Theologisch-homiletisches

Bibelwerk.

Die Heilige Schrift

Alten und Neuen Testaments,

mit Rücksicht auf das theologisch-homiletische Bedürfniß des pastoralen Amtes
in Verbindung mit namhaften evangelischen Theologen

bearbeitet und herausgegeben

von

J. P. Lange.

Des

Alten Testamentes

Dritter Theil:

Das Deuteronomium oder das fünfte Buch Mose.

Bielefeld.
Verlag von Velhagen und Klasing.
1866.

Das Deuteronomium

oder das

Fünfte Buch Mose.

Theologisch-homiletisch bearbeitet

von

Fr. Wilh. Julius Schroeder.

Bielefeld.
Verlag von Velhagen und Klasing.
1866.

Das Uebersetzungsrecht wird von Verfasser und Verlegern vorbehalten.

Vorwort.

Die vorliegende Bearbeitung des Deuteronomiums gestattet sich für die Einleitung einen ziemlich großen Raum. Der apologetische Charakter der Arbeit motivirt diese Ausschreitung nur zum Theil, die immerhin, wie die Dinge liegen, als eine zeitgemäße gelten darf. Andern Theils erschien es doch auch praktisch, die Auslegung ungehindert von Kritik und Anti-Kritik ihren Gang gehen zu lassen, daher alles Derartige vorab zu sammeln, später nur darauf zurückzuweisen.

Die Auslegung betreffend, wie überhaupt, ist ein besonderer Fleiß auf die Richtigkeit der Citate verwandt.

Ich wünsche den Lesern gleichen Nutzen, wie ich Freude gehabt habe, in den wenigen auszugewinnenden Stunden eines schweren Amtslebens dem Sinne des Buchstabens nachzuforschen, denselben in die mannigfachste Beleuchtung zu stellen.

Elberfeld, im April 1866.

Fr. Wilh. Julius Schroeder.

Druckfehler!

S. 40 Sp. 2. Z. 17 von unten statt: — und den Sinai lies: und dem Sinai.
S. 44. Text V. 7 setze Komma hinter — dem großen.
S. 63. Z. 14 von unten Punkt statt Komma hinter: verpflichtenden.
S. 124. Z. 12 von unten muß heißen: oder dir verkauft wird.

Das fünfte Buch Mose oder Deuteronomium.

Einleitung.

§. 1.

Schilderung desselben nach Stellung und Benennungen.

Nach seiner Stellung als „das fünfte Buch Mose", welches auch die gewöhnliche deutsche Benennung ist, schildert sich das Deuteronomium sofort als — Schluß, Abschluß des Pentateuchs. [1])

Wenngleich der Pentateuch keine „Mosaïde", so doch Mose's Erscheinung, sein Leben, sein Thun und Leiden, vom zweiten Buche an unverkennbar der persönliche Hauptfaden, welcher das fünftheilige Ganze durchzieht. Wie in seinen Pilgervätern ursprünglich, so concentrirt sich in Mose für den Fortgang, für seine weitere Geschichte als Volk, die Führung und das Geschick des pentateuchischen Israels. Auch deßwegen schon dürfte der Pentateuch kurzweg unter dem Namen „Mose" gehen. (Vergl. Hebr. 11, 23 ff. mit V. 8 ff. Jes. 63, 11 ff. Psalm 103, 7; Luk. 16, 29; 31 24, 27.) Von diesem Gesichtspunkt die Genesis der erhabenste Prolog, wie er nur für eine von Gott dergestalt ausgezeichnete (2 Mos. 33, 8—11; 4 Mos. 12, 7. 8; 5 Mos. 34, 10—12) Persönlichkeit gedacht werden kann, die nicht allein Himmel und Erde zu Hörern der Rede ihres Mundes fordern darf (5 Mos. 32, 1), sondern durch das Werk, womit sie betraut worden, eine über Himmel und Erde hinaus bleibende Bedeutung (Matth. 5, 18. Luk. 16, 17) erlangt hat, so daß Mose in seiner nicht blos Israel, sondern die Menschheit angehenden Wirksamkeit sowohl sich selbst mit dem Mittler eines neuen Bundes parallelisirt (5 Mos. 18, 15), als auch in seiner Parallele mit demselben im Neuen Bunde ausdrücklich anerkannt wird. (Joh. 1, 17.—Matth. 24, 35.) Jedenfalls schließt die Genesis gerade, wie es von einem derartigen Prologe zu erwarten, nämlich mit den Kindern Israel in Aegypten, nachdem Jakob begraben und auch Josef gestorben mit bedeutsamem Blick in die Zukunft, 1 Mos. 50, 24. 25. Es ist Alles erzählt bis dahin, wo die eigentliche Handlung beginnt, deren Träger Mose sein wird. Das zweite Buch Mose befaßt sich alsbald mit der Exposition, indem es, unter Darlegung aller zum Verständniß nöthigen Verhältnisse die Berufung Mose's erzählt. Wenn die folgende Erzählung bis in das vierte Buch hinein die Verwickelung ausführt, die durch den Ungehorsam und die Widerspenstigkeit des Volks zum Aeußersten sich steigernde, so wird im Uebergange hierzu das Auftreten der eigenen Geschwister gegen Mose und die zwiefache Erklärung über ihn persönlich (4 Mos. 12, 3. 7. 8) bemerkenswerth

[1]) Die von Verschiednen, unter Hinzuziehung des Buches Josua zum Pentateuch, vorgetragene Sechstheiligkeit des Letzteren hat ihre Wahrheit, — nur wird es Willkür sein, beim Buche Josua Punkt zu machen, — nämlich die Wahrheit von dem geschichtlichen Zusammenhang der Thorah und der vorderen Propheten mit einander; — noch die beiden Bücher der Könige wird man dem Pentateuch zutheilen können. Was das Buch Josua in der Gestalt anbetrifft, in welcher es uns vorliegt, so beweist sich seine, wiewohl supplementäre Selbstständigkeit unter Andern aus dem mancherlei Eigenthümlichen, das es in sprachlicher Beziehung hat, was um so mehr in Rechnung kommen wird, als bei der nothwendigen Abhängigkeit vom Pentateuch die Uebereinstimmung vorwalten mußte.

hervorgehoben, und die Katastrophe (4 Mos. 13—14) hat noch einen weiteren Verlauf, als die Ausschließung Israels in der 4 Mos. 14, 29 angegebenen Weise vom gelobten Lande: auch Mose (vergl. 5 Mos. 1, 37) verfällt dem göttlichen Todesurtheil über Israel, 4 Mos. 20, 12. Schon 4 Mos. 14, 24. 30. 38 wird seiner nicht gedacht. Es ist ihm freilich von Gott angeboten, ein neues Volk aus sich darzustellen (V. 12); um so mehr aber war es an ihm, Gott vor den Augen Israels zu heiligen, da er von Gott für ganz Israel angesehen worden ist. Wie aber Israel in der Zwischenzeit des sich vollziehenden Strafgerichts — 4 Mos. 15, 32 ff. ist eine vereinzelte Regung von Gehorsam — in seiner Widerspenstigkeit verblieben ist, so gewinnt diese alte Natur des Volkes schließlich selbst auf Mose Einfluß, daß sie ihm den Glauben an Jehovah verdunkelt. (Höchst bedeutsam muß die Handlung 4 Mos. 20 in derselben Gegend spielen, wie 4 Mos. 13, 21. 26; und diesem örtlichen Zusammenhange entspricht der wörtliche in Mose's Anrede an das Volk, statt an den Felsen, wie ihm geheißen war (4 Mos. 20, 10. 8); entspricht die Rückbeziehung auf Israels Untreue, die um so strafbarer sich zur Beanstandung der Treue Gottes verirrt, als ehemals Mose gerade Gottes Treue (4 Mos. 14, 13 ff.) wider Israels Treulosigkeit zur Geltung gebracht hat.) Die Entwickelung ist erst damit zu ihrem Ende gekommen; Mose's Unglaube war das Schlußglied; daher nun auch Kap. 27, 13 die Ankündigung seines Todes erfolgt, aber blos die Ankündigung, während bei Aaron Kap. 20, 24 ff. gleich auch der Tod desselben erzählt ist. So wird ein anderes Abtreten vom Schauplatz für Mose in Aussicht genommen und vorbereitet, als es bei Aaron stattfinden sollte. Weder der Pentateuch nach seinem mosaischen Charakter, noch ein Mose in dieser seiner Persönlichkeit, auf den die Genesis prologisirt hat, kann in einem Schlußsatz, wie 4 Mos 36, 13, seinen gehörigen Abschluß gewinnen. Entsprechend jenem Prolog der Genesis, muß ein Epilog folgen, wie solcher das Deuteronomium in der That ist, der ebenso den mosaischen Charakter des Pentateuchs architektonisch vollendet, als er der ausgezeichneten eigenthümlichen Stellung und Persönlichkeit Mose's angemessen ist.

Wenn persönlich Mose das Haupt Israels ist, so ist sachlich das Gesetz für Israel die Hauptsache. Das „fünfte Buch Mose" heißt demgemäß „das fünfte Fünftel des Gesetzes", wie „Thorah" (ὁ νόμος) oder „die fünf Fünftheile des Gesetzes" Benennung des Pentateuchs im Ganzen ist. Das Gesetz aber, das dergestalt Israels Gesetz ist, hat wie dieses selber, seine Bedeutung über Israel, als dieses einzelne Volk, hinaus. Es ist wohl „nebeneingekommen" (Röm. 5, 20) oder „hinzugesetzt" (Gal. 3, 19), doch nicht wider die Verheißungen Gottes (Gal. 3, 21), sondern des Gesetzes Ende, d. h. seine Erfüllung wie sein Ziel, ist Christus (Röm. 10, 4). Nach solchen Erklärungen des Apostels der Heiden, zugleich des großen Exegeten des A. Testaments, insbesondere auch der „zu den Füßen Gamaliels nach der Genauigkeit des väterlichen Gesetzes unterwiesen worden" (Apstgsch. 22, 3), ist es vollkommen sachgemäß, daß Exodus, Leviticus und Numeri, die mittleren Bücher des Pentateuchs, von der Genesis und dem Deuteronomium umschlossen sind. Die parallele Bedeutung der beiden letztern zeigen so sprechende Einzelnheiten, wie 5 Mos. 33. vergl. mit 1 Mos. 49. Ihre parallele Bedeutung für die Thorah ist, daß wie die Genesis historisch den allumfassenden Grund legt, so das Deuteronomium prophetisch das allumfassende Ziel zu verstehen gibt. Israel selber ist vom allerersten Anfang, in Aehnlichkeit von Himmel und Erde, Schöpfung Gottes. (1 Mos. 18, 10—14. 17, 16. 17. 19.) Seine Thorah, in welcher Israels welthistorische Individualität, wie vollends im Messias, zum Ausdruck kommt, hat zur Grundlage die Schöpfung der Welt und des Menschen, nach der Genesis. Wie daher im Stammvater gleich, schon im Abram 1 Mos. 12, 3: „alle Geschlechter der Erde" in's Auge gefaßt, verheißungsvoll in Aussicht genommen sind, und also von vorn herein die universale Bedeutung Israels feststeht, so kann auch der Pentateuch nicht anders zum Abschluß kommen, falls es ein wahrer Abschluß sein soll, als indem der Schluß ist, wie der Anfang. Diese Nothwendigkeit für „das fünfte Fünftel des Gesetzes" ist der Gesichtspunkt, von welchem die Benennung: Deuteronomium (Δευτερονόμιον, nach der griechischen Uebersetzung der Septuaginta; Deuteronomium, nach der lateinischen Vulgata), d. h. „zweites Gesetz" verstanden werden will. Wenn unter den Juden dafür: „Misch'neh Thorah" (abgekürzt auch „Misch'neh" blos) gesagt wird, unter Beziehung auf 5 Mos. 17, 18., so findet sich wohl an dieser Stelle der wörtliche Ausdruck, wie auch im Josua Kap. 8, 32., aber Wiederholung im Sinn einer Abschrift ist das Deuteronomium nicht. Das waren, Copie, (eine bedeutungsvolle Erinnerung!) die andern zwei steinernen Gesetzestafeln gewesen, die Mose hauen mußte (2 Mos. 34, 1), auch von Gott beschrieben, wie die ersten (2 Mos. 32, 16), aber sonst Mose's Werk, wo jene

ganz „ein Werk Gottes". Viel mehr ist es ein zweites Gesetz, ähnlich wie das Gebot der Liebe Joh. 13, 34 (1 Joh. 2, 7. 8; 2 Joh. 5) ein „neues Gebot" ist: wie dieses durch Christus, so jenes durch Mose. Auch das Gesetz bis dahin ist, „durch Mose" geboten (4 Mos. 36, 13) oder gegeben (3 Mos. 26, 46), nur heißt es wörtlich: „durch die Hand Mose's" (b'jad-Moscheh); der Mund war Jehovahs. „Dies sind die Satzungen und die Rechte und die Gesetze, die Jehovah gegeben hat zwischen ihm und den Kindern Israel auf dem Berge Sinai durch ff." 3 Mos. 26, 46. „Dies sind die Gebote und die Rechte, die Jehovah gebot durch ff." 4 Mos. 36, 13. Jehovah gebot „dem Mose" an die Kinder Israel. 3 Mos. 27, 34. Vergl. 5 Mos. 1, 3; 4, 5. Das Deuteronomium dagegen beginnt sofort Kap. 1, 1: „Dies sind die Worte, (woher auch seine Benennung nach diesem Anfang: „Elleh Haddebarim" oder kurzweg: „Haddebarim" in den hebräischen Bibeln,) die Mose redete zu ganz Israel u. s. w." Also wie auch Joh. 13, 34: „Ein neues Gebot gebe ich euch." Mit dem Deuteronomium kommt zu Mose's Hand in ausdrücklicher Hervorhebung Mose's Mund, und um die Unterscheidung von dem bisherigen Gesetz noch bestimmter hervorzuheben, wird auch der Zweck, die Absicht ausdrücklich angegeben (5 Mos. 1, 5), welche Mose gehabt, nämlich: „zu verdeutlichen dieses Gesetz", also: den gegebenen Buchstaben auf den Geist zurückzuführen und den Geist in neuem, anderem Buchstaben auszudrücken. Die Parallele aus Joh. 13 ist noch immer sprechend, bei allem Unterschied selbst. Es kommt hier alles in Betracht, wodurch — die ganze Weise, wie Mose das kommende Prophetenthum in Israel originell [1]) persönlich angebahnt hat Es ist im Deuteronomium ja überhaupt vorgesehen für die Zeit, wo der 4 Mos. 27, 13 bereits angekündigte Tod Mose's eingetreten und das der schreckenden Unmittelbarkeit Gottes gegenüber einer Vermittelung so sehr bedürftige Volk (5 Mos. 18, 16. 2 Mos. 20, 16. 5 Mos. 5, 5. 20 ff.) der mosaischen Vermittlung beraubt sein wird. Der Organismus des nachmosaischen Israels wird auf's vorsorglichste festgestellt. Insbesondere ist daher das Deuteronomium wie ein praktisches Handbuch und Vademecum für das spätere Prophetenthum; [2]) — von Christus selber, alsbald nach Antritt seines prophetischen Amts, bei seiner Versuchung, alle drei Male, (vergl. Matth. 4, 4. 7. 10 mit 5 Mos. 8, 3; 6, 16. 13) in Gebrauch genommen. Das Deuteronomium athmet auch ganz die Frische des immer neu ergehenden Gottesworts, kraft welches das Prophetenthum einer todten Gesetzestradition wehren, — die Forderungen des göttlichen Willens einerseits je nach dem Bedürfniß der Zeit, wie andrerseits im Blick auf Israels Zukunft, auf das Ende der Wege Gottes mit ihm, verkünden sollte. Das Bedürfniß der Zeit, welchem das Deuteronomium Rechnung trägt, lag sowohl mit dem neuen Geschlecht vor (4 Mos. 26, 64. 65), zu welchem Mose redet, als durch die bevorstehende Einwohnung in Kanaan (z. B. 5 Mos. 6, 1.). Es bedurfte keiner selbstständigen neuen Gesetzgebung neben einer früheren alten, keiner Correktur des von Gott durch Mose gegebenen Gesetzes. Aber die gerade gegenüber Kanaan zum Garaus offenbar gewordene (4 Mos. 14) Natur des alten Volks nöthigte zu einer menschlichen Vermittlung des Gesetzes Gottes, zu

[1]) „Während die eigentliche Prophetie das Gesetz als ein fertiges voraussetzt, arbeitet es (das Deuteronomium) seiner eits noch daran; während jene sich ihm gehorsam unterstellt, schwebt es selber frei und vollmachtsvoll darüber, um es zu ergänzen, ja zu modificiren, wie es nie ein Prophet in Israel gewagt; führt es auch hauptsächlich nur aus, was in den vorderen Gesetzen wenigstens keim- oder voraussetzungsweise schon mit vorliegt, so führt es doch dasselbe als im Besitz eben derselben schöpferischen Kraft, die das frühere geschaffen hat, erweiternd, bereichernd und verklärend aus". Schultz.

„Moses ist Gesetzgeber und Prophet zu gleicher Zeit. Als Vermittler des alten Bundes steht er an der Spitze aller theokratischen Prophetie: daher die Eigenthümlichkeit seiner prophetischen Thätigkeit die ist, daß sie nicht nur das Gesetz in seiner subjektiven Applikation behandelt, sondern dieses selbst weiter fortführt, entwickelt und vollendet. Daher bei ihm eine Durchdringung des gesetzlichen und prophetischen Elementes sich findet, wie nirgends anderweitig. Die gegenseitige Durchdringung ist aber eine so innige, daß das prophetische selbst eine wenigstens theilweise gesetzliche, das gesetzliche eine prophetische Färbung erhalten hat". Hävernick.

[2]) „Wenn uns das Deuteronomium als eine Reihe von Reden und zwar Abschiedsreden des Gesetzgebers von seinem Volke vorgeführt wird, so ist die erste Erwartung, wozu eine solche Bezeichnung berechtigt, die eines besondern Hervortretens der Subjektivität des Redners, die sich eben dadurch von der streng objektiven Form des Gesetzes, was er bis dahin verkündigt, unterscheidet. Das Buch hat ein prophetisches Colorit; das, was wir bereits am Schlusse des Leviticus dem Keime nach hervortreten sahen, hat hier größeren Umfang und durchgreifende Bedeutsamkeit erlangt. Das Buch ist Vorbild des prophetischen Vortrags und es läßt aus dieser seiner Beschaffenheit sich erklären, wie namentlich ein späterer Prophetismus (Jeremias und Ezechiel) sich besonders an dieses Vorbild anschließen. Dieser Charakter ist auch ein dem Verfasser wohl bewußter. Moses selbst erscheint hier als Prophet (18, 15 ff.) und das folgende Prophetenthum wird eben nur als die Fortführung seines Werkes, ein mit diesem in innigem Zusammenhange stehendes Institut angesehen". Hävernick.

einer Berücksichtigung der Subjektivität, wenigstens in der Auffassung, bei aller Festhaltung des objektiven göttlichen Willens, zu dieser Paränese an das Volk, wie sie dem Deuteronomium durchgehend eigen ist, aber weder dasselbe mit einigen Rabbinen zum „Sefer tokachoth", d. i. „Buch der Bestrafungen", zum Strafbuch, noch zum allgemeinen Volks-Gesetz, im Unterschied von einem der Priester und Leviten macht. Der Blick auf Israels Zukunft, auf das Ende der Wege Gottes mit ihm, ist allerdings schon genommen mit dem ausdrücklicheren Hervortreten Kanaans (1, 8. 21. 36. 38. 39 u. s. w.), denn Kanaans Lage blos unter den Ländern der Erde spricht geographisch dasselbe, was die Verheißung über Israel im Stammvater, aus: die universale Bedeutung des Volkes Gottes. Aber der prophetische Charakter des Deuteronomiums, wie er durch Mose demselben aufgeprägt ist, hat sich vielmehr am Gesetze kund zu geben, wenn dieses nach seiner Benennung „zweites Gesetz" sein soll. Und so ist es der Fall, nicht blos in der Form des Ausdrucks, rhetorisch emphatisch, wie gleich Kap. 4, 5—8. 2, 25., sondern durchweg im Wesen: was für jedermann, und nicht in Israel allein, sondern was für jeden Menschen Geltung haben soll, das allgemein Gültige im weitesten Umfang, die universalen Ideen des Gesetzes werden absichtsvoll wiederholt in's Licht gestellt. Dieser Innerlichkeit der Thorah in ihrer deuteronomischen Reproduktion und Applikation (5, 26; 10, 16) wird die Auslegung Wort zu halten haben; hier sei einstweilen auf die Citate aufmerksam gemacht, die das Neue Testament aus dem Deuteronomium darbietet, wie beispielsweise Hebr. 12, 29 aus 5 Mos. 4, 24; 1 Kor. 8, 4 aus 5 Mos. 4, 35. 39; Mark. 12, 29 ff. Matth. 22, 37 ff. Luk. 10, 27 ff. aus 5 Mos. 6, 4. 5. u. s. w. u. s. w. Die Bundes-Erneuung in Kap. 28. 29. 69 ist bei solcher Tendenz des „zweiten Gesetzes" die rechte Gipfelung des Deuteronomiums, denn die Gemeinschaft mit Gott auf Grund der Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen (4, 7), die wahre Religion, ist das allgemeine Ziel der Menschheit. Dabei wird, wie auch beim ersten Bundesschluß bereits (3 Mos. 26), so weit in Israels Zukunft vorgesehen (5 Mos. 28 ff.), als nur irgend von den Propheten nach Mose geweißagt worden ist. Man vergl. 5 Mos. 30, 6 mit Jerem. 31, 31 ff.; 32, 37 ff. Und dazu harmonirt vollends die dem Deuteronomium gerade eigenthümliche bedeutungsvolle Gegenüberstellung des mosaischen und des messianischen Prophetenthums 5 Mos. 18, 15. 18, wodurch dem folgenden Prophetenthum in Israel die Stellung angewiesen ist von Mose auf Christus (5 Mos. 34, 10. 4 Mos. 12, 6 ff.). Das Deuteronomium in seiner prophetischen Haltung, sowohl was Israel, als was das Gesetz anbetrifft, ist universalen Charakters, wie die Genesis; der Schluß des Pentateuchs wie sein Anfang und darum recht Abschluß.

(Zu vergleichen sind die gelegentlichen Bemerkungen Lange's über das Deuteronomium in der allgemeinen Einleitung in das A. T. S. XXXI, in der Einleitung zur Genesis S. 2. 4. 7. 8.)

§. 2.

Das Deuteronomium nach seinen eigenen Aussagen.

Die Schilderung des Deuteronomiums nach Stellung und Benennung hat dasselbe in Ansehung Mose's als epilogischen, in Ansehung der Thorah Israels als universalen Abschluß des Pentateuchs uns dargestellt.

Was die eigenen Aussagen des Buches anbetrifft, so berust man sich gewöhnlich auf: Kap. 31, 9 ff. 24 ff. — 17, 18 ff. — 27, 1 ff. — 28, 58. 61. — 29, 19. 20. 26. — 30, 10. Aber selbst für das Verständniß dieser Stellen wird das Deuteronomium zuvor auf den entscheidenden Begriff: „dieses Gesetz" abzuhören sein.

Kap. 1, 5: der Ausdruck zum ersten Mal; vollends wird V. 3 hinzugenommen, kann diese Thorah, die Mose V. 5 zu verdeutlichen begann, nicht dieselbige Verdeutlichung, nicht ohne Weiteres das Deuteronomium, sondern muß die Thorah sein (nach der sprachlichen Bedeutung des einfach hinweisenden Wörtchens), auf die der redende Mose die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer in den folgenden Reden zu richten vorhat; die für den Schreiber der betreffenden Zeilen schon jetzt außer Frage ist, nachdem er V. 3 sich geäußert, daß „Mose redete zu den Kindern Israel nach Allem, wie Jehovah ihm geboten an sie". Nach einer schon darauf vorbereitenden (4, 5 ff. 13 ff. 23 ff.) Einleitung bis Kap. 4, 43., nachdem V. 44 ff. nochmals und in aller Form das Thema wieder aufgenommen worden („Und dies ist die Thorah, welche Mose vorlegte den Kindern Israel. Dies sind die Zeugnisse und die Satzungen und die Rechte, welche Mose redete zu den Kindern Israel u. s. w."), erfolgt die beabsichtigte Erklärung der vorderen Gesetzgebung Kap. 5 ff. „Dieses Gesetz" also vornab: das dekalogische, als Kern aller, wie im Zusammenhang der übrigen Offenbarungen von Sinai und in den Steppen Moab. Ganz der Voraussetzung gemäß, unter welcher allein das Deuteronomium

ist, was es heißt: Wiederholung des Gesetzes. Da aber Mose das Gesetz Gottes wiederholt im Deuteronomium, so ist die deuteronomische Wiederholung des Gesetzes immerhin wie eine zweite Gesetzgebung, jedenfalls eine neue „Vorlegung" desselben. (4, 8. 44. 11, 32.) Sie erscheint daher im Deuteronomium mit Recht unter allen den aus der vorderen Gesetzgebung üblichen Titeln, wie als „die Satzungen und die Rechte" (4, 1), als „die Gebote" (4, 2), als „seine Satzungen und seine Gebote" (4, 40), als „jedes Gebot und die Satzungen und die Rechte" (5, 28) u. dgl. 4, 45; 6, 1. 2. 17. Ursprünglich also die vordere, dekalogische Gesetzgebung, wird „dieses Gesetz" im Fortschritt der deuteronomischen Reden je weiter je mehr dieselbe in ihrer entstehenden deuteronomischen Fassung, Auslegung und Anwendung bezeichnen, wenn nicht aus dem Zusammenhang sich erweisen sollte, daß außer der deuteronomischen Erneuerung der ursprüngliche Text noch besonders gemeint ist. Bezeichnungen, wie: „diese Worte, die ich dir heute gebiete" (6, 6; 12, 28), wie namentlich: „alle Worte dieses Gesetzes", können — wo „die Worte" nach Kap. 1, 1 Benennung unseres Buches — fast als eine stehende Ausdrucksweise für die deuteronomische Thorah angesehen werden 17, 19; 27, 3. 26; 28, 58; 29, 28; 31, 12. 24; 32, 46. Kap. 17, 19., wo der betreffende Ausdruck zum ersten Male vorkommt, scheint den Uebergang dazu zu vermitteln.

5 Mos. 31. — „Dieses Gesetz," das Mose schrieb V. 9, schwerlich: die Vorschrift von der Gesetzesvorlesung auf Laubhütten; sondern: dasselbe, wie „dieses Gesetz," das vorgelesen werden soll V. 11, das Mose eben schrieb, damit es vorgelesen werden könnte, — dasselbe, wie „alle Worte dieses Gesetzes," denn der V. 12 ausgesprochene ist der Zweck, zu welchem das Gesetz vorgelesen werden soll. Das „Und Mose schrieb" (V. 9) vollendet zu klar das seit Kap. 1 so wiederholte „Und Mose redete", (vergl. noch Kap. 31, 1) als daß an anderes zu denken, als an die Gesetzesreden bisher im Deuteronomium. Ganz abgesehen von der vielleicht ausdrücklichen Formel für die deuteronomische Thorah: „alle Worte dieses Gesetzes" V. 12, spricht auch aus der Sache dafür — nicht sowohl der wider eine Vorlesung des ganzen Pentateuchs geltend gemachte zu große Umfang desselben, als vielmehr die in diesem Fall gewissermaßen verewigte Willkür der Auswahl, die man „der Einsicht der geistlichen Obern" überlassen muß, während Tendenz und Beschaffenheit der deuteronomischen Thorah sie so gut und nur sie zur Vorlesung vor dem Volke eigneten, wie denn Hengstenberg „die meisten Stücke aus dem Deuteronomium gewählt" werden läßt. Die jüdische Ueberlieferung in Betreff des Laubhüttenfestes kann in Frage bleiben. Es wiederholte sich höchst passend alle sieben Jahre der Vorgang des Deuteronominms in lektionarer, liturgischer Weise. — Der V. 12 gebrauchte Ausdruck weist aber nach V. 24 weiter, wo Mose, nachdem er „vollendet" (vergl. dazu Kap. 1, 5., wo gesagt war, daß Mose „begann", angefangen habe u. s. w.) „zu schreiben die Worte dieses Gesetzes in ein Buch bis zu ihrem Schlusse", V. 25 ff. „dieses Buch des Gesetzes" zur Seite der Bundeslade zu legen gebietet. Das Schreiben V. 24 wie V. 9; unzweifelhafter Zusammenhang. Auch an dieser zweiten Stelle des 31. Kapitels: die deuteronomische Thorah, nämlich schließliche Buchung und endgültige Deponirung alles dessen, was bis dahin von Kap. 1 an durch Mose geredet und geschrieben. Das jetzt fertige Buch konnte aus der Hand gegeben und für immer niedergelegt werden an der gehörigen Stelle; womit freilich zugleich über das Deuteronomium hinaus gezeigt ist. Die Uebergabe V. 24 ff. unterscheidet sich von der V. 9 ff., wie sich unterscheiden: die Bestimmung des vollendeten, ganzen Buchs zur Seite der Bundeslade und — die Bestimmung der deuteronomischen Thorah speziell zur Vorlesung alle sieben Jahre; wie das bloße Gebot: „nehmet und leget es" und — die förmliche „Beamtung" der Priester und aller Aeltesten des Volks, — eine Beamtung, deren Bedeutung der Vorfall 2 Kön. 22, 8 ff. (2 Chron. 34, 14 ff.), wenn dort nur die deuteronomische Thorah gemeint sein sollte, recht in's Licht stellen würde; wie die Zeugenschaft des Gesetzbuchs V. 26, worauf schon 4, 45 hingedeutet war, wozu aber 31, 19. 21 ganz ausdrücklich einleiten, wie auch um dieses Charakters willen das betreffende Lied gleich hinter V. 26 in V. 28 ff. angehängt ist, und — der andere Zweck „dieses Gesetzes", wie ihn z. B. V. 12 und 13 des 31. Kapitels angeben; endlich wie sich 31, 14—23, der unmittelbar göttliche Abschluß in diesem Schlußkapitel, und — der mosaische in V. 1—8 unterscheiden, welches letzteren einzelne Momente indeß jener in derselben Reihefolge: Mose, Israel, Josua, aufnimmt.

Der Ertrag aus 5 Mos. 31 ist, daß nach dieser seiner eigenen Aussage das Deuteronomium von Kap. 1, 1 bis Kap. 32, 43 nicht allein von Mose Geredetes enthält, sondern dies

von Mose Geredete zugleich von Mose schriftlich abgefaßt ist.

Gegen jeden früheren Schlußtermin, als Kap. 32, 43., protestirt zu deutlich die Uebereinstimmung „dem ganzen Geiste und Charakter nach, in Ton und Sprache" mit dem Vorhergehenden, — nicht blos in Kap. 31, sondern ebenfalls in Kap. 32. Was aber für das Lied Mose's zutrifft, gilt nicht für die beschließende geschichtliche Erzählung dort. Für die Feststellung des terminus ad quem mit Kap. 32, 43 spricht die eben so deutliche Verschiedenheit von dem Vorhergehenden schon in 32, 44—52 und noch mehr in den Kapiteln 33 und 34. So ausdrücklich mosaische Abfassung bis Kap. 32, 43 bezeugt ist, so außer allem Zweifel steht die Betheiligung noch einer andern Hand, als Mose's, an dem Deuteronomium, wie es uns vorliegt. Wessen Hand die zugleich den ganzen Pentateuch abschließenden Kapitel 33 und 34 des Deuteronomiums verfaßte? — Wenn Kap. 31, 19 neben Mose auch Josua in Anspruch genommen wird für's Schreiben des Liedes daselbst, so dies schwerlich nur deßhalb, weil „es behufs der Erlernung auf eine Vervielfältigung der Schrift ankam"; dafür würden sich gewiß unter den Priestern und den „Schot' rim" (1, 15. 29, 9. 31, 28) gleich treue wie fertige Hände genug gefunden haben; sondern als Nachfolger Mose's, soll es Josua auch schreibend d. h. wo nicht mit Blick auf eine heilige Literatur Israels, so doch für nothwendige Protokollirungen (wie Jos. 24, 26) sein. Es würde sich ohne solche Auffassung von Kap. 31, 19., ohne diese, wenn auch sehr beiläufige Gestattung, am Gesetz schreibend mitthätig zu sein,[1]) zumal bei einem Manne, dem das Gesetz dergestalt eingeschärft ist, wie Josua (Kap. 1, 8 vergl. mit 5 Mos. 4, 2; 13, 1), nicht leicht begreifen lassen, daß er Jos. 24, 26 die dortige Protokoll-Urkunde im Gesetzbuch Gottes schriftlich niederlegte. Ist aber die Wirksamkeit Josua's überhaupt eine supplementäre, was keines Beweises bedarf, so kann nichts näher liegen, als daß er die betreffenden Supplemente, Kap. 33 und 34, dem Deuteronomium wird angefügt haben, der Einzige, dessen Namen uns in dieser Beziehung neben Mose begegnet. Die Stellen 5 Mos. 31, 19 und Jos. 24, 26 beleuchten sich gegenseitig. Jene gelegentliche Bemerkung im Deuteronomium macht diese Erzählung im Buch Josua begreiflich; diese hinwiederum verleiht jener eine nicht unbedeutende Weite für die Anwendung. Ob sich nach Jos. 24, 26 andererseits die schriftstellerische, wenn wir so sagen wollen, Betheiligung Josua's am Deuteronomium, und zumal im Blick auf den ganzen Pentateuch, nicht auch beschränkt, nämlich, für Josua auf die bloßen Supplemente beschränkt, und neben seiner dem Berichteten gleichzeitigen Relation der Art — für andre und spätere Hände die Möglichkeit, die Wahrscheinlichkeit der Redaktion offen bleibt? wir wollen auch darüber die Aussagen des Deuteronomiums abhören.

5 Mos. 17, 18—20 berührt sich mit Kap. 31 in mancherlei Hinsicht. Der zukünftige König in Israel soll sich „eine Abschrift dieses Gesetzes auf ein Buch schreiben aus vor den Priestern," was ein geschriebenes Original voraussetzt: wird das nicht das 31, 9 geschriebene sein? wie 31, 24 soll es „auf ein Buch" geschrieben werden! Wenn „alle Worte dieses Gesetzes" wie eine stehende Formel für die deuteronomische Thorah, so V. 19 ausdrückliche Anspielung darauf. V. 20 wird der König mit dem Volk zusammen gedacht: „daß nicht sein Herz hoch werde vor seinen Brüdern." Dafür paßt der Blick, der Fingerzeig auf die deuteronomische Fassung der Thorah, denn sie eignet dem Volke besonders. (Auch sonst stimmen Kap. 31, 12—13 und V. 19 hier. Dort V. 12: „damit sie hören" — denn das Gesetz soll vorgelesen werden, dann aber sogleich, wie hier: „und damit sie lernen und fürchten und bewahren" ff. V. 13: „alle die Tage" ff., vergl. 17, 19: „alle Tage" ff. (Der Redende Kap. 17 konnte schon auf's Deuteronomium zielen, da diese Reden doch mal zu Ende kommen sollten, (jedenfalls nach Sinn des Schreibers [31, 24]); für den gesetzten Fall des Königthums, war doch die deuteronomische Thorah als eine dann vollendete bei den Zuhörern voraussetzbar. Der bestimmende Zusatz V. 18 („aus vor den Priestern, den Lewijim") kann auf 31, 9 bezüglich sein, indem die Priester dort, als Söhne Levi's, die Bundeslade tragen; auf 31, 25—26, indem diese Leviten daselbst, als Träger der Bundeslade, das betreffende Buch des Gesetzes zur Seite der Bundeslade legen sollen. Wie sämmtlicher levitische Dienst im Grunde vor der Bundeslade Jehovahs sich vollzieht, so ist dieselbe andererseits und mit ihr das ihr zu Seiten deponirte Gesetzbuch „vor den levitischen Priestern". So kann buchstäblich „aus vor" ihnen die Kap. 17, 18 geforderte „Abschrift dieses Gesetzes auf ein Buch" entnommen werden. מִלִּפְנֵי kann aber auch bezeichnen, was nicht erst einzutreten hat, was vielmehr bereits der Fall ist, d. h. daß das Gesetz, von dem sich der König eine Abschrift machen soll, und zwar zum größern Theil schon „vor" oder bei den Priestern befindlich ist: „aus vor" so viel wie: aus dem (Exemplar, Original), was bei den Priestern in Verwahrsam sich befindet. Sie würden damit sehr natürlich als die Depositäre des Gesetzes zur Zeit dargestellt sein, denen zu dem, was im Augenblick der Rede oder der schriftlichen Abfassung derselben, schon unter ihren Händen sich befand, auch die deuteronomischen Gesetzesreden — daher die Anspielung auf dieselben V. 19, und zwar vor allem Andern, da sie das eben Fließende waren, — übergeben werden sollten. Aus dieser Voraussetzung in Kap. 17 für Kap. 31 würden sich im letzteren V. 10 ff. die in erster Linie den Priestern gegebene Anweisung für Laubhütten alle sieben Jahre erklären; die Bezeichnung der Priester V. 9 würde auf V. 25 ff. überweisen, das dort zu erzählende schon vorbereitend; V. 25 ff. aber würden — zu Schluß des Deuteronomiums gerade, weil dieses der Schlußtheil des Ganzen ist, — nur die längst vorhandene Deposition bei den Priestern schließlich in aller Form noch lokalisiren bei der Bundeslade: weßhalb auch nur geboten wird, und einfach „den Lewijim", ohne der Priester nochmals ausdrücklich zu erwähnen, — „nehmet und leget es zur Seite der Bundeslade"! Vergl. 33, 10. Die vornehmliche Erwähnung der deuteronomischen Gesetzesreden Kap. 17, 19 schließt so wenig, als diese selber, das Gesetz bis dahin aus, wie es, durch die klaren Unterschriften 3 Mos. 26, 46. 27, 34. 4 Mos. 36, 13 in abgeschlossenen Theilen bezeichnet, schon zu Anfang des Deuteronomiums bei den Priestern verwahrt liegen konnte. Ueberall im Deuteronomium wird das Vorhandensein dieses Gesetzes vorausgesetzt. Es würde hier ausdrücklich, weil die Gelegenheit sich bot, gesagt sein, daß die Priester es bereits in Verwahrung hatten. Und bei aller Uebereinstimmung zwischen 31, 12—13 und 17, 19. unterscheidet sich doch auch die Zweckbestimmung für den König, V. 19 nicht nur: „und ist bei ihm und" ff., sondern auch: ‚alle Worte dieses Gesetzes und diese Satzungen, sie zu thun", sowie V. 20: „und daß er nicht abweiche von dem Gebote rechts noch links u. s. w." Eigenthümliche Zusätze, die im Ausdruck bestimmt auf die vordere Gesetzgebung weisen und sich aus der Eigenthümlichkeit der königlichen Stellung, daraus, daß sie für den König bestimmt sind, erklären werden. In der That, soll der König, wie doch Kap. 17 wesentlich der Fall ist, für sich genommen sein, so wird es dem Verständniß seiner vom Volk unterschiedenen Stellung, seiner Setzung nicht blos einfach über das Volk, sondern damit zugleich zu allen andern Aemtern, Würden und Institutionen in Israel („auf dem Stuhle seines Königreichs" V. 18) nicht vollständig entsprechen, wenn er blos, so zu sagen, die Volksausgabe der Thorah im Deuteronomium tagtäglich in Händen hat. „Diese Satzungen" V. 19 lassen sich ja nicht auf die V. 16—17 ausgesprochenen Obliegenheiten und Pflichten beschränken, die zu spezielle, eigentlich Verbote sind, wo V. 20 der König doch ganz allgemein an „das Gebot" d. h. an Alles, was Gott geboten hat, überhaupt an das, was für Israel Gebot ist, gebunden wird. Das Königsgesetz, in den paar Versen hier, wird unmöglich die gebotne Abschrift des Gesetzes liefern. Der unmittelbare Zusammenhang mit dem Vorhergehenden gibt auch mehr als dieses, ja mehr, als die deuteronomische Thorah an die Hand. Es war V. 8—13 von den Priestern namentlich die Rede, als den Wissenden am Gesetz, den Kennern und Lehrern des Gesetzes. Es liegt in der Natur der Sache und die Beziehung auf 3 Mos. 10, 11 sorgt dafür ausdrücklich, daß an „alle Satzungen" zu denken ist, „die Jehovah geredet durch die Hand Mose's." Die deuteronomische Thorah ist selber Auslegung, sie konnte den officiellen Interpreten des Gesetzes wohl Handreichung thun, nicht aber den heiligen Text ihnen ersetzen. Zudem setzt der einleitende V. 8 Fälle, wie sie 2 Mos. 21—23 behandelt sind, setzt also die Wissenschaft von den gesetzlichen Bestimmungen darüber unzweifelhaft voraus. In solchem Zusammenhang kommt die Rede endlich auf den König über Israel. Kap. 16, 18—20: Richter und Schot' rim; Kap. 17, 8—13: die Priester und der Richter; V. 14—20: der König! Eine Stufenfolge, wo jede weitere die vorhergehende in ihrer Gesetzmäßigkeit einschließt, so daß der König schließlich mit Allem, was Gesetz ist in Israel, vertraut gedacht werden muß. So wird „eine Abschrift dieses Gesetzes", wie er sie anzufertigen hat, das ganze Gesetz umfassen, — im Augenblick der Rede, soweit es abschreibbar bereits bei den Priestern lag, den natürlichen Depositären des Gesetzes, im Sinne des Schreibers von Kap. 17, wiefern es vor seinem Geiste längst als ein Ganzes stand und wann der hier gesetzte

[1]) Wie sehr das Lied dem Buche des Gesetzes verwandt ist, das zeigt aber die ausgesprochne selbe Bedeutung beider; es soll ja im Munde Israels, was das Gesetzbuch zur Seite der Bundeslade sein!

Fall wirklich eingetreten und der König vorhanden, gewiß als zugleich die vordere Gesetzgebung enthaltend verstanden werden würde. Vergl. das zu Josua, der Königs Stelle vorläufig einzunehmen hat, Jos. 1, 8 Gesagte mit der buchstäblichen Ausführung, wie sie 2 Kön. 11, 12 erzählt wird. Wie es sachgemäß ist, den König, der aus dem Volke hervorwächst (V. 15), mit diesem zusammen zu fassen und doch auch in seiner Eigenthümlichkeit für sich zu betrachten, so entspricht diesem sachlichen Verhältniß neben der Erwähnung der deuteronomischen die Beziehung auf die vordere Thorah, und Kap. 17, mitten in den Reden, welche die ganze Thorah vollenden sollten, war der geeignete Platz zu Beidem.

Das Ergebniß aus 5 Mos. 17 ist: 1) die Voraussetzung der vorderen Thorah als einer geschriebenen, irgendwie abgeschlossen bei den Priestern vorhandenen, 2) die Andeutung der deuteronomischen Thorah als einer zum Ganzen gehörigen und 3) die Einführung von Abschriften dieses, wie gar nicht anders zu denken ist, mosaischen Ganzen, die, wenn sie die Könige mit eigener Hand schreiben, sicher nicht ohne priesterliche Leitung, ja wohl ganz von den Priestern geschrieben werden. Wenn mit dem Ersteren über die deuteronomische Thorah hinaus zugleich über die betreffenden anderen Theile des Pentateuchs ausgesagt ist, so wird mit dem Letzteren die uns bereits eröffnete Aussicht auf gewisse ganz natürliche und zwar priesterliche Redaktionen der Thorah nur bestätigt.

5 Mos. 27, 1 ff., daß Israel „schreiben" soll, setzt zunächst, gleichwie die „Abschrift" Kap. 17, das Gesetz als ein geschriebenes oder das eben geschrieben wird, voraus. „Alle Worte" sodann als die einzelnen Wörter alle des betreffenden Gesetzes oder auch nur jedes Wort als jeden Ausspruch mit Gesetzeskraft aufzuschreiben, verbietet sich aus der Sache selber. Wenn man den gebrauchten Ausdruck nicht verflüchtigen will, empfiehlt es sich: „alle Worte dieses Gesetzes" durch: alle Reden über dieses Gesetz (1, 1. 5.) auszulegen. „Das ganze Gebot, das ich euch dieses Tages gebiete" ist V. 1 zwar nichts, als der Befehl der Aufrichtung, Kälkung und Beschreibung der Steine in seinem ganzen Umfang, — in diesem Sinne correspondiren das „dieses Tages" V. 1 und das „an dem Tage, da" V. 2. Eher darf aus V. 10 gefolgert werden, weil daselbst V. 11 ff. (und demnach Kap. 28, 1 in der weiteren Ausführung in Bezug auf die Segnungen, wie V. 15 in Bezug auf die Flüche,) in den folgenden Fluchformeln die deuteronomische Weise des Gesetzes charakteristisch waltet, ja zuletzt V. 26 bei der Summirung die deuteronomische Thorah deutlich hervortritt. Daß aber an diese letztere zu denken ist, wird sowohl durch die Parallele mit Kap. 31, 9 ff. (dort Vorlesung, hier Aufschreibung,) und die dieser Parallele entsprechende Ausführung Jos. 8, 34., als dadurch gefordert, daß der ganze Pentateuch zu viel, die Flüche und Segnungen nur oder gar der bloße Dekalog zu wenig für „große Steine" in so unbestimmter Anzahl gewesen wäre, die deuteronomischen Gesetzesreden dagegen den richtigen Umfang darbieten werden, wie sie es auch sind, auf Grund deren die Bundes-Ernenung im Deuteronomium vor sich geht Kap. 27—30. Hier Mose's Reden, wie 2 Mos. 24, 7. 8. 3. 4: „alle Worte Jehovahs." Damit sind dann nicht „die eigentlichen Vorschriften" allein, sondern auch die geschichtlichen Reminiscenzen, die Warnungen u. s. w. gemeint. Anderes würde wie gegen die Praxis insbesondre des Deuteronomiums, so überhaupt gegen die eigenthümliche Art des Pentateuchs sein; selbst der Dekalog nimmt von Anfang des ersten Gebots gleich die Geschichte auf 2 Mos. 20, 2. Je nach dem Nerv eines jeglichen Abschnitts dieser Reden, der besondern Absicht des Redenden, einem besondern Ausdruck gar, einem recht bezeichnenden Wort, wurden dieselben auf die Steine geschrieben. Jos. 8, 32. Vergl. dazu V. 34. 35, wo der Unterschied zwischen dem Geschriebenen und dem, was gelesen wurde, markirt wird. — Der Ertrag also, wie aus 5 Mos. 31.

Den noch übrigen Stellen (28, 58. 61; 29, 19. 20. 26; 30, 10) ist die Aussage schriftlicher Abfassung und die Hinweisung auf ein Buch gemeinsam, entweder vorbereitend auf Kap. 31, oder weil die schriftliche Abfassung dem mündlichen Vortrag vorherging, wie 2 Mos. 24, 4. 7. (5 Mos. 31, 22), oder daß überall der wenn auch später Schreibende und nicht sowohl der Redende angesehen werden soll. Auf alle Fälle ist die deuteronomische Thorah gemeint, aber wie die unverkennbare Beziehung auf 3 Mos. 26 ausweist, nicht ohne die vordere Gesetzgebung zu denken, zu welcher hinzu Mose diese seine Thorah vor den Kindern Israel schrieb (Jos. 8, 32. 31. vergl. 1, 7. 8), alles zusammen: „das Buch des Gesetzes Gottes" Jos. 24, 26 (vergl. Nehem. 8, 18; 2 Chron. 17, 9; 34, 14) genannt, im Unterschiede von der „Thorah Mose's" (Jos. 8, 31. 32; 23, 6; 1 Kön. 2, 3; 2 Kön. 14, 6; 23, 25.)[1]. Die mehrfache Angabe

[1]) Für diese Unterscheidung der deuteronomischen und der Thorah überhaupt ist das 8. Kapitel Nehem. lehrreich.

schriftlicher Aufzeichnung der deuteronomischen Thorah mag sich aus der Bestimmung des Deuteronomiums als Schlußtheil des Pentateuchs erklären. Zum Abschluß paßte nichts besser, als daß wiederholt bezeugt wurde, daß Alles, wie diese mündlichen Reden namentlich, dem Volke durch die Schrift fixirt worden. Je stärker das von der deuteronomischen Thorah betont wurde, um so mehr verstand es sich von dem heiligen Text der deuteronomischen Reden, und wird daher über allen Zweifel erhaben gelten müssen, wenn bei Gelegenheit auch in der vorderen Gesetzgebung von schriftlicher Abfassung die Rede ist, wie 2 Mos. 17, 14; 24, 4. 7; 34, 27; 4 Mos. 33, 2. Und wenn die verschiedenen Stellen im Deuteronomium auf Buchung desselben hintreiben, so versteht sich bei der bis in's Einzelne durchgehenden thatsächlichen Voraussetzung der vorderen Gesetzgebung die Sammlung auch dieser in Büchern eigentlich von selber.[1]) „Und es ist sehr wahrscheinlich" sagt Bleek, „daß die Eintheilung in 5 Bücher so alt ist, als die letzte Redaktion des Werkes, wodurch dasselbe seinen gegenwärtigen Umfang erhalten hat." Es ist ihm „nicht unwahrscheinlich", daß die Aussagen des Deuteronomiums „von unserm ganzen Pentateuch gemeint" sind, „auf jeden Fall wohl von der deuteronomischen Gesetzgebung." „Denn wenn in Reden des Moses von einem Gesetzbuche in solcher Weise gesprochen wird, so kann nicht eine Schrift gemeint sein, die erst nach Moses verfaßt wäre." „Ohne Zweifel" bestätigt Knobel „galt dem Deuteronomiker das Buch, soweit es der Zeit vor Mose's Tode angehörte, als mosaisches Werk. Daß ihm das Gesetzbuch als ein Ganzes vorlag, kann man aus den Bezeichnungen desselben schließen, auch aus der Vorschrift, daß der König sich eine Abschrift des Gesetzes nehmen solle, um beständig darin zu lesen."

Welche „Gehülfen" für die „äußere Formulirung und Aufzeichnung" zur Erklärung der „Verschiedenheit der Sprache und des Ausdrucks" (Kurtz) wir auch Mose mögen zur Seite geben, immer wird er als der eigentliche Urheber des Ganzen vorauszusetzen sein. Wir sind mit den Aussagen des Deuteronomiums, die wir erwogen haben, über den Standpunkt, den z. B. Hobbes in seinem Leviathan einnahm, daß der Pentateuch ein Werk über Mose und in diesem Sinn das Deuteronomium als „das fünfte Buch Mose" zu verstehen sei, hinaus.[1]) Auf alle Fälle für das Deuteronomium bezeugen die eigenen Aussagen desselben mosaischen Ursprung, und zwar auch was die Form anbetrifft, wie in Betreff des Inhalts, also mosaische Abfassung bis Kap. 32, 43. Damit ist keineswegs die Annahme wie der Supplemente Josua's, so von späteren Redaktionen des Pentateuchs (Ausscheidungen, z. B. Jos. 24, 26; 1 Sam. 10, 25., etwa zu selbstständigen Werken, aber auch Ergänzungen, Erläuterungen, Parenthesen u. dgl.) ausgeschlossen; Anlaß und Heerd der letzteren wird sogar bestimmt genug mit den Abschriften für den König im Deuteronomium bezeichnet. Wir haben, trotz Festhaltung Mose's als Verfassers des Deuteronomiums und Urhebers des Pentateuchs überhaupt, mit der Annahme späterer Redaktionen, noch aus den Zeiten des Königthums, wie zuletzt Esra's, die vollste Freiheit, der Kritik zu begegnen, wo sie ein anderes Zeitalter, als das mosaische, nachweisen könnte.

§. 3.

Die interessantesten Hypothesen der Kritik über das Deuteronomium mit Blick auf den gesammten Pentateuch.

1. J. S. Vater (1805): Das Deuteronomium zu beträchtlichem Theil schon seit Salomo oder David schriftlich vorhanden. Schlußtermin für das Ganze gegen die Zeit der babylonischen Gefangenschaft.

2. W. M. L. de Wette (1806—1852. 7. Ausg.

V. 1 könnte noch unbestimmt lassen, ob nicht blos das Deuteronomium gemeint sei; wahrscheinlich ging das Begehren des Volks zunächst auf dieses (nach 5 Mos. 31, 11 ff.), das war so natürlich, auch wenn nicht Sabbathjahr war: aber V. 8 schon macht klar, daß Esra die ganze Thorah vor die Versammlung brachte (V. 2 ff.), was nur bestätigt wird sowohl durch die aus der vorderen Gesetzgebung bekannte Ausdrucksweise V. 14 („b'jad Moscheh"), als durch die Beziehung auf 3 Mos. 23 und durch V. 18 noch ausdrücklich.

[1]) „Zudem ist es gar nicht denkbar, daß Moses hätte verordnen sollen, nur seine Gesetzesreden, diesen seinen paränetischen Anhang, dagegen nicht das Gesetz selber, das unmittelbar vom Herrn selbst stammte und nach Ex. 17, 14; 24, 4. 7; Num. 33, 1 jedenfalls theilweise schriftlich vorhanden war, wie ein Heiligthum in's Heiligthum zu thun. Ja, es läßt sich überhaupt nicht denken, daß er für die schriftliche Abfassung seiner Gesetzespredigt, aber nicht für die des Gesetzes selber, das doch jedenfalls den ersten Rang in seinen Augen beanspruchte, Sorge getragen haben sollte." Schultz.

[1]) „Moses ist (nach Aussage des Deuteronomiums) bis zu den letzten Augenblicken seines Lebens mit der Niederschreibung der Thorah beschäftigt gewesen, so viel er auch gerade zuletzt noch zu reden und anzuordnen hatte; erst als das Ende ihm unmittelbar bevorstand, gab er das Werk aus seinen Händen. Darin liegt doch, daß es ihm eine ganz besondere Herzenssache gewesen sei, das Werk so vollständig wie möglich zu machen: und es wird dadurch wenigstens wahrscheinlich, daß er demgemäß auch, ja erst recht für die Vollständigkeit der Ausarbeitung der früheren Parthien Sorge getragen haben werde." Schultz.

d. Lehrb. d. Einl.) in fortwährender Wandelung: „Das Wahrscheinlichste ist, daß nach der Redaktion des Jehovisten die elohistischen Bestandtheile des 5 B. Mos. und vielleicht 5 Mos. 31, 14—22 das 4. Buch schlossen. Späterhin schob der Deuteronomist seine mosaischen Ermahnungsreden, die neue Gesetzgebung und die Verpflichtung auf das Gesetz ein, und setzte die Schlußtheile des 4. Buches an's Ende. Abfassungszeit des Deuteronomiums die Zeit des Josia. Die Stellen 4, 27; 28, 25. 36. 49. 64; 29, 27 ff.; 32, 5—33 in den unglücklichsten Zeiten des Staates, in der assyrischen Periode und mit Rücksicht auf das Exil der 10 Stämme geschrieben."

3. P. v. Bohlen, Vatke und J. F. L. George (1835): Der Pentateuch nicht vor'm babylonischen Exil, am frühesten das Deuteronomium, unter Josia entstanden.

4. J. J. Stähelin (1843): Der Verfasser des ganzen Deuteronomiums auch der Bearbeiter der Urschrift Elohim in den 4 ersten Büchern, wie im Buch Josua; der Pentateuch in seiner jetzigen Gestalt das Werk dieser einmaligen jehovistischen deuteronomischen Redaktion im Zeitalter Sauls.

5. C. v. Lengerke (1844): Unser Deuteronomium soll, ausgenommen Kap. 31, 14—23, das vom Ergänzer, dem Jehovisten, unter Hiskia, und vielleicht auch Kap. 33, vom Deuteronomiker sein, der zugleich das Buch Josua in seiner gegenwärtigen Gestalt unter Josia verfaßte.

6. H. Ewald (1864. 3. Aufl. d. Gesch. d. Volks Israel): „Als auch das südliche Reich nach dem Tode des guten Königs Hizqia in der größten Gefahr der Gesetzlosigkeit u. s. w., Versuch eines in der Fremde lebenden Angehörigen dieses Reiches, das alte Gesetz verändert und verjüngt für diese Zeiten, mit prophetischer Rede nochmals kräftigst und nachdrücklichst als das einzige Heil zu empfehlen, zwar in mosaischen Weisen und Farben, aber mit freiester Bearbeitung des Stoffes; den König seiner Zeit, wie er ihn als Verwirklicher des nothwendigen Besseren wünscht, unter Josua's Zeichnung." Der Haupttheil des Deut. Kap. 1—30 ganz selbstständig geschrieben, von da an die Urgeschichte zu Grunde gelegt, wie sie im Werk des „fünften Erzählers" gegeben war, und bis zum Tode Josua's hinzugesetzt, was dem Zwecke des Deuteronomikers entsprach Das große Lied Kap. 32 von einem sonst unbekannten Dichter, durch den Deuteronomiker statt eines andern, welches früher hier stand, als ihm passender scheinend aufgenommen Außerdem aus vielen jetzt gänzlich verloren gegangenen Quellen sowohl erzählenden als gesetzlichen Inhalts geschöpft. (Das Zeitalter längst ein gelehrtes u. s. w.) Etwa während der zweiten Hälfte der Herrschaft des Königs Manasse und zwar in Aegypten geschrieben, im 7. Jahrhundert durch besondere Geschicke zum öffentlichen Grundbuche der Reformation des Reiches unter König Josia geworden. Noch unter Josia wahrscheinlich Kap. 33 verfaßt, nicht vom Deuteronomiker eingeschaltet, sondern von dem wahrhaft letzten Zusammensetzer und Herausgeber unseres jetzigen Pentateuch, der das Deuteronomium mit jenem Werk des 5. Erzählers verknüpfte, schon vor Ende des 7. Jahrhunderts oder doch noch vor der Zerstörung Jerusalems.

7. F. Bleek (1860. Einl.): Bei Ueberzeugung, daß sich im Pentateuch „sehr bedeutende Stücke" finden, die „von Moses und in dessen Zeitalter niedergeschrieben sind," das Deuteronomium einem vom jehovistischen Ueberarbeiter und Erweiterer der elohistischen Grundschrift verschiedenen, noch späteren Schriftsteller angehörig. Zeit seiner Abfassung zwischen Hiskia und Josia, unter dem götzendienerischen Manasse. Allgemeinere Verbreitung erst, nachdem das Gesetzbuch mit dieser deuteronomischen Gesetzgebung unter Josia im Tempel aufgefunden. Kap. 32, 1—43 von einem Dichter unter Ahas oder Hiskia, Kap. 33 etwa von demselben zur Zeit Usia's.

8. A. Knobel (1861): In das elohistisch-jehovistische Werk, das von Gen. 1 bis Num. 36 so erhalten ist, wie der Jehovist es gestaltet hat durch Ergänzung der alten Grundschrift aus dem „Rechtsbuch" und aus dem „Kriegsbuch" Num. 21, 14. Jos. 10, 13., die auch den folgenden Büchern Richter, Ruth, Sam. und 1 Kön. 1—11 zu Grunde liegen, hat später „der Deuteronomiker zwischen Num. 36 und Deut. 31, 14 seine Reden, Wiederholungen und Gesetze eingeschaltet und in ihnen eine Anzahl Bestimmungen, auch ein paar Nachrichten, mit verarbeitet, welche der Jehovist aus dem Rechtsbuche entnommen und an Num. 36 angeschlossen hatte. Seine Hand ist aber auch hinter Deut. 31, 14 bis Jos. 24 im Einzelnen noch zu bemerken. Durch ihn erhielt der Pentateuch die Gestalt, welche er jetzt hat."

Aus den skizzirten Hypothesen ist ein Fortschritt der Kritik ganz ersichtlich: der aus der so gut wie aufgegebenen rohen „Fragmentenhypothese" sowie von der ehemaligen „Urkundenhypothese" zur „Ergänzungshypothese" (de Wette §. 157a).

Desgleichen steht der Mehrzahl der Stimmenden fest, daß es, wie Bleek sagt: „entschieden falsch ist, wenn Vater, v. Bohlen, Vatke, George das Deuteronomium für älter halten, als die vorhergehenden BB. mit ihrer Gesetzgebung."

Was den Verfasser des Deuteronomiums betrifft, so nimmt Stähelin mit der Identificirung des Jehovisten und des Deuteronomikers eine gleich vereinzelte Stellung ein, wie Ewald mit der Behauptung eines noch späteren eigentlichen Pentateuchisten. Es darf wohl als die vorherrschende Meinung gelten: „daß unser Deuteronomium von Anfang an als Ergänzung und Erweiterung des älteren geschichtlichen Werkes in der Gestalt, welche dasselbe durch den jehovistischen Bearbeiter der 4 ersten Bücher unseres Pentateuchs erhalten hatte, geschrieben ist, und daß der Verfasser des Deuteronomiums zugleich der letzte Redacteur des ganzen Pentateuchs ist, durch den das Werk den Umfang und die Zusammensetzung erhalten hat, worin es uns gegenwärtig vorliegt." (Bleek.)

Wie sich die Kritik einig ist, das Deuteronomium Mose abzusprechen, so hat sie sich, die von ihr anzunehmende nachmosaische Abfassung des Werkes im Allgemeinen angehend, über die Zeit bis zu Josia geeinigt.

§. 4.

I. Anti-Mosaisches und Widerlegung.

1. Ueberhaupt behauptet Knobel: „Moses hat, wie Christus sein Evangelium ohne Schrift ins Leben rief, sein Gesetz im Ganzen auf dem Wege mündlicher Eröffnung und unmittelbarer praktischer Einführung gegeben und den Nachfolgern überlassen, es auszubilden und schriftlich zu machen." — Der Vergleich „wie Christus" fällt mit dem wesentlichen Unterschied, der zwischen Mose und Christus besteht, worauf der Unterschied des durch Mose gegebenen Gesetzes und der durch Jesum Christum geworbenen Gnade und Wahrheit beruht. „Sein Evangelium" ist das Evangelium von seiner Person, während Mose seine Dienerstreue im ganzen Hause auch dadurch bezeugen muß, daß er das ihm vertraute Gesetz für Israel schriftlich festgemacht hat. Vaihinger (Herzog's Encykl. XI. S. 302 ff.) nennt die Behauptung „unter Bezug auf Chr.", daß auch Mose „keinen Buchstaben geschrieben", ebenso „ausschweifend und unbegründet, als die entgegengesetzte, daß er alle Worte des Pentateuchs selbst niedergeschrieben habe", und anerkennt die Resultate Hengstenberg's (Auth. I. 415 ff.), daß „nicht nur Mose, der in aller Weisheit der Aegypter gelehrt ward (Apostelgesch. 7, 22), sondern auch andere Israeliten mit Leichtigkeit (3 Mose 19, 28; 4 Mose 5, 23; 11, 26; 17, 17) die auch unter den Kanaanitern verbreitete Schreibekunst handhabten. (Jos. 15, 15. 16; Richt. 1, 11. 12 eine Bücherstadt!) Es sei „von vornherein mehr als wahrscheinlich, daß Mose Vieles geschrieben, was bei der Mannigfaltigkeit der Gesetze und der Strenge, mit welcher ihre Beobachtung von Anfang an eingeschärft und von jedem Israeliten erwartet wurde, unumgänglich nothwendig." „An und für sich auch gar nicht unwahrscheinlich, daß Mose den Pentateuch niedergeschrieben; die ersten Anfänge der Schreibekunst unter den Arabern bei den Koreischiten fielen sogar in die Zeit kurz vor Mohammed, und doch wurde der umfangreiche Koran sofort in Schrift verfaßt."

2. Aber Vaihinger macht in Betreff des Geschichtlichen und damit des Pentateuchs überhaupt in der auf uns gekommenen Gestalt gegen Mose die Anonymität der Mehrzahl der historischen Bücher geltend: „so ist diese Regel gewiß auch auf den Pentateuch überzutragen und darnach zu schließen, daß der oder die Verfasser unbekannt seien." — Mit nichten, denn „dieses Fünfbuch" hat seine eigenthümliche grundlegende Bedeutung, die offenbarungsmäßig eben mit der Person Mose's und mit keiner anderen verknüpft ist. Es bedarf gar keines Nachweises, wie sehr bekannt der Verfasser des Pentateuchs durch das ganze Alte Testament hindurch ist, da ja die Kritik, auch Vaihinger, den Deuteronomiker sein Werk unter — Mose's Namen ausgeben läßt!

3. Insbesondere über den Deuteronomiker bemerkt Bleek den Anschein, als wären alle diese Reden an Einem Tage gehalten; dagegen Umfang und Inhalt derselben; die kurze Zeit bis zu Mose's Tode nicht ausreichend, sie niederzuschreiben. — Wollten wir auch nicht 1, 5 übersetzen, daß Mose damals (1, 3) „begann" u. s. w., die Zeitbestimmung also blos vom Termin des Anfangs zu verstehen sei, so fehlt es doch im Folgenden auch nicht an allerlei Absätzen, welche dem von Bleek bemerkten Schein hinreichend begegnen. So 4, 41 ff.; 44 ff.; 5, 1. Wenn Mose am 1. oder 7. des 12. Monats starb, so blieb ihm noch immer Zeit genug, der ganze 11. Monat, zumal wenn die deuteronomischen Reden längst vorbereitet waren.

4. Was schon 3 Mos. 26, 3—46: „Abweichung vom übrigen Pentateuch in Sprache, Ausdrucksweise, Vorstellungen und Gedankenkreis", soll nach Vaihinger im Deuteronomium „nur noch stärker und entschiedener" sein. „Ein solches zweites Gesetz sei schwerlich schon am Lebensende Mose's nöthig geworden": Mose nicht Verfasser „dieser zweiten, der seinigen oft widersprechenden Gesetzgebung." — Man sollte nur meinen, bei derartiger „Abweichung vom übrigen Pentateuch" müßten schon früher bald „aufmerksame und geübte Kenner der hebräischen Sprache und des

verschiedenartigen Ausdrucks der israelitischen Schriftsteller", worauf sich Vaihinger beruft, es gemerkt und würden nicht die ganze jüdische Ueberlieferung und die christliche Kirche mit ihr das Deuteronomium Mose zugesprochen haben. Vaihinger macht freilich den jüdischen Namen unseres Buches gegen die mosaische Abfassung desselben geltend! Vergl. wie die Benennung „zweites Gesetz" gerade und allein mit einer Persönlichkeit, wie Mose's, des Prophet-Gesetzgebers stimmt, §. 1. Jeder Spätere hätte seine Legitimation dazu unzweifelhaft nachzuweisen gehabt. Die Nothwendigkeit oder Zweckmäßigkeit „dieser neuen Gesetzesfassung" begründet sich allerdings nur theilweise aus dem „bevorstehenden Wohnen in Kanaan", umfassender schon aus dem Bedürfniß der neuen Generation, zu der Mose aus den ernsten Erfahrungen mit dem in der Wüste gestorbenen ersten Geschlecht, ein Sterbender selber, (Ps. 90) hier redet; viel mehr noch erforderte die vordere Gesetzgebung, nach ihrem ganzen Charakter, im Blick auf die universale Zukunft Israels, daß — wenn authentisch — aus dem Gesetz selber sowohl, als noch durch Mose persönlich die Brücke zum Prophetenthum in Israel geschlagen wurde, wie im Deuteronomium geschieht. Endlich beziehen sich Keil, Schultz mit Recht darauf, daß Bertheau gesagt hat: „überall scheint es mir gewagt, Widersprüche in dem Gesetze anzunehmen und aus ihnen auf ein verschiedenes Alter der sich widersprechenden Stellen zu schließen; der, welcher Zusätze machte, wird doch das, zu welchem sie hinzugefügt wurden, gekannt und entweder nichts Widersprechendes aufgenommen oder aber das Widersprechende in dem Vorgefundenen getilgt haben."

5. „Auffallen" soll „vor Allem" die „Form von drei großen Volksreden, gleich als stünden wir mitten in der Zeit der späteren Propheten." „Kann" das „von Mose selbst" zu erwarten, dagegen erinnernd an „die drei ausführlichen Reden, welche die gedrungene Spruchdichtung Salomo's um die Zeit Manasse's" einleiten, „welche, was früher körnig und kurz gesagt war, in gemüthlicher Ausführlichkeit an's Herz legen." (Vaihinger.) — Was kann von Mose anders erwartet werden, wenn sich die vordere Gesetzgebung nicht einfach mit abermaligem Sinai u. s. w. wiederholen, wenn er nicht ganz unpassend und eine immer verunglückende Copie vom Originale geben sollte!? Der Text lag vor, was lag näher, als Predigt über den Text! Sollte Mose Israel sokratisch katechesiren oder mit dem Volk ein pastorales Zwiegespräch anstellen oder liturgische Andachten über den Dekalog halten oder einen talmudischen Commentar anstreben? Die angezogenen Spruchreden Kap. 1—9, zumal in ihrer wesentlichen Abhängigkeit vom Gesetze, erklären sich gerade so gut, wenn nicht bei der Bedeutung der deuteronomischen Thorah für das israelitische Volksleben, viel besser noch, als Nachahmung deuteronomischen Musters, wie als gleichzeitige Parallele. Für das spätere Prophetenthum ist diese Erklärung (§. 1) jedenfalls anzunehmen.

6. Neuerdings ist die „schwere Zunge" Mose's in Betreff der Reden im Deuteronomium gegen ihn als Verfasser angeführt worden. — Hengstenberg hat erwidernd auf 2 Mos. 4, 11. 12, auf den ähnlichen Fall mit Jeremia, auf Demosthenes und die Vorkommnisse in ekstatischen Zuständen verwiesen. Er hat zugleich betont, daß Mose's Bedenken 2 Mose 4 die „freie Rede in der einschüchternden Gegenwart Pharao's" meine, was im Deuteronomium wegfällt, wo „er dem Volke nur vorliest, was er vorher schriftlich concipirt hatte." (Vergl. §. 2.)

7. „Der Ton der dringenden, stets wiederholten Ermahnung" soll nach Vaihinger „von dem strengen Wesen eines Mose, wie wir ihn in den drei mittlern Büchern kennen lernen, weit abstechen." — Die geschmähte „Apologetik" wird sich dagegen und für ihre nur richtige Zumuthung: „nun eben Mose aus dem Deuteronomium erst recht nach der andern Seite seines Wesens kennen zu lernen", auf 2 Mos. 32, 32; 33, 12 ff.; 4 M. 12, 3; 14, 17 ff. berufen dürfen, auf Stellen also aus „den 3 mittlern Büchern" gerade. Hengstenberg sagt darüber: „In den 4 ersten Büchern ist die Persönlichkeit Mose's mehr zurückgetreten; die Darstellung ist vorwiegend objektiv gehalten. In dem letzten Buche tritt die ehrwürdige Gestalt Mose's mehr hervor, und wer irgend Sinn hat für Persönlichkeit und Individualität, der wird nicht verkennen können, daß er hier sich uns darstellt, wie er leibt und lebt. Er redet ganz seiner Lage angemessen, wie ein scheidender Vater zu seinen Kindern. Die Sprache ist herzlich, begeistert, ergreifend" ꝛc.

8. Aber gerade „die Sprache" macht Vaihinger gegen Mose, den „der 3 mittlern Bücher" geltend: nicht nur „durch einen ungemein leichten und fließenden Styl" zeichne sie sich aus, sondern auch „durch eine Breite und Zerflossenheit, welche wir nirgends in der älteren Zeit wahrnehmen, welche aber stark an die Sprechweise und Darstellungsart zur Zeit Ezechiels und Jeremia's erinnere, wie jeder Kenner leicht merke." — Knobel, der sich am ausführlichsten auf die verschiedene Schreibart der von ihm angenommenen verschiedenen Schriftsteller im Pentateuch eingelassen hat, behauptet aber von der „Grundschrift", die doch „das älteste Gesetzbuch Israels" sein soll, nach ihm „der Zeit Sauls" angehörig, zum Theil wenigstens dasselbe, was Vaihinger, was schon de Wette, ja, was er selber vom Deuteronomiker behauptet. So bemerkt de Wette „eine breite Wortfülle"; so äußert Knobel: „Im Allgemeinen schreibt er wortreich und breit, dazu wiederholt er sich unablässig" ꝛc. Und ebenso heißt es über die „Grundschrift" bei Knobel: „Die Darstellung in diesem Werke ist reich an Wiederholungen, worin es der Verfasser allen Andern zuvorthut, oft auch breit; dem Verfasser steht eine große Fülle des Ausdrucks zu Gebote." Wenn Knobel den Deuteronomiker „oft mit Jeremia und andern Schriftstellern seit dem Exil zusammentreffen" läßt, so hat er auch den Grund dafür angegeben, indem er sagt: „Die Patrioten suchten durch Zurückführung des Volks zum Gesetz den herannahenden Untergang abzuwenden." Andrerseits wurde schon de Wette „zu viel behauptet über diese Verwandtschaft." Die „Zeit Jeremia's" und namentlich „Ezechiel's" ist bekanntlich die Zeit des Verfalls der hebräischen Sprache. Dagegen hat das Deuteronomium mit den übrigen Büchern des Pentateuchs nicht nur die gleiche Alterthümlichkeit, sondern auch vieles Eigenthümliche in der Sprache gemein. (Keil, Einl. 2. S. 100.) Es bleibt also nichts, als die Darstellungsweise, die überhaupt eine „breite" bei den Semiten ist, im Deuteronomium insbesondere aus der rednerischen Behandlung des Gegenstandes sich begreift, wie Knobel selber sagt: „rednerisch, daher wortreich und breit." In Bezug auf den Styl gibt Vaihinger „auch in demselben Manne verschiedene Variationen und Abweichungen je nach Alter, Umständen und Stimmungen" zu. Rechne er denn „die Breite und Zerflossenheit" der deuteronomischen Sprache auf die Redseligkeit und Weitschweifigkeit des Alters! Mose war 120 Jahre alt, da er starb. War seine Frische nicht geschwunden (5 Mos. 34, 7), und ist das zugleich geistig zu verstehen, so weiß ja Ewald „gewisse Stellen" auch „z. B. bei dem ergreifenden Schluß Deut. 30", wo „dem Deuteronomiker noch die inhaltsvolle Gedrungenheit, die scharfe und leichte Fassung gelingt."

9. Nach Deuteronomium 1, 9 „gehe der Gedanke, Richter zu setzen, von Mose aus, während 2 Mos. 18 Jethro den Rath gibt." (Vaihinger.) — Es ist gar nicht von dem Gedanken und daher auch nicht von Jethro's Rath, sondern von Mose's That die Rede, ganz nach 2 Mos. 18, 25.

10. Ebenso Deut. 1, 22 „geht der Vorschlag, Kundschafter auszusenden, vom Volk aus, während 4 Mos. 13 Gott den Befehl dazu ertheilt." (Vaihinger.) — Der angebliche Widerspruch ist aber vielmehr eine nicht unwichtige Ergänzung, und zwar Mose's, da kein Zweck vorliegt, weßhalb ein Anderer den Schein des Widerspruchs zu 4 Mos. 13 sollte gewagt haben; jeder Andere hätte dergleichen um so ernster meiden müssen, als er für Mose wollte angesehen sein. So erklärt uns Mose im Deuteronomium, daß dem völligen Unglauben der Schwachglaube des Volks vorangegangen war, dem Gott nachgab, um etwa jenem vorzubeugen. Uebrigens stimmt Deut. 1, 22 sogar wörtlich zu 4 Mos. 13, 26.

11. „Wiederholt schiebe Mose die ganze Schuld seiner Ausschließung von Kanaan auf das Volk Deut. 1, 37; 3, 26; 4, 21; während nach 4 Mos. 20, 12 dies Folge mangelnden Glaubens Mose's, nach 4 Mos. 27, 14 seines eigenen Ungehorsams war." (Vaihinger.) — Wäre es ein Widerspruch, so würde sich das Deuteronomium selber widersprechen, denn Deut. 32, 51 redet wie 4 Mos. 20, 12; 27, 14. Die Verschuldung war Mose's, die Veranlassung aber war das Volk gewesen. So war das Volk schuld an Mose's Verschuldung. S. übrigens die Auslegung der einzelnen Stellen.

12. „Deut. 1, 1: „jenseit des Jordan" und ebenso V. 5 sei offenbar von einem geschrieben, der sich diesseit des Jordan befand, also erst nach Mose's Tode" ꝛc. (Bleek.) — Mit Recht sagt Hengstenberg von diesem Einwurf gegen Mose: „Der Verfasser, der doch sicher für Moses gehalten sein will, wird doch hier im Eingange seine Gedanken zusammenhalten, sich nicht gleich an der Schwelle auf so kindisch unbedachtsame Weise verrathen." Die Bezeichnung ist eine „stehende für die Gegend östlich vom Jordan", wie auch Bleek zugibt, aber mit Unrecht behauptet, daß sie „erst nach der Besitznahme Kanaans durch die Israeliten" sich gebildet habe. Wie diese Bezeichnung stehend sein konnte schon zu den Zeiten der Kanaaniter, als der ursprünglichen Landeseinwohner und durch sie bereits den Patriarchen mundrecht werden, so mußte sie es erst recht auf dem Standpunkt des Glaubens an die Verheißung Gottes; da redete man von Kanaan aus, als wäre man darinnen. Auf diesem ideal-objektiven Standpunkt hält sich aber gerade das Deuteronomium. Im Unterschiede davon braucht Mose Deut. 3, 20. 25; 11, 30 das „jenseit das Jordan"

rein persönlich und zwar mit gutem Grunde. (S. d. Ausl.)

13. Die Bemerkung: „so wie Israel gethan an dem Lande seiner Besitzung, das ihm Jehovah gegeben" Deut. 2, 12 „setze ziemlich deutlich eine Zeit voraus, wo die Israeliten sich bereits in Besitz des Landes gesetzt und daraus die dasselbe bisher bewohnenden Völker schon vertrieben hatten, also nach Moses." (Bleek.) — Wenn nur von Kanaan geredet sein könnte, so würde das Präteritum: „wie Israel that dem" gleichermaßen als ein prophetisches zu verstehen sein, ob es nun Mose oder ein Späterer unter seinem Namen gebraucht hätte. Als Rede Gottes, aber auch als Worte Mose's, würde die Ermuthigung des Volks damit energisch ausgedrückt sein. Nur hätte ein Späterer wohl das Mißverständniß, wie Bleek's, gescheut. Wäre dieses Mißverständniß das rechte Verständniß der Worte, so fiele ja der Zweck der Ermuthigung rein weg und der Zusatz spränge aus dem Zusammenhang heraus. Was hieße es, Israel ermuthigen, Kanaan einzunehmen, damit, daß es dies bereits gethan? Wir müßten dann eine spätere Redaktionsglosse annehmen, die sich doch sehr überflüssig ausnehmen würde. Dagegen liegt um so weniger Grund vor, das „Land seines Besitzes" ausschließlich von Kanaan zu verstehen, als V. 9 und V. 12 in derselben Weise von „Besitz" und „besetzen" in Bezug auf Moab und Esau die Rede ist. Ebenso ist hier das Ost-Jordanland gemeint, das Israel in den bekannten $2^1/_2$ Stämmen bereits besaß, wie es Kap. 3 ausdrücklich erläutert wird; vergl. insbesondere V. 18. 20. 21. Sowohl, daß es „ihnen gegeben" worden, wird da erklärt, als: „wie Israel that" durch: „was Jehovah, euer Gott, that." V. 10—12 ist übrigens, wie auch V. 20—23 und 3, 9—11 deutlich mosaische Einschaltung.

14. Deut. 3, 11: Moses „hätte sicher nicht wenige Monate vor seinem Tode von dem Sarg dieses Königs, wie von einer noch erhaltenen Antiquität sprechen können." (Bleek.) — Wäre es gar nicht anders möglich, so würden wir eben hier eine höchst „plastische" Redaktionsglosse haben. Aber als von einer „Antiquität" ist gar nicht die Rede, im Gegentheil wird auf etwas den Zeitgenossen ganz Bekanntes einfach hingewiesen, ähnlich 11, 30. Später 2 Sam. 12, 26 ff.; Jerem. 49, 2 wird der Sache gar nicht mehr gedacht.

15. Deut. 3, 14: insbesondere das „bis auf diesen Tag" soll auch nach Bleek eine längere Zeit voraussetzen, als mit Mose verträglich. — Würde sich dann der ganze Vers als ein Glossem erledigen und nichts gegen Mose verschlagen. Aber es ist damit, wie mit der Beziehung auf König Ogh's Bette oder Sarg. Auch hier soll den Zeitgenossen ein Moment zur Ermuthigung geboten werden. Ein Glossem würde kaum mehr als ein archäologisches Interesse haben. So aber will Mose sagen: hört euch nur um, fragt nur nach, noch jetzt heißt das weiland Königreich des Ogh in Baschan „Jairs-Leben."

16. Das Königsgesetz Deut. 17. — 1. „Wenig wahrscheinlich, daß Moses schon in Bezug auf eine spätere Zeit sollte Gesetz gegeben haben." 2. „Das Königthum war in der ganzen ursprünglichen Anlage des theokratischen Staats der Israeliten gar nicht gegründet." Daher 3. als „etwas Fremdartiges und wider den Willen Jehovah's" unter Samuel, der sich sonst „nicht so lange sträuben können"; auch würden die Israeliten schon in der Richterperiode danach verlangt haben, wenn es mosaisch gewesen; endlich bei dem „Recht des Königthums", das Samuel deponirt, „nicht die mindeste Beziehung" auf's Deuteronomium (Bleek.) — Wir sind schon auf den prophetischen Geist aufmerksam geworden, der das Deuteronomium durchweht. Der Blick auf Israels Zukunft ist ein vorherrschender. Das Nächste in dieser Zukunft war aber die Vertretung Mose's. Hier schließt sich der subjektive Charakter des Deuteronomiums an, der nicht blos in der Form des Vortrags, sondern im Wesen auch vorhanden ist. Wesentlich aber kann für die Vertretung Mose's nicht durch die Ernennung Josua's gesorgt sein. Was, wenn Mose abgetreten sein wird, für ihn einzutreten hat, werden Einrichtungen, werden Aemter sein müssen. Diese erfordern aber gesetzliche Fixirung, wenn auch nur in Umrissen. Solcher gesetzgeberischen Vorsorge für die Zukunft ist daher das Deuteronomium voll; sonst würde auch die Kritik nicht so viel Spuren einer späteren Zeit zu finden vermeint haben. Je mehr die deuteronomische Fassung dabei sich innerhalb der damaligen Sachlage hält, um so mehr wird sie natürlich auf mosaische Abfassung Anspruch erheben können. Wenn aber schon die nächste Zukunft nach Mose, ganz abgesehen noch von Israels universaler Zukunftsbedeutung, gesetzgeberische Vorsorge heischte, und auch daraus sich die Nothwendigkeit des Deuteronomiums in seiner Anfügung an die 4 ersten Bücher begreift, so muß das deuteronomische Königsgesetz nicht blos eben so „wahrscheinlich" sein, sondern gleich nothwendig erscheinen, wie das Gesetz über's Prophetenthum Kap. 18. In Mose vereinigte sich ja Offenbarung Gottes (4 Mos. 12) und obrigkeitliche Gewalt in originaler Potenz. Gleichwie nach seinem Hintritt

die eine Seite in dem Prophetenthum „wie Mose" ihre Gesetzlichkeit erhielt, so die andere im Königthum. Das Königthum ist also in Mose schon persönlich gegründet; kein Widerstreit mit der Theokratie Israels in dieser Beziehung vorhanden. Noch weniger, wenn die mosaische Theokratie Israels ihre Ursprungsanlage in der patriarchalischen Verheißungsreligion hat; denn wie „Abraham" so werden „Israel" Könige als Nachkommen ausdrücklich verheißen 1 Mos. 17, 6. 16; 35, 11. (49, 20.) Der Parallelismus des Deuteronomiums mit der Genesis ist uns bereits begegnet (§. 1); das deuteronomische Königsgesetz ist ein neues Moment für dieses Verhältniß. Wozu die Genesis den Grund legt, das faßt das Deuteronomium gesetzlich als das nothwendige Ziel der Entwicklung des Volks von Abraham und Israel. Das Beispiel der die Israeliten umgebenden Völker, die alle Könige hatten, insbesondere Edoms (1 Mos. 36, 31), mußte diese Entwicklung ansachen. Ja, sollte, was einem Bileam offenbar ward, 4 Mos. 24, 7. 17, dem Mose verborgen geblieben sein? Und sehen wir auf die universale Zukunft Israels, so verknüpft sich mit dem Davidischen Königthum die höchste Blüthe des Volks wie in allen Beziehungen, so auch, was den König Messias betrifft. 1 Mos. 49, 10. Während der messianische Gesichtspunkt aber bei dem deuteronomischen Prophetenthum Kap. 18 wohl hervortritt, bleibt er beim Königthum im Deuteronomium, ganz angemessen der mosaischen Situation, durchaus verschwiegen. In Mose selber war das prophetische Element das vorwiegende über seine königliche Gewalt, und für das noch Zusammensein des Volks zum Zweck des Einzugs in Kanaan und der Eroberung des Landes genügten die vorhandenen politischen Gewalten, die Häupter der Stämme. Das deuteronomische Königsgesetz, statt im Widerspruch zur israelitischen Theokratie aufzutreten, fügt sich im Gegentheil derselben ausdrücklich und auf's einfachste, natürlichste ein. Kap. 17, 8—13 war eben noch vom Priesterthum (vom Hohenpriester?) die Rede; unmittelbar daran schließt sich das Königthum. V. 14 ff. Also ganz, wie es die Voraussetzung des Pentateuchs überhaupt ist, wonach das Priesterthum keinerlei politische, nur religiöse Stellung einnimmt. Von den Priestern wird neben den Richtern als von den Gesetzeskundigen geredet. Der Uebergang zum Königthum geschieht vom richterlichen Amte aus Kap. 16, 18 ff., speziell von dem Richter (17, 9. 12), durchaus der natürliche Uebergang vergl. Richt. 8, 22. 23. Sodann wird im Deuteronomium das Königthum gar nicht geboten oder empfohlen, sondern einfach der Fall seiner Errichtung vorgesehen und gesetzt, V. 14. 15. Und für diesen Fall wird ächt theokratisch Bestellung nur eines solchen Königs gefordert, den Gott sich erwählen wird. Und auf's nachdrücklichste wird dieser König bekanntlich mit dem Gesetz Gottes in Verbindung und vertraut gestellt V. 18 ff. So bleibt endlich nur noch die Beleuchtung des deuteronomischen Königsgesetzes durch 1 Sam. 8. Den im Deuteronomium vorgesehenen Uebergang zum Königthum, wie er sich natürlich vom Richteramt aus machen würde, verzögerten zwei entgegengesetzte Thatsachen: anfangs die auch äußere Einheit des Volks unter Josua's Diktatur — Josua leistete, was eines Königs war —, und gleich nach seinem Tode die noch waltende innere Einheit unter den Stammesfürsten; später dagegen die Zerschiedenheit der Stämme und die temporären außerordentlichen Hülfen und Errettungen durch die Hand Gottes. Nichtsdestoweniger machte sich „in der Richterperiode" das Verlangen nach dem Königthume Luft. Das zur Erkenntniß seiner sich selbst überlassene Volk treibt diesen gleichsam wilden Sproß Richt. 8. Gideon schlägt die Herrschaft für sich und seine Nachkommen aus, weil der andere, wichtigste Factor fehlt: „den Jehovah, dein Gott, sich erwählen wird." Als Solchen vermag er sich nicht zu erkennen, sondern nur als zeitweises außerordentliches Werkzeug in der Hand des Herrn. „Jehovah soll herrschen über euch": Er hat sich noch keine stehende Repräsentation seiner Herrschaft erwählt. Das Richt. 9 Erzählte rechtfertigte die Handlungsweise Gideons. Der Unterschied des Falles von 1 Sam. 8 ist handgreiflich. Da stehen die Aeltesten Israels vielmehr auf dem Moment, das bei Gideon gefehlt hatte; deßhalb fordern sie von Samuel: „nun setze uns ff." V. 5. Und so legitimiren sie, auch sonst wörtlich, ihre Forderung aus Deut. 17. Die Sprecher des Volkswillens Richt. 8 ermangeln der Beziehungen auf das Gesetz, blos: „Herrsche über uns ff." Bei den „Aeltesten Israels" 1 Sam. 8 begreifen sich dieselben ebenso sehr. Die wesentlichen Rückbeziehungen auf das deuteronomische Königsgesetz sind noch wichtiger, als die wörtlichen. So, daß sie von Samuel den König fordern, was Samuel mit rechtem Verständniß dahin ausspricht: „Habt ihr gesehen, den sich Jehovah erwählt hat ff." 10, 24. (Deut. 17, 15.) Ebenso, daß sie in ihrer Forderung den im Deuteronomium bezeichneten Uebergang vom Richter geltend machen: „setze uns einen König, daß er uns Recht spreche." Erschiene das Königthum 1 Sam. 8 „als etwas Fremdartiges", so wäre der

Widerspruch nicht allein mit dem Deuteronomium, sondern im 1 Buch Samuelis selber. Wie könnte Hannah, die Mutter Samuels, beten Kap. 2, 10: „daß Jehovah verleihe Macht seinem Könige und erhöhe das Horn seines Gesalbten!" Und wie spricht der „Mann Gottes" Kap. 2, 35 von dem „bewährten Priester"? soll derselbe nicht „wandeln vor dem Gesalbten" des Herrn? Samuels Mißfallen an der Forderung der Aeltesten Kap. 8, 6 kann demnach unmöglich das Königthum, sondern muß die Art betreffen, wie dasselbe statt seiner Richterthätigkeit, noch bei seinen Lebzeiten, wie also gleichsam seine Absetzung von ihm gefordert wurde. Und so ist es in der That auch wörtlich der Fall V. 6: „Und die Rede mißfiel Samuel, wie sie sagten: Gib uns einen König, daß er uns Recht spreche!" als wenn Samuel „mit seinen Söhnen (V. 3) in eins fiele. Daher auch Kap. 12, daß er sich seine Amtsführung von ganz Israel bezeugen läßt. Aber auch in der Antwort Gottes auf Samuels Gebet V. 7 ff. erscheint das Königthum keineswegs „als etwas wider den Willen Jehovah's Hinzukommendes." Jehovah will ja, und sagt es wiederholt (V. 9), daß Samuel auf die Stimme des Volks in Allem hören" soll. Denn nicht um seine Person handle es sich, sondern um Gott, daß er „über sie König sei"; und wie dies V. 8. erklärt wird durch die Parallele: „und dienten fremden Göttern", so beleuchtet es die Forderung der Aeltesten in dem Stück, daß sie gesagt: „wie alle Heiden", worüber Samuels Mißfallen V. 6 schweigend hinweggegangen war: eine Beleuchtung, die zugleich auf Deut. 17, 14 Licht fallen läßt. Das deuteronomische Königsgesetz, indem es die natürliche Entwicklung des Königthums vorsah, bedeutete mit dem Beisatz: „wie all die Heiden ringsum", daß, wenn auch das Königthum der universalen Zukunft Israels dienen würde, es Israel doch den andern Völkern allen gleich stellen werde. Daß der Zeitpunkt für diese Entwicklung jetzt gekommen ist, wird von Gott durchaus im Einklang mit Deut. 17 anerkannt 1 Sam. 8, 7. 9 und daher das Nöthige angeordnet. Es war um so mehr der Fall, als die Familien- und Stammeshäupter, „all die Aeltesten Israels", den König begehren V. 4. Die Undankbarkeit, der Unglaube, die sie von der bisherigen Theokratie in die Weise der Heiden getrieben haben, wird den Kindern Israels Kap. 10, 18. 19. (vergl. 8, 19. 20; 12, 12) aufgedeckt. Aber auch hier, wo die Sünde mächtig geworden, da erweist sich die Gnade noch viel mächtiger. Die Theokratie erhält ihre sichtbare Repräsentation im Königthum, wie es im Blick auf Israels universale Zukunft den Vätern von Gott verheißen worden. Man kann also sagen: das Königthum war gegen die Theokratie in ihrer bisherigen Form, d. h. wie sie ordentlicher Weise durch die Stammesfürsten ꝛc., außerordentlicher Weise durch Mose, Josua, die Richter, zuletzt Samuel sich erwiesen. Aber nicht kann man sagen: das Königthum war überhaupt gegen die Theokratie. (Vergl. Lange, I. S. XVI.) Denn ohne menschliche Vermittlung, wie es bei einem Volkswesen sich ja versteht, war es auch bisher nicht gegangen. Es trat nur eine volksgemäßere und für die Wirkung auf die Welt nachhaltigere, weil stehende menschliche Vermittlung in's Leben. Daß dieselbe auch untheokratisch werden, sogar wider die Theokratie hätte ausschlagen können, zeigt in der Richterperiode das Beispiel Abimelechs. Daß es zu Samuels Zeit nicht geschehe (1 Sam. 8, 19. 20), darum nahm Gott die Entwicklung in seine Hand, wie es Deut. 17, 15 vorgesehen war. Was das „Recht des Königthums" anbetrifft (1 Sam. 10, 25), so ist die Behauptung Bleek's: „daß ein solches bereits im mosaischen Gesetz bestände", einfach Verkennung von Deut. 17. Das deuteronomische Königsgesetz enthält wesentlich nur Pflichten, Obliegenheiten, sogar sehr Spezielles, Verbotenes und Gebotenes V. 16 ff. (Vergl. zu „Recht" Deut. 18, 3.) Das „Recht des Königs" aber, das Samuel Kap. 8, 9 ff. zur Abschreckung verkündigen muß, ist das der Könige, wie sie die andern Völker haben, eines Königs nach heidnischem Muster, worauf ja ihr Verlangen ging. (Vergl. 2, 13.) So kann auch hier nicht Beziehung auf das Deuteronomium genommen werden, es muß vielmehr der Gegensatz sein. Wenn aber deßhalb Gott die Regelung in seine Hand nimmt, so konnte das „Recht des Königthums" nur für die zu Grunde liegende Verpflichtung des Trägers der Krone auf's Deuteronomium zurückgreifen.

17. Deut. 19, 14 und 20, 5. 6 „werden spätere Verhältnisse ohne Weiteres als gegenwärtig vorausgesetzt." (Bleek.) — Bei der ersten dieser beiden Stellen kann von „ohne Weiteres" nicht die Rede sein, denn es heißt da ausdrücklich von der nachbarlichen Gränze: „welche die Vorfahren abgegränzt haben in deinem Erbeigenthum, welches du erben wirst im Lande, welches Jehovah, dein Gott, gebend dir (dir gibt, dir zu geben im Begriff ist), es in Besitz zu nehmen (daß du es einnehmest)." Der Standpunkt des Deuteronomiums, daß Israel, der Einnahme, des Besitzes gewiß, als wohnend im Lande der Verheißung gedacht wird (vergl. S. 13. Abschn. 12 u. Deut. 12, 1),

ja bekannt. Von diesem Standpunkt, der auch 20, 5. 6 unzweideutig bezeichnet wird, kann Mose dergestalt um so mehr reden, als durchaus nicht „ganz allgemein, als sei es schon sogleich ohne Weiteres anwendbar", (Bleek) von Feinden die Rede ist, sondern „dein Feind" V. 1 wird V. 15 deutlich näher bestimmt: „So sollst du thun all den Städten, die sehr entlegen von dir sind, die nicht sind von den Städten dieser Völker hier." Also nicht kanaanitische Feinde, denn die Kanaaniter werden V. 16 ff. ausdrücklich ausgenommen.

18. „So ist auch das Lied Deut. 32 derartig, daß sowohl auf die göttliche Führung V. 12 ff. als auf den Undank des Volkes V. 15 ff. schon wie auf etwas Vergangenes hingewiesen wird." (Bleek.) — Die „Geltung der prophetischen Prädiction" wird „verkannt" (Lange I. S. 6). Hengstenberg sagt davon: „daß die Propheten ihren Namen Seher und Schauer nicht umsonst führten, daß, im Geiste in die Zukunft entrückt, die Energie ihrer Erkenntniß derselben sich darin abprägt, daß sehr häufig bei ihnen als Gegenwart erscheint, was in der Wirklichkeit noch zukünftig war ꝛc. Selbst die Grammatik hat diese Thatsache längst anerkannt, indem sie von prophetischen Präteritis redet. Der Glaube conjecturirt nicht, was wohl geschehen könnte; er sieht das Nichtseiende, als sei es schon. Z. B. Jes. 1, 5—9. Analogien in unsrer geistlichen Liederdichtung: „Wachet auf! ruft uns die Stimme." Selbst aus der profanen Poesie ließe sich anführen. Kann die Form Kap. 32 kein Bedenken erwecken, so auch nicht der Inhalt. Die Vorerkenntniß bei Moses erhob sich auf Grund von 31, 27 und der zehn Gebote, die jetzt doch niemand mehr Moses abzusprechen wagt. Da wird das Verbleiben des Volks im Lande, das der Herr, sein Gott, ihm giebt, davon abhängig gemacht, daß die Pietät in ihm grüne und blühe, die sie schon gegen Moses selbst, den Knecht Gottes, so gröblich verletzt hatten."

19. Deut. 14, 22—29 soll von 4 Mos. 18, 22—32 „durchaus abweichen." (Bleek.) Nach Vaihinger die Abänderung bereits Deut. 12, 6., wo „der Zehnte unmittelbar an die Priester entrichtet" werde. — Aber Kap. 12 (V. 6. 11.) blos: daß unter den Darbringungen insgemein auch: „eure Zehnten" an die Stätte des Heiligthums sollen gebracht werden. Wenn vom levitischen Zehnten die Rede, speziell Priesterzehnten, so nur dem Grundbegriff des Zehnten entsprechend, indem Jehovah es ist, dem derselbe gebracht wird (3 Mos. 27, 30 ff.; 4 Mos. 18), von Dem, und nicht sowohl von den Zehntgebenden, Leviten und Priester den Zehnten bekommen; die levitische Vermittlung (wie auch Hebr. 7, 5) damit gar nicht ausgeschlossen. Daß „die Leviten den Zehnten selbst einsammeln sollten" (Vaihinger), nicht aus 4 Mos. 18, vergl. 3 Mos. 27, 30 ff. zu erweisen. „Ueberhaupt (Michaelis, Mos. Recht IV. §. 192) wollte Moses den Zehnten dem Gewissen und der Freiheit des Volks so wenig als möglich beschwerlich machen: das Geben und Berechnen des Zehnten überließ er dem Gewissen, ohne gerichtliche und priesterliche Visitationen zu verordnen, jedoch auch ohne zu verbieten, daß die Leviten nachsähen, ob sie das Ihrige richtig bekämen." Auch das Letztere schon zu viel zugegeben an eine Ansicht, die in dem Zehnten mehr die Einnahme der Priester und Leviten erblickt, denn die Hingabe des Volks an Jehovah, als den Lehnsherrn all seines Besitzes. Ganz ohne Grund beruft sich Schultz für die Heimatlosigkeit der Leviten, daß sie „einen großen Theil ihrer Zeit anderswo zubringen müssen, um den Zehnten, ihr Subsistenzmittel, einzufordern", besonders zur „Sommerzeit", auf Richt. 17, 7. 8; 19, 18. Die Allgemeinheit des Ausdrucks Kap. 12 läßt zu, auch den levitischen und Priesterzehnten mit zu verstehen. (Keil.) Aber die spezielle Verwendung zu Mahlzeiten an der Heiligthumsstätte gleich danach (V. 7) und die ausdrückliche Beschränkung V. 17 auf Getreide, Most und Oel, zeigt zu deutlich, daß etwas anderes, als jener levitische Doppelzehnte insbesondere, in Rede steht, und zwar ein bestehendes Herkommen, eine ausgebildete Sitte in Israel. Sollte ein zweiter Zehnte überhaupt erst eingesetzt, noch mehr, der bisherige dahin neu geformt werden, so V. 17 nicht so einfach negativ: „Du darfst nicht in deinen Thoren essen den Zehnten" ff. Dies setzt doch voraus, daß ein Zehnt-Essen besteht; nur die ungebundene Weise, wie es damit bisher gehalten worden ist, soll in Kanaan aufhören: also ganz, wie sich V. 8—9 in diesem Sinne an V. 6—7 anschließen und daraus erklären. Es erhellt nicht, ob dieser Zehnte, mit dem levitischen zusammen, dem Volke also im Ganzen den Fünften abverlangte, oder ob er nach Abhebung des levitischen Zehnten von den übrigbleibenden 9 Theilen genommen wurde, oder ob er, nach Analogie des Priesterzehnten, ein Zehnte vom Zehnten oder blos ein ganz der Freiwilligkeit überlassenes reichlicheres Maß bei Gelegenheit der Zehntenabführung war. Wie 1 Mos. 28, 22 und besonders die Verhältnisse Aegyptens 1 Mos. 47 für einen eigentlichen zweiten Zehnten Unterlagen

bieten, so lag ein Essen vom oder beim Zehnten Seitens der Zehntgebenden zu nahe, als daß es sich nicht von selber als Sitte sollte herausgebildet haben. Auch der erste Zehnte ist 3 Mos. 27, 30 ohne Weiteres als eine bekannte Sache ausgesprochen. Daß keine „Abänderung" desselben, zeigt überdies die ausdrückliche Beschränkung V. 17 auf Getreide, Most und Oel. Dieser zweite Zehnte ist lediglich vegetabilisch, während jener erste auch vom Rind- und Kleinvieh zu geben war 3 Mos. 27, 32. Das wäre denn doch eine sonderbare Abänderung gewesen, bei der gerade der unablösbare, werthvollere Theil gestrichen worden! Dagegen bot wohl der Zehnte des Landes (3 Mos. 27, 30. 31), der mit Zulage des Fünften zum Werth gelöst werden konnte, eine Anknüpfung für den zu essenden Zehnten. Deut. 14, 22 scheint die Verdoppelung des Verbums förmlich einen zweiten Zehnten anzudeuten und zwar ausdrücklich einen vegetabilischen. Die Verzehntung geschieht zum Zweck der Kap. 12 am Heiligthum verordneten Mahlzeiten. Auch V. 28 handelt nur von diesem Fruchtzehnten. Wegen der „Erstgeburten" vom „Rind- und Kleinvieh", die auch schon 12, 6. 17 mit jenem Zehnten erwähnt werden, erhebt Vaihinger einen neuen Einwurf gegen Mose, da nach 4 Mos. 18 „alle Erstgeburt den Priestern zu ihrem Unterhalt gehört." 4 Mos. 18, 18 soll allerdings, wie die Webebrust und der rechte Schenkel der Heilsopfer, das Fleisch der Erstgeburten dem Priester gehören. Die Analogie der Heilsopfer bestimmt das Essen dieses Fleisches als Opfermahlzeit, 4 Mos. 18, 11. Es liegt danach am nächsten, Deut. 12, 17 das Essen der Erstgeburten, wenn nicht nur von den Priestern, so doch als ein Essen mit den Priestern, denen sie gehörten, zu verstehen. Der Zusammenhang macht keine Schwierigkeit; er handelt von den heiligen Mahlzeiten überhaupt, so daß, wen es insbesondere angeht, der Individualität der Fälle überlassen bleibt. Angeredet wird ganz Israel (vergl. 1, 1), also ohne Ausschluß der Priester; diese werden so schon mit Vorliebe im Deuteronomium mit den Leviten zusammengegriffen. V. 7 ist, vielleicht um jedem Mißverständniß vorzubeugen, ausdrücklich gesagt, daß sich die Israeliten erfreuen sollen bei diesen heiligen Mahlzeiten „an Allem, wonach sie die Hand ausstrecken", d. h. worüber sie freie Hand haben. V. 18. Und auch die „Gelübde" und „freiwilligen Gaben" ꝛc., deren V. 6. 17 neben Zehnten und Erstgeburten Erwähnung geschieht, betreffen doch blos bestimmte einzelne Fälle. Die offen gelassene Individualisirung, wenn man auf das mit „Ihr" (V. 6. 11) abwechselnde „Du" (V. 13 ff.; 17 ff.) kein Gewicht legen will, wird namentlich durch die Hervorhebung „des Leviten" (V. 12. 18. 19) angemerkt. Des Priesters brauchte für die heiligen Mahlzeiten nicht gedacht zu werden, da in dieser Beziehung überhaupt und insbesondere eben durch die Erstgeburten für ihn gesorgt war. Kap. 14, 22 ff. widerspricht solcher Auffassung von den Priestern nicht, denn auch V. 24 ist blos vom vegetabilischen Zehnten die Rede, in Bezug auf welchen von „tragen" geredet werden kann, dessen Umwandlung in Geld freigegeben wird. Um so mehr kann aber hiernach die besondre Behandlung der Erstgeburten Kap. 15 auf etwas von dem Zehnt-Essen zu Unterscheidendes gedeutet werden. Nach der ganz summarischen Fassung Kap. 12 wurden Kap. 14 allein die Erstgeburten mit dem zweiten Zehnten zusammen genannt (V. 23), weil Beiden das „Jahr für Jahr" (vergl. 14, 22 mit 15, 20) gemeinsam ist. Dennoch wird Kap. 14 blos vom Zehnten geredet. Es muß also mit den Erstgeburten Kap. 15 was anders sein, als mit dem Zehnten. Wozu sonst die geflissentlich gesonderte Behandlung mit der 14, 22 analogen Introduction 15, 19. 20!? Die jährliche Darbringung war das Gemeinsame; die Verschiedenheit derselben verstand sich aus dem verschiedenen Wesen, daß die Erstgeburt Opfer war, der Zehnte nicht, und war 14, 24 ff. für den Zehnten durch die freigegebene Umwandlung in Geld ausdrücklich berührt: so betrifft der Unterschied Kap. 15 insbesondere, was der Darbringung der Erstgeburten theils vorangehen konnte (V. 19), theils nachfolgte. Dieses letztere wäre der Genuß Seitens der Priester und ihrer Familien (V. 20 ff.), der als selbstverständlich weiter nicht hervorgehoben würde. Vergl. Malcachi 1, 8. 13. 14. Die jüdische Ueberlieferung, Josephus, das Buch Tobia 1, 7 kennen den zweiten Zehnten neben dem ersten, nicht aber zweierlei Erstgeburten. Doch wissen wir aus dem Talmud, daß es eine verschieden beantwortete Streitfrage war, ob die Priester einen Israeliten von der Erstgeburt, und zwar selbst von der mit einem Fehl behafteten, mit sich essen lassen dürften. Will man denn, namentlich im Blick auf Deut. 15, das Essen der Erstgeburten auch über die Priester und deren Familien hinaus ausdehnen, so wird man annehmen müssen, daß hier ein Gebrauch seine förmliche Legalisirung erhielt, der sich an dem zweiten Zehnten und bei Ablieferung desselben sehr natürlich gemacht haben konnte. Gab es auch dafür keine alterthümlichen Unterlagen, wie für den zweiten Zehnten, so erscheint doch von

Anfang die Erstgeburt als eine Opferung, mit der sich sonst Opfermahlzeit verband, 2 Mos. 13, 15. Vergl. Deut. 15, 21 den Ausdruck und das Ceremonial 4 Mos. 18. Der Priester jedenfalls hielt Opfermahlzeit von dem ihm gehörenden Fleisch mit den qualificirten Gliedern seines Hauses. Nichts verbot ihm, gleichermaßen qualificirte Darbringer von Erstgeburten daran Theil nehmen zu lassen. Ja, wie natürlich ergab sich die Einladung dazu aus dem ganzen Verhältniß! Wird bei Kauf und Verkauf gegessen und getrunken, wie zur Ausgleichung der Rechnung; bei Zinszahlungen dem Schuldner, dem Pächter vorgesetzt: so macht sich dergleichen noch begreiflicher bei Zehnten, Accidentien und Stolgebühren. Der amtliche Empfänger vermittelt solcher Weise gemüthlich den Gebenden das höhere Verhältniß, auf welchem die der natürlichen Selbstsucht unbequeme Pflichtigkeit beruht. Man wird aber bei allen solchen Dingen, wie hier die Zehnt- und Erstgeburt-Mahlzeiten, die aus Sitte und Leben eines Volks, einer Gegend, in die Gesetzgebung aufgenommen werden oder vor den Richterstuhl gelangen, die Voraussetzung empfinden, mit der die darin leben vertraut sind, von der hingegen alle ferner Stehenden und Späteren nur durch Muthmaßung, durch Rückschlüsse, aus Analogien, sich eine kaum je vollständige Anschauung verschaffen werden. Man vergegenwärtige sich doch in dieser Beziehung die Mühsal alle im Talmud, in den Commentaren der Rabbinen. Es ist neulich gegen den Unfug der „Gebehochzeiten" ein Richterspruch gefällt worden im Bergischen. Ja, wer würde aus dem Urtheil sich völlig klar werden über die Sache, wenn er die Sitte, die dabei vorausgesetzt ist, nicht kennte aus seiner Umgebung! Die gänzliche Unbefangenheit der Voraussetzung sollte als ein Grund für Mose in Betracht kommen. Daß ein doch als Mose schreibender späterer Deuteronomiker etwas ganz Anderes anstatt des „ursprünglich Mosaischen", das er zudem, nach Bleek's eigener Auffassung, nichts destoweniger in seiner Redaktion des Pentateuchs beibehielt (4 Mos. 18), sollte verordnet haben, sollte haben verordnen wollen, ist schwer anzunehmen. Mit den Erstgeburten jedenfalls wurde eine Fundamentalbestimmung des israelitischen Theokratismus angefaßt. Abgesehen von der Ungeheuerlichkeit der Mahlzeiten, wenn der bisherige levitische Zehnte und die den Priestern gehörenden Erstgeburten sollen aufgegessen worden sein, zumal jährlich am Heiligthum, welche „Theilnahme" wäre „diese Weise" „einer freiwilligen Wohlthat", wo der „besitzlose Levite" eben nur „wie andere Bedürftige" buchstäblich abgespeist würde!! Der „nahrungsbedrängte Zustand der Leviten" (Vaihinger), den das Deuteronomium allerdings lebhaft vor Augen hat, hängt mit dem elegischen Ton zusammen, der dem 5 B. Mose eigen ist, wie dem Evangelium Johannis, und seinen Grund in der auf 40 Jahre bitterer Erfahrungen fußenden Voraussicht hat, daß Ungehorsam und Abfall bis zum schließlichen Garaus fortgehen werden.

20. „Nach 2 Mos. 29, 27. 28; 3 Mos. 7, 28 bis 34 gehörte die Brust und der rechte Schenkel von allen Dankopfern dem Priester; nach Deut. 18, 3 sollte er sich mit einem Vorderarm, Backen und Magen des Thieres begnügen: eine Abänderung, zu welcher der Gesetzgeber Mose keine Veranlassung hatte." (Vaihinger) — Indem Deut. 18, 1. 2 der einleitende Passus förmlich auf 4 Mos. 18 verweist, sollte von „Abänderung" füglich nur gesprochen werden, wenn statt des Einen das Andere gesetzt würde. Da dies nicht zu lesen ist, so kann jedenfalls ebenso gut, wohl besser noch eine Ergänzung stattfinden, eine Zusatzbestimmung V. 3, wie auch V. 4. Eine solche war ja zu erwarten, nachdem durch das mit den veränderten Verhältnissen in Kanaan freigegebene Schlachten außerhalb des Heiligthums (Deut. 12, 15 vergl. 3 Mos. 17, 3 ff.) den Priestern der Ausfall an ihrem Einkommen entstand, den diese im Styl der Heilsopfer zu haltenden Schlachtungen repräsentirten. Die Entschädigung soll in drei Stücken vom Thier: von Kopf, Bauch und Füßen, bestehen. Was die „Unmöglichkeit" anbetrifft, „den Priestern diese Gebühr zu entrichten, wo an den meisten Orten weit und breit keine Priesterstadt war" (Vaihinger), so hat sich Keil damit zu leicht imponiren lassen, da, was er auf den ersten Zehnten anwendbar findet, die für den zweiten Zehnten gestattete Umwandlung in Geld, noch viel eher für diese Gebühr Anwendung leidet, wo 12, 21 bei Gelegenheit solcher Schlachtungen ausdrücklich der örtlichen Entlegenheit gedacht wird, in Bezug auf welche jene Umwandlung in Geld 14, 24 ff. gestattet wird. Philo, Josephus, Talmud, Rabbinen verstehen V. 3 nicht von Opferungen. Aber auch, wenn daselbst Heilsopfer gemeint wären, so würde die erwähnte Abgabe („Vorderarm, Backen und Magen des Thieres") nur das den Darbringenden für die Opfermahlzeit Verbleibende angehen (V. 3: „vom Volk, von den ff."), dagegen Webebrust und rechten Schenkel, das den Priestern von den Heilsopfern Gehörende, gar nicht berühren. Denn dieses zählt unter die „Feuerungen Jehovahs", die

V. 1 gleich vorweg für „die Priester" u. s. w. in Anspruch genommen sind und gerade an der von Baihinger wider Dent. 18 zuletzt angeführten Stelle, 3 Mos. 7, 30 ff. nämlich, mit buchstäblicher Bezugnahme darauf vorkommen!

21. „Nach 4 Mos. 35 werden den Leviten eigene Städte zugewiesen, nebst dazu gehörigen Gebieten für ihr Vieh und Jos. 21 nach dem Loose zugetheilt. Von einem solchen Verhältniß findet sich im Deuteronomium nichts; dieselben leben größtentheils wie heimatlos unter Israel zerstreut." (Bleek.) — Mit demselben Rechte könnte man 4 Mos. 35 gegen 4 Mos. 18, 20. 23 ff. (26, 62) stellen. Denn auf 4 Mos. 18 fußt die Motivirung wörtlich, was die Leviten anbetrifft. Vergl. die Bleek'schen Citate, z. B. 12, 12; 14, 27. 29. Am wenigsten sollte Bleek Jos. 21 gegen das Deuteronomium geltend machen, da nach Bleek's eigener Hypothese der Deuteronomiker unser Buch Josua so redigirt hat, wie es uns vorliegt. Da wäre derselbe doch mit sich selber im Widerspruch! Levi hat kein Theil und Erbbesitz mit seinen Brüdern, Jehovah ist sein Erbbesitz, wie Er ihm gesagt hat, Dent. 10, 9. Die Heimatlosigkeit der Leviten war äußerlich eine relative, d. h. im Vergleich mit ihren Brüdern; Heimatlosigkeit schlechthin in äußerer Beziehung würde dies Verhältniß als von „Brüdern", die Gliedschaft am Leibe Israels, ihre Zugehörigkeit zum Volk der Verheißung, dem das Land der Verheißung gehört, angegriffen haben. Absolut war ihre Heimatlosigkeit innerlich, geistlich sollte Jehovah ihr Theil und Erbe sein (1 Mos. 15, 1), zum Vorbild ihren Brüdern. Daraus erklärt sich die wiederholte Bezeichnung: „der Levit, der in euren (deinen) Thoren", die auf 2 Mos. 20, 10 zurückgreift und mehr nochden Gast, als den Fremdling überhaupt (vergl. 2 Mos. 12, 48; Ps. 5, 5 u. s. w.) schildert, wie 12, 12. 18 entschieden der Fall ist, wo der Levit zur Familie, zum Hause seine Stellung einnimmt, während 14, 29; 16, 11. 14; 26, 11—13 der eigentlichere Fremdling noch besonders aufgeführt wird. (Wer stellt's in Frage, daß Ihm Himmel und Erde gehören, wenn er bei Tisch betet: Komm, Herr Jesu, sei unser Gast!) Auch wenn man die „Städte der Leviten" in Betracht zieht, wie Dent. 18, 6 recht gut der Fall sein kann, die durch ganz Israel vertheilt waren, können die Leviten „unter den übrigen Israeliten in den verschiedenen Städten zerstreut lebend erscheinen." Die Zusammenstellung des Leviten mit „Fremdling, Waise und Witwe" 14, 29; 16, 11. 14; 26, 11 ff. fließt aus dem, daß er so besonders unter Jehovah gestellt ist. Vergl. 2 Mos. 22, 21 (20) ff; 3 Mos. 19, 34; Dent. 10, 18 ff.; 24, 17; 27, 19 u. s. w. Die wiederholte Ermahnung, den Leviten nicht zu verlassen 12, 19; 14, 27 wie sie einerseits sein „Schicksal" zusammen mit dem „Jehovah's" unter seinem Volke (nach Bähr's Ausdruck) voraussieht, sollte andererseits als ächt mosaisch, als eine besondere Fürsorge Mose's auch für seine Nachkommen angesehen werden.

22. In den andern Büchern die Leviten immer nur als Tempeldiener in scharfem Unterschied von den Priestern als Söhnen Aarons. Im Deuteronomium verrichten auch die Leviten priesterliche Funktionen und die Priester heißen „Söhne Levi's" oder „die Priester, die Leviten", wie sonst nur in späteren Schriften." (Bleek.) — Allerdings eine vorherrschende Zusammenfassung des Stammes Levi ist dem Deuteronomium eigenthümlich und um so unbedenklicher, als aus den vorderen Büchern die Unterscheidung von Priestern und Leviten zur Genüge klar sein mußte. Auch nur sehr natürlich würde es sein, wenn Mose vor seinem Abscheiden, zumal bei einigem Interesse für seine Familie, den Stamm Levi als eine Einheit dem Volke betonte. Nicht blos genealogisch, auch theokratisch-moralisch berechtigt war eine Zusammenfassung der Art, z. B. nach 2 Mos. 32; vergl. Dent. 10. Wenngleich die Familie Aarons bereits zum Priesterthum bestimmt war, so corrigirten doch damals die „Söhne Levi's" durch unnachsichtigen Eifer gegen Fleisch und Blut für Jehovah's Ehre den Fehler der priesterlichen Familie und retteten dem „Stamm Levi" die priesterliche Ehre, Dent. 10, 8. Die Leviten hatten gethan, wie ähnlich später Pinchas 4 Mos. 25. Der ihnen damals angesagte Segen, wie er auch 5 Mos. 33, 8 ff. ausgesprochen ist, der den auf ihnen lastenden Fluch (1 Mos. 49, 7) abhub, war der priesterliche Charakter des Stammes Levi im Allgemeinen, den nur die priesterliche Amtlichkeit der Aaroniten im Besondern ausführte. Auch so wie so ruht dieser priesterliche Beruf der Familie Aarons insbesondere auf der allgemeinen Priesterlichkeit Levi's. Denn Levi ist statt der Erstgeburt Israels Jehovah geheiligt. Sind die Leviten, in Betracht des besonderen Priesterthums Aarons, diesem, wie alle Erstgeburt, zur Nutznießung, wiewohl eigentlich Jehovah, gegeben (4 Mos. 3, 9; 8, 19; 18, 6), und haben sie als solche Opferbedeutung, so eignet ihnen andrerseits, so lange das allgemeine Priesterthum noch nicht vorhanden ist, eine allgemein priesterliche Vertretung des Volks 4 Mos. 8, 19; 18, 22 ff. (1); 1, 53. Scharf wird die Unterscheidung der Leviten von den Priestern

4 Mos. 16 hervorgehoben, entschieden aber auch V. 9 und 10 daselbst ihr allgemein priesterlicher Charakter gewahrt. Aus dieser Darstellung nach den „andern Büchern" legitimirt sich die kritisirte Ausdrucksweise im Deuteronomium vollkommen, zumal dasselbe den Unterschied zwischen Priestern und Leviten sehr wohl kennt. Vergl. 10, 6; 18, 1. V. 3 ff. vergl. mit V. 6 ff. Der Levit, nicht der levitische Priester figurirt 12, 12. 18. 19 u. s. w. Dent. 11, 6 erinnert an 4 Mos. 16. Wenn die Priester die Verrichtung der Leviten zu haben scheinen, wie 31, 9 vergl. mit 31, 25, so zeigt der Zusammenhang deutlich, wie es gemeint ist, daß sie im prinzipalen Sinn „die Bundeslade tragen" (vergl. Jos. 3, 3. 6. 8; 4, 9; 6, 6. 12; 8, 33; 1 Kön. 8, 3. 6), denn V. 9 ff. erscheinen sie als die Pfleger des Gesetzes, V. 25 als die zur Seite der Bundeslade etwas legen sollen, während den Leviten, die nicht Priester waren, von diesen alles zu Tragende verhüllt übergeben werden muß 4 Mos. 4, 5 ff. 15. Wenn von der levitischen Dienstleistung wie vom priesterlichen Dienst, selbst mit gleichem Ausdruck geredet wird, so ist doch der gebrauchte Ausdruck ein hinreichend allgemeiner und die Absicht dabei klar genug, um was daran mißverständlich sein könnte, abzuwehren, zumal die Unterschiedenheit nach den vorderen Büchern vorausgesetzt wird. „Stehen und dienen im Namen Jehovahs" heißt es 18, 5 vom Priester. Daß „er dient im Namen Jehovahs" heißt es ebendaselbst V. 7 von dem Leviten mit dem Zusatz: „Wie all seine Brüder, die Leviten, die dort stehen vor Jehovah." Schwerlich werden mit letzteren, in diesem Zusammenhang und wo von „seinen Brüdern" die Rede ist, die Priester und betreffende Leviten gemeint, so daß wegen jener von „stehen vor Jehovah" — doch immer auch in Bezug auf diese — geredet wäre. Aber die Vergleichung mit 21, 5 zeigt deutlich die Verschiedenheit des „Dienens im Namen Jehovahs" beim Priester und beim Leviten, wenn's auch von Beiden gesagt wird; und darauf kommt's an, denn „stehen vor Jehovah" kann es von jeglichem Dienst, auch dem untergeordnetsten, am Heiligthum heißen, da dieser Ausdruck sogar in noch viel weiterem Sinne gebraucht wird, z. B. 1 Kön. 17, 1; 18, 15. (Dent. 1, 38.) Vergl. jedoch zu 17, 12. Der Fortschritt über Aaron ist einfach historisch; dieses persönliche Verhältniß und der durch ihn als Familienhaupt bestimmten Familie (2 Mos. 28. 29; 3 Mos. 8. 9. 10; 4 Mos. 18) ist mit seiner Person ein schwindendes, daher schon zur Zeit des Deuteronomiums Bezeichnungen, die aus diesem Verhältniß sich ergaben in den vorderen Büchern, wie „Söhne", „Brüder Aarons", als hinfallende anzusehen sind. Der Rückgriff in die Genesis, bei dem wiederholt angemerkten Parallelismus des 5. mit dem 1 Buch Mose, war nicht nur zeitgemäß, sondern, nachdem der Priesterstand durch die vordere Gesetzgebung festgestellt worden, was das Deuteronomium schon damit durchschlagend voraussetzt und anerkennt, daß es allein den Leviten für die Mildthätigkeit Israels individualisirt, auch insofern ächt deuteronomisch, als das Deuteronomium von vornherein Israel als Ganzes im Auge und daher nichts mit Familien, nur mit den Stämmen noch des Volks zu thun hat. Es ist das, tiefer geschaut oder weiter, auch dem prophetischen Charakter des Deuteronomiums angemessen, da nicht sowohl eine Familie, wie Aarons, sondern ein priesterlicher Stamm, wie Levi, die priesterliche Zukunft von ganz Israel unter den Völkern und von Israel im Geist in der Welt überhaupt vergegenwärtigen, als deren vorbildlicher Träger erscheinen wird. Nur wenn dies dem Deuteronomium so eigenthümliche Moment übersehen ist, kann man mit Bleek Stellen, wie Jer. 33, 18. 21; Ezech. 43, 19; 44, 15; Jes. 66, 21 (61, 6) gegen Mose citiren; sie müssen im Gegentheil für Mose Zeugniß ablegen. Die deuteronomische Bezeichnung der Priester als „levitischer" und erst recht als „Söhne Levi's" kann nach Dent. 18, 1., wo überdies sogleich die Unterscheidung folgt, nicht zweideutig sein; sie besagt einfach nur, daß auch die Priester Leviten sind; daher kann für: „die Priester" gesagt werden: „die Leviten", zumal, wo es aus dem Vorhergehenden oder aus der Sache selber unzweifelhaft ist, z. B. Dent. 31, 25; 27, 14 vergl. Jos. 8, 33. Die Bleek'schen Citate aus der Chronika lehnen sich absichtlich an das Deuteronomium. Vergl. 2 Chr. 23, 18. Daß die deuteronomische Bezeichnung nicht den Unterschied von Priestern und Leviten ignorirt oder verwischen will, sollte für die Kritik auch aus dem Buch Josua erhellen; vergl. 3, 3; 8, 33; Kap. 21.

23. „Der Sitz des Heiligthums werde in den mittleren Büchern nicht als ein fester, an einen bestimmten Ort gebundener behandelt und daß überhaupt nur an dem einen Ort geopfert werden dürfe, wenigstens nicht besonders betont. Dagegen werde es Dent. 12 nachdrücklich anbefohlen, auch an anderen Stellen vorausgesetzt, daß das Heiligthum im Lande einen festen von Jehovah erwählten Sitz haben werde, woselbst der Cultus getrieben werden solle. Uebertretungen vom Volke seien wohl begreiflich, wenn diese Gesetze auch mosaische, aber nicht von den Frömmeren, wie noch lange nach Errichtung des Tempels." (Bleek.)

— Der erste Kanon des gesetzlichen Cultus 2 Mos. 20, 21 ff. (24 ff.) lautet auf einen Opferaltar, der aus Erde oder unbehauenen Steinen errichtet werden darf, wobei es heißt: „an jedem Orte, wo Ich Meinen Namen in Erinnerung bringen werde, werde Ich zu dir kommen und dich segnen." Eine ganz allgemeine Bestimmung, die gleichermaßen für alle außerordentliche Fälle, wie für die gewöhnliche Ordnung zu gelten hat. Was diese letztere anbetrifft, so wird 3 Mos. 17, 3 ff. schon die Einzigkeit der Stiftshütte, resp. ihres Opferaltars, in äußerster Consequenz sogar für alle Schlachtungen überhaupt von (opferbaren) Thieren ausgesprochen. Was thut nun das Deuteronomium mehr? Es läßt vielmehr nach von solcher Strenge des Gesetzes, indem es die Schlachtungen freigibt 12, 15—16; 20—24, wobei ihm die gesetzlichen Bestimmungen 3 Mos. 17 klar vorstehen. Wenn Bleek dieselben „ohne Zweifel ächt mosaisch" taxirt, insbesondere weil „nur im mosaischen Zeitalter sich die ganze Gemeinde dicht zusammengedrängt im Lager befand und alle Einzelnen von der Stiftshütte doch nicht weit entfernt waren": so sollte man meinen, dürfte die deuteronomische Abänderung und Erlaubniß kaum weniger beanspruchen, da sie ja auch nur den Verhältnissen, („wo das Volk im Lande zerstreut wohnte") die das Deuteronomium ansehen wollte, ganz einfach und natürlich Rechnung trägt. Eben dieser veränderten Verhältnisse wegen, wo die Zerstreuung Israels in Kanaan der aus der Einheit Jehovahs folgenden Einzigkeit der Heiligthumsstätte Schwierigkeiten in den Weg legen würde, mußte diese auch für den ordentlichen Cultus um so mehr im Deuteronomium „betont" werden. Wer endlich will leugnen, daß die Lokalisirung des Volks im gelobten Lande ein Hauptgesichtspunkt unseres Buches ist! Nun, damit hängt alle Lokalisirung sonst, wie z. B. des Gesetzbuchs (§. 2), insbesondere aber die dauernde des Heiligthums zusammen, Deut. 12, 9. 10. 11. Die Fixirung desselben „an einen bestimmten Ort", nach der Maßgabe 2 Mos. 20, ist also nur deuteronomisch und um so mosaischer, als sie durchaus die Gränze der Situation innehält: das Deuteronomium bringt Angesichts Kanaans die wandernde Stiftshütte zur Ruhe, doch ohne diese Ruhe der geschichtlichen Entwicklung zu entziehen, denn die Bezeichnung des Orts als „den Jehovah aus allen euern Stämmen erwählen wird, zu setzen seinen Namen dahin, zu seinem Wohnen", geht gleich gut auf Silo, wie Jeremia wörtlich bezeugt 7, 12., als auf Jerusalem; eben daher ist nicht schon vom Tempel die Rede, aber auch nicht von der „Stiftshütte" mehr. Der Ausdruck „Haus Jehovahs" Deut. 23, 19 könnte für das Deuteronomium, bei dessen Tendenz auf das Ansässigwerden Israels und seines Gottes in Kanaan, bezeichnend sein, wenn derselbe häufiger und nicht bereits 2 Mos. 23, 19; 34, 26 vorkäme, wenn „Haus" nicht den allgemeinen Sinn von „Wohnung" hätte und Deut. 23, 19 speziell die heidnischen Götzenhäuser vorschwebten. Sehr mit Unrecht sieht also Vaihinger darin einen Ausdruck „späterer Zeit". (Vergl. die Grundstelle 1 Mos. 28, 16 ff.) Auch der Zweck Mose's 3 Mos. 17, „auf solchem Wege allen Götzendienst von Seiten des Volkes zu verhindern" (Bleek, Einl. S. 190), erscheint nur wieder Deut. 12: es wird einestheils die der Vielgötterei entsprechende heidnische Vielheit der Cultusstätten V. 2 ff., anderntheils die auch auf dem Boden der Verehrung des Einen wahren Gottes so leicht ausbrechende selbsterwählte Gottesdienstlichkeit (die Ethelothreskie) V. 4. 8. 13 hervorgehoben. Von dieser ist aber wohl zu unterscheiden, was in dem allgemeinen Cultus-Kanon 2 Mos. 20 an außerordentlichen Fällen vorgesehen ist. Der Gott Israels ist ja zugleich Herr Himmels und der Erde, wie die Genesis von vornherein festgestellt hat. Es würde seinem wesentlichen Charakter widersprechen, wenn er ausnahmlos irgendwo eingeschlossen zu denken wäre. Daher müssen außer und neben der Stiftshütte Altäre Jehovah's sein dürfen. Ihr Original ist darum doch der Brandopferaltar im Vorhof; der Eine kehrt in Allen wieder; in diesem Sinn ist 2 Mos. 20 (gegen Schultz) „von Einem die Rede". Es kommt freilich nicht blos darauf an, daß es Altäre Jehovah's, sondern daß sie auf Seinen Befehl oder als Ausdruck Seiner Offenbarung errichtet seien. Solche Freiheit correspondirt nur der Freizügigkeit der Stiftshütte, die ähnlich durch die Führung Israels geboten, wie die Freiheit der Altäre durch die Offenbarungen Jehovahs gestattet ist. Schon 2 Mos. 3, (vergl. V. 1 ff.) 12. 18; 5, 1. 3. 8 u. s. w.; 24, 4 findet sich die Ausnahme. Die Regel allein würde sowohl einer todten Tempelgerechtigkeit, einem fleischlichen Heiligthumsprivilegium (vergl. Jer. 7, 4) das Wort geredet, als auch die ganze vorgesetzliche Gottesverehrung der Väter, die dem Volke in Kanaan so viele heilige Stätten hinterlassen, verurtheilt und jeden Uebergang zu der Anbetung Joh. 4, 21 ff. abgeschnitten haben. Vergl. Jer. 3, 16. Daher auch im Deuteronomium selber 27, 4 ff., und zwar mit deutlicher Beziehung auf 2 Mos. 20, sogar Mose in eigner Person die Ausnahme von der Regel auf dem Berge Ebal anordnet, so daß wir von einer weitern Rechtfertigung der „Frömmeren" einstweilen Abstand nehmen können.

II. Die Zeit der Könige Josia, Hiskia, Manasse im Blick auf's Deuteronomium.

Nach Esr. 9, 11 (3 Mos. 18, 24 ff.) — welches „an Geist der Freiheit und Herzlichkeit arme" Gebet J. J. Heß gegen Spinoza's Verdacht, daß Esra das Deuteronomium geschrieben u. s. w. geltend machte — soll Vaihinger zufolge der Pentateuch ausdrücklich „das Werk mehrerer Propheten sein." Als wenn nicht ganz ähnlich geredet wäre 2 Kön. 17, 13; 21, 10; Dan. 9, 10 ff.! als wenn nicht Esra 7, 6 und vollends das correspondirende Gebet bei Nehemia Kap. 9, 13. 14. 26. 29. 30. vergl. 8, 1 ff. Alles klar machten! Schon der Generalsuperintendent J. Christoph Nachtigall, zu Ende des 18. Jahrh., nannte den Propheten Jeremia als Compositeur des Pentateuchs. Die Zeit dieses Propheten ist die Reformationszeit unter dem von Jugend auf gottseligen Könige Josia (letztes Drittel des 7. Jahrhunderts v. Chr.), zu welcher Zeit das Gesetzbuch im Tempel aufgefunden wurde, — ein besonders für die Kritik des Deuteronomiums wichtig gewordenes Moment.

Der Eingangspassus 2 Kön. 22, 2 (2 Chron. 34, 2) lautet wörtlich deuteronomisch, vergl. insbesondere Deut. 17, 20 (11; 5, 29; 28, 14).

Aus der betreffenden Erzählung, die nach Bunsen, wie Vaihinger anführt: „so rein und arglos ist, daß der Gedanke an eine hierdurch verhüllte Unterschiebung des Buchs als unwürdig verworfen werden muß", erhellt zweierlei:

1. Daß „das Gesetzbuch" (2 Kön. 22, 8; 2 Chr. 34, 15. 14) der ganze Pentateuch war, nicht blos das Deuteronomium, wie auch de Wette mit gesperrter Schrift drucken ließ: „Die 2 Kön. 22 erzählte Findung des Gesetzbuchs im Tempel unter Josia (c. 624 v. Chr.) ist die erste sichere Spur des Vorhandenseins unseres heutigen Pentateuchs." „Das Gesetzbuch" (2 Chr. 34, 15) ist nach 2 Chr. 34, 14 ausdrücklich: „das Buch des Gesetzes Jehovahs durch die Hand Mose's" („b'jad Moscheh" 3 Mos. 26, 46; 4 Mos. 36, 13; vergl. §. 1). Ob das von Mose's Hand geschriebene Urexemplar oder auch nur das Archivexemplar des Tempels (vergl. Hävernick, Einl. 1. Ausg. I. 1. S. 17 ff.), das eine spätere Copie sein konnte, mag dahin gestellt bleiben. Grotius entschied sich für das Erstere. Die Bezeichnung als „Buch des Bundes" 2 Kön. 23, 2. 21; 2 Chron. 34, 30 bezieht sich nicht dergestalt auf 2 Mos. 24, 7, daß nur der Inhalt von 2 Mos. 20, 2 ff. und Kap. 21—23 gemeint wären, sondern weil jenes „Bundesbuch" gleichsam die Thorah im Kleinen enthielt, also das Ganze um so besser nach solchem Theile bezeichnet werden konnte, da mit dem „Bunde", auf der Höhe des Gesetzes, zugleich die Reformation des Königs Josia in ihrem letzten Zwecke ausgedrückt war. (2 Kön. 23, 3; 2 Chr. 34, 31 ff.) Vergl. übrigens auch Deut. 28, 69; 29, 11 ff. 2 Chr. 35, 12 findet sich die Bezeichnung als „Buch Mose's" und 2 Kön. 23, 25 ist von der Bekehrung Josia's zu Jehovah „nach dem ganzen Gesetz Mose's" die Rede.

2. Daß, wenngleich das aufgefundene Gesetzbuch der ganze Pentateuch war, doch, wie nur entsprechend, dem Könige gerade das Deuteronomium besonders entgegen trat. Schafan, der Schreiber, „las es" oder „las darin" vor dem Könige. Sofort aber werden „die Worte des Gesetzes" d. h. die deuteronomischen Reden hervorgehoben. Nach der genaueren Schilderung der Prophetin Chuldah, sehen wir die Fluchreden des Deut. 28, 15 ff.; 29, 20 ff. vor uns; 2 Kön. 22, 17; 2 Chr. 34, 25 wörtlich aus Deut. 31, 29 aufgenommen, vergl. 2 Kön. 23, 19. Die „Aufrichtung aller Worte dieses Bundes" 2 Kön. 23, 3 frischt Deut. 27, insbesondere V. 26 wieder auf, vergl. 2 Kön. 23, 24. Wie sehr auch das Deuteronomium „die früheren Bücher voraussetzt" (de Wette), und namentlich was die Passahfeier des Josia anbelangt (2 Kön. 23, 21 vergl. mit 2 Chr. 35, 6. 13), so war es doch gerade geeignet, den hier erzählten Eindruck auf König, Hof und Volk hervorzubringen, wegen seiner §. 1 besprochenen Eigenthümlichkeit. Vergl. dazu 2 Kön. 22, 19; 2 Chr. 34, 27. Es bietet sich uns das gehobene Schauspiel dessen, was die im Deuteronomium gebotene Vorlesung dieses Gesetzes wirken sollte und konnte (vergl. §. 2), wenn sie nach Vorschrift gethätigt wurde.

Bei dem Abfall des Volkes zur Zeit (2 Kön. 22, 13; 2 Chr. 34, 21 vergl. Deuteronomium 29, 26 ff.), tritt allerdings anmerklich das Prophetenthum in's Licht. Nach der Erzählung 2 Kön. 22, 14; 2 Chr. 34, 22 befragt der Hohepriester (nicht die ihm amtlich zustehenden Urim und Thummim, wie noch zu Davids Tagen so häufig) die Prophetin Chuldah. Bei dem eingerissenen Verfall des Priesterthums, welchem die Hut des Gesetzes oblag, kann darnach das Verschweigen und Verschwinden des Gesetzbuchs im Tempel, wir brauchen nicht mal an Hofprediger gottloser

Könige zu denken, keine unbegreifliche Erscheinung sein. In den Prophetenschulen, wie so vieles darauf deutet, finden sich Abschriften des Gesetzes, wie solche in den Händen der Könige sein sollten; Propheten müssen — was der Priester Amt, wozu ihr Vorlesen jedes Sabbatjahr — das Volk in Kenntniß des Gesetzes halten (vergl. für Königreich Israel 2 Kön. 4, 23. 42; für Judah 2 Chr. 15, 3). Es handelt sich übrigens unter Josia blos um das Tempel-Exemplar.[1]) Dem Hohenpriester Hillia ist auch das Gesetz gar kein unbekanntes Buch, er nennt es dem Geheimschreiber des Königs ausdrücklich V. 8. Gesetzesabschriften müssen aber schon unter Josaphat seltener, außer Jerusalem kaum vorauszusetzen gewesen sein vergl. 2 Chr. 17, 9. Unter den folgenden Regierungen bis Hiskia kommt nur die Abschrift vor, die dem Joas bei seiner Krönung im Tempel 2 Kön. 11, 12 übergeben wurde. Es lassen sich fragmentarische Zusammenstellungen derjenigen mosaischen Verordnungen, die das bürgerliche Leben betrafen, für die verschiedenen Gerichte, — vielleicht auch Ausgaben in usum Delphini, mit den gehörigen Auslassungen sowohl am Gesetzlichen als am Geschichtlichen denken. „Unter Manasse und Amon galten höchstens noch solche mosaische Rechtsverordnungen, welche auf die Religion keine Beziehung hatten; was auf diese sich bezog, ward am Hofe wenigstens so gar nicht respectirt, daß auch wohl kaum durch Nachfrage mehr ein vollständiges Exemplar des Religions- und Gesetzbuches zu bekommen sein mochte. Nicht zu gedenken, daß unter einem solchen Könige sogar die Nachfrage gefährlich sein mochte, wenn schon die Sage, daß Manasse sogar den Namen Jehovah aus allen diesen Büchern habe ausstreichen lassen, keinen Grund hat." (Heß.) Nur waren die prophetischen Kreise gewiß keine Museen für solche Torso's des mosaischen Gesetzes, am wenigsten aber Fabriken für Pentateuche ꝛc. Wie Vaihinger die „gesetzgeberischen Theile des Pentateuchs schon bei der Trennung des Reichs in schriftlicher Fassung vorhanden und in allgemeiner Geltung bei dem gesammten Volke" sein läßt, dieselben „aus der Hand Mose's" ableitet, worauf „als auf anerkannte Grundlagen des israelitischen Glaubens und Gottesdienstes die Propheten von Anfang an sich beziehen konnten", so muß er zugeben, daß auch im Geschichtlichen „nicht selten fast wörtliche Uebereinstimmung sich findet", so darf dieses die gleiche mosaische Ableitung heischen und wird damit die Sache gerade so liegen, wie es bei unserm Pentateuch eben der Fall ist, wo die geschichtlichen Bestandtheile den Rahmen, die Einfassung der Gesetzgebung bilden.

Die Bedeutung der Auffindung des Gesetzes zur Zeit Josia's ist, daß die bis dahin nach traditionellen Grundsätzen vor sich gegangene Reformation unter diesem König durch die Autorität des dazu so significativ bei Gelegenheit der Reparatur des Tempels aufgefundenen Gesetzbuchs in authentischem, vollständigem Exemplar ihre höhere, fast wunderbare Legitimation erhielt, das Gesetz Gottes am Deuteronomium einen Sieg in Israel feierte. Aber weder die Zeit des Jeremia, noch er selber, wie ihn seine Weißagungen abspiegeln, kann für die Abfassung des Deuteronomiums in Betracht kommen. Wie stimmt zu dieser Zeit die noch ganz allgemeine, gleichmäßige Vorhaltung von Segen und Fluch Deut. 11. 28. 30, 15 ff.!? Bei Jeremia, in schneidendster Unterscheidung von der Zeit der zweiten Generation unter Mose und Josua, ist nicht mehr von Segen wie von Fluch die Rede, sondern Israel hat den Fluch erwählt, der Fluch wird es treffen. So predigt Jeremia stets unbedingte Unterwerfung. Wie bedeutsam, daß der König-Reformator im Kampfe gegen Pharao Necho fällt! 2 Kön. 23, 26 ff.; 2 Chr. 35, 20 ff. Es ist der Unterschied von Bußpredigt und Gesetzespredigt, der zwischen Jeremia und dem Deuteronomium. Vrgl. hiezu die geniale Aeußerung Lange's I. S. XLI über die Idee der persönlichen Buße. Origenes in seinen jeremianischen Homilien schildert die Wirksamkeit des Jeremia treffend „als einen immer neuen Ruf zur Buße, der fort und fort erklungen, bis endlich das Gericht selbst der lauteste Bußruf wurde." Wie alle Bußpredigt, ist die Predigt des Jeremia entschieden tendenziös, hier wider den Götzendienst, dort gegen eine Werkgerechtigkeit, die, zu Mose's Zeit noch formlos, bei Jeremia bereits die sprechenden Züge des Pharisäismus zeigt, während die Innerlichkeit des Deuteronomiums die selbstverständliche, nur ausgelegte, ganz unabsichtliche des Wesens des Gesetzes Gottes ist. Die demgemäße Tendenz des Deuteronomiums geht lediglich auf die Erweckung der Furcht des Herrn, welche der Weisheit Anfang, alles wahren Gehorsams in Gottes Geboten Quelle und die Begleiterin der Liebe zu Gott ist, ohne die es keinen Gottesdienst in Geist und Wahrheit giebt, wozu die vorderen Bücher des Pentateuchs sowohl die Geschichten als gelegentliche Andeutungen bieten. Wie mag der die Situation freimächtig überwaltende Verfasser des Deuteronomiums der schmerzlich ganz in die klaffenden Gegensätze seiner Zeit „geworfene" Jeremia sein! Jeremia 20, 10 ff. Seine „häufiger ermattende und in's Breite zerfließende Schreibart, voll Wiederholungen und stehender Gedanken und Ausdrücke" (de Wette) harmonirt zu dem, was er Klagl. 2, 11 selber über sich sagt. Hengstenberg stellt seine Darstellung „dem härenen Gewande und dem ledernen Gürtel des Elias gleich."

[1]) „Nicht unwahrscheinlich, daß ein Prophet oder Priester es an einem nicht leicht zu findenden Ort in Sicherheit gebracht" ꝛc. (Heß.)

Uebrigens entscheidet sich Vaihinger im Blick auf's Deuteronomium für die Regierungszeit Hiskia's, worauf die deuteronomische Gesetzgebung mit ihrem erneuerten Bunde (5 Mos. 28, 69 vergl. 2 Chr. 29, 10 ff.) überhaupt, namentlich das Gesetz 5 Mos. 12 (vergl. 2 Kön. 18, 4—6) und die noch sonst so oft vorkommende Einschärfung 14, 23 ff.; 15, 20; 16, 2. 6. 7. 11. 15; 17, 8. 10. 15; 23, 17; 31, 11 leiten soll.

Die Bundeserneurung, sahen wir zu Josia's Zeit, ist nichts specifisch Hiskianisches; wiewohl im Deuteronomium vorgebildet, ergab sie sich auch so aus dem Wesen der Religion, zumal dieses Volks, als der ganz passende positiv-theokratische Abschluß jeder vollständigeren oder durchgreifenden Reformation in Israel. Vergl. auch Josua 24.

Das „Gesetz über die örtliche Einheit des Opfer- und Gottesdienstes", wenn man historisiren will, sollte wo nicht auf die Zeit Josua's, so wenigstens Davids leiten, aber auch Bleek sagt: „Bis Hiskia finden wir, daß selbst fromme Könige Höhendienst treiben, Jehovah auch auf andern Altären außer dem Tempel Opfer darbringen, was sie wohl gewiß nicht in der Weise würden geduldet und befördert haben, wenn ihnen die gerade in diesem Punkt so entschieden deuteronomische Gesetzgebung bekannt gewesen wäre."

Ueber die deuteronomische Gesetzgebung in dieser Beziehung vergl. §. 4 (I. 23.) Sie ließ schon Mose Raum, auf Ebal's Höhe einen Opferaltar anzuordnen. Wenn Bleek Josua 24, 1. 26 anmerkt, so übersieht er, wie die fromme Praxis in Israel die Anknüpfung an heilige Erinnerungen des Volks, die Neubelebung des Weges der Väter pflegen mußte. Vergl. 1 Mos. 35. Geopfert wurde unter jener Eiche nicht. Heiligthümer in diesem Sinne waren erst recht in keinem Widerspruche zum Gesetz, zumal wo sie durch frühere Offenbarung Gottes geheiligt waren. Vergl. 1 Mos. 12. Läßt sich das Letztere für Mizpah nicht aus 1 Mos. 31, 49 erweisen, so ist doch auch nicht erweislich, daß man dort „Opfer dargebracht." Richter 11, 11; 20, 1. 5. 8. Zu Bet El wird zwar geopfert Richter 20, 18. 26; 21, 2. 4, aber vor der zeitweilig dorthin gebrachten Bundeslade (Richt. 20, 27), die sonst zu Schiloh Richt. 21, 19. (18, 31). Der Opferaltar zu Bochim Richt. 2, 5; der Altar zum Zeugniß (Jos. 22, 10 ff.; 2 Mos. 17, 15) zu Ofrah haben denselben gesetzmäßigen Anlaß, wie Jos. 8, 30 ff.; Richt. 6, 26 (Richt. 2, 2 wörtliche Beziehung auf 2 Mos. 34, 13; Deut. 7, 5; aber auch auf Deut. 12, 3). Immerhin aber mögen außerordentliche Zeiten, wie die Richterzeit, und die noch ungeordneten Verhältnisse in Kanaan ihren Schein von Ungesetzlichkeit haben. Dasselbe gilt in erhöhtem Maße von der Zeit Samuels, wo anfangs die Bundeslade durch die Philister weggeführt ist, darnach bis auf David die thatsächlichen Erklärungen Gottes vorliegen, nicht ferner zu Schiloh wohnen zu wollen. So war es „natürlich, daß die heiligen Orte im Werthe stiegen, daß bis auf Weiteres an ihnen geopfert wurde." (Hengstenberg.) Dazu die Trennung von Bundeslade und Stiftshütte und vergl. 1 Chron 13, 3. Für die Zeit David's und Salomo's vor Erbauung des Tempels ist 1 Kön. 3, 2 (2 Sam. 7, 6) bei ausdrücklicher Rücksicht auf das Deuteronomium lehrreich. Danach werden wir zweierlei zeitweilige außerordentliche Opferstätten haben: die durch Offenbarung, sogar Befehl Gottes legitimirten und die außer der Ordnung waren, indem Gott selber noch nicht die Ordnung der Einen Tempelstätte als einer stätigen verwirklicht, historisirt hatte. Wenn aber auch nach Erbauung des Tempels „Könige, die sonst wegen ihrer Frömmigkeit und Anhänglichkeit an das Gesetz gepriesen werden" (Bleek), blos gegen die heidnischen Höhen reformatorisch vorgehen, so ist damit nicht gesagt, daß sie selbst auf den anderen, den jehovistischen Höhen geopfert hätten. Das schiebt Bleek in die von ihm für seine Behauptung citirten Stellen ein 1 Kön. 15, 14; 22, 44; 2 Kön. 12, 4; 14, 4; 15, 4. 35. Vielmehr das Gegentheil erhellt aus der Geschichte, z. B. Asa's; 2 Chr. 15, 8. 10. 11. Wenigstens sagen die Citate nichts weiter, als: „nur die Höhen wurden nicht abgeschafft", „das Volk opferte und räucherte noch auf den Höhen." (Man bemerke die Unterscheidung von König und Volk 2 Kön. 15, 35.) Die frommen Könige nach Salomoh unterschieden sich wohl in der vorliegenden Beziehung von Salomoh, von dem es ausdrücklich gesagt wird 1 Kön 3, 3. Aber auch wenn nicht, würde solche Nachsicht mit diesem Höhendienste als vorläufig und aus dem Interesse gegen die heidnischen Höhen, mit schonender Hand ein Gegengewicht gegen diese zu lassen, erklärt werden können. Gegen das Vorhandensein des Deuteronomiums läßt sich darin so wenig ein Zeugniß erblicken, als in der lutheri-

schen Reformation, zumal in ihren Anfängen, gegen das Vorhandensein der Bibel, obwohl noch Bilder, Crucifixe u. dgl. in den Kirchen blieben, ja nach Luther's Tode die Spanier den Gottesdienst in Wittenberg dergestalt fanden, daß sie ihre heimische Messe zu feiern meinten. Seit Jerobeam und Nachfolger dem Kälberdienst den Jehovahdienst unterlegten (2 Kön. 17, 9), war es schon etwas, wenn im Reich Judah, wo unter Salomoh ein vornehmer „weitherziger" religions-philosophischer Universalismus begonnen hatte, Jehovah und die fremden Götter (1 Kön. 11, 7 ff.) zu versöhnen, der Unterschied überhaupt wieder ausgesprochen und der entschieden heidnische Höhencultus unterdrückt wurde. Selbst das war ja nicht durchzusetzen. Wie die reformatorischen Vorgänger Hiskia's in Judah die jehovistischen Höhenaltäre bestehen lassen, so erneuert der Eifrer Elias im Reich Israel gar den Altar Jehovah's auf Karmel 1 Kön. 18, 30 ff.; (19, 10. 14) es handelte sich: ob Jehovah, ob Baal? Vielleicht, daß der an der kupfernen Schlange ersichtliche Ueberschwang in's Heidnische 2 Kön. 18, 4 Hiskia ereiferte, auch gegen die jehovistischen Höhen vorzugehen, — nachdem die Zerstörung des Reiches Israel zu dieser Zeit einer Centralisirung für das noch übrige solche Hülfe bot. Das Meiste dieser und der sie erst abschließenden Reformation Josia's bezieht sich übrigens auf Abstellung heidnischen Cultus. Von Hiskia wird ganz unverfänglich blos gesagt: „Und er hing Jehovah an, er wich nicht von ihm und bewahrte seine Gebote, die Jehovah an Mose geboten" 2 Kön. 18, 6. Es kann mit Beziehung auf die Centralisirung des Gottesdienstes (V. 22) und in Mitbeziehung auf's Deuteronomium verstanden werden; um aber das Deuteronomium unter Hiskia abfassen zu lassen, müßte Bestimmteres gesagt sein, wenigstens so viel, wie wir von Josia lesen, z. B. 2 Kön. 23, 25., zu geschweigen der Auffindung des Gesetzes zur Zeit des letztern. Doch die Abschaffung der Höhen ist nun einmal dieses Moment für die Kritik und da sie bereits unter Hiskia geschehen, so wird von Allem abgestanden, was sonst ohne Zweifel für Josia's Zeit würde als unwidersprechlich geltend gemacht werden. Man sollte vielmehr zugeben, daß überhaupt aus der Nichtdurchführung eines Gesetzes kein Vorurtheil erwachsen darf gegen das Vorhandensein desselben; das christliche Mittelalter und die neueste Zeit noch würden sonst Beweis genug liefern, die Heilige Schrift als vorhanden und bekannt zu bestreiten. Man verkennt das Wesen der Sünde, welche die Ungesetzlichkeit ist.

Was „die Männer Hiskia's" anbetrifft, auf die Vaihinger insbesondere für die Abfassung des Deuteronomiums weist, so erneute Hiskia 2 Chr. 29, 30 den gottesdienstlichen Gesang und seine Männer nach Spr. 25, 1 veranstalteten „eine Nachlese salomonischer Sprüche zu dem bereits gangbaren Spruchbuch" des Königs, wie die Herausgeber von Drechsler's Jesaja richtig bestimmen. Von da bis zur Sammlung des Pentateuchs und Entstehung des Deuteronomiums ist doch ein weiter Sprung. Mit Uebergängen, wie: „man sollte denken, noch mehr angelegen sei Hiskia die Sammlung und Vereinigung der Gesetzbücher gewesen u. s. w." (Vaihinger) wird thatsächlich nichts bewiesen.[1]) Uebrigens erhebt Bleek, wie gegen eine „Conception der deuteronomischen Gesetzgebung in der vorliegenden Form" unter Josia, so ebenfalls unter Hiskia, daß es „nicht recht wahrscheinlich", daß es „unwahrscheinlich" sei, daß „dann in die Androhung des göttlichen Fluches wider die Uebertreter des Gesetzes auch der König namentlich würde mit aufgenommen sein in der Weise, wie es Deut. 28, 36 lautet, weit eher lasse sich denken, daß diese Gesetzgebung in der vorliegenden Gestalt unter Hiskia's Nachfolger, dem götzendienerischen Manasse, verfaßt ist."

Vaihinger dagegen schließt die Zeit Manasse's aus, da im Deuteronomium darauf „und auf seine Gräuelthaten keine Rücksicht genommen ist." Und wenn Ewald und Riehm die Abfassung des Deuteronomiums unter Manasse setzen, so taxirt Bleek selber die von ihnen vorgebrachten Gründe als „zum Theil nicht gerade haltbar." Zu der näheren Bestimmung Ewald's, daß der Verfasser ein in Aegypten lebender Angehöriger des Reichs Judah gewesen, sei „gar keine hinreichende Veranlassung", stimmen Bleek und Vaihinger überein. Nach de Wette „geht es schwerlich an", die Abfassung „der jehovistischen Bestandtheile" „in die Zeit Hiskia's und zwar dessen Reform herabzusetzen, wegen der für den damals zerstörten Götzen der ehernen Schlange ehrenvollen Erzählung 4 Mos. 21, 4—9". War nun die von Mose errichtete eherne Schlange Sie-

[1]) Vaihinger in dem Artikel „Pentateuch", der S. 318 „eine Zeit und einen Mann, wie Jeremias" für das Deuteronomium gefordert, dann etwa 100 Jahre zurück auf „die Männer Hiskia's" als „Sammler, Vermehrer und Gestalter" des Pentateuchs durch Hinzufügung des Deuteronomiums (S. 327. 328) gekommen ist, läßt schließlich übrigens S. 360 „zur Zeit Josia's das Deuteronomium noch abgesondert von den 4 übrigen Büchern Mose's bestehen" und hätte am liebsten Jeremia als „Zusammensteller, Harmonisten."

geszeichen und Erinnerung der Ueberwindung der Schlangen und ihres tödtlichen Bisses, so tritt doch zu 4 Mos. 21, zu diesem Grunde für „die jehovistischen Bestandtheile", mit gleicher, wenn nicht stärkerer Beweiskraft 5 Mos. 8, 14—15 als Grund für das Deuteronomium gegen auch seine Herabsetzung in die Hiskianische Reformzeit, denn dort wird ermahnt, des Herrn nicht zu vergessen und wörtlich dabei jener Schlangen gedacht. Ein Tendenzschriftsteller, wie der Deuteronomiker der Kritik, hätte unter Hiskia sich nicht so unvorsichtig ausdrücken, überhaupt wie den Höhenaltar auf dem Ebal (Kap. 27) nicht anordnen, so der „Sarafs" nicht gedenken dürfen.

Ewald, der im Grunde die Entstehung des Pentateuchs aus „einer lange fortgesetzten schriftstellerischen Beschäftigung mit der Urgeschichte" erklärt, also eigentlich literarisch blos, läßt doch seinen „Deuteronomiker" mit reformatorischem Interesse schreiben. So ist auch Bleek die deuteronomische Gesetzgebung aus dem Streben und Eifer der reformatorischen Partei hervorgegangen. Wir haben hier den historischen Nerv aller Hypothesen, welche über die Abfassung insbesondre des Deuteronomiums zwischen der Zeit von Hiskia bis Josia schwanken.

Während nun Reformation Deformation voraussetzt, also auch eine Form, von der abgewichen ist, zu der wieder zurückgekehrt werden soll, und die Form seines Glaubens und Lebens, von der Israel abgefallen, für die Vertheidiger der mosaischen Abfassung des Pentateuch mit aller Auctorität und Ehrwürdigkeit des höchsten Alterthums in dem mosaischen Gesetze vorliegt, ist die Kritik genöthigt, solche jeder neuern spätern Schrift abgehende Qualifikation durch „besondere Geschicke" zu ersetzen, wie die Auffindung des Deuteronomiums im Tempel unter Josia. Statt der sonst „auf diesem ganzen Gebiete waltenden höheren Nothwendigkeiten", wird man ganz äußerlich zufällig. Denn daß „die sonstige Entwicklung der Zeit" einer Schriftstellerei, die „den geweihten Boden der Geschichte als reinen Stoff für prophetische und gesetzgeberische Zwecke betrachtete, sichtbar zu Hülfe gekommen" wäre, ist moderne Gelehrtenphantasmagorie. Was Vaihinger anerkennt, die Abgötterei war „der gesunde Menschenverstand, der Zeitgeist."[1]) Wie würde gegen ein zu solcher Zeit plötzlich auftauchendes Deuteronomium der Widerspruch ausgebrochen sein, wenn nicht aus der Mitte des götzendienerischen Volks, so doch von Seiten der abgefallenen Priester und Leviten, deren Vortheil, wie Bleek zugibt, so sehr mit dem Höhencultus zusammenging, und ebenso von Seiten der Lügenpropheten, sicher ganz anders noch, als es gegen Hiskia aus heidnischem Munde geschieht 2 Kön. 18, 22; 2 Chr. 32, 12; Jes. 36, 7! Vaihinger sieht allerdings in den Anlehnungen an das Deuteronomium bei Hosea und Amos vielmehr „Vorbereitungen für dieses Werk, welche den Umschwung einleiteten, der durch das 5. Buch des Gesetzes bei seinem Erscheinen und Wiederauffinden vollendet wurde." Aber das Deuteronomium unterscheidet sich charakteristisch von der Literatur dieser Reformzeiten, den Schriften der Propheten. Diese haben es auch mit dem geheimen Abfall von Jehovah in der äußerlichen Scheinheiligkeit, der Vorgestalt des spätern Pharisäismus, zu thun, welchen Gegensatz die Innerlichkeit des Deuteronomiums noch gar nicht kennt, vielmehr wie Schultz sehr richtig sagt: „dem einen äußeren Werk blos noch ein anderes zur Seite setzt, zufrieden mit einer vollständigeren Ausprägung des Sinnes." Wie unterschieden ist z. B. die deuteronomische Innerlichkeit von der prophetischen Geistlichkeit eines Jeremia gerade in Bezug auf das durch die Kritik so geltend gemachte Centralheiligthum Jer 3, 16! Wenn das Deuteronomium im Interesse der Reform geschrieben wäre zu diesen Zeiten zwischen Hiskia und Josia, um noch eins hervorzuheben, wie anders, als es Deut. 5, 12—15 geschieht, müßte des Sabbathgebotes gedacht sein! Vergl. Jes. 56, 2; 58, 13 ff.; Jer. 17, 21 ff.; Ezech. 20, 12 ff.; 22, 8 u. s. w. Die Stellung wie der H. Schrift in der Reformation des 16. Jahrhunderts ist die Stellung insbesondre des Deuteronomiums in den Reformzeiten Israels. Nun zu Luthers Zeit konnte wohl die Bibel übersetzt, aber kein biblisches Buch gemacht werden. Der Eindruck des unter Josia aufgefundenen Tempelexemplars ist keineswegs, als trete ein novum, von dem man bisher nichts gewußt, in's Leben Israels mit Einem Male ein. So nimmt sich wohl Luthers Verwunderung aus, als er „in der Universitäts-Liberei" zu Erfurt, wie Mathesius predigt, über die vollständige „lateinische Biblia kommt, die er zuvor Zeit seines Le-

[1]) „Gingen einzelne Stücke unter mosaischem Namen beim Volke herum, so war ein Interesse für dieselben vorhanden, willkürliche Vermehrung derselben nicht wohl abzusehen, zumal bei der Beschaffenheit des Gesetzes selbst, das weder dem Volke noch seinen Oberhäuptern, den Priestern schmeichelt, vielmehr gegen sie ein vollgültiges Zeugniß ablegt. Man würde eher den Pentateuch vernichtet, als ihn hingestellt haben in dieser so anklägerischen Gestalt. Die Geschichte zeigt genug, wie man dem Gesetze auszuweichen, es zu umgehen trachtete" ff. Häv.

bens nie gesehen", und sie war doch das ganze Mittelalter hindurch sogar hebräisch und griechisch vorhanden gewesen. Die aus dem Deuteronomium, wenn auch an dasselbe die Reformation Josia's sich nachher angelehnt hat, dem Könige vorgelesenen Fluchdrohungen, die auf 3 Mos. 26 wie auf 2 Mos. 23 zurückweisen, bilden den Kern des erzählten Eindrucks, und zwar in ihrer Uebereinstimmung mit dem stehenden Thema der Propheten, das der längst geschlossene Mund Mose's so energisch bestätigte, sowie im Zusammenhang damit, daß um diese Zeit, — wenn wir auch die Bedeutung des von Herodot berichteten Einfalls der Skythen für Palästina nicht so hoch veranschlagen, wie Ewald, — um das 13.—18. Regierungsjahr des Josia, Nabopolassar jedenfalls schon das Schwert der chaldäischen Weltherrschaft wider Assur erhoben hatte und Micha 4, 10; Jes. 39, 6. 7 ihrer Erfüllung zureisten. Wie es begreiflich ist, daß die Josia'sche Reformation sich um das wieder aufgefundene Gesetzbuch mit gesteigertem Eifer gruppirte, so steht andererseits fest, daß bereits vorher der König zu reformiren begonnen hatte. Wollte man den deuteronomischen Charakter dieser Vor-Reformation in Bezug auf die Höhen gegenüber dem Tempel beanstanden, so bleibt doch fast 100 Jahre vor Josia Hiskia mit seiner deuteronomischen Reformation stehen. Die Entstehung des Deuteronomiums zur Zeit Manasse's würde ein Anachronismus sein. Josia konnte sich einfach an seinen großen Vorgänger Hiskia anlehnen. Für die Reformationen dieser Könige reichte im Grunde die traditionelle Religion und die Existenz des Tempels auch vom politischen Standpunkt, als nationalen Mittelpunktes Israels, aus Damit aber nicht blos traditionelle Frömmigkeit in Israel sei, sondern bei dem Verderben des menschlichen Herzens und dem ungeheuren Anlauf des Weltgeistes auf die Auswahl im Volke, diese nicht über Vermögen versucht würde, mußte gleich der Gesetzgeber, selbst Sorge tragen für die schriftliche Aufzeichnung seines Gesetzes und zwar, bei dem mehr priesterlichen Charakter der vordern Gesetzgebung, in einer Weise, wie sie das volksthümlichere Deuteronomium kennzeichnet, das, in seiner vorbereitenden Aussichtnahme auf das Prophetenthum, überhaupt die Anknüpfung der ferneren Gottesoffenbarungen unter Israel darbot, in seiner gesetzlich prophetischen Art und Weise selber, die Propheten, die je und je die Seele der frommen Kreise in Israel sind, in diesen von vorn herein heimatlich situirte und legalisirte. Wenn Mose kein Phantast, kein Idealist sein soll, wenn er, wie ein rechter praktischer Gesetzgeber die Consequenzen der gefallenen menschlichen Natur zum Voraus überschlug, wenn man ihm nicht jede natürliche vernünftige Frucht seiner täglichen Erfahrungen an den zwei Generationen seines Volks und, abgesehen von dem gottbegeisterten Auge des Propheten, abgesehen sogar von dem Vorblick des Genies, wenn man ihm nicht die so nahe liegende Berechnung der Nachbarschaft des mannigfaltigsten, mächtigsten und reizendsten Heidenthums für Israel absprechen will, so kann man nicht anders, als anerkennen, daß er Vorkehrung getroffen haben wird daß nicht der gegebene Halt seines Volks in alle möglichen und wahrscheinlichen Wandlungen desselben hineingezogen würde. Das Einfachste aber war in dieser Beziehung schriftliche Aufzeichnung des Gesetzes unter seinen Augen, von ihm selber, was auch im Deuteronomium so betont wird. (§. 2.) Der Mose eigene Tiefblick in das Menschenherz (z. B. 1 Mos. 6, 5; 8, 21) und die bei ihm gewiß nicht zu leugnende Kenntniß der Religion Israels sollte genügen, um jene Anerkennung nicht zu versagen. [1])

Wenn Knobel „die mündliche Gesetzgebung auch bei den Hebräern älter, als die schriftliche" sein läßt, so hat das mosaische Gesetz ja Recht, Sitte, religiöses Bewußtsein, wie solche in Aegypten bei dem Volke vorhanden, zur Voraussetzung;

[1]) Held (Jesus. der Christ, 1865): „Israels Ideal ist kein selbstgebornes, der jüdischen Volksthümlichkeit entstammtes. Es ist ein von Außen und Oben her dem Volke gegebenes, ein Gesetz wider seine Natur, ein Stachel in seinem Fleische. Nach seinem eignen Triebe und nach seiner Natürlichkeit möchte dieses Volk nicht anders sein, als andre Völker. Es möchte leben wie sie, die großen überwältigenden Naturmächte anbeten, wie sie. Die unsichtbare heilige Gott Jehovah ist nicht der Gott seines eignen Herzens und Wollens. Bis zum Exil hin erliegt das Volk immer wieder der Neigung zum Heidenthum. Nur die Machtthaten der Propheten können es auf kurze Zeit dem Heidenthum entreißen und oben halten. Diese Prophetenwirksamkeit mit ihrem scheinbar geringen Erfolge wäre auch eine Unmöglichkeit gewesen, wenn in Israel nur ein ungeschriebenes Gesetz, nur eine mündliche Ueberlieferung gehabt hätte. Nur weil ein geschriebenes Gesetz da war, ein fester Buchstabe. ein Gesetzbuch, welches vergraben und vergessen werden konnte, lange Zeit im Staube liegen konnte, aber hervorgezogen und an's Licht gebracht, dem Volke immer wieder Anerkennung abnöthigte; nur unter dieser Voraussetzung, daß Israel ein Gesetzbuch hatte, dem es göttliche Auctorität zugestehen mußte wider Willen, läßt sich die Prophetenwirksamkeit erklären. Israels Ideal ist der Wille Gottes, der nicht will, daß dieses Volk ein Naturvolk, ein Volk eignen Willens sei und eine Naturgeschichte habe, wie die andern Völker, sondern will, daß Israel als Volk und in allen seinen Gliedern und in allen seinen Lebensbewegungen seinem heiligen Willen gehorche".

diese Frucht von seinen Vätern, deren Glauben und Leben deßhalb die Genesis enthält. Erst aber die Bindung, Gestaltung, Vollendung der noachischen und abrahamischen Präformationen durch Mose zum Volks- und Staatsgesetz vermittelte den Erbsegen auf die fernsten Kinder und hat die geschichtliche Entwicklung derselben dergestalt bestimmt, daß Israels historische Physiognomie unter den Völkern die des mosaischen Gesetzes ist, dessen Ende der Gesalbte. Mose hatte nicht, die er angehaucht hätte: „nehmet hin heiligen Geist!" und konnte das so wenig, als überhaupt verheißen: „der h. Geist, welchen der Vater senden wird in Meinem Namen, der wird euch Alles lehren und wird euch an Alles erinnern, was ich euch gesagt habe." Die Parallelisirung Mose's mit Christus bei Knobel macht nur die Nothwendigkeit schriftlicher Aufzeichnung für Mose klarer. (§. 4. I. 1.) An Josua, als „Nachfolger" Mose's für „Ausbildung und Schriftlichmachung" des Gesetzes wird man nicht denken wollen, und an Samuel wird man dabei so wenig denken können, als an die Propheten. Ihre Thätigkeit ist keine am Gesetz, sondern eine zum Gesetz zurück. Nicht das Gesetz bilden sie aus, sondern das Volk wollen sie bilden nach dem Gesetze. „So voller allmählicher Entwickelung auch immer das Alte Testament ist, im Streben auf das Neue hin, das Gesetz selber entwickelt sich nicht, sondern liegt der Entwicklung zu Grunde, regt sie an, bestimmt sie. Die Entwicklung vollzieht sich auf dem Grund und Boden desselben, aber arbeitet, statt es zu vervollständigen, einem Anderen, Höheren, nämlich der Gnade und dem Evangelio entgegen. Nur in der Erkenntniß der Art, wie einst das Gesetz zur Geltung gelangen, wie es besonders von Dem, dessen ganzes Sein im Gehorsam aufgehn wird, vollkommene Erfüllung finden, wie dadurch die Uebertretungen gesühnt und Israels Bestimmung vollendet wird, nur in dieser prophetischen Erkenntniß, Sehnsucht und Zuversicht gibt es Entwicklung und Fortschritt. Den Mitgliedern des Alten Testaments lag in Betreff des Gesetzes nur dasselbe ob, was uns in Betreff des Evangeliums, nämlich statt zu vervollkommnen, sich immer mehr davon anzueignen." (Schultz.) Wem freilich die Geschichte Israels „Naturgeschichte" ist, der wird, nach Weise der bekannten Affentheorie in Bezug auf die Menschheit, das Gesetz und das Deuteronomium insbesondere Mose und der mosaischen Zeit absprechen müssen. Sowohl die Innerlichkeit, als die bis in's Einzelnste ausgeführte Aeußerlichkeit der mosaischen Gesetzgebung lassen sich von diesem Standpunkt nicht begreifen. Knobel läßt „das älteste Gesetzbuch Israels", die sogenannte „Grundschrift" zur Zeit Saul's von einem Priester geschrieben werden, um gegen „das irdische Königthum" (1 Sam. 13, 13 ff. 15, 10 ff.) „die mosaische Theokratie zu wahren." War die Gefahr der „Beeinträchtigung des himmlischen Königthums" denn geringer zur Zeit der Richter (Richt. 9), als wo doch ein Samuel widerstehen konnte? Forderte nicht vielmehr bereits der Zeitpunkt, da Israel Kanaan betrat und sich unter die eingebornen Völker zerstreute, das bestimmteste Gesetz, welches „das Ceremonielle und Politische mit derselben göttlichen Nothwendigkeit ordnete, wie das Religiös-Moralische, so daß keines vom andern getrennt werden kann?" (Ziegler.) Diese Forderung sollte schon gegenüber der in alle Einzelnheiten hinein bestimmten Religion Aegyptens erhellen, woher das Volk kam! Und nun „gelangte die Grundschrift nicht zu öffentlicher Einführung und Geltung", wie Knobel gesteht, und gleichermaßen ergeht es den übrigen Bearbeitungen des Gesetzes, die er er annimmt bis zur „deuteronomischen Ergänzung" durch den Oberpriester Hilkia unter Josia. Also im Grunde lauter vergebliche Gesetzesliteratur, lauter unmaßgebliche Niederschläge zeitweisen „theokratischen Aufschwungs" oder der „Gunst der Zeitumstände" u. dgl. Und damit will man die Geschichte des heiligen ewigen Gesetzes Gottes in Israel construiren und den Abfall und die Reformationen, die sich wiederholenden, und das Schuldgefühl und überhaupt das Charakteristische dieses Volks erklärt, verstanden haben! Wie die Sünde, die nicht unsre Natur ist, mit dem Sündenfall das göttliche Ebenbild voraussetzt in aller Realität bis zur Herrschaft über die Creatur auf Erden, so fordern die Zeiten des Abfalls gleichwie der Reform in Israel die schriftliche und vollständige Realität des mosaischen Gesetzes. [1]) Nur unter solcher Voraus-

[1]) „Wie der Zion den Sinai (Ps. 68, 18), so setzt Israels ganze nachmosaische Geschichte die sinaitische Gesetzgebung für sich voraus: die Lichtseite, indem das geheiligte Volksthum Israels mit seinem Cultus und seinen Institutionen, in denen die Elemente des Politischen und Religiösen, des Monarchischen und Demokratischen, des Geistigen und Natürlichen, des Historischen und Ethischen unvergleichlich gemischt sind, mit seinem unerschütterlichen davidischen Königthum und seinem auf Felsengrunde stehenden Prophetenthum, sowie mit allen Geistesfrüchten seiner Literatur auf die wurzelhafte Einheit einer Grundlage zurückweist; die Nachtseite, indem Israel nach seinem natürlichen Volkscharakter immerfort zum Heidenthum neigt und doch nie im Heidenthum untergeht, ein Beweis dafür, daß eine übernatürliche Macht von unüberwindlicher Energie den wahren Lebensgrund dieses Volkes bildet. Was für eine andere Macht sollte dies sein, als

setzung konnte das Volksthum Israels, das, wie eines Adams unter den Völkern, Gottes Schöpfung ist, dergestalt das Produkt seines Gesetzes sein. Muß übrigens auch die Kritik einen Mose an der Spitze der geschichtlichen Entwicklung des israelitischen Volkes belassen, so ergab sich diesem die Schriftlichmachung seines Gesetzes ganz von selber aus den historischen Verhältnissen, unter denen er auftrat und wirkte, wo das Volk in Aegypten noch eben gewohnt gewesen war, über die alltäglichsten Dinge des Lebens Buch geführt zu sehen, und nicht blos in seinen Priestern und dem besondern Stande seiner „Schreiber" Schreibens Kundige besaß, sondern aus Aegypten durchweg eher Schreibseligkeit, als nur Schreibfertigkeit mitgebracht haben wird.

§. 5.

Der angebliche Deuteronomiker — literarisch-moralisch.

Die historische Misère des angeblichen Deuteronomikers mag aus dem letzten Abschnitt schon erhellen. Nur noch so viel: wenn ein pseudomosaisches Deuteronomium versucht worden wäre, ist es nach dem, was wir über die Propheten wissen, denkbar, daß diese heiligen Gottesmenschen, welche redeten, getrieben vom heiligen Geist, einen derartigen Versuch als heilige Urkunde sollten benutzt und befördert haben? Es ist so profan, als unhistorisch, ihnen solche Stellung zu „angeregter schriftstellerischer Einbildung und Lust, über Prophetisches und Gesetzgeberisches zu reden" (Ewald), anzuweisen.

---

die Macht der Thorah, deren göttliche Schrift wie ein unverlöschliches Menetekelupharsin (Dan. 5, 5 ff.) im Innern des Volkes immer wieder hindurchbricht und deren Dasein, wenn sie auch fast keine Bekenner hat, doch immer sich dadurch bekundet, daß Israel an den Fluchgeschicken, denen es verfällt, die tödtende Macht ihres Buchstabens erfährt? Wir sehen aus diesem steten Kampfe, in welchem sich die Natürlichkeit Israels mit dem Jehovahthum befindet, daß dieses in Israel schon uralters ein objektives Dasein hatte, schon von der Richterzeit ab, denn der Wechsel von Strafgerichten und Errettungen, welchen das Buch der Richter beschreibt, hat in Israels wechselnder Stellung zum Gesetze Mose's seinen Grund Richt. 3, 4. Es zeigt sich deutlich, daß das Gesetz, um der Launenhaftigkeit des zum Heidenthum abschüssigen Volkscharakters Israels entnommen zu werden, schriftlich werden mußte. Das Deuteronomium selbst begründet so die schriftliche Aufzeichnung der Thorah 31, 27. Weil Israels Volkscharakter nicht Geist ist, muß das Gesetz von Anfang an Buchstabe werden; es muß dem natürlichen Wesen des Volkes in unantastbarer, bis in's Einzelne bestimmter Objektivität gegenüber treten." Delitzsch.

Daß aber der Deuteronomiker sich „in voller Ehrlichkeit vor den Augen seiner Leser zeige," wie Vaihinger z. B. sich ausdrückt, daß sein „Mose" bloße „Form der Einkleidung" (Bunsen), wie in den Sprüchen und im Prediger der „Salomo" dort, bereichert die entschieden poetische Literatur der Hebräer auch mit einer gesetzlichen Schrift, freilich einem Unicum. Schon die Einzigkeit des Falles sollte vom Standpunkte dieser Literatur überhaupt bedenklich machen. Insbesondre aber ist doch wohl ein Unterschied zwischen Spruchdichtung und Gesetzgebung, wie auch zwischen Salomo und Mose. Der Erstere, bei all seiner Abfälligkeit von Jehovah, ist mit einer gewissen poetischen Idealität umgeben (1 Kön. 5), wegen seiner Weisheit persönlich selber sprichwörtlich geworden; ihn als die Weisheit zu personificiren lag literarisch nahe. Der Andere dagegen, dessen einzigartige göttlich legitimirte Dienerstellung im Hause Gottes, als durch welchen für alle Zeiten das Gesetz gegeben worden, in dem biblischen Schriftenthum von der ersten nachmosaischen Regung (Deut. 33, 4. 34, 10 ff.) an (vergl. §. 2) bis zuletzt im Neuen Testament feststeht, Mose als poetische Fiction für eine zweite nachmosaische Gesetzgebung — ist eine literarische Unmöglichkeit, wenigstens auf dem Gebiete der Heiligen Schrift. Endlich trifft die so siegesgewiß betonte Berufung auf Spr. 1, 1—9., 18., auf den „Prediger", auf das Buch Hiob gar nicht mal zu. Man ist durchaus nicht „allgemein darüber einverstanden" (Vaihinger), den salomonischen Ursprung „dieses 1. Theils der Sprüche" zu bezweifeln. Der Verfasser des „Predigers" nennt sich nirgendwo Salomo, bezeichnet sich vielmehr gleich 1, 12 als Einen, der nach Salomo's Tode gelebt habe. Und das Buch Hiob macht doch keinen der Ansprüche, wie der Deuteronomiker durchweg mit allem Ernste 1, 3. 9 ff. 2, 17. 31. 5, 1. 8, 1. 11, 26 u. s. w.

Beleuchten wir dazu den angeblichen „Deuteronomiker" in moralischer Hinsicht, so behauptet Riehm zwar „an und für sich sei diese schriftstellerische Fiction nichts Tadelnswerthes", hat aber doch ein Auge für den „Unterschied" der „lediglich poetischen Fiction" des Verfassers des Predigers, wogegen der Deuteronomiker „bei seiner Fiction die Absicht gehabt habe, dadurch dem neuen Gesetzbuche Anerkennung zu verschaffen", welche Absicht „die Sache freilich anders stelle", sein Verfahren als „etwas unlauter" erscheinen lasse; nur dürfe man ihn nicht „der bewußten Befolgung der jesuitischen Maxime, daß der Zweck die Mittel heilige, und der bewußten Absicht, zu betrügen, anklagen." Wie viel Bewußtsein ihm zuzuschreiben wäre, mögen Stellen des Deuteronomiums selber bezeugen, wie 4, 2; 13, 1; (12, 32.) 33, 4; 34, 10 ff., auch 18, 20. Mit welcher Freiheit und Kenntniß eben des wirklichen Mose weiß er z. B. um desselben Gebete 3, 23 ff.! Schöpfte er, wie Ewald weiß, aus „gänzlich verloren gegangenen Quellen", die er in gutem Glauben für mosaische ächte hielt, woher auch seine gelegentliche genaue Bekanntschaft überhaupt mit der mosaischen und vormosaischen Zeit und mit Spezialitäten derselben insbesondere stammte, so gibt es doch keine moralische Erklärung für das geflissentliche Ungefärbtsein seiner Darstellung von der späten Zeit, in der er wirklich geschrieben. Wie anders z. B. motivirt schon der Verfasser des Buches der Richter 2, 3 die gleiche Thatsache vergl. Deut. 7, 22! Wer sich „in Mose's Situation so künstlich hinein versetzte, daß die ganze Synagoge, die gesammte christliche Kirche mit allen ihren hohen Geistern und scharfsinnigen Köpfen ihn für Mose hielt", (Hengstenberg) wird dem Verdachte nicht entgehen können, mit großer Absichtlichkeit gearbeitet zu haben, und nicht blos ein Selbstbetrogener, sondern ein sehr „schlauer Betrüger" Anderer gewesen zu sein. Man führt an der Sache, wie sie liegt, vorbei, wenn man den Deuteronomiker nichts weiter, als „einen Aufruf zum Gesetz und zum Zeugniß ausgehen läßt." Denn das Deuteronomium will ergänzende, vollendende mosaische Gesetzgebung sein. Und das bleibt die Sachlage, — nur daß in der Collection „pentateuchischer Schriften" außer dem Deuteronomiker ein „Vorelohist", ein „Elohist" und ein „Jehovist" figuriren, — wenn Vaihinger auch noch so feierlich von seinem „Harmonisten" redet, denselben sogar „als Prophet und getrieben vom heiligen Geiste" sämmtlichen frommen Schwindel „in die uns vorliegende Harmonie bringen" läßt. Wahrhaft komisch klingt es, wenn „erst der Geist der historischen äußern und innern Kritik" dies Werk des heiligen Geistes in seine jedenfalls sehr menschlichen Ursprünge auseinander legte. Wie dabei „das Wort Gottes in ewiger Kraft und Lauterkeit" (!!!) bleiben kann, wie es sich lediglich um „sein Kleid" handeln soll, ist schwerlich einzusehen. Es hieß für jeden Israeliten, um so mehr für die Frommen in Israel, deren einer doch sowohl der Deuteronomiker wie der Harmonist gewesen sein muß, schon im Dekaloge: Du sollst den Namen Jehovah's, deines Gottes, nicht tragen zu dem, das Lug und Trug, darauf kein Verlaß ist!

§ 6.

Das Mosaische des Deuteronomiums, aus Art und Weise desselben im Einzelnen nachgewiesen.

Die Apologetik befindet sich in der günstigen Lage, nicht nur die als gegen Mose vorgebrachten Erscheinungen abweisen oder erklären zu können, wenngleich nicht jede Frage Jedes ihm beantwortet werden wird, sondern die mosaische Herkunft des Deuteronomiums auch durch eine Fülle von Einzelheiten beglaubigt, gestützt zu sehen. „Nirgends", faßt Hengstenberg zusammen, „auch nur ein einziger Ausdruck, der Mose's damaliger Lage nicht angemessen wäre; der Standpunkt durch das ganze Buch stets derselbe; die Situation immer die Zeit an der Gränze des verheißenen Landes. Auf was in den späteren Zeiten Mittelpunkt des Volkslebens, auf Jerusalem und seinen Tempel, das Davidische Königthum, keine einzige, die Gränze der Geschichte übersteigende Beziehung. Die nahe bevorstehende Einnahme des Landes wird nur im Ganzen vorausgesetzt; auf das Spezielle der Verhältnisse Israels in dem zu erobernden Lande wird nirgends eingegangen. Hauptfeind überall die Kanaaniter, die von den Anfängen der Richterperiode an ganz in den Hintergrund treten und nach Richt. 5 nirgends mehr eine bedeutende Rolle spielen. Genaue Kenntniß der urgeschichtlichen Verhältnisse der Völker, die in der mosaischen Zeit in Betracht kamen, vergl. Kap. 2; in Bezug auf die Geographie der Gegend zur letzten Zeit des Zuges 1, 1 ff. Ueberall die lebendigste Erinnerung an Aegypten; die Motive zur Milde gegen die Knechte daher entnommen 5, 15; 15, 15; 16, 12; 24, 18; in den Drohungen die Aegypten eigenthümlichen Krankheiten 28, 27. 35, in den Verheißungen die Befreiung davon 7, 15; 28, 60; Kanaan durch die Vergleichung mit Aegypten gehoben 11, 10., eine höchst anschauliche Darstellung des altägyptischen Feldbaus, wozu die Monumente die Belege liefern. Wäre das Deuteronomium nicht von Mose, so läge hier der raffinirteste literarische Betrug vor, und in einem Zeitalter, das noch nicht die Kunst besaß, sich in fremde Individualitäten und Situationen zu versetzen." Delitzsch: „Das Deuteronomium gibt sich als mosaisch und muß trotz des von Hupfeld dagegen erhobenen Bannspruchs als mosaisch anerkannt werden und kann dies um so leichter, als die Wahrheit seines Selbstzeugnisses jedem, dessen Resultat nicht vor aller Untersuchung fertig ist, durch ein überraschendes Zusammentreffen vieler innerer und äußerer Zeugnisse bekräftigt wird. Es ist so reich an ägyptischen Beziehungen, als man nur erwarten kann von einem

Buche, welches von Mose's eigener Hand und zwar auf der Gränze Aegyptens und Palästina's geschrieben ist. Ohne Gewicht darauf zu legen, daß das strenge umfassende Verbot aller Bildnerei 4, 15—18, das Gebot, die Thorah in der Weise eines Amulets an Hand und Stirn zu tragen 6, 8 ff.; 11, 18—20 vergl. 2 Mos. 13, 16., sowie das Gebot, sie in kalkbeworfene Steine zu schreiben 27, 1—8 ägyptische Gebräuche zu mitwirkenden Factoren ihrer Entstehung haben, ist das Buch auch sonst voll ägyptischer Erinnerungen: 20, 5 an das Geschäft der Schreiber auf den Darstellungen ägyptischen Kriegswesens, 25, 2 an die ägyptische Bastonade, 11, 10 an die ägyptische Landbewässerungsweise, 22, 5 (Verbot der Maskirung) an die ägyptische Priestersitte, feierliche Aufzüge in Göttermasken zu halten, 8, 9 an den ägyptischen Bergbau. Dazu kommt unter den Flüchen 7, 15; 28, 60; daß nach 28, 68 Aegypten dem Verfasser alle künftigen Dränger Israels repräsentirt, daß 29, 10 auf dienende Aegypter unter Israel deutet, daß das motivirende „Gedenke, daß du ein Knecht in Aegypten gewesen bist" gerade durch das Deuteronomium sich hindurchzieht 5, 15; 24, 18. 22; daß überall uns Rückblicke auf den ägyptischen Aufenthalt begegnen 6, 21 ff.; 7, 8. 18; 11, 3 und zuweilen gerade in Gesetzen, wo eine solche Beziehung in der Zeit Manasse's höchst seltsam wäre, wie im Königsgesetz 17, 16; sodann die gleiche Alterthümlichkeit der Sprache mit den übrigen Büchern. Zu den alterthümlichen und ächt mosaischen Eigenthümlichkeiten des Deuteronomiums gehört auch seine Liebe zu Bildern 29, 17; 28, 13. 44; 29, 18; und zu Vergleichungen 1, 31. 44; 8, 5; 28, 49. 29. Die überraschendsten Ergebnisse stellen sich erst heraus, wenn man das Deuteronomium, das Bundesbuch, den Dekalog 2 Mos. 19—24 und Ps. 90 mit einander vergleicht. Vergl. z. B. 2 Mos. 24, 17 mit Deut. 4, 24; 9, 3; 2 Mos. 19, 4 mit Deut. 32, 11; Ps. 90 mit Deut. 32; Ps. 90, 17 läuft durch das ganze Deut. 2, 7; 14, 29; 16, 15; 24, 19; 28, 12; 30, 9. Die Abfassung des Deuteronomiums durch Mose so sicher, als überhaupt die Authentie eines Schriftwerks bewiesen werden kann." Schultz bemerkt, daß „Mose ganz naturgemäß noch immer vom Gebirg der Amoriter redet 1, 7. 19. 20., während doch schon im Buch Josua der Name Gebirge Juda's geläufig wird (11, 16. 21)", ferner die Gränzenbestimmung 3, 16 „von Gilead ab" bezeige „den persönlichen Standpunkt" Mose's, der Eindruck der festen Städte Basans 3, 4. 5 sei „sehr lebendig mitempfunden", ebenso 10, 6—8 „die genaue Kenntniß der Oertlichkeiten" nicht nur zu bewundern, sondern wie die Wirkung der Wasser in der Wüste noch so „frisch in seiner Seele haften"! „Während der Kampf gegen die Kanaaniter, den er noch z. B. Kap. 7 so entschieden in den Vordergrund stellt, ganz verschwand, griff seit David und Salomo eine immer entschiedenere Feindschaft gegen Edomiter, Moabiter und Ammoniter um sich. Selbst die Propheten richten sich gerade gegen Edom, schon Amos 9, 12; dann Jes. 11, 14. Kap. 34 und 63 u. A. Das Deuteronomium gebietet im Gegensatz dazu 2, 4 ff.; 9 ff.; 18 ff." (Bleek führt dafür noch 23, 8 ff. an, findet aber daraus nichts weiter, als daß „diese deuteronomischen Reden nicht erst nach dem Untergange Jerusalems concipirt sind.") „Nicht blos einzelne Gesetze waren in späterer Zeit völlig überflüssig, z. B. das strenge Gebot gegen die Kanaaniter Kap. 7, die Bestimmung der Freistädte 19, 1 ff., die Beschreibung der Steine auf Ebal mit der Thorah 11, 29 ff.; 27, 2 ff., die Vernichtung des Gedächtnisses Amaleks 25, 17 ff. Es hat vielmehr, was noch bedeutender ist, ein großer Theil der Gesetzespredigt einen Ton erhalten, der nur für jene, Mose's Zeit natürlich, ja zu Manasse's oder Josia's Zeit unzweckmäßig war. Kap. 6—11 im schönsten und herrlichsten Theil des Buches: die Warnung vor Verweltlichung in Folge des Landbesitzes und seiner reichen Genüsse, vor falscher Toleranz gegen die Kanaaniter, vor Hochmuth in Folge des Reichthums, vor Selbstgerechtigkeit in Folge des Sieges." „Der Gegensatz gegen den Götzendienst ist kein so unmittelbarer, wie bei jedem späteren Verfasser. Er fürchtet ihn erst in Folge stolzer Verweltlichung und falscher Toleranz; er setzt in dieser Beziehung einen so reinen Zustand in der Gemeinde voraus, wie er selbst in den besten Zeiten Israels vor dem Exil nicht vorhanden war, warnt zumeist blos vor den Wurzeln des Abfalls, betraut die Gemeinde selbst mit der Executive gegen ihn 17, 3 ff., setzt Strafe wie Kap. 13 darauf, die zur Zeit Manasse's von vorn herein unmöglich" u. s. w.

§. 7.

Die vielseitige Bedeutung des Deuteronomiums.

Mit dem Mosaischen des Deuteronomiums, das ja auf ihre Weise auch die Kritik gelten lassen muß, indem der angebliche Deuteronomiker sich unter mosaischem Titel ausgibt, ist selbstredend die Bedeutung dieses Buchs zunächst für das Alte Testament ausgesprochen.

Auf die einzigartige Person des Gesetzgebers gesehen, war es sein Testament, und in welchem er, wie nirgend sonst seine Persönlichkeit zu bleibendem Gedächtniß seinem geliebten Volke (2 Mos. 32, 32) abgedrückt hat.

Auf die Gesetzgebung gesehen, war es der vollendende Abschluß derselben, und in einer nicht nur so volksthümlichen, sondern auch so herztreffenden Weise, daß der Eindruck davon auf das Leben Israels, insbesondere der Auswahl im Volke, unmöglich ausbleiben konnte.

Schon von diesem letzteren Gesichtspunkt will es ungenügend erscheinen, wenn bei Delitzsch: nachdem „ein Mann, wie Eleazar" (4 Mos. 26, 1; 31, 21) so zu sagen den Pentateuch im Großen und Ganzen geschrieben und „ein zweiter, wie Josua (Deut. 32, 44; Jos. 24, 26) oder einer jener Aeltesten, auf welchen Mose's Geist ruhete (4 Mos. 11, 25) und deren manche Josua überlebten (Jos. 24, 31), dieses Werk ergänzt" habe, die „Einverleibung" des Deuteronomiums in die Thorah Solchem überlassen wird. Kurtz hat gegen die dabei angenommene „eigentliche Codificirung" erst „bald nach der Landesbesitznahme" bereits die Fragen erhoben: „Hat doch offenbar in der jetzigen Zusammensetzung des Pentateuchs die Geschichte desselben die Aufgabe, der Gesetzgebung zur Unterlage und zur Einrahmung zu dienen? und lag nicht in den großen Thaten Gottes bei der Ausführung aus Aegypten und bei der Bundschließung am Sinai Aufforderung genug, sie selbst und ihre geschichtlichen Voraussetzungen zum Gedächtniß der künftigen Geschlechter aufzuzeichnen (vergl. z. B. 2 Mos. 12, 26 ff. 13, 8)? und bot nicht der jahreslange Aufenthalt am Sinai die schönste Zeit und Muße dazu, ein solches Werk zu beginnen?" und hält schließlich „für das Wahrscheinlichere", daß „der Verfasser der Vor- und Urgeschichte mit dem Aufzeichner der Gesetzesgruppen identisch, (ein priesterlicher Mann, Aaron selbst oder einer seiner Söhne,) daß beim Abzuge vom Sinai sein Werk bis in jene Gegenwart vorgeschritten war und fortan mit der fortschreitenden Geschichte selbst fortschritt", aber auch Kurtz überweist die Ergänzung dieser Grundschrift und die gegenwärtige Gestaltung des Pentateuchs einem „prophetischen Verfasser" aus der mosaischen Zeit, jedenfalls der nicht über „die letzte Zeit Josua's und die ersten Jahre des Zeitalters der Richter" hinaus gelebt habe. Für Schultz ist „der Ergänzer kein anderer, als Mose selber, der Verfasser des Deuteronomiums, die sogenannte Grundschrift aber die schon den Urzeiten entquollene, nun aber allmählich in eine bestimmtere Gestalt gegossene Tradition." Moses, „der nach 2 Mos. 18 überlaufen war, habe die Aufzeichnung der Thaten, der Gesetze, Aaron, seinem Propheten, oder auch Josua, seinem Begleiter, übertragen, der ihm gewiß ähnliche Dienste leisten mußte, wie Baruch nachher dem Jeremias." „Wer es nun auch war, er schrieb natürlich in der Redeweise, die bis dahin gewöhnlich und durch die traditionelle heilige Geschichte ausgebildet. Eine neue Ausdrucksweise machte sich erst durch den neuschaffenden Geist in Mose geltend. Während die ältere Geschichte, namentlich je weiter sie ablag, zu größeren Ergänzungen veranlaßte, war im Gesetz wenig zu ergänzen oder umzuarbeiten. Gerade bei der Durchsicht und Zusammenstellung dieses allmählich werdenden Werkes ergab sich aber auch das Bedürfniß einer mehr paränetischen, sich eindringlicher an das Herz wendenden Ergänzung, die wohlgeordnet und übersichtlich zugleich auf all die vorderen Gesetze zurück und auf den immer näher rückenden Besitz Kanaans ausdrücklicher vorwärts wiese. Und so mochte sich ihm wohl der gesetzliche Theil des Deuteronomiums schriftlich ziemlich vollendet haben, ehe er noch dazu kam, ihn auch mündlich auszusprechen."

Erkennt man im Deuteronomium den Schlußtheil des Ganzen und gliedert sich dieses ungesucht von selber in 5 Bücher, wie Delitzsch vertheidigt, so daß Berthold die Fünftheilung für so alt hält, als das Werk selbst, so wird die Mosaität des Deuteronomiums zur Mosaität des Pentateuchs überhaupt. Dies eine spezielle Bedeutung des Deuteronomiums für den Pentateuch.

Die 38 Jahre der Strafwanderschaft in der Wüste, deren Lücke im Pentateuch die Kritik so schmerzlich empfindet, gaben Mose volle Zeit, die sicher gleich nach ihrer Publication, wenn nicht zuvor schon, schriftlich fixirten Gesetze bis dahin zu sammeln, durch die Geschichten zu motiviren und zu verbinden und Exodus, Leviticus und Numeri zu codificiren. Man kann ihm dabei alle möglichen Hilfen zulassen. Denn auf den Geist, das Ganze kommt es an. Weil er aus seiner tagtäglichen Erfahrung die Wichtigkeit, ja die Nothwendigkeit einer Gesetzesauslegung für das Volk einsehen mußte, entwarf er den Plan zum Deuteronomium, vorausschauend; wozu sich dem rückwärts Blickenden die Idee der Genesis, eines durchaus parallelen Werkes, ergab. Der in jene Zeit fallende Aufruhr der Rotte Korahs (4 Mos. 16—18) kann uns, neben der dadurch veranlaßten erneuten göttlichen Bestätigung des aaronitischen Priesterthums in seinen Rechten, — vergl. 18, 2 ff. 21 ff. einen dem Deuteronomium eigenthümlichen, recht menschlich die Dinge vermittelnden Zug, nämlich die Hervorhebung des allgemein

levitischen Charakters auch der Priester und des nächst priesterlichen der Leviten erklären helfen. Vergl. 4 Mos. 16, 8–11. Die ebenfalls in jener Strafperiode Kap. 15 gegebenen Gesetze, wie sie im Blick auf Kanaan (V. 2. 18) gegeben sind, die früheren Opfervorschriften zu ergänzen und zu vervollständigen, erscheinen wie die ersten Keime des überhaupt solchen Ergänzungen und Vervollständigungen bestimmten Werks. Vergl. auch Deut. 22, 12 mit 4 Mos. 15, 37 ff., namentlich die schon ganz deuteronomische Auslassung zu dieser Vorschrift V. 39–41 daselbst.

„Es ließe sich leicht beweisen," äußert Ewald, „daß keine Schrift wie auf das ganze Leben des Volkes, so auf das Schriftthum einen stärkeren Einfluß ausgeübt habe." „Die Bedeutung der Schrift des prophetischen Verjüngerers und Vollenders des alten Gesetzes sei in mancher Hinsicht für das Alte Testament dieselbe, wie im Neuen Testament des Evangeliums Johannis."

Die Bedeutung der Thorah, und des Deuteronomiums insbesondere, hat Delitzsch zum Theil nach Hengstenberg überzeugend aus der nachmosaischen Literatur dargethan. „Die gesammte Geschichtschreibung vom Buch Josua ab setzt allenthalben die Thorah Mose's als Buch voraus. Diese Rückbeziehungen als anachronistische Verbrämungen der alten Geschichte anzusehen, wird durch die ganze übrige Literatur als eine Lüge bloßgestellt. Wie ist es möglich, daß das Deuteronomium erst unter Josia an's Licht getreten, da schon ein Jahrhundert früher die Prophetie vor andern Büchern der Thorah sich an das Deuteronomium anlehnt! Wie bekannt Amos mit dem Deuteronomium ist, sehen wir aus 2, 9; 4, 11; 9, 7. Hosea, an urgeschichtlichen Erinnerungen noch reicher, durchläuft die ganze Thorah (6, 7; 12, 4 ff. 13; 9, 10) ohne Ausschluß des Deuteronomiums (11, 8 vergl. mit Deut. 29, 22)[1]), dessen Grundworte, obwohl aufgelöst in den Gluthstrom kühnster prophetischer Rede, man an vielen Stellen durchmerkt (4, 13 vergl. Deut. 12, 2; 8, 13 vergl. Deut. 28, 68; 11, 3 vergl. Deut. 1, 31; 13, 6 vergl. Deut. 8, 11–14). Jesaia beginnt seine Weißagungen mit den Worten aus dem Munde Mose's Deut. 32, 1. Der einmal angeschlagene Ton des Deuteronomiums klingt durch die ganze Rede fort: V. 2–4 wie ein Mosaik aus Deut. 32 und 31; V. 5–9 ruhen fast durchaus auf 3 Mos. 26 und Deut. 28; V. 10–14 enthalten den festen Sprachgebrauch der Opfer- und Festgesetze in Exodus bis Deuteronomium, und auch V. 15–31 hört man zahlreiche pentateuchische, namentlich deuteronomische Stellen durch. (Caspari, Beitr.) Dasselbe gilt von der Rede Micha's 6–7, 13., dem Seitenstück zu Jes. 1, besonders von Kap. 6. Hier laufen alle anderweitigen Hauptbeziehungen des Buches Micha zum Pentateuch, die geschichtlichen (2, 12 ff.; 7, 15–17), die gesetzlichen (2, 2. 8) und die strafdrohenden (2, 4. 10; 3, 4; 7, 13) zusammen. Mose hatte Deut. 32, 1; vergl. 31, 28; 30, 19 und 4, 26 Himmel und Erde aufgefordert, seine Worte zu hören, um beim Eintritt des Abfalls Israels Zeugniß ablegen zu können. Dieses Zeugniß fordert Micha 6, 1 ff. den Bergen und Hügeln als den Grundfesten der Erde ab. Was dann der Herr im Rechtsstreite spricht 6, 3–5., ist das Compendium der geschichtlichen Theile des Pentateuchs von Exodus an (bes. Num. 22–24); der Ausdruck „Sklavenhaus" von Aegypten" ist aus Deut. 7, 8; 13, 6. In dem, was das Volk dem Herrn erwiedert 6, 6 ff., bietet es ihm genug dar, was er im Gesetz als Sühnmittel verordnet hat. Der Prophet 6, 8 weist hin auf eine deuteronomische Stelle, fast wörtlich citirt (Deut. 10, 12) u. s. f. Die den Rechtsstreit abschließende Strafverkündigung 6, 13–16 droht Lev. 26; Deut. 28 ff. u. s. w." Während Delitzsch die Literatur der salomonischen Zeit nur in Beziehung auf die Genesis durchgeht (Comm. zur Genesis 2. Ausg. S. 13 ff.), mögen die folgenden Anlehnungen an das Deuteronomium für dieses Zeugniß geben. Der „Weisheit, welcher diese Zeit vor andern sich hingab", der „volksthümlichen gemeinmenschlichen Richtung" mußte das Deuteronomium (§. 1) ja, wie die Genesis, vornehmlich entsprechen. Wenn die Genesis dem Verfasser des Buches Hiob die Verhältnisse der Urzeit darbot, so colorirt er seine Reden doch nicht blos daher. Kap. 1, 10 ist die ächt mosaische Bezeichnung menschlicher Thätigkeit, wie sie im Deuteronomium üblich 2, 7; 16, 15; das 5, 14. 12, 25 gebrauchte Bild ist das ganz deuteronomische 28, 29; vergl. auch Hiob 20, 16 mit Deut. 32, 33. Wie die Ausdrucksweise im Einzelnen aus dem Deuteronomium entlehnt, vergl. Hiob 5, 18; 10, 7 mit Deut. 32, 39. Hiob 6, 4; 34, 6 mit Deut. 32, 23. Hiob 7, 4 mit Deut. 28, 67. Hiob 8, 8 mit Deut. 4, 32; 32, 7., so benutzt die Schilderung überhaupt deuteronomische Motive, vergl. Hiob 15, 20 ff. mit Deut. 28, 65 ff. Hiob 15, 27 mit Deut. 32, 15. Hiob 17, 6; 30, 9 mit Deut. 28, 37. Hiob 31, 10 mit Deut. 28, 30. Hiob 42, 10 mit Deut. 30, 3. Das Problem, mit dessen Lösung

[1]) Hos. 5, 15 vergl. Deut. 4, 29.

sich das Buch Hiob beschäftigt, setzt eine so tiefe Anschauung von dem Recht des allein Heiligen (6, 10; 21, 14; 22; 22. 23, 12) wider seine Creatur, insbesondere den sündigen Menschen (4, 18; 15, 15; 14, 4) und von dieses Unrecht Ihm gegenüber voraus, wie sie nur die Erkenntniß der Innerlichkeit des Gesetzes an der Hand des Deuteronomiums geben konnte, aber auch ausdrücklich, wie sehr er nach seiner ganzen Tendenz bei den patriarchalischen Zuständen verweilen mußte, beliebt der Verfasser gerade deuteronomische Bestimmungen, z. B. 24, 2 ff. 6, 27 vergl. Deut. 19, 14; 27, 17. 19; 22, 6 ff.; vergl. Deut. 24, 6. 10 ff.; 31, 26 ff. vergl. Deut. 4, 19; 17, 3. Bei dem bekannten Charakter der Spruchdichtung sind die Beziehungen auf das Deuteronomium von vorn herein zu erwarten, durchaus natürliche. Gleich in den ersten Kapiteln der Sprüche z. B. auf Deut. 6, 6 ff.; 11, 18 ff. Von den Psalmen sagt Delitzsch treffend: „Das ganze Fünfbuch des Psalters" sei „die Antwort der Gemeinde auf das Wort Jehovah's im Fünfbuch der Thorah", wie Hengstenberg gleich treffend Deut. 32 „die Magna charta der Prophetie" genannt hat, und schließt damit: „Wir können noch weiter bis in die Richterzeit zurückgehen. In dem eingestandenermaßen dieser angehörigen Siegesgesange Debora's werden augenscheinlich Originalstellen aus Deut. 33 wie aus Gen. 49 nachgebildet oder frei reproducirt. Kurz, alle Geschichtschreibung, Prophetie, Chochma und Poesie Israels gründet und weset im Gesetze Mose's."

Die Bedeutung des Deuteronomiums für das Prophetenthum speziell ist bereits mehrfach hervorgehoben, z. B. §. 1, daselbst zugleich auf die bedeutsame Verwendung hingewiesen worden im Gebrauch, den Christus persönlich vom Deuteronomium macht. Vergl. Matth. 4, 4. 7. 10 mit Deut. 8, 3; 6, 16. 13. Auch an Citate, wie Hebr. 12, 29 aus Deut. 4, 24. 9, 3; 1 Kor. 8, 4 aus Deut. 4, 35. 39; Mark. 12, 29 ff., Matth. 22, 37 ff., Luk. 10, 27 ff. aus Deut. 6, 4. 5 wurde schon erinnert. Das führt uns aber weiter auf die neutestamentliche Bedeutung des Deuteronomiums.

„Das größte und vornehmste Gebot", bemerkt Hengstenberg, „ist nur im 5. Buch Mose enthalten 6, 5; 10, 12." Noch mehr, Joh. 5, 46 sagt Christus den Juden: wenn ihr Mosi glaubtet, so würdet ihr mir glauben, denn von mir hat er geschrieben. Abgesehen von der Beziehung des Verses zuvor auf Deut. 31, 26 ff., ist das, wenn nicht schon auf 1 Mos. 3, 15; 49, 10., jedenfalls auf Deut. 18 bezüglich gesagt. Wie er also das höchste Gebot dem Deuteronomium entnimmt, desgleichen beglaubigt er seine eigene Hoheit aus der Auctorität Mose's, als Schreibers des Deuteronomiums vergl. Luk. 24, 27.

Von andern Citationen des Deuteronomiums (m. vergl. die LXX) im Neuen Testament einige folgende: Joh. 7, 24; Jak. 2, 1. (Deut. 1, 16. 17; 16, 19.) Offb. Joh. 22, 18. 19; Matth. 5, 18 ff. (Deut. 4, 2. 13, 1.) Jak. 4, 8. (Deut. 4, 7.) Hebr. 11, 6; 13, 5. (Deut. 4, 29. 31; 31, 6.) Gal. 3, 19. (Deut. 5, 5.) 1 Joh. 4, 10. (Deut. 7, 8.) Apstgsch. 7, 51. (Deut. 9, 7. 24; 10, 16.) Hebr. 12, 18. 21. (Deut. 9, 15. 19.) 1 Tim. 6, 15. (Deut. 10, 17.) Apstgsch. 10, 34. (Deut. 10, 17.) 2 Kor. 6, 15. (Deut. 13, 14.) 1 Petr. 2, 9. (Deut. 14, 2; 26, 19; 28, 9.) Matth. 26, 11. Joh. 12, 8. (Deut. 15, 11.) 1 Tim. 6, 11. (Deut. 16, 20.) Matth. 18, 16; Joh. 8, 17; 2 Kor. 13, 1; Hebr. 10, 28. (Deut. 17, 6 ff. 19, 15.) Apstgsch. 3, 22; 7, 37. Joh. 1, 46. 21; 6, 14. Matth. 17, 5. (Deut. 18, 15.) Hebr 12, 19 ff. (Deut. 18, 16; 5, 24 ff.) Joh. 12, 49. (Deut. 18, 18.) Apstgsch. 3, 23; Joh. 12, 48; Luk. 10, 16. (Deut. 18, 19.) 1 Kor. 5, 13. (Deut. 19, 19; 17, 7; 12. 22, 22.) Matth. 5, 38. (Deut. 19, 21.) Matth. 27, 24. (Deut. 21, 6 ff.) Gal. 3, 13. (Deut. 21, 23.) Joh. 8, 4 ff. (Deut. 22, 22.) Matth. 12, 1 ff. (Deut. 23, 26.) Matth. 5, 31 ff. 19, 3 ff. (Deut. 24, 1.) Jak. 5, 4. (Deut. 24, 14 ff.) 2 Kor. 11, 24. (Deut. 25, 3.) 1 Kor. 9, 9; 1 Tim. 5, 18. (Deut. 25, 4.) Matth. 22, 24 ff. (Deut. 25, 5.) Gal. 3, 10. (Deut. 27, 26.) Röm. 11, 8. (Deut. 29, 3.) Hebr. 12, 15. (Deut. 29, 17.) Röm. 2, 29. (Deut. 30, 6. 10, 16.) Röm. 10, 6–8 (Deut. 30, 11 ff.) Röm. 3, 19 ff. (Deut. 31, 26.) Apstgsch 2, 40. (Deut. 32, 5.) Röm. 10, 19. (Deut. 32, 21.) Röm. 12, 19. Hebr. 10, 30. (Deut. 32, 35.) Röm. 15, 10. Offb. Joh. 19, 2. (Deut. 32, 43.)

Die Bedeutung des Deuteronomiums endlich für uns kann, nach der Stellung Christi und der Apostel zu demselben, keine lediglich antiquarische sein. Wir werden mit dem Deuteronomium zu gründlicher und vollkommener Anschauung von der mosaischen Gesetzgebung gelangen, wie der sehr bruchstückige bürgerliche Theil von ethischen Gedanken beherrscht, der sehr ausführliche ceremonielle von religiösen Ideen getragen, das Ethische überall prinzipiell religiös-ethischer Natur oder theokratischen Charakters ist. Es rechtfertigt sich aber damit die „Geistlichkeit" des Gesetzes, wie sie Paulus demselben zuschreibt Röm. 7, 14. 12. So können wir, insbesondre mit der

Leuchte des Deuteronomiums, in die Seele des Gesetzes Mose's und in das Innerste des von diesem Gesetz bestimmten Lebens Israels, namentlich seiner als Vorbilder des Glaubensgehorsams Christi typischen Gestalten, wie Mose, Josua, Samuel, Elias, nicht blicken, ohne daß dieser historische Blick sich sofort auch dogmatisch-moralisch vollziehen müßte. Denn das Gesetz, und vornehmlich das 5. Buch, ist „Thorah" d. h. Lehre, Unterweisung. Die Lehrbedeutung des Deuteronomiums für uns wird allerdings zunächst eine historische sein, insofern wir, und zwar aus den angezogenen deuteronomischen zwei Hauptstücken, dem vom Gebot und der Weißagung vom „Propheten", die wir von den Lippen des Erlösers wieder vernehmen, das Dogma der heiligen Geschichte, als einer göttlichen Erziehung der Menschheit in Israel auf Christus hin, als dieses Zuges des Vaters zum Sohne, ersehen. („Im Besitz eines Bodens, welcher für Unabhängigkeit in einfachem Wohlstand ebenso mit den geeigneten physischen Bedingungen entgegen kam, als stetige Cultur-Ansprüche machte, sollte das Volk, treu seiner Verfassung in Furcht und Liebe Gottes, in dieser Treue allein stark und alles Segens und Sieges gewiß, im Bewußtsein seiner allen weltlich polizirten Glanz weit überragenden Bestimmung, Träger und Bewahrer des göttlichen Welt-Heiles, des allgemeinen Menschen-Segens, ein den Verkehr mit Gott für sich selbst genießendes und für die übrige Welt vermittelndes (Mich. 4, 1 ff. Jes. 66, 18 ff.) Priestervolk zu sein, frei von politischer Eroberungssucht und Freundschafts-Buhlerei wie ein Löwe inner seinen Gränzen liegend (Ezech. 19, 2), nirgends in der Fremde Heil und Hülfe suchend, vielmehr ihr vielgestaltiges Verderben in seiner Maske erkennend, verabscheuend und zurückschlagend, bei aller sittlichen Strenge aber auch dem Fremdling und Feinde gegenüber an die Pflichten der Humanität gebunden — so sollte das Volk, frei, stark und glücklich in stiller Genügsamkeit an seinen göttlichen Prärogativen, unter dem Zerstörungsgewühl und den üppigen Entwickelungsformen der gottesvergessenen Weltnationalität als ein streng abgesondertes Gottesheiligthum dastehen, dem noch nicht die Gegenwart, aber die Zukunft um so gewisser angehörte u. s. w. Deut. 8, 1 ff. 28, 1 ff. Erscheint aber schon die ganze Aeußerlichkeit, in welcher der Gottesverband, die Lebensgerechtigkeit und Wohlfahrt unter der Gesetzesverfassung gehalten ist, nicht als hohles, in sich selbst aufgehendes Außenwesen, sondern als Gefäß und Abgestaltung einer geistigen, für künftige Entwicklung bestimmten und dieselben andeutungs- und verheißungskräftig in sich tragenden Innerlichkeit, die in dieser äußerlichen Bindung vorerst sich einsenken soll in die Elemente des kosmischen Lebens: so tritt außerdem das Geistige aus dieser Bindung als eine über das Weltleben erhebende und erhabene Macht hervor in der Prophetie, in welcher die bisher, wie vereinzeltes Samenkorn ausgestreute Verheißung nunmehr ebenfalls organischen Bestand und fortschreitenden Bildungseinfluß in der äußern und innern Lebensökonomie gewinnt: die zerstreuten Funken sammeln sich zu einer Leuchte, welche die düstere Oede bis zur vollen Tageshelle, wie sie erst der selbstständige Träger des Lichts mit sich bringt, zu bestrahlen hat, 2 Petri 1, 19 u. s. w. (Beck, chr. Lehrwissensch. I.) Indem aber das Gesetz, zumal nach seiner deuteronomischen Auslegung, die schon die christliche vermittelt, — die Bergrede, mit der Christus sein Prophetenamt anhebt, ist die erfüllende Parallele zum Deuteronomium, womit Mose sein Prophetenamt schließt, — eine ewige Bedeutung hat (Matth. 5, 18 ff.), so kann die Lehrbedeutung des Deuteronomiums nicht blos jene historische sein, vielmehr das Dogma der heiligen Geschichte ist auch das Dogma vom ordo salutis, der Weg Gottes in der Menschheit zugleich der Heilsweg für den Einzelnen in Ewigkeit. Wie Luther sagt: „Aber diese Erklärung im 5. Buch hält eigentlich nichts andres innen, denn den Glauben zu Gott und die Liebe zum Nächsten, denn dahin langen alle Gesetze Gottes"; und der Heidelbergische Katechismus Fr. 3 ff. lehret den Menschen daher sein Elend erkennen. Denn „das ist die rechte Meinung Mosis, daß er durch's Gesetz die Sünde offenbare und alle Vermessenheit menschlichen Vermögens zu Schanden mache, da er lehret, man solle Gott fürchten, trauen, glauben und lieben, dazu keine böse Lust noch Haß zu einigen Menschen tragen oder haben. Wenn die Natur solches recht höret, muß sie erschrecken, denn sie befindet gewiß weder Trauen noch Glauben, weder Furcht noch Liebe zu Gott, item weder Liebe noch Reinigkeit gegen den Nächsten, sondern eitel Unglauben, Verzweifeln, Verachtung und Haß zu Gott und eitel bösen Willen und Lust zum Nächsten; so ist der Tod alsobald vor Augen, der solchen Sünder fressen und in die Hölle will verschlingen: auf daß die verstockte Blindheit sich erkennen müßte und ihr eigenes Unvermögen und Nichtigkeit zum Guten fühlen, und also durchs Gesetz genöthigt und gedrungen würde, etwas weiteres zu suchen, denn das Gesetz und eigen Vermögen, nämlich Gottes Gnade im künftigen Christo verheißen. Also hat Mose auch selbst angezeiget, daß sein Amt und Lehre sollt währen bis auf Christum und alsdann aufhören, da er spricht 5 Mos. 18, 15: Einen Propheten u. s. w. Dies ist der edelste Spruch und freilich der Kern im ganzen Mose, welchen auch die Apostel hoch geführet und stark gebraucht haben, das Evangelium zu bekräftigen und das Gesetz abzuthun." Luther (Vorr. über d. A. T.) Die Lehrbedeutung des deuteronomischen Gesetzes in moralischer Hinsicht darf, selbst was Staat und Kirche anbetrifft, nicht gering geschätzt werden, geschweige denn was Familie und Einzelleben angeht. Vergl. Lange Einl. in d. A. T. §§. 9. 12. Die Auslegung und Anwendung des Buchs im Einzelnen wird vielleicht auch die homiletische Bedeutung des Deuteronomiums anzudeuten im Stande sein. „Denn (sagt Luther) es sind ihrer viel und welche ihnen eingebildet, als wenn sie gar Meister hierinnen wären, welche Mosen und das ganze Alte Testament gar geringschätzig achten, gleich als wenn sie an dem Evangelio genug hätten u. s. w. Aber gewiß ist es, daß gleichwie die Weltweisen sagen, Homerus sei der Vater aller Poeten, ein Brunn, ja ein Meer aller Geschicklichkeit, Weisheit und Beredsamkeit, also unser Moses sei auch ein rechter Brunn und Vater aller Propheten und Bücher heiliger Schrift d. i. aller himmlischen Weisheit und Beredsamkeit."

§. 8.

Die Eintheilung des Deuteronomiums und Uebersicht des Inhalts.

Nach Kurtz hat Delitzsch die zehntheilige Gliederung der Genesis überraschend dargethan. Dieselbe „Herrschaft der bedeutsamen Zehnzahl" konnte Schultz für das Deuteronomium durch die „dekalogische Anordnung" in demselben nachweisen. (Luther: „Und so du eigentlich diesem Büchlein einen rechten Namen geben willt, wirst du es recht nennen: eine ganz überflüssigste und klärlichste Ausbreitung und Offenbarung der 10 Gebote.")

Kap. 1, 1—5: einleitende Erzählung, Ueberschrift für das ganze Werk: Redner, Auditorium, Ort und Zeit.

I. Kap. 1, 6—4, 40: Die erste Rede, Eingangsrede, Rückblick bis zum Aufbruch vom Sinai, Erklärungen, Ermahnungen, Warnungen.

Kap. 4, 41—43: Pausa der ersten Rede: Aussonderung der Asyle.

Kap. 4, 44—49: Ueberschrift zur Einleitung in die zweite Rede.

II. Kap. 5, 1—26, 19: Die zweite Rede, der eigentliche Bestand des Buchs.

Kap. 5, 1—6, 3: deren Text der Dekaloq als Kern des Gesetzes, Grundlage des Bundes und Grundbedingung alles Heiles.

Kap. 6, 4—11, 32: Ermahnung — unter Auslegung der beiden ersten Gebote mit wiederholter Betonung der Ausführung aus Aegypten, mit Erinnerung an die Führung durch die Wüste und Anwendung speziell des Aufenthaltes am Sinai, — zu Furcht und Liebe Gottes, zum Gehorsam im Gesetze.

Kap. 12—23, 1: Auslegung des dritten bis zehnten Gebotes mit den passenden Ergänzungen.

Kap. 23, 2—26, 19: Die Vollkommenheit Israels.

Kap. 27, 1—8: Pausa der zweiten Rede: Anordnung der Denksteine.

Kap. 27, 9—26: Uebergang zur letzten, dritten Rede.

III. Kap. 28 — Kap. 30: Segen und Fluch und Bundeserneuung, Schlußrede.

Kap. 31: Pausa der dritten Rede: die Uebergabe von Amt und Werk.

Kap. 32 — Kap. 34: Die Beilagen: Lied, Segen und Tod Mose's. (Vergl. J. P. Kindler, bibl. Tabellen. 1. Liefr. Sulzbach 1841.)

§. 9.

Die theologische und homiletische Literatur zum Deuteronomium.

Vergl. für die mehr oder minder umfassenden Bibelwerke, sowie was die theologische und homiletische Literatur zum Alten Testament im Allgemeinen angeht, Lange Einl. in d. A. T. S. II. S. LVI. ff. S. 9. ff. S. 21 ff. und Vorwort S. VII.

Theils daraus, theils ergänzend, seien hier namhaft gemacht: Luther: Auslegungen über d. 5. B. M. (Walch, III. S. 2017 ff.) J. Calvin, Commentarii in quatuor reliq. M. libr. in formam harmoniae dig. (Op. omnia ed. Schipperi I. p. 246 ff.) P. Tossani, deutsches Bibelwerk. Poli Synopsis crit. I. p. 694 ff. J. Piscator, Quaestiones in Pent. 1624. p. 393 ff. Dessen Biblia 1602. I. 457 ff. Berlenburger Bibel I. S. 685 ff. Das Englische Bibelwerk v. Rom. Teller II. S. 659 ff. J. D. Michaelis, deutsche Uebers. des A. T. mit Anm. f. Ungelehrte IV. 2. Gell, Vers. u. s. w. z. Verbesserung der letzten Engl. Uebers. d. Bibel I. S. 657 ff. Corn. a Lapide (kathol.), Comm. in Pentateuch. 1616. S. 953 ff. Bonfrerius (kath.), Pent. comm. illustr. 1625. S. 903 ff. Die Biblia Hebraica v. J. H. Michaelis. Cal-

met (kath.) Comm. lit. in V. T. 1789. II. 524 ff. J. A. Osiander, Comm. in Pent. J. Gerhard, Comm. in Deuter. J. Clericus, Comm. in Pentat. Rosenmüller, Scholia in V. T. II. S. 325 ff. Dathe, Pentateuchus p. 601 ff. Das Dereser'sche (kathol.) Bibelwerk. Richter, Erkl. Hausbibel I. Baumgarten, Theol. Commentar z. Pent. II. S. 417 ff. Schultz, Das Deuteronomium. Berlin 1859. Knobel, die BB. Numeri u. s. w. Leipzig 1861. Keil, Bibl. Comm. über d. BB. Mose's II. Leipzig 1862. Die jüdischen Bibelübersetzungen nebst Anm. v. Johlson, Frankfurt a. M. 1831 und Herxheimer 2. Aufl. Bernburg 1854. Für Einzelnes: Hengstenberg, die wichtigsten und schwierigsten Abschn. d. Pent. I. S. 221 ff. Auch der 3. Band der Beiträge und die Christologie 2. Ausg. I. S. 110 ff. Kurtz, Gesch. d. A. B. II. (Bräm, Isr. Wanderung. 1859.) Völter, d. h. Land. 1855. Heß, Gesch. Mose's, 1. 2. Sam. Mayer, Die Rechte der Israel., Athener und Röm. I. II P. Cassel in d. weltgesch. Vorträgen 1. Der Midrasch und d. Gesetzes Ende. Jer. Risler, Histor. Auszug. An Predigten: G. D. Krummacher, Die Wanderungen Isr. 3. Aufl. Auszüge aus des sel. Ordinarii der evang. Brüderkirche Reden (Zinzendorf) über bibl. Texte. III. 1317 ff.

Das Deuteronomium oder fünfte Buch Mose.

Die Ueberschrift für's ganze Werk und Einleitung in die erste Rede.

Kap. 1, 1—5.

Dieses sind die Reden, die Mose (Moscheh) redete zu ganz Israel (Isr'rael), 1
jenseit des Jordan (Jar'den), in der Wüste, in der Ebene (Gharābah), gegenüber Suph,
zwischen Paran und zwischen Tophel und Laban und Chazeroth und Di Zahab, — *Elf 2
Tage (ist's) vom Choreb Weg des Gebirges Seïr (Seghir) bis Qadēsch Bar'neagh —
*Und es geschah im vierzigsten Jahre im elften Monat am ersten des Monats, redete 3
Mose zu den Kindern Israel gemäß Allem, welches ihm Jehovah geboten an sie;
*Nachdem er geschlagen den Sichon, König des Emōri, welcher wohnhaft in Chesch'bon, 4
und den Og (Ghog), König des Baschan, welcher wohnhaft in Ghasch'tāroth, in Ed'rëi
(Ed'reghi); *Jenseit des Jordan, im Lande Moab, begann Mose auszulegen dieses 5
Gesetz, indem er sprach:

Exegetische Erläuterungen.

1. Wenn auch אֵלֶּה an sich auf das Vorhergehende zielen könnte, so sind doch die Reden V. 1, auf welche die Aufmerksamkeit gerichtet werden soll, die folgenden V. 3. 5. Während die Unterschrift des 4. Buches 36, 13 Reden über das Gesetz nicht ausschließt, ist sie insofern Abschluß des Vorhergehenden, als dieses eben nicht Reden Mose's an das Volk, sondern Gottes Rede an Mose enthielt. (§. 1.) Jedenfalls wird das Vorhergehende — und es kann doch nur das Charakteristische in Unterschrift oder Ueberschrift aufgenommen sein — nicht durch „Reden, die Mose redete ff.", wie es für's Deuteronomium eigenthümlich ist, charakterisirt. Die Verbindung mit dem Vorhergehenden ist demnach die des Unterschieds, schwerlich wie 1 Mos. 2, 4 eher wie 1 Mos. 6, 9 welche Stellen Keil citirt. Das Unterscheidende war um so mehr hervorzuheben, als die Oertlichkeit vorher, wie jetzt, dieselben Niederungen Moab. Falsch geben Kn., Herxh., Johls. die Verbindung an. V. 1—5 ist die Ueberschrift zum Deuteronomium, die zusammengefaßte Angabe von Inhalt, Autor, Auditorium, Ort und Zeit des ganzen Buchs, zugleich die bedeutsame Einleitung zur 1. Rede.

2. Die Zuhörer — „ganz Israel" V. 1. Das Volk als solches. Bezeichnend für die Auswahl, Anordnung, Fassung, Bestimmung des Inhalts, die Volksthümlichkeit des Deuteronomiums. Die jüdischen Ausleger denken an die Volksältesten als nächsten Zuhörerkreis, aber wozu abweisen, was Zeuge sein wollte und hören konnte! Heß: „der Volksversammlung oder einem beträchtlichen Theil und Ausschuß derselben, Familienhäuptern, Richtern u. s. f." Recht Jahn (Einl.): daß es nicht leicht ein anderes Buch gäbe, bei dessen Herausgabe eine so große Publicität beobachtet worden u. s. w. — „Bedeutsam ist aber auch besonders die Ortsbestimmung" (Schultz) und zwar gerade diese Häufung von Ortsnamen, mit der Knobel nichts anzufangen weiß, für die aber schon Onkelos und die jüdische Tradition, wenngleich ein zu beschränktes (auf „Versündigungen" des Volks) Verständniß haben. — „Jenseit des Jordan" V. 1 und V. 5. Vrgl. Einleitung §. 4. I. 12. Das Terrain war ein Terrain für Erinnerungen und darum zu Ermahnungen. Recht Schultz: „statt eines Schon, drückt ein Noch jenseit des Jordan den rechten Sinn aus." So auch: noch „in der Wüste." 4, 46: „im Thale, angesichts Beth P'ghor" (3, 29); hier V. 5: „im Lande Moab"; 4 Mos. 36, 13: „in den Ghar'both Moab." Gewiß zeigt die Vergleichung dieser genaueren Angaben, daß V. 1. die Idee das Lokale regiert, zu Eingang des Deuteronomiums die Lokalität als Situation vielmehr behandelt, einleitend in die folgenden Reden rhetorisirt wird. Also „die Wüste" nach ihrer ethisch-historischen Bedeutung gegenüber Aegypten einerseits und Kanaan andrerseits. — Die „Gharābah", die geographisch die ganze Ebene des Jordan ist, von seinen Quellen bis über's todte Meer, das ja keine ursprüngliche Unterbrechung, diese sehr heiße Wüstenfläche an beiden Seiten des Jordan bis zum ailanitischen Meerbusen, umfaßt natürlich auch die „Ghar'both Moab", vrgl. Deut. 3, 17; 4, 49; 11, 30; Jos. 12, 1. Speziell aber beginnt dieses Blachgefilde — „eine lange Sandebene" (Laborde) — erst am Südende des todten Meeres, von da zum rothen Meere reichend; und in diesem engeren Sinne kann es auch nur V. 1 gemeint sein, da die Bezeichnung: „in der Gharabah", hinter

der ganz allgemeinen „in der Wüste", doch eine enger begränzende, näher veranschaulichende sein will. Wie recht diese Nennung der eigentlichen Arabah zur Erinnerung an jene Katastrophe, die Israel zum „Wege der Arabah" (Deut. 2, 8) verurtheilte, — zur Vergegenwärtigung der Oertlichkeit, die vornehmlich die Wiege der neuen, wie der Sarg der alten Generation gewesen war (1, 34 ff.), — zur Verbindung des jetzigen Wo (in Moab) mit dem unmittelbar vorangegangenen Wie, — so bleibt doch, nach Inhalt und Weise des Deuteronomiums, die Hauptbeziehung die Rückbeziehung auf die erste Gesetzgebung. Wie die Lokalisirung der Gegenwart möglich war durch das weit Umfassende des Begriffs „Arabah" — hier בָּעֲרָבָה wie 4 Mos. 36, 13: בְּעַרְבֹת — so bot der spezielle Sinn dieser Bezeichnung das Nöthige für Anknüpfung der weiteren Vergangenheit. So ist es in der Ordnung, wo die Arabah bis Ailah führt, daß, und zwar ganz der Anschauung gemäß, zunächst die noch nähere Bestimmung: „gegenüber Suph" folgt. — Gegenüber Suph". Knobel denkt an den Paß es Sufâh oder einen Ort darauf, nicht Zephath Richt. 1, 17; 4 Mos. 14, 45; 21, 3, welches Ritter mit diesem Passe in Verbindung bringt. Dann erst recht, aber auch überhaupt, und namentlich im angegebnen Sinne der ganzen Beschreibung, paßt schwerlich eine so lediglich geographische, im Allgemeinen so unbekannte Angabe. Viel entsprechender ist סוּף als Abkürzung von יַם־סוּף, „Schilf" = Schilfmeer Deut. 1, 40; 2, 1. LXX. πλησίον τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης. Vulg: in solitudine campestri contra mare rubrum. Entweder indem das rothe Meer insgemein von dem vielen Seetang so heißt (Keil, Gesen.), was freilich Schultz nur für seine Nordgegend, nach Analogie von „Buhs" daselbst, in Anspruch nimmt, oder vielleicht von einem bedeutenderen Orte dieses Namens daselbst, wie auch Knobel vermuthet und auf diese Weise das Fehlen des Artikels in יַם־סוּף erklärt, das ganze Meer benannt worden. Jedenfalls wird nicht mit Hengstenberg an den ailanitischen Theil, den Meerbusen von Akabah speziell zu denken sein, der Anschauung nach ist die Arabah vielmehr dem Meerbusen von Suez (wenn nicht dem Schilfmeer überhaupt) „gegenüber". Das kurze knappe „Suph" V. 1 harmonirt mit der lakonischen, prägnanten Weise in Ueberschriften, wie hier. Nach Keil: keine „nähere Bezeichnung der Arabah" (Hengstenberg), sondern nähere Charakterisirung der Wüste überhaupt, als sich Israel „noch gegenüber dem Schilfmeere befand, nach dessen Durchschreitung es in die Wüste eingetreten war. (Ex. 15, 22.)" Es soll wohl überhaupt die Situation gegenüber Aegypten, dem Auszuge von da, speziell „der westlichen Nordspitze des rothen Meeres, im Angesicht der Stätte, wo die Erlösung aus Aegypten sich vollendete" (Schultz), charakterisirt werden. — „Zwischen Paran u. s. w." V. 1. Wie kurzweg „Suph", so auch blos „Paran", während sonst „Wüste Paran". Bekannt, namentlich aus 4 Mos. 10, 12., als nächstes Ziel nach dem Aufbruch vom Sinai. Weil eine so bekannte Station und, wegen Kadesch, eine auf lange Zeit 4 Mos. 12, 16; Deut. 1, 46., genügt kurzweg „Paran". Die arabische Benennung „et Tih" d. i. „das Irrsal", wie es bei den Beduinen heißt, erklärt hinreichend die Erwähnung hier, diese bestimmtere Markirung der Verwerfung an der ersten (4 Mos. 13 ff.) wie der Wiederaufrichtung mit der zweiten Generation. (4 Mos. 20.) In letztrer Beziehung schließt sich wohl an: „und zwischen Tophel" das heutige „Tufail" oder „El Tofila" „Tafyle", auf dem edomitischen Gebirge, wo hunderte von Quellen, viele Granatbäume und Oelbäume, Feigen, Aepfel, Aprikosen, Pomeranzen und Pfirsiche von großer Art; die Einwohner versorgen die syrische Pilgerkarawane mit Lebensmitteln. Vergl. Deut. 2, 28. 29. Also ein Ort der Erquickung (Schultz), zumal im Unterschied von der Wüste! östlich, während „Paran" unter denselben Breiten parallel im Westen. — „Laban", „Chazeroth", „Di Zahab", für sich selber jedes wenig austragend, erstres und letztres fast unbekannt, wohl, wie schon das bekanntere mittlere andeutet und die unmittelbar folgende Bemerkung in V. 2 klar ausspricht, wegen der Hauptbeziehung, der die Beschreibung immer näher zustrebt, der Rückbeziehung auf die erste Gesetzgebung, am Horeb, mit einander verbunden. Ob „Laban" (Sept.: Λοβόν) = Lib'nah 4 Mos. 33, 20 und „Di Zahab" (Sept: (Κατα-χρύσεα) der Goldhasen am ailanitischen Busen „Minah el Dsahab", „Mersa Dahab", „Dsahab", parallel dem Sinai, kann fraglich sein; so viel bestimmt aber die vielleicht unbestimmbaren doch „Chazeroth 4 Mos. 33, 17., das auf dem Wege vom Sinai gelegene, daß wir die Umgegend des Sinaigebirges festhalten müssen. So redete Mose zu ganz Israel, — das Deuteronomium hat diesen Ursprung, — als (solches besagen die vermerkten Oertlichkeiten V. 1) noch der Jordan vor dem Volk und seinem Kanaan lag, der Eindruck der Wüste noch galt, — die Arabah, an welche die Ghar'both Moab, der damalige Aufenhalt Israels, buchstäblich erinnerten, die fernste Erinnerung vermittelte, — sogar an Suph, wo die Aegypter versanken (2 Mos. 15, 4), während Israels Führer, Mose aus dem Schilfe einst gerettet worden (2 Mos. 2, 3 ff.), — und mit dem Auszuge aus Aegypten sich der Arabah auch das ganze lange Umziehen verknüpfte zwischen Paran, wo der Eingang in's Irrsal, zugleich der neue Anfang aber, der zu dem Ausgang endlich in's bewohnte Land (Tophel) führte, — und den Sinai, wo das Gesetz gegeben, von wo, wenn sie gehorsam gewesen, der gerade Weg so schnell nach Kanaan geführt hätte!

3. In letzterm Sinn ist die Weg- und Zeitangabe V. 2, die zu der andern V. 3 überleitet, aufzufassen. Entweder historisch: so viel Zeit hat das alte Israel gebraucht, oder einfach notorisch: mehr braucht man nicht, um die Südgränze des gelobten Landes zu erreichen. — „Weg des Gebirges Seir" (Seghir) ist noch Weg zum Gebirge Seir, wenn er auch nur der Richtung dieses Gebirges folgt, also längs desselben, an demselben entlang führt. Der eigentliche Zielpunkt ist ja der ausgesprochene „Qadesch Barnēagh", 4 Mos. 32, 8; Deut. 1, 19, wahrscheinlich das von Rowland 1842 aufgefundne „Kudēs" (Ain Kades) Vergl. Winer Reall. — Wie durchweg im

Deuteronomium steht auch hier „Choreb" statt Sinai, der allgemeinere Name statt des besonderen Deut. 33, 2. Vergl. Hengstenberg Auth. II. S. 397 ff. Was, zumal der Sinai mit eingefaßt war, nur das Passende.

4. Mit „Choreb" ist die Hauptrückbeziehung, auf die erste Gesetzgebung (vergl. 28, 69.), erreicht, es kann daher die örtliche Situirung des Deuteronomiums durch die prägnante und genaue Zeitangabe V. 3 sich vollenden. Wo 11 Tage genügt hätten oder hatten, ist's nun bereits „im 40. Jahre" seit dem Auszug. Am „1. des Monats", also am Neumondstage. Usher rechnet den 20. Februar 1451 v. Chr. einen Sabbattag heraus. Nach Josephus starb Mose am letzten Neumond dieses Jahres. Aber die Hinweisung auf „letzte Augenblicke" Mose's (Schultz) tritt gar nicht hervor, dagegen wohl, weil er redete, („recht nach seiner Subjektivität heraustritt", Baumgarten) wird nachdrücklich hervorgehoben, daß es doch Alles nach dem Gebot Jehovah's für das Volk geredet worden. Die sich bewegende Persönlichkeit normirt sich zugleich durch das Gesetzte des Gebotenen, so daß im Allgemeinen nur Wiederholung und Auslegung stattfinden kann, (Rückweis auf die mittleren Bücher), aber auch das Ergänzende, die Fortsetzung, das Nachgeholte, Neue in Einzelnem von vorn herein auf den Grund göttlichen Gebots gestellt wird.

5. Das Deuteronomium ist kein „Buch der Bestrafungen" (§. 1); wenngleich Oertlichkeiten und Zeit, wie sie bisher angegeben wurden, an des Volkes Sünde mahnen mußten, mit der Heiligkeit leuchtete darüber auch die Treue seines Gottes auf: so geht die Ueberschrift und Einleitung nur zum Schluß, indem die beiden Siegesfanfaren gleichsam V. 4 zuvor geblasen werden, „Unterpfand des künftigen Sieges 3, 21." (Baumgarten.) Vergl. zu den beiden Thatsachen mit „Sichon" 4 Mos. 21, 24 ff., mit „Og" ebendaselbst V. 33 ff. „Nachdem er geschlagen" — Mose im Namen Jehovah's. „Emori" ist nom. gent. von Emor (Amor), der oder die Amoriter 1 Mos. 10, 16; 14, 7., bedeutsam, weil unter diesem Namen auch sämmtliche Kanaaniter erscheinen 1 Mos. 15, 16; Deut. 1, 20. 21. „Chesch'bon", Hesbôn, die Hauptstadt, noch jetzt nicht unbedeutende Ruinen. Irby und Bankes (1818) fanden in 2 Cisternen dort Menschen-Schädel und Gerippe (1 Mos. 37, 20.). Römische Münzen von Hesbon unter Kaiser Caracalla zeigen einen Tempel der Astarte oder einen Deus Lunus mit phrygischer Mütze, den rechten Fuß auf einem Felsen, in der rechten Hand Pinnszapfen, in der linken eine von einer Schlange umwundene Lanze. S. Ritter's Geogr. „Baschan" (Batanäa, El Botthin), ebenfalls auf der Ostseite des Jordan, nur nördlich. Deut. 3. „Ghasch'tāroth" und „Ed'rĕghi", die beiden Residenzen Og's Jos. 12, 4; 13, 12. 31. Das fehlende sonst gesetzte „und" erklärt Keil aus dem „oratorischen Charakter". Sept. und Vulg. ergänzen es. Da die Niederlage dieser Könige das Charakteristische ist und „Ed'rĕi" als der Ort, wo, hervorgehoben wird Deut. 3, 1; 4 Mos. 21, 33., so dürfte wohl darauf zurückgegriffen werden: „nachdem er geschlagen — in Ed'rĕi." „Ghasch'tāroth bedeutet „Heerdengegend" (Deut. 7, 13; 28, 4 ꝛc.), streift aber zugleich die Benennung der bekannten Gottheit Astarte (Ghasch'toreth), — ob = „Ghasch'-t'roth Kar'nāĭm" 1 Mos. 14, 5? — am Fuß des heutigen Tell Aschtereh, wo trefflichste Waide und viel Kameele und Ziegen. „Ed'rĕi" ist heut „Dera", „Draa", einige elende Basalthäuser auf einer Anhöhe. Oder das andere, heut „Edhra" Deut. 3, 10.

6. Die vorgehende einleitende Rückschau in hohem Maßstabe begann „jenseit des Jordan", daran wird V. 5 wiederholend angeknüpft, sogleich aber, weil nun unmittelbar in die folgende Rede einzuleiten ist, der jetzige Schauplatz, und dem Lande Kanaan, dem gelobten, entsprechend, hinzugefügt: „im Lande Moab", Keil: „rhetorisch allgemein für: in den Arbot Moab." — Da so schon aller Anfang schwer, so liegt in dem „Beginnen" Mose's, nachdem Gott geredet, nunmehr auch seinerseits zu reden, allerdings mehr als ein bloßes „anfangen." Aber diese gewiß ursprüngliche Bedeutung des Wortes schlägt auch noch Jos. 17, 12; Richt. 1, 27. 35., auch 1 Mos. 18, 27 vor. Der Zusammenhang gibt dem Ausdruck die bestimmtere Farbe. In unserem Zusammenhange liegt so wenig von Wagniß noch von Gefälligkeit, daß auch Schulz und Keil auf „göttlichen" „innern Drang" denken. Wenn nicht die Demuth Mose's angedeutet werden soll oder wie er noch vor dem Eintritt Israels in Kanaan das Aeußerste unternommen, nochmals das Gesetz dem Volke vorgehalten, so möchte der Gedanke walten: er begann, wiewohl sein Ziel nahe bevorstand; immer eine neue Abschiedsrede war's bis zu Lied und Segen endlich, recht die Weise des Deuteronomiums. Es war ein sich Unterfangen weniger wegen der gestellten Aufgabe, der, wenn Einer, er gewachsen, als weil er nur anfangen konnte, auszuführen, nicht wußte, ob er's auch vollenden würde, 31, 1 ff. 24 ff. Also Wagniß höchstens im Blick auf die Hinderung durch's Ende des Lebens. — בֵּאֵר Pielform besagt: „verdeutlichen" Sept. διασαφῆσαι. Vulg. explanare. Also: klar vorlegen, auslegen, — „dieses Gesetz", nämlich das bekannte Gesetz in dieser nun folgenden Weise.

Theologische Grundgedanken.

1. „Schon seit Num. 20 vergl. mit Num. 33, 38. 39. befindet sich die Darstellung in der Geschichte des 40. Jahres, seit Aaron's Tode in den 8 letzten Monaten desselben. Es ist daher in vollkommenem Zusammenhange mit dem vorhergehenden Buche, daß der Anfang des Deuteronomiums uns in den 11. Monat des bezeichneten Jahres versetzt. Wir sehen, wie im letzten Theil der Numeri sich Alles auf den nahen Einzug in das verheißene Land bezieht. Josua ist bereits zum Heerführer an Mose's Statt berufen; die Männer sind namhaft gemacht, welche die Vertheilung des Landes vollziehen sollen. Es leuchtet ein, daß es ein Zeitpunkt von außerordentlicher Bedeutung, da das Volk Jehovah's — nach langwieriger Züchtigung — zum zweiten Male an den Gränzen seines Landes steht, während der von Gott erwählte Gesetzgeber und Regent sich zum nahen Abschied rüstet; — und wir können uns

nicht wundern, daß dieser entscheidende Zeitpunkt durch ernst mahnende Reden Mose's, durch eine zweite Gesetzgebung und durch die Erneurung des Bundes von Sinai bezeichnet wird." Ranke. „Zu dem Ansehn, das die großen Thaten ihm gaben, die Gott durch ihn in Aegypten und seither verrichtet hatte, kam nun die Würde des hohen Alters hinzu. Ein Greis von 120 Jahren, der fast die ganze Nation überlebt hatte, trat er in der Versammlung auf." Heß. „Mose hat sein eigentliches Tagewerk vollbracht, und die Stunde, wo auch er versammelt werden soll zu den Vätern seines Volkes, ist nahe herbeigekommen. Aber wie ihm vergönnt ist, von der Höhe des Gebirges Abarim mit leiblichem Auge das Land zu überschauen, in welches sein Volk jetzt einziehen soll, so schaut er auch in prophetischer Erleuchtung mit den Augen des Geistes in die Zukunft seines Volkes, die sich in diesem Lande entfalten wird, sieht die Versuchungen, Gefahren und Verirrungen, denen es hier ausgesetzt sein wird. Er weiß es, daß für Israel allein Heil und Gedeihen ist in dem treuen, unwandelbaren Festhalten an dem Gesetze Gottes, dessen Mittler und Verkünder er geworden, und daß sich doch in Israels noch ungebrochenem Naturgrunde eine starke Unlust an diesem Gesetze findet und ein mächtiger Zug zum Heidenthum hin, dem es durch die Gnade des Berufes entrissen ist. Das bekümmert seine Seele und drängt ihn, dem neuen Geschlechte, das nun herangewachsen ist, nochmals Jehovah's Gnadenwege mit ihren Vätern, deren Frucht sie jetzt ernten sollen, vorzuhalten, ihnen das Gesetz nochmals vor die Seele zu führen und einzuschärfen. Mit den Gefühlen und Empfindungen, mit welchen ein sterbender Vater die Söhne um sich versammelt zur letzten väterlichen Mahnung und Warnung, so versammelt Mose in der Voraussicht seines baldigen Endes sein Volk um sich, das er bisher mit der Treue eines Vaters geführt und erzogen, mit der Zärtlichkeit einer Mutter gehegt und gepflegt hat, und das von nun an ohne ihn, ohne die Fortdauer seiner treuen Führung und Zucht, einer großen, reichen, aber auch gefahrvollen Zukunft entgegengehen soll." Kurtz.

2. Die Betonung der Wüste in allerlei Weise muß uns auf die theologische Bedeutung derselben aufmerksam machen. Es ist schon etwas, daß Baumgarten auf „die öde Niederung, in der Israel so viel Zeit zugebracht", im Unterschied vom „Ausgang, dem Gebirge Horeb" und vom „Ziel, dem Hochland Kanaans" hinweist, wodurch sich „die ganze letzte Vergangenheit mit Einschluß der Gegenwart als ein Zustand der Unvollkommenheit und Vorbereitung" darstelle. Aber einestheils geht es hier nicht sowohl um die „letzte Vergangenheit mit Einschluß" sogar „der Gegenwart", als vielmehr um das Ganze seit Aegypten, welches alles den Charakter der „Wüste" an sich trägt, anderntheils symbolisirt „dies Verweilen im Thal" wohl den Zweck, die Absicht Gottes bei solcher Führung (Demüthigung), wie Versuchung objektiv und Erkenntniß subjektiv das Mittelglied, ebenso von Gott bezweckt, beabsichtigt sind nach Deut 8. Die theologische Bedeutung der Wüste überhaupt und an sich selber ist die pädagogische. Nachdem die Gegensätze Welt und Erlösung, Knechtschaft und Freiheit an Aegypten, dem Aufenthalt dort und dem Auszug von da bis durch's rothe Meer, sich gegenüber getreten waren, bedurfte es der Vermittlung dieser Gegensätze, d. h. der Erziehung im Glauben zum Volk Gottes. Nur als solches war Israel geschickt zum Gerichtsvollzug über die Völker Kanaans, zum Besitze des gelobten Landes. Die Wüste, die, was Lokalität und Lehrmittel angeht, auch ganz dazu sich eignete, war die göttliche Volksschule Israels. Nur von dieser Bedeutung aus rechtfertigt es sich vollkommen, daß die Versuchung, die zur Erkenntniß der Bewährung, also als Prüfung ausschlagen soll (Deut. 8), dieselbe im andern Falle zur Strafe werden kann, 4 Mos. 14, 33.

3. Dieser Schulcharakter der Wüste, — nicht der einer Schule für „Nomaden", um sie zu „Ackerbauern" zu machen, — mit dem aber die „Erzielung eines neuen Geschlechts" Hand in Hand geht, ist für das Reich Gottes durch die auch sonst wiederkehrende 40zahl gewissermaßen stereotypirt. 40 Tage und Nächte Mose auf Horeb 2 Mos. 24, 18; 34, 28; Deut. 9, 9. 18; 10, 10. Elias durch die Wüste bis dahin 1 Kön. 19, 8. Ebenso eine Schulzeit für den Propheten, wie das Auftreten Johannis, des Täufers, in der Wüste überhaupt propädeutisch war für Israel und die 40 Tage und Nächte Matth. 4, 2 den Sohn Gottes, nach vollendeter Hauszeit (Luk. 2, 51. 52.), in der Schule zum Amte uns zeigen.

4. Wie die zweiten Tafeln des Gesetzes, die Mose hauen mußte (2 Mos. 34), so ist der wiederholte Aufenthalt desselben auf Horeb vorahnend auf die deuteronomische Gesetzgebung. Gleichsam, was Jehovah vom Sinai für die 1. Generation, das Mose, mit dem Gott auf Sinai geredet, wie mit keinem Andern, für die 2. Generation! (Luther: „Es wird genannt: das andere Gesetz; nicht daß es anders sei, denn das auf dem Berge Sinai gegeben ist worden, sondern das durch Mosis Amt zum andern Mal mit einem neuen Bunde wiederholet und erneuert worden ist vor denen, so das vorige auf dem Berge Sinai nicht gehört hatten. Denn die, so es von dem Herrn selbst gehöret, sind in der Wüsten verdorben und umgekommen.")

5. Wenn repetitio est mater studiorum, so ist die Erinnerung, wie sie die Ueberschrift zum Deuteronomium, den Eingang zur folgenden Rede Mose's beseelt, das praktische Mittel, je plastischer, um so praktischer, einmal zur Erregung der Dankbarkeit, wie hier, gegen Gott, sodann aber auch zur Selbsterkenntniß, ohne welche Höllenfahrt die Himmelfahrt der rechten Gotteserkenntniß nicht ist. Am schuldigen Danke muß sich das Schuldbewußtsein überhaupt noch steigern, wie individualisiren, besonders für die, welche bei vorhandener Liebe zu Gott die erste Liebe als eine des Gefühls und der Phantasie (2 Mos. 15) vorwiegend zu erkennen haben, welchen sich je länger je mehr die innerste Beschaffenheit des Menschen, seine Selbsttäuschungen und Heuchelei gerade am Danken aufdeckt, und welche einsehen lernen, daß das Bewußtsein einst erfahrener Erlösung sich auch in dem Bewußtsein tagtäglicher Vorsehung Gottes erweisen wird. (Aus Aegypten und das tägliche Brod heute!)

6. Die Norm der mosaischen Reden, die sie an dem Gebotenen Gottes haben (V. 3), zeigt das Wort Gottes im engern, für uns demnach auch im weitern Sinn, das unmittelbare und das mittelbare, als Regel und Richtschnur Lehrens und Lebens. „Er weist damit der Prophetie, ja aller Reformation den rechten Weg an." (Schultz.) Damit ist auch die Kritik der historischen Reformationen des 16. Jahrhunderts gegeben. Lutherische wie reformirte Kirche sind historische Denominationen; Reformation ist aber eine stetige Pflicht der Kirchlichkeit, und Reformation und Restauration ist zweierlei.

Homiletische Andeutungen.

V. 1—5. Die Vergangenheit eines Volkes: 1. zum Spiegel seiner Gegenwart, 2. als Lehre für seine Zukunft. — Die Wege Gottes mit einem Volke in vergangenen Tagen 1. sollen es dankbar stimmen, 2. werden es demüthigen, 3. können es zum Vertrauen ermuthigen. — Die Vergessenheit (Vergeßlichkeit) einer Nation in Bezug auf ihre Vergangenheit ein 1. religiöser, 2. sittlicher, 3. politischer Fehler. (Bei patriotischen Anlässen.) — Der Rückblick auf's vergangene Leben ein Lehrmeister 1. unserer Verschuldungen, 2. aber auch der Treue Gottes. — Beim Rückschauen auf einen beschloßnen Abschnitt Zeit, — auf das alte Jahr — lernt man 1. Gottes Huld, daß man danke, 2. die eigene Schuld, daß man sie gestehe, 3. Gottes Geduld, daß man sich bekehre. (Sylvesterpredigten.) — So viel Rückblick, so viel Einblick und Umblick, so viel Ausblick und Aufblick auch. Gedenke! Bedenke! Danke! Weißt du nicht, daß dich Gottes Güte zur Buße leitet? (Neujahr.) — Die bedeutsamen Stationen im Menschenleben. Der Ernst, Schmerz und Segen der Erinnerung.

V. 1. Alles für das Volk, darum auch zum ganzen Volke. Wie die Beziehung auf Kanaan bei Mose das Bestimmende, so soll's der Blick auf den Himmel bei uns sein („jenseit des Jordan"). Die Wüstenführung — die Schulzeit des innern Menschen. — V. 2. Unsre Hinderungen im innern, auch im äußeren Leben, kommen vom Ungehorsam gegen Gott. Ungehorsam läuft auch schnell, aber Gehorsam kommt schneller zum Ziele. Vom Horeb bis Kadesch Barnea, ja durch's Gesetz kommt Erkenntniß der Sünde und Urtheil des Todes. — V. 3. Man kommt dem lieben Gott nicht aus der Schule vor der Zeit. Gemäß Gottes Gebote, das sollte auch von unserm Reden, wie von unserm Handeln und Wandeln gelten. Alles nach der Richtwage des göttlichen Worts! Die Dienertreue am Wort: aushaltend bis an's Ende, immer noch ein Wort findend für die Anvertrauten im Hause, in jedem Wort nach Gottes Wort sich richtend. Der Homilet, wie er sein soll. (Synodal-, Einführungs-, Ordinationspredigt.) — V. 5. Wie Gottes Kinder an ihrem Ende recht anfangen. — Der Phönix aus der Asche. — Treue hält an mit Predigen, Bezeugen, Lehren und wird nicht müde. — Die herrliche Frage Calvin's aus seinen letzten Tagen: „Wollt ihr, daß der Herr mich müßig finde, wenn er kommt?" Vergl. Vorrede der letzten Bearbeitung der Institutio von 1559: wo er sich „einen dem Tode Nahen" nennt, „aber je mehr die Krankheit mich drängte, um so weniger schonte ich mich, um das Werk noch zu Ende zu bringen." So sagt er auch von seinen Schriften, daß ihm Gott die Gnade gegeben „ernst und gewissenhaft zu Werke zu gehen; so daß ich nicht eine einzige Stelle der Schrift mit Wissen verdrehte oder unrichtig auslegte." Das Werk eines rechten Predigers ist noch heute Auslegung des Gesetzes Gottes: man bleibt dabei eigentlich immer ein Anfänger; es ist ein Werk wie der Demuth so des Muthes. (Für Seminarreden.) — Die Posaune soll einen deutlichen Laut geben, 1 Kor. 14, 8. 9. — Mose hat das Gesetz einzulegen versucht in die Herzen und ausgelegt auf den Gesalbten. Die Auslegung und Ausführung des von Gott Gebotenen, eine fortgehende Aufgabe der Kirche zu ihrer Selbstgesundheit.

R. Gell: „In diesen Worten ist der Titel des 5. Buches Mose und Grund und Inhalt dieses Buchs." — Calvin: „Gott hat nicht, wie die irdischen Könige pflegen, erst durch die Erfahrung belehrt, sein Gesetz mit neuen Geboten bereichert, sondern den trägen und rohen Sinn seines Volkes zuvor berathen wollen." — Luther: (V. 3) „Denn das wiederholet er, daß man nichts predigen soll im Volk Gottes, denn das man gewiß weiß, es sei das Wort Gottes. Ja, es ist vonnöthen, daß ein jeglicher gezwungen werde zur Verkündigung des Worts Gottes. Er sagt nicht: was ihm der eingegeben, sondern was ihm der Herr geboten hat." — G. D. Krummacher: „Gott sagt bei dem Propheten Hosea: Ich will sie in die Wüste führen, und zwar sagt er das nicht als eine Drohung, sondern als eine väterliche Zucht, weßhalb auch zugleich hinzugesetzt wird: und dann freundlich mit ihnen reden. Also eine geistliche Wüste. Sie besteht in einer Beraubung aller Stützen, worauf der Mensch außer Gott sein Vertrauen setzen möchte, wodurch er dann genöthigt wird, seine Hoffnung allein auf den lebendigen Gott zu setzen, welches er nicht thut, so lange er sonst noch was hat, womit er Abgötterei treiben kann, welches ihm deßwegen genommen werden muß. Die Beraubung aller Stützen ist theils äußerlich, theils innerlich, und zuweilen sind beide zusammen. So David 1 Sam. 23 vor Absalom. So Abraham, König Josaphat, Paulus in Asien 2 Kor. 1., Petrus auf dem Meer. Bei Hiob traf Beides zusammen. Die Jünger, als sie Jesum todt sahen, ja er selbst am Kreuze! Manchmal geschieht's plötzlich und hört ebenso auf; mehrentheils aber nach und nach, daß man selbst mehr und mehr abnimmt. Diese Beraubungen haben auch unterschiedliche Staffeln; dem Einen wird noch eine Verheißung oder Erinnerung an frühere Erfahrungen u. dgl. gelassen, Andern wird Alles genommen; Ps. 88. So führt der Herr, aber nur, um von allem Selbstvertrauen auszuleeren und zum nackten Vertrauen auf ihn anzuleiten, 2 Kor. 1, 9. Starke Aufforderung zur Demuth und sich vor Selbsterhebung zu hüten, Spr. Sal. 18, 12. Aber auch ein süßer Trost: Gott kann dich wohl wieder aufrichten". „Die Kirche ist auch in der Wüste, wenn allerhand Irrlehren die Oberhand gewinnen, das reine Wort selten wird; wenn sich die Versuchungen zum Leichtsinn und Weltsinn häufen; wenn schwere Verfolgungen, wenn Abfall, wenn die klugen sammt den thörichten Jungfrauen

schlafen und der Ernst in der Gottseligkeit zu erlöschen droht, und so mag unsre Zeit wohl eine vorzüglich unfruchtbare sein bei allem Geräusch, das sie mit Missions- und Bibelvereinen macht." „Uebrigens kommt's mir merkwürdig vor, daß Wüste im Hebr. von einem Worte herkommt, was reden und auch leiten bedeutet, so daß in der Wüste und unter der Leitung sein im Hebr. so ziemlich auf eins hinausliefe." — Berl. B.: „Gehorsam ist die Hauptsache in einer jeden Haushaltung Gottes: den hat Moses erfordert im Gesetz, auf den hat Christus getrieben im Evangelio und der Heilige Geist schreibt ein neu Gesetz dazu in's Herz, welches eben durch dieses Buch vorgebildet ist." V. 2: „Merke den unschätzbaren Schaden des Unglaubens!" — Württb. Bib.: Ein christlicher Lehrer soll keine Zeit und Gelegenheit, Gottes Wort zu lehren, versäumen, insonderheit aber Fleiß anwenden, daß die Jugend in der Erkenntniß Gottes wohl unterrichtet werde, 2 Tim. 3, 14; 4, 2. Auch einerlei oft zu wiederholen muß sich ein Lehrer gar nicht verdrießen lassen, denn solches macht die Zuhörer desto gewisser, Phil. 3, 1; 2 Petr. 1, 12. Qui loquitur in ecclesia, non ἐθελοσοφίας aut somnia rationis et hominum commenta, sed Dei oracula praedicare debet. Chytraeus." Schultz: „Er will sagen: das that ich für dich, was thust du für mich?" „Man vergl. die letzte Rede Jakobs Gen. 49, Josua's (23. 24), Davids 2. Sam. 23. Schon ältere Ausleger haben das Deuteronomium mit den Abschiedsreden Christi in Parallele gestellt. Selbst Geddes bemerkt: die ganze Rede ist eine von den schönsten, die je von menschlichen Lippen gesprochen worden. Weisheit, Mäßigung, überredende Beredsamkeit und väterliche Sorgfalt des Gesetzgebers sprechen sich überall aus."

I. Die erste Rede.

Kap. 1, 6 — Kap. 4, 40.

1) Gottes Befehl zum Aufbruch von Horeb und Verheißung (V. 6—8).

6 Jehovah, unser Gott, redete zu uns am Horeb, indem er sprach: Es ist genug für
7 euch, daß ihr gewohnt habt an diesem Gebirge; *Wendet und machet euch auf und kommet zum Gebirge des Emōri und zu all seinen Anwohnern, in der Ebene (Arabah), im Gebirge und in der Niederung (Sch'phēlah) und im Südland (Negeb) und am Gestade des Meeres, — dem Lande des Kĕnaghăni und dem Lebānōn, bis zu dem Strom, dem
8 großen Strom P'rath. *Siehe, Ich habe gegeben da vor euch das Land! Kommet und nehmet in Besitz das Land, welches geschworen hat Jehovah euren Vätern, dem Ab'raham, dem Iiß'chaq und dem Jaghaqob, zu geben ihnen und ihrem Samen nach ihnen.

2) Die entsprechenden Vorkehrungen, die Mose traf (V. 9—18).

9 Und ich sagte zu euch in dieser Zeit, indem ich sprach: Nicht vermag ich allein euch
10 zu tragen. *Jehovah, euer Gott, hat euch gemehret, und siehe da euch heute wie die
11 Sterne des Himmels an Menge! *Jehovah, Gott eurer Väter, thue hinzu zu euch,
12 so viel ihr seid, tausendfach und segne euch, wie Er euch geredet hat! *Wie soll ich
13 allein tragen eure Last und eure Bürde und euren Hader? *Schaffet euch Männer, weise und einsichtig und bekannt, nach euren Stämmen, und ich will sie setzen zu euren
14 Häuptern. *Und ihr antwortetet mir und sagtet: Gut ist das Wort, welches du ge-
15 redet hast, zu thun. *Und ich nahm die Häupter eurer Stämme, Männer, weise und bekannt, und gab sie zu Häuptern über euch, Obere von tausend und Obere von hundert und Obere von fünfzig und Obere von zehn, und Schot'rim nach euren Stämmen.
16 *Und ich gebot euren Richtern in dieser Zeit, indem ich sprach: Höret zwischen euren Brüdern und richtet Gerechtigkeit zwischen einem Manne und zwischen seinem Bruder
17 und zwischen seinem Fremdling. *Nicht sollt ihr ansehen Gesicht im Gericht, so den Kleinen wie den Großen sollt ihr hören, nicht fürchtet euch vor dem Angesicht eines Menschen, denn das Gericht — Gottes ist es, und die Sache, welche zu schwierig für euch
18 sein wird, lasset an mich kommen, daß ich sie höre. *Und ich gebot euch in dieser Zeit alle die Worte (Dinge), welche ihr thun sollt.

3) Der wirkliche Aufbruch von Horeb und Ankunft in Kadesch Bar'nea; die Ermuthigung zur Verheißung (V. 19—21).

19 Und wir brachen auf vom Horeb und durchzogen diese ganze, große und furcht-
20 bare Wüste, welche ihr gesehen habt, Weg des Gebirges des Emori, wie Jehovah, unser Gott, uns geboten, und kamen bis nach Kadesch Barnea. *Und ich sagte zu euch:

Ihr seid gekommen bis zum Gebirge des Emori, welches Jehovah, unser Gott, uns gibt.
21 *Siehe, gegeben hat Jehovah, dein Gott, da vor dich das Land, steige hinauf, nimm's in Besitz, wie Jehovah, Gott deiner Väter, dir geredet hat; nicht fürchte und nicht laß dich schrecken!

4) Die Kundschafter (V. 22—25).

22 Und ihr tratet zu mir, ihr alle, und sagtet: Wir wollen Männer vor uns hersenden, und sie mögen uns das Land erkunden — und uns Nachricht zurückbringen — den
23 Weg, auf welchen wir hinaufsteigen, und die Städte, zu welchen wir kommen mögen. *Und gut war in meinen Augen das Wort (die Sache), und ich nahm aus euch zwölf
24 Männer, je Einen Mann für den Stamm. *Und sie wandten sich und stiegen hinauf das Gebirge und kamen bis zum Thal Esch'kol, und erforschten es. *Und nahmen in
25 ihrer Hand von der Frucht des Landes und brachten hinab zu uns und brachten uns Nachricht zurück und sagten: Gut ist das Land, welches Jehovah, unser Gott, uns gibt.

5) Der Unglaube trotz aller Zusprache und Erfahrung (V. 26—33).

26 Und nicht wolltet ihr hinaufsteigen und widerstrebtet gegen den Mund Jehovahs,
27 eures Gottes. *Und ihr murrtet in euren Zelten und sagtet: Im Haß Jehovahs gegen uns hat Er uns geführt aus dem Lande Aegypten (Miß'rājim), zu geben uns in die
28 Hand des Emori, uns zu verderben. *Wo sollen wir doch hinauf? Unsere Brüder machten unser Herz zerfließen, sprechend: Ein Volk, größer und höher, als wir; Städte, groß und befestigt bis in den Himmel, und auch Söhne von Ghanāqim (Riesenkinder)
29 sahen wir dort. *Und ich sagte zu euch: Nicht sollt ihr erschrecken und nicht euch fürchten
30 vor ihnen! *Jehovah, euer Gott, der vor euch herziehende, Er wird streiten für euch,
31 gemäß Allem, welches Er gethan an (mit) euch in Aegypten vor euren Augen *Und in der Wüste, welche du gesehen hast, wo dich getragen Jehovah, dein Gott, gleichwie ein Mann trägt seinen Sohn, auf dem ganzen Wege, welchen ihr gezogen seid bis zu eurem
32 Kommen an diesen Ort. *Und bei diesem Wort bliebet ihr ungläubig Jehovah, eurem
33 Gotte! *Dem vor euch Herziehenden auf dem Wege, um für euch auszusuchen einen Ort zu eurem Lagern, im Feuer Nachts, euch sehen zu machen auf dem Wege, auf welchem ihr ginget, und in der Wolke Tages!

6) Das Urtheil Gottes (V. 34—40).

34 Und es hörte Jehovah die Stimme eurer Reden und zürnte und schwur, indem Er
35 sprach: *Nicht wird sehen Einer unter diesen Männern, diesem bösen Geschlechte, das
36 gute Land, welches Ich geschworen habe zu geben euren Vätern, *Außer Kaleb, Sohn Jephunneh's, er soll es sehen, und ihm will Ich das Land geben, worauf er getreten, und
37 seinen Söhnen, darum daß er völlig Jehovah nachgefolgt ist. *Auch über mich erzürnte sich Jehovah in eurem Aufruhr, indem Er sprach: Auch Du sollst nicht dorthin kommen.
38 *Jehoschuagh (Josua), Sohn Nun's, der vor dir Stehende, er soll dorthin kommen; ihn stärke, denn er wird Israel es erben machen. *Und euer Kleines, welches ihr gesagt: Zur
39 Beute wird's sein, und eure Söhne, die nicht wissen heute Gutes oder Böses, sie werden dorthin kommen, und ihnen werde Ich es geben, und sie sollen es in Besitz nehmen.
40 *Und ihr, wendet euch und brechet auf nach der Wüste, des Wegs des Meeres Suph (Schilfmeers)!

7) Vergebliche Versuche (V. 41—46).

41 Und ihr antwortetet und sagtet zu mir: Gesündigt an Jehovah haben wir; wir wollen hinaufsteigen und kämpfen gemäß Allem, welches uns geboten Jehovah, unser Gott. Und ihr gürtetet um, ein jeder sein Kriegsgeräthe, und machtet euch leichtfertig dran, auf's
42 Gebirge zu steigen. *Und es sagte Jehovah zu mir: Sage ihnen: Steiget nicht hinauf und kämpfet nicht, denn Ich bin nicht in eurer Mitte, und werdet nicht geschlagen an-
43 gesichts eurer Feinde! *Und ich redete zu euch, und ihr hörtet nicht und waret wider-
44 spenstig gegen den Mund Jehovahs und freveltet und stieget auf's Gebirge. *Und auszog der Emori, der wohnende auf diesem Gebirge, euch entgegen, und sie verfolgten

45 euch, gleichwie die Bienen thun, und zerschlugen euch in Sēir bis Chormah. *Und ihr
46 kehrtet zurück und weintet vor Jehovah, und nicht hörte Jehovah, auf eure Stimme und nicht neigte er sein Ohr zu euch. *Und ihr bliebet in Kadēsch viele Tage, danach Tage waren, welche ihr bliebet.

8) Der neue Anfang (Kap. 2, 1—3).

1 Und wir wandten und brachen auf nach der Wüste des Wegs des Meeres Suph,
2 wie geredet Jehovah zu mir, und umzogen das Gebirge Sēir viele Tage. *Und es sagte
3 Jehovah zu mir, indem er sprach: *Viel ist's euch geworden zu umziehen dieses Gebirge, wendet euch gen Mitternacht!

9) Die Ausnahmen (V. 4—23): Edom (V. 4—8), Moab (V. 9—15), Ammon (V. 16—23).

4 Und dem Volk gebiete, sprechend: Ihr ziehet nun durch im Gränzgebiet eurer Brüder,
der Söhne Esav, der wohnenden in Sēir, und sie werden sich fürchten vor euch, und
5 hütet euch sehr! *Nicht wollet euch aufregen mit ihnen, denn nicht werde Ich euch geben
von ihrem Lande auch nur den Tritt eines Fußballens, denn als Besitz habe Ich Esav
6 gegeben das Gebirge Sēir. *Speise sollt ihr euch von ihnen kaufen um Silber, und
(so) esset, und auch Wasser sollt ihr euch verschaffen von ihnen um Silber, und (so) trinket!
7 *Denn Jehovah, dein Gott, hat dich gesegnet in allem Werk deiner Hand. Er sorgte für dein
Wandeln durch diese große Wüste. Schon 40 Jahre ist Jehovah, dein Gott, mit dir; nicht
8 hast du ermangelt etwas. *Und wir zogen durch abseits von unsern Brüdern, den
Söhnen Esav, den wohnenden in Sēir, vom Wege (abwegs) der Arābah, von Elath
und von Eß'jon Geber, und wandten und zogen durch des Wegs der Wüste Moab.
9 Und es sagte Jehovah zu mir: Nicht wolleſt du Moab bedrängen und nicht dich auf-
regen mit ihnen zum Kriege, denn nicht werde Ich dir geben von seinem Lande Be-
10 sitzung, denn den Söhnen Lot habe Ich gegeben Ar (Ghar) als Besitz. *(Die Emim
11 vormals wohnten darin, ein Volk, groß und viel und hoch, wie die Ghanāqim. *Rĕphāim
wurden auch sie erachtet, wie die Ghanāqim, und die Moābim gaben ihnen den Namen
12 Emim. *Und in Sēir wohnten die Chorim vormals, und die Söhne Esav vertrieben
sie aus dem Besitz und vertilgten sie vor sich und wohnten statt ihrer, gleichwie Israel
13 gethan an dem Lande seiner Besitzung, welches Jehovah ihnen gegeben.) *Nun brechet
auf und überschreitet euch den Bach Zared! Und wir überschritten den Bach Zared.
14 *Und die Tage, welche wir gegangen von Kadēsch Bar'nēa, bis daß wir überschritten
den Bach Zared, waren dreißig und acht Jahre; bis dahin war das ganze Geschlecht
15 der Kriegs-Männer heraus aus dem Lager, sowie Jehovah ihnen geschworen. *Und auch die
Hand Jehovahs war an ihnen, sie aufzureiben heraus aus dem Lager, bis sie dahin waren.
16 Und es geschah, wie dahin waren alle die Kriegs-Männer, daß sie gestorben weg
17 18 aus dem Volke, *Da redete Jehovah zu mir, sprechend: *Du überschreitest heute die Gränze
19 Moab, nämlich Ar, *Und nahest gegenüber den Söhnen Ammon (Ghammon); nicht
wollest du sie bedrängen und nicht dich aufregen mit ihnen, denn nicht werde Ich dir
geben von dem Lande der Söhne Ammon Besitzung, denn den Söhnen Lot habe Ich es
20 gegeben als Besitz. *(Land der Rĕphāim wurde auch dieses erachtet; Rephaim wohnten
21 darin vormals, und die Ammonim gaben ihnen den Namen Zam'zummim. *Ein Volk,
groß und viel und hoch, wie die Anāqim; und es vertilgte sie Jehovah vor ihnen, und sie
22 vertrieben sie aus dem Besitz und wohnten statt ihrer; *Gleichwie Er gethan den
Söhnen Esav, den wohnenden in Sēir, vor welchen Er vertilgt den Chori, und sie ver-
23 trieben sie aus dem Besitz und wohnten statt ihrer bis auf diesen Tag. *Und die Avvim
(Ghavvim), die wohnenden in Gehöften bis Ghazzah, Kaph'torim, die auszogen aus
Kaph'tor, vertilgten sie und wohnten statt ihrer.)

10) Die ersten Siege und Besitznahmen (V. 24—Kap. 3, 22).

a. Die Verheißung des Sieges (V. 24—25).

24 Brechet auf, ziehet hin und überschreitet den Bach Ar'non! Siehe, Ich habe gegeben
in deine Hand den Sichon, König von Chesch'bon, den Emori und sein Land. Fang

an, nimm in Besitz und errege dich mit ihm zum Kriege! *Diesen Tag werde Ich an- 25
fangen zu geben deinen Schrecken und deine Furcht über die Völker unter allen Himmels-
strichen; welche hören werden dein Gerücht, so werden sie beben und Weh haben vor dir.

b. Der Sieg über König Sichon (V. 26—37).

Und ich sandte Boten aus der Wüste Oedēmoth zu Sichon, dem Könige von 26
Cheschbon, Worte des Friedens, sprechend: *Ich will durchziehen in deinem Lande, auf 27
dem Wege, auf dem Wege werde ich gehen, nicht werde ich abweichen zur Rechten noch zur Lin-
ken. *Speise um Silber sollst du mich kaufen lassen, und (so) werde ich essen, und Wasser 28
um Silber sollst du mir geben, und (so) werde ich trinken, — nur durchziehen möchte
ich auf meinen Füßen, — *Gleichwie mir gethan die Söhne Esav, die wohnenden in 29
Sēir, und die Moabim, die wohnenden in Ar, — bis ich überschreiten werde den
Jor'dan zu dem Lande, welches Jehovah, unser Gott, uns gibt. *Und nicht wollte Sichon, 30
König von Cheschbon, uns bei sich durchziehn lassen, denn es verhärtete Jehovah, dein Gott,
seinen Geist und machte fest sein Herz, um ihn zu geben in deine Hand, wie es dieses
Tages ist. *Und es redete Jehovah zu mir: Siehe, Ich habe angefangen zu geben vor 31
dir hin den Sichon und sein Land, fang an, nimm in Besitz, um zu besetzen sein Land!
*Und es zog aus Sichon uns entgegen, er und all sein Volk, zum Kriege nach Jahaß. 32
*Und es gab ihn Jehovah, unser Gott, vor uns hin, und wir schlugen ihn und seine 33
Söhne und all sein Volk. *Und wir nahmen ein all seine Städte zu dieser Zeit und bannten 34
jede Stadt, Männer und die Weiber und das Kleine, nicht ließen wir übrig einen Uebrigen.
*Nur das Vieh eroberten wir für uns und die Beute der Städte, welche wir einnahmen. 35
*Von Gharoghēr an, welches überm Ufer des Baches Arnon, und der Stadt, welche 36
am Bache, und bis zum Gil'ghad war keine Stadt, welche zu hoch für uns war; Alles
gab Jehovah, unser Gott, vor uns hin. *Nur zum Lande der Söhne Ammon nahtest du 37
nicht, der ganzen Seite des Baches Jabboq und den Städten des Gebirges und Allem,
welches geboten Jehovah, unser Gott.

c. Der Sieg über König Og (Kap. 3, 1—11).

Und wir wandten und zogen hinauf des Wegs nach Baschan, und es zog aus Og, 1
der König von Baschan, uns entgegen, er und all sein Volk zum Kriege nach Ed'rĕi.
*Und es redete Jehovah zu mir: Nicht fürchte ihn, denn in deine Hand habe Ich gegeben 2
ihn und all sein Volk und sein Land, und du thust ihm, wie du gethan dem Sichon,
Könige des Emōri, welcher wohnhaft in Cheschbon. *Und es gab Jehovah, unser Gott, 3
in unsre Hand auch den Og, König von Baschan, und all sein Volk, und wir schlugen
ihn bis zum ihm nicht übrig lassen einen Uebrigen. *Und wir nahmen ein alle seine 4
Städte zu dieser Zeit; nicht war eine Stadt, welche wir nicht nahmen von ihnen; 60
Städte, die ganze Landschaft Ar'gob, das Königreich Ogs in Baschan. *Alle diese 5
Städte waren befestigte mit hoher Mauer, Thoren und Riegeln, abgesehen von den
Städten des Landbewohners, den sehr vielen. *Und wir banneten sie, gleichwie wir 6
gethan dem Sichon, Könige von Cheschbon, bannend jede Stadt, Männer und die Weiber
und das Kleine. *Und alles Vieh und die Beute der Städte eroberten wir für uns. 7
*Und wir nahmen in dieser Zeit das Land aus der Hand der beiden Könige des Emori, 8
welches jenseit des Jordan vom Bach Arnon bis zum Berg Cher'mon; — *Die Szidonim 9
nannten den Chermon Schir'jon und der Emori nannte ihn Sĕnir; — *Alle Städte 10
der Ebene und das ganze Gil'ghad und das ganze Baschan bis Sal'chah und Ed'rĕi,
Städte des Königreichs Ogs in Baschan. *Denn nur Og, König von Baschan, war 11
übrig geblieben vom Rest der Nephaim. Siehe sein Bett ein Bett von Eisen, ist es nicht
in Rabbath der Söhne Ammon; 9 Ellen seine Länge und 4 Ellen seine Breite nach
dem Ellenbogenmaß eines Mannes!

d. Die ersten Besitznahmen (V. 12—22).

Und dieses Land nahmen wir in Besitz in dieser Zeit, von Gharoghēr an, 12
welches überm Bach Arnon, und die Hälfte des Gebirges Gil'ghad und seine Städte

13 gab ich dem Rëubeni und dem Gadi. *Und das übrige Gil'ghad und das ganze
Baschan, das Königreich Ogs, gab ich dem halben Stamme Mënaschscheh, — die ganze
Landschaft Argob, — was anbetrifft das ganze Baschan, es wurde genannt Land der
14 Rephaim. *Jaïr, Sohn Menaschscheh's, nahm die ganze Landschaft Argob bis zur
Gränze des Gëschuri und des Maghachathi und nannte sie nach seinem Namen, das
15 Baschan: „Chavvoth Jaïr" bis zu diesem Tag. *Und dem Machir gab ich das Gil'ghad.
16 *Und dem Ruben und dem Gad gab ich vom Gil'ghad sowohl bis zum Bach Arnon,
der Mitte des Baches und Gränze, als bis zum Jabboqbache, Gränze der Söhne Am=
17 mon, *Und die Arâbah und den Jordan und Gränze, von Kinnereth und bis zum
See der Arabah, dem Salzsee, unter den Abhängen des Pis'gah gegen Aufgang.
18 *Und ich gebot euch in dieser Zeit, sprechend: Jehovah, euer Gott, hat euch dieses
Land gegeben, um es in Besitz zu nehmen; gerüstet sollt ihr hinüberziehen vor euren
19 Brüdern, den Söhnen Israel, Alles, was kräftige Leute! *Nur eure Weiber und eure
Kleinen und euren Heerdenbesitz (ich weiß, daß viel Heerdenbesitz euch gehört) mögen
20 bleiben in euren Städten, welche ich euch gegeben habe; *Bis Jehovah wird Ruhe ge=
schafft haben euren Brüdern, wie ihr, so auch sie besitzen werden das Land, welches
Jehovah, euer Gott, ihnen gibt jenseit des Jordan: dann kehret zurück, jeder zu seinem
21 Besitzthum, welches ich euch gegeben. *Und dem Josua gebot ich in dieser Zeit
sprechend: Deine Augen sehen Alles, was gethan hat Jehovah, euer Gott, diesen beiden
22 Königen; also wird Jehovah thun allen Königreichen, wohinüber du ziehest. *Nicht
sollt ihr sie fürchten, denn Jehovah, euer Gott, Er ist der Streitende für euch.

11) Mose's nicht erhörtes Gebet (V. 23—29).

23 Und ich flehete um Gnade zu Jehovah in dieser Zeit, indem ich sprach: *Herr
24 Jehovah, Du hast angefangen sehen zu lassen Deinen Knecht Deine Größe (Macht) und
Deine starke Hand; welcher Gott doch ist im Himmel und auf Erden, welcher thäte wie
25 Deine Thaten und wie Deine Kraftwerke? *Ich möchte hinüberziehen, bitte, und
möchte sehen das Land, das gute, welches jenseit des Jordan, dieses gute Gebirge und
26 den Libanon. *Und (Aber) es zürnte Jehovah mit mir wegen euch, und nicht hörte
Er auf mich, und es redete Jehovah zu mir: Genug dir! nicht fahre fort zu reden
27 (Worte zu machen) zu mir noch mehr in dieser Sache! *Besteige den Gipfel des Pisgah und
hebe deine Augen gen Abend und gen Mitternacht und gen Mittag und gen Aufgang
28 und siehe mit deinen Augen, denn nicht wirst du über diesen Jordan gehen. *Und
gebiete dem Josua und ermuthige ihn und stärke ihn, denn er wird hinüberziehn
vor diesem Volke, und er wird sie erbbesitzen machen das Land, welches Du sehen wirst.
29 *Und wir blieben im Thale gegenüber Beth Pëghor.

12) Die Ermahnungen Mose's (Kap. 4, 1—40).

a. V. 1—8: Zur Beachtung des Gesetzes überhaupt.

1 Und nun, Israel, höre auf die Satzungen und auf die Rechte, welche ich euch lehrend
zu thun, damit ihr lebet und hinkommet und in Besitz nehmet das Land, welches Jehovah,
2 der Gott eurer Väter, euch gibt. *Nicht thuet hinzu zu dem Wort, welches ich euch
gebiete, und nicht thuet davon, zu bewahren die Gebote Jehovahs, eures Gottes, welches
3 ich euch gebiete. *Eure Augen sehen noch, was Jehovah that am Baghal=Pëghor, denn
jeder Mann, welcher ging hinter Baghal=Pëghor, den vertilgte Jehovah dein Gott aus
4 deiner Mitte. *Und ihr, die anhangenden dem Jehovah, eurem Gott, lebet, ihr alle
5 heute! *Siehe, ich habe euch gelehrt Satzungen und Rechte, wie mir gebot Jehovah, mein
Gott, zu thun also in dem Lande innen, zu welchem ihr hin kommet, es in Besitz zu nehmen.
6 *So bewahret und thuet, denn dies ist eure Weisheit und eure Einsicht für die Augen
der Völker, welche hören alle diese Satzungen und sagen werden: Nur ein weises und
7 einsichtiges Volk ist diese große Nation. *Denn wo ist eine große Nation, welche
Götter hätte, ihr so nahe, wie Jehovah unser Gott, überall, wann wir zu Ihm rufen!?
8 *Und wo ist eine große Nation, welche Satzungen und Rechte hätte, gerechte, wie dieses
ganze Gesetz, welches ich gebe vor euch heute!?

b. Zum Memento der Gesetzgebung am Horeb (V. 9—14).

Nur bewahre dich und bewahre deine Seele sehr, daß du nicht vergessest die Dinge, 9
welche sahen deine Augen, und daß sie nicht weichen aus deinem Herzen alle Tage deines
Lebens, und laß sie wissen deine Söhne und deiner Söhne Söhne! *am Tage, da du 10
standest vor Jehovah, deinem Gott, am Horeb, als Jehovah sagte zu mir: Versammle
mir das Volk, und Ich will sie hören lassen Meine Worte, welche sie lernen sollen, um
Mich zu fürchten alle Tage, welche sie selber leben auf der Erde, und ihre Söhne lehren
sollen. *Da nahetet ihr und standet unterm Berge, und der Berg war brennend in 11
Feuer bis zum Herzen des Himmels, Wolkendunkel und Finsterniß. *Und es redete 12
Jehovah zu euch ausmitten des Feuers. Die Stimme (den Laut) der Worte hörtet ihr,
und (aber) eine Gestalt sahet ihr nicht außer der Stimme. *Und Er verkündigte 13
euch Seinen Bund, welchen Er euch gebot zu thun, die zehn Worte, und schrieb
sie auf zwei steinerne Tafeln. *Und mir gebot Jehovah in dieser Zeit, euch zu 14
lehren Satzungen und Rechte, daß ihr sie thuet im Lande, wohinüber ihr ziehet, es in
Besitz zu nehmen.

c. Zur Beherzigung des Wesens und der Weise des Gesetzgebers (V. 15—31).

So bewahret euch sehr um eurer Seelen willen, denn nicht sahet ihr irgend eine 15
Gestalt am Tage, da Jehovah redete zu euch am Horeb ausmitten des Feuers, *Daß 16
ihr nicht verderbt handelt und machet euch ein (Götzen=) Bild, Gestalt irgend eines
(Götzen=) Bildwerks, Abbild eines Männlichen oder Weiblichen, *Abbild irgend eines 17
Viehs, welches auf Erden, Abbild irgend eines Fittig=Vogels, welcher fliegt am Himmel;
*Abbild irgend eines Gewürms auf dem Lande, Abbild irgend eines Fisches, welcher im 18
Wasser unter der Erde; *Und daß du nicht hebest deine Augen gen Himmel und sehest 19
die Sonne und den Mond und die Sterne an, alles Heer des Himmels, und abwendig
werdest und dich ihnen beugest und ihnen dienest, welche zugetheilt hat Jehovah, dein
Gott, allen den Völkern unter dem ganzen Himmel. *Und euch nahm Jehovah und 20
führte euch aus dem Eisenofen, aus Aegypten, zu sein Ihm zum Erbeigenthumsvolk,
wie es dieses Tages ist. *Und Jehovah erzürnte sich über mich wegen eurer Reden, und 21
Er schwur, daß ich nicht ziehen soll über den Jordan und nicht kommen in das gute
Land, welches Jehovah, dein Gott, dir gibt zum Erbeigenthum. *Denn ich sterbe in 22
diesem Lande, nicht ziehe ich über den Jordan, ihr aber ziehet hinüber und werdet in
Besitz nehmen dieses gute Land. *Bewahret euch, daß ihr nicht vergesset den Bund 23
Jehovah's, eures Gottes, welchen Er geschlossen mit euch, und machet euch ein (Götzen=)
Bild, Gestalt irgend eines, davon dir geboten hat Jehovah, dein Gott! *Denn Jehovah, 24
dein Gott, verzehrendes Feuer ist Er, ein Gott Eiferer. *Wenn du zeugen wirst Söhne 25
und Söhne der Söhne, und ihr seid alt geworden im Lande und handelt verderbt und
machet ein (Götzen=) Bild, Gestalt von irgend etwas, und thut das Böse in den Augen
Jehovah's, deines Gottes, daß ihr Ihn reizet: *So nehme ich zu Zeugen gegen euch 26
heute den Himmel und die Erde, daß ihr sicher umkommen werdet schnell von dem Lande
weg, wohin ihr über den Jordan ziehet, es in Besitz zu nehmen; nicht lange Zeit werdet
ihr darauf leben, denn gewißlich werdet ihr vertilget werden. *Und es zerstreut Jehovah 27
euch unter den Völkern, und ihr bleibt übrig wenige Leute unter den Nationen, wohin
euch treiben wird Jehovah. *Und ihr dienet daselbst Göttern, Gemächt von Menschen= 28
händen, Holz und Stein, welche nicht sehen werden, noch hören werden, noch essen werden,
noch riechen werden. *Und ihr suchet von da den Jehovah, deinen Gott, und du findest, 29
wenn denn du wirst ihn verlangen mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele.
*In der Noth dir und dich treffen alle diese Worte; am Ende der Tage, und du kehrst 30
zurück zu Jehovah, deinem Gott, und hörst auf Seine Stimme. *Denn ein Gott barm= 31
herzig ist Jehovah, dein Gott; nicht wird Er dich loslassen und nicht wird Er dich ver=
derben, und nicht wird Er vergessen den Bund deiner Väter, welchen Er ihnen ge=
schworen hat.

d. Zur Erwägung des Vorzugs Israels durch sein Gesetz (V. 32—40).

32 Denn frage doch nach bei den früheren Tagen, welche gewesen vor dir, von dem
Tage, an welchem schuf Gott einen Menschen auf der Erde, und von einem Ende des
Himmels bis zum andern Ende des Himmels, ob etwas geschehen ist, wie diese große
33 Sache, oder gehört worden dergleichen? *Ob gehört hat ein Volk eine Stimme Gottes,
34 redend ausmitten des Feuers, wie gehört hast du, und lebt? *Oder ob versuchte Gott,
zu kommen, um zu nehmen sich eine Nation aus einer Nation heraus mit Versuchungen,
mit Zeichen und mit Wundern und mit Krieg und mit starker Hand und mit ausgestreck-
tem Arme und mit großen Schrecknissen, nach Allem, welches euch that Jehovah, euer
35 Gott, in Aegypten vor deinen Augen? *Dir ist es gezeigt worden, um zu erkennen
36 (wissen), daß Jehovah Er Gott ist, keiner weiter außer Ihm. *Aus dem Himmel hat
Er dich hören lassen Seine Stimme, dich zu unterweisen, und auf der Erde hat Er dich
sehen lassen Sein großes Feuer, und Seine Worte hörtest du ausmitten des Feuers.
37 *Und dafür, weil Er liebte deine Väter, und erwählte seinen Samen nach ihm, führte
38 Er dich heraus mit Seinem Angesicht, mit Seiner großen Kraft aus Aegypten, *Um
zu vertreiben aus dem Besitz Nationen, größere und stärkere als du, vor dir, dich hinzu-
39 bringen, um dir zu geben ihr Land zum Erbgut, wie dieses Tages ist. *So erkenne
heut und führe dir zu Herzen, daß Jehovah Er Gott ist im Himmel, der oben und über
40 der Erde da unten, keiner sonst; *Und bewahre Seine Satzungen und Seine Gebote,
welche ich dir gebiete heut, daß es dir wohlgehe und deinen Söhnen nach dir, und damit
du lange Zeit lebest auf dem Lande, welches Jehovah, dein Gott, dir gibt auf alle Zeit!

Exegetische Erläuterungen.

1. Wie Mose redete „gemäß Allem, was ihm Jeh." ff. (V. 3), so ist hier das Erste gleich Jehovahs Rede und Gebot V. 6. ff. — Der Standpunkt „am Horeb" ist für das Deuteronomium im Blick auf das Volk der passende, weil namentlich durch die Sinaitische Gesetzgebung Israel daselbst die eigentliche Volksgestalt erhielt. — „Jehovah, unser Gott" faßt im Munde Mose's, der zu beiden Generationen Israels gestellt ist, im Blick auf Gott zusammen, was durch „redete zu uns" im Blick auf Israel zusammengefaßt wird. Vergl. 5, 2 ff. Israel ist Ein Ganzes, das neue mit dem alten, aber auch Jehovah ist derselbe Einer, der Bundesgott. — Die folgende Rede des Herrn ergänzt die Erzählung 4 Mos. 1, 1 ff.; 10, 11 ff. — „Genug". Beinahe 1 Jahr war so viel, als genügte für die gesetzliche Ausrüstung Israels. Daß „ein Geringes als genug bezeichnet" werde (Schultz), liegt nicht im Text. Eher möchte die Bleibens- und Wohnenszeit am Horeb als viel (רב) hervorgehoben sein, indem das Genügende für Israel nicht schneller zu erreichen war. — V. 7: „Wendet" (1, 40; 2, 3 mit לָכֶם) die Richtung des Angesichts — „machet euch auf" das sich Bewegen und Aufbrechen — „kommet" das Gelangen zum Ziel. Drei Imperative, den Drang des Herrn nach Kanaan dem Volke mitzutheilen, zu imprimiren. — Wie das „Land des Kanaaniters" zeigt, diese zusammenfassende Bezeichnung, dienen die einzelnen Angaben und zwar einer sehr wirksamen Schilderung des gelobten Landes, als des Reiseziels. Das Amoritergebirge, das nachmalige Gebirge Juda und Ephraim, ist für das Auge von Süden der erste Eindruck von Kanaan, und zwar als Hochland (vergl. zu V. 1—5 theol. Grundgedk. 2.), durch den Zusatz: „und zu all seinen Anwohnern" der „Grundstock" (Keil) des Ganzen. Zu „Emori" vergl. z. 1, 4. Zu „Ebene" vergl. z. 1, 1. Wenn die Arabah, ganz dem Auge folgend, das „Thal des Salzsee's und Jordans" (Schultz) bis hinauf ist, so kann schwerlich „im Gebirge" nochmals das Amoritergebirge (Schultz und Keil), sondern wird das übrige Gebirge, speziell das Hügelland von Galiläa sein, das zweite Glied des Gebirges Palästina's, woran sich auch passend die „Niederung" (Schephelah), vom Karmel herunter bis Gaza, reiht sowie das „Südland" (Negeb), der Uebergangsdistrikt von der Wüste zum eigentlichen Kulturland, vom Südende des todten Meeres bis hinüber unterwärts Gaza, so daß „und am Gestade des Meeres" (1 Mos. 49, 13; Luk. 6, 17) durch die Küste des mittelländischen Meeres das Ganze bis Tyrus hinauf abschließen läßt und zugleich, nach der nun folgenden zusammenfassenden Benennung desselben als „Land des Kenaghäni", der Libanon (Weißberg, vom Schnee), das letzte Gebirgsglied Palästina's, charakteristisch den Schlußstein bilden kann. Aber weder „die besondre Nennung des Libanon" noch „die Ausdehnung der Ostgränze bis zum Euphrat" ist „rhetorische Fülle des Ausdrucks" (Keil), sondern nach 1 Mos. 15, 18; 2 Mos 23, 31; Deut. 11, 24 Ausblick der göttlichen Verheißung. „Bis zum großen Strom, dem Strom Perath" (von dem süßen Wasser oder der stürmenden Flut.) — Aber „das Volk wurde eben dahin gefangen geführt, wohin es als freier Besitzer allmählich hätte vordringen können" (Schultz). Vergl. noch Deut. 12, 20 und auch 2 Sam. 8, 3. 6; 1 Kön. 5, 1. 4. Bei solchem weiten Ausblick V. 7 ist das „Siehe" V. 8 nur entsprechend. — „Da vor euch hin", und als ein bei Gott schon Gegebenes (נָתַתִּי Perf), sie haben es nur zu nehmen. „Die Einnahme des Landes sollte hienach sofort, ganz gewiß und leicht sein." (Herxheimer.) — Jehovah ist Israels Gott nicht erst seit Horeb (V. 6), sondern durch die Erzväter bereits. Zurückweis auf die Genesis. (12, 7; 13, 15; 15, 18; 17, 8; 24, 7; 26, 3. 4; 28, 13; 48, 4.) Eine heilige Objektivität liegt über dem, daß Gott von sich selber in der 3. Person redet. So auch Mose von sich im Pentateuch. — Weil das „geben" bei Gott ein schon vollzogenes ist, so kann das „ihnen und ihrem Samen nach ihnen" keinen wesentlichen Unterschied machen. Es ist kein Ewigkeitsunterschied, nur ein Zeitunterschied: „ihnen" in der Zusage, daher „geschworen", „ihrem Samen ff." in der Zuertheilung. Der Rechtstitel der Nachkommen auf Kanaan haftete an den Erzvätern. Denen war es recht eigentlich gegeben, ihr Samen erbte es blos von ihnen.

2. Was Gottes, mußte vorangehen, was Mose's, hat zu folgen. Das ist eine Folge der Ordnung, keine Zeitfolge. „In dieser Zeit" V. 9 ist so viel wie: am Horeb V. 6. (Vrgl. V. 18 mit 2 Mos. 18, 5; 17, 6.) „Und ich sagte" ff. schließt keineswegs den Rath Jith'ro's (2 Mos. 18, 17 ff.) aus, dessen Rede im Gegentheil wörtlich vorausgesetzt wird. (§. 4. I. 9.) Vrgl. hier לֹא־תוּכַל־לְבַדֶּךָּ mit 2 Mos. 18, 18 לֹא־תוּכַל לְבַדּוֹ, V. 12: אֶשָּׂא mit 2 Mos. 18, 22: וְנָשָׂאוּ. — Wie V. 6. „zu uns", so hier: zu euch". — Worauf es vornehmlich ankam, außer der Verheißung des Landes, das war die Verheißung vom großen Volke seit 1 Mos. 12. Daß diese Verheißung bereits sich erfüllte und damit die des Landes auch eine sinnliche sichtbare Unterlage gewann, will Mose V. 10 ff. hervorheben. Daher die buchstäbliche Rückbeziehung V 10 auf 1 Mos. 22, 17; 26, 4; 15, 5; 17, 2. Daher auch V. 11 der Wunsch tausendfacher Vermehrung, wobei zugleich des „Segnens" nach 1 Mos. 12, 2 gedacht wird. Dazu stimmend „Gott eurer Väter". Diese Erfüllung zusehends machte aber eine Einrichtung nothwendig, durch welche sich die physische Mehrung zu moralischer, zur rechtlichen Gliederung gestaltete, so daß wie im Zusammenhang mit der göttlichen Gesetzgebung, so schon durch diese menschliche Einrichtung für sich das Nöthige für den Aufbruch Israels nach Kanaan, insbesondre für die Besitznahme desselben (V. 8) und in Folge davon für die Niederlassung darin, geordnet war. V. 12 Wiederaufnahme von V. 9. Vrgl. zu „tragen" Hebr. 1, 3. Daß מַשָּׂא auch 4 Mos. 11, 17 vorkommt, berechtigt nicht zu der Annahme, daß die Bestellung der Richter hier mit der Bestellung der 70 Aeltesten dort zusammengezogen werde (v. Gerlach). „Last" ist überhaupt das Volk selbst, „Bürde": was sie Mose mit ihren Angelegenheiten auflegen, וְרִיבְכֶם in deutlicher Erinnerung an 2 Mos. 18, 13 ff., sind die strittigen Angelegenheiten. V. 13: „Gebet für euch Männer her" — Was zu ihrem Besten soll in diesem Vertrauen von ihnen selber ausgehen. Oder auch: sie sollen sich selber geben, was sie brauchen. (Richt. 1, 15.) Die nähere Bezeichnung dieser Männer kommt auf 2 Mos. 18, 21 ff. heraus. Wo Jithro mehr die moralische Qualität angibt, hebt Mose vorwiegend das Technische für's Amt hervor. „Weise" in Bezug auf die Furcht Gottes, „einsichtig" für die bestimmte einzelne Sache, „bekannt" im Blick auf das Volksganze, ihren guten Ruf bei demselben. (Vulg: quorum conversatio sit probata. Vrgl. Apstgsch. 6, 3; 1 Tim. 3, 7.) „Nacheuren Stämmen" gehört aber zum ganzen Satze, zur Aufforderung überhaupt. „Häuptern" vergl. V. 15; 2 Mos. 18, 25. V. 14 Anerkennung des Vorschlags Mose's von Seiten des Volks und V. 15 Anerkennung der natürlichen Verhältnisse des Volks von Seiten Mose's. Die „Häupter eurer Stämme" heißt: Was an Häuptern Stamm für Stamm zu finden war. Indem so die Stammverfassung zu Grunde lag, half die Normirung auf 1000, 100, 50, 10 nur mit, wobei an ungefähre Zahlen zu denken ist. Weil, wo Weisheit, auch Einsicht sein wird, so hier dies zweite Requisit übergangen in der Ausführung. „Schoterim" von שָׁטַר verwandt mit שָׁרַר zusammendrängen, mit סָרַר=שָׂרַר reihen, ordnen, so daß „Schoter": Ordner und damit zusammenhängend: Schreiber bedeutet; wie Schnell sagt: „welche die Stammregister führen und überall, wo Lesen und Schreiben ein Amt geben, eintreten, also namentlich auch bei Allem, was Geldverwaltung betrifft". Es sind den Richtern beigegebene Beamte, die für die gerichtliche Verhandlung Alles anzuordnen, die Niederschreibung des Urtheils im Fall zu besorgen und seine Ausführung zu vermitteln haben mochten; Schriftführer in allerlei Stellungen, höheren und niederen. Sept. 2 Mos. 5, 15 19: γραμματεῖς, hier γραμματοεισαγωγεῖς. Luther: Amtleute. Chald.: Schergen. Bei der Richterfunktion kommt es V. 16 zunächst auf's „hören", sodann auf's „richten" an. Für Ersteres soll der Richter als „zwischen" seinen „Brüdern" sich bewegen. Für Letzteres hat er die „Gerechtigkeit" auszurichten (16, 18; Joh. 7, 24.). Dem brüderlich offnen Ohr soll sich die unbestechbar geschlossene Hand gesellen, und zwar vor der jeder nichts als „ein Mann" ist und es sich gleichbleibt, ob er mit „seinem Bruder" oder mit „seinem Fremdling" den Handel hat. גֵּר begreift Niederlassung, Aufenthalt in sich, dauernd oder zeitweilig z. B. als Lohnarbeiter. Wie die Gerechtigkeit in dieser Beziehung keinen Unterschied macht, so V. 17 auch nicht zwischen „klein" und „groß" d. h. arm und reich, gering und angesehen. Kein „Angesicht", keine Person soll „im Gericht" נָכַר Hifil: mit dem Auge gefaßt, festgehalten, „angesehen" werden, sowohl für's „hören", als für's richten, in welcher Beziehung noch besonders die Furcht vor irgend jemand, die Bestechlichkeit in ihrer geistigsten, zugleich natürlichsten, menschlichsten Form verpönt wird, zur Ergänzung von 2 Mos. 18, 21. (Die Selbstlucht zur Gewinnsucht.) Jede menschliche Rücksicht fällt weg, wo „das Gericht" mit solcher Betonung „Gottes ist" (Röm. 2, 11), man an Seiner Statt und Ihm verantwortlich (2 Chr. 19, 6). Daher: Gott befragen, vor Gott bringen 2 Mos. 18, 15. 19. Die Gerichtsvorladung der Araber noch heut: du wirst vor das Gericht Gottes geladen; ebenso im Koran. Die „zu schwierigen Sachen" im

Rückblick nach 2 Mos. 18, 26. Hinweis auf „eine oberrichterliche Auctorität“ (Schultz) wie vor der Hand Mose's, so überhaupt Kap. 17, vielleicht schon auf Königthum. Das „zu schwierig“ bestimmt sich natürlich aus der „Sache“; die Erkenntniß soll daraus den Richtern („für euch“) kommen, doch kann auch wohl den Parteien die Appellinstanz damit eröffnet sein. (?) (Interessant ist die zweimalige, im Deuteronomium 58mal vorkommende Endung ־ִין, die, aus der spätern Sprache verschwunden, nur alterthümlich gebraucht wird.) V. 18 Uebergang vom Rechtsprechen im Gericht zum Rechtthun im Leben, von den Richtern zum Volke insgemein („euch“). Entweder, daß Mose auf die Kapp. 2 Mos. 21 ff. hinweist, oder summarischer Abschluß von V. 9 ff. hierselbst. Der göttlichen Gesetzgebung, der dekalogischen, wird im ganzen Abschnitt noch nicht erwähnt. Vergl. aber zu 4, 13.

3. „Und wir brachen auf“ V. 19. — Also was Gott anging und Mose betraf, war Alles zubereitet für den Uebergang nach Kanaan, nicht so stand es leider auf Seiten des Volks. Vergl. 4 Mos. 11. 12. Durch die „ganze“ Wüste wird die Wüste überhaupt, gegenüber Kanaan, vergl. V. 1 zusammengefaßt. „Das Demonstrativ הַהִוא und der Zusatz: „welche ihr gesehen habt“ beruhen auf derselben Vergegenwärtigung, die der eigenthümlichen Ortsbestimmung V. 1 und 2 zu Grunde liegt.“ (Schultz.) Weil „ganze“, darum auch „große“ und „furchtbare“ vergl. 8, 15. 32, 10. Unweit Cairo, sich bis zum Euphrat hinziehend, durch das Edomitergebirge östlich und westlich geschieden, ist der westliche Theil es, Arabia petraea, wovon geredet wird. Je mehr vom Horeb ab nach Norden zu, besonders in der Wüste Et-Tih, ist Unfruchtbarkeit, Wasserarmuth, kahle Kreidehügel, mit unabsehbaren Flächen blendend weißen Flugsandes, ein Spiel des erstickenden Wüstenwindes unter dem wie Metall glühenden Himmel, Charakter der Gegend. Während V. 2 die Richtung von Horeb bis Kadesch durch „Weg des Gebirges Seïr“ bestimmt wurde, geschieht es hier durch „Weg des Amoritergebirges.“ Jenes ist so charakteristisch im Osten, wie dieses im Norden, das Letztere überdies V. 7 ausdrücklich angewiesen: „wie Jehovah uns geboten.“ Mose V. 20 wies dort die göttliche Zielangabe (V. 7) als erreicht nach und wiederholte V. 21 die göttliche Verheißung (V. 8). „Adscende, posside — asyndeton emphaticum cf. 2, 24. 31.“ J. H. Mich.

4. Wie schon diese Worte Mose's die Erzählung 4 Mos. 13 ergänzen, so gibt sich erst das Folgende bis V. 46 als Ergänzung eines Augenzeugen wie Mose; so durchgehend und zugleich so unabsichtlich, natürlich ist die Beziehung auf 4 Mos. 13—14. (§. 4, 1. 10.) Während die 4 Mos. 11. 12 vorhergegangenen Auftritte übergangen sind, verweilt Mose ausführlich schon bei dem, was die Katastrophe herbeiführte וַיָּשָׁבוּ 4 Mos. 13, 21 unterscheidet sich von וַיָּתֻרוּ־לָנוּ hier V. 22 wie durchgehen von durchforschen. Jehovah redet für den Glauben, das Volk redet aus Schwach- oder Kleinglauben. „Und uns Nachricht (Antwort) zurückbringen“ (V. 25) wie eine Parenthese, so daß אֹתָהּ — אֲשֶׁר Specialisirung des Objekts: nempe viam oder de via. Welcher Weg und was an festen Plätzen zu nehmen sei. Mose billigt V. 23 den Wunsch des Volks, weil derselbe an sich nichts Unbilliges war, indem „der göttliche Beistand nie die besonnene, umsichtige und eifrige Benutzung aller menschlichen Mittel und Kräfte ausschließt, sondern vielmehr fordert.“ (Kurtz.) Daher 4 Mos. als Befehl Gottes dargestellt, um so mehr, als Gott will, daß des Herzens Grund „zum Vorschein komme und überwunden oder gerichtet werde.“ (Kurtz.) Im Glauben war Kanaan zu erobern, anders wäre die Schmach des Mißlingens auf Jehovah und seinen Bund mit Israel gefallen. „12 Männer ff.“ nach 4 Mos. 13; keinen für Levi, dafür aber für Joseph 2: für Ephraim und Manasse. Zu V. 24 vergl. 4 Mos. 13, 23 ff Das Thal „Esch'kol“ (von שֵׁכֹל dicht, verflochten sein) = Traubenbüschel, Traube, unweit Hebron, dessen Trauben, zuweilen 8—12 Pfd. schwer, berühmt sind. וַיְרַגְּלוּ Piel: auskundschaften, weil viel, hin und her gehen, entsprechend also 4 Mos. 13, 21 וַיָּתֻרוּ Das Femininum אֹתָהּ geht auf das Land (V. 25 oder V. 22) wie V. 38 das Suffix V 25 wörtlich wie 4 Mos. 13, 20. „Und brachten ff.“ zu zweien, auf einem Stecken tragend, um die große und schwere Traube unversehrt zu überbringen, 4 Mos. 13, 23. Was sie brachten, belegte, was sie berichteten, die Güte des Landes. V. 28 holt das Uebrige nach.

5. Diese Nachholung entspricht ebenfalls durchaus der Erzählung 4 Mos. 13, 27. 28 ff. „Nicht wolltet ihr“ V. 26 gerade wie Matth. 23, 37! Die innere Negative des Menschen gegen Gottes Güte, welche dann zur Entscheidung auch in der That, sowie in der Erfahrung an der Verwerfung durch Gott wird. Die Entscheidung in der That behandelt unser Abschnitt, die in der Erfahrung, die Verwerfung von Seiten Gottes V. 34 ff. „Lange verweilt Mose bei Kades, denn hier war die Verlängerung des Vorbereitungszustandes, in welchem sich Israel noch gegenwärtig befand, begründet und zeigte sich überhaupt das natürliche Verderben, auch des heiligen Volks, was für die ganze Zukunft von Bedeutung, da Israel auch in den Gefilden Moabs davon noch nicht erlöst ist. So redet Mose durchweg die gegenwärtigen Israeliten an, als wären sie zu Kades die Urheber des Abfalls und die Verworfenen gewesen, während doch gerade sie das neue Geschlecht sind, welches im Gegensatz zu dem verworfenen erhalten worden ist (V. 35. 39).“ Baumg. וַתָּמֵרוּ V. 43. Hiphil: sich trennen, sperren, widerstreben. Im gewählten Wort Anklang an 2 Mos. 15, 23. 25. 26. אֵת widerspenstig behandeln jemand, פִּי Mund wider Mund, näher bezeichnet als „Murren“ ff. V. 27, nämlich wider den ausgesprochenen Befehl und die Verheißung des Herrn V. 7 ff. Vergl. V. 21. רָגַן ist schelten, schimpfen, Niphal: sich mürrisch zeigen. „In euren Zelten“ weist charakteristisch auf die Nacht zurück, 4 Mos. 14, 1. „Weil Jehovah uns hasset“ sagen sie und gedenken der Ausführung aus Aegypten ganz wie 4 Mos. 14, 2 und blicken auf die Kanaaniter, auch wie 4 Mos. 14, 3. In ersterer Beziehung das gerade Gegentheil zu 2 Mos. 20, 2., aber vergl. Deut. 9, 28. Mit der Lästerung der Grundwohlthat gab diese Generation schon ihre Existenz auf. „Wo ff“ nach welcher Gegend des wohlbesetzten und befestigten Landes uns wenden!? „Unsre Brüder“ V. 28, nämlich die Kundschafter, die uns brüderlich berathen (4 Mos. 13. 31 ff.), während Jehovah uns haßt. „Zerfließen“ = Verzagen. „Größer“ an Zahl „und höher“ an Wuchs, also kräftiger „Städte groß“ von Umfang „und befestigt“ so daß sie noch „im Himmel“ drin sind, hohe Mauern und Thürme, Bergfestungen. Vergl 9, 1., wo Mose mit feiner Ironie sich die übermäßige Ausdrucksweise des Kleinmuths aneignet. Diese hat der Kleinmuth mit dem Hochmuth gemein 1 Mos. 11, 4; nimmer aber der Glaube, für den Gott Alles im Himmel ist (Ps. 72 (73), 25 ff.) und nichts auf Erden in den Himmel reicht Uebrigens verbürgt die lebendige anschauliche Schilderung ihre Ursprünglichkeit selber. „Söhne von Ghanâqim“ sind Nachkommen von eigentlich langhalsigen, riesigen Leuten. So vermehrt die Darstellung die 3 „Söhne des Ghanaq“ 4 Mos. 13, 22. 33 Vergl. Deut. 2, 10. Mose's Zusprache V. 29 ff. ergänzt die Erzählung 4 Mos. 13, 30; 14, 6 ff. ist nach V. 5 daselbst vorauszusetzen Dort handelte es sich um die Ausnahmen im Volk, Kaleb und Josua; hier handelt es sich um Mose im Verhältniß zum Volk. — Vergl. 7, 21; 1, 21. — V. 30 vergl. V. 33. Wörtliche Beziehung auf 2 Mos 14, 14 25., zur Einleitung des Folgenden. Ihre eigene gemachte Erfahrung soll das Sprechende in Mose's Zusprache sein. V. 31 vergl. V 19. „Gleichwie ein Mann trägt“ (zu tragen pflegt und immer tragen wird) ff. Die Vergleichungspunkte sind: Das Erbarmen, das den Verschmachtenden aufhebt; die Fürsorge, die ihn auf dem Arme hält und mit ihm durch alle Gefahr geht; die Weisheit und Allmacht, die ihn heimbringt. Vergl. 2 Mos. 19, 4; Jes 46, 3. 4; Apostg. 13, 18; 4 Mos. 11, 12. V. 32: וּבַדָּבָר הַזֶּה wörtlich: „und mit (bei) diesem Wort —“, Pause, fast durch das Ethnach ein eigner Satz, so viel wie: trotz, ungeachtet dieser Zusprache oder gerade, recht dabei — sollte man es denken! „Nicht glaubende in Jehovah.“ Das Partizip setzt das glaubenslose Benehmen des Volks als an ihm haftenden, dauernden Zustand, wie Jehovah V. 33 (V 30) vor Israel „herziehend“ heißt. Vergl. 2 Mos. 13, 21 ff. לְתוּר vergl. 4 Mos. 10, 33.

6. Das Anhalten in der Darstellung, das Dehnen derselben, hier V. 34: „Und es hörte ff.“, wie V. 32 das Ethnach, läßt die Stimmung Israels zur vollen Geltung kommen und zeichnet (1 Mos. 6. 11, 5.) zugleich, wie langsam Gott zum Zorn, (Jak. 1, 19.). Schwur bei der Verwerfung (Ps. 95, 11; Hebr. 3, 18; 4, 3) wie bei der Verheißung (V. 8. 35.) V. 35: אִם „Wenn“ — weil in Schwurformeln fast immer als von selbst deutlich der zweite Satz fehlt, so viel wie: gewiß nicht. Keiner, weil die Gesammtheit (das „Geschlecht“) „böse“, im Gegensatz und Widerspruch zum „guten Land.“ Vergl. 4 Mos. 14, 23 28. V. 36 wird Kaleb zuerst (V. 38) genannt, wie auch 4 Mos. 13, 30. „Worauf er getreten“ vergl. Jos. 14, 9 ff. „Darum, daß er“ ff. (vergl. 4 Mos. 14, 24; 32, 11. 12.) „vollendete zu wandeln hinter Jehovah“ (Piel) vollkommene Nachfolge, die aushielt, wo die Andern abfielen „Auch über mich“ V 37. Allerdings unterscheidet Mose den losbrechenden Zorn über Israel (V. 34: קֶצֶף) und den sich abwendenden Unwillen, das sich Erzürnen Jehovah's über ihn (Hitpael von אנף), schließt auch das verwerfende Urtheil ab, wie es das Volk betraf. Aber daß er von der Ausnahme Kaleb sich selber wieder ausnimmt und im Allgemeinen doch sich unter den Zorn Jehovah's mit einbegreift, dieses ächt mosaische sich Zusammenfassen mit dem auch in der Verwerfung noch von ihm geliebten Volke, muß empfunden, kann nur angedeutet werden. Der angezogene Vorfall 4 Mos. 20, 12 fällt geschichtlich in die 2. Ankunft Israels, seiner neuen Generation, an der Gränze des gelobten Landes. Nach Mose's Liebe zu seinem Volk und im Resultat verbindet er sich der Katastrophe 4 Mos. 13 14. Ueberdies ist auch dort bereits diese Verbindung berücksichtigt, wenn nicht beabsichtigt, indem schon 4 Mos. 14, 24. 30. 38 Mose's nicht gedacht wird. Freilich wird ihm angeboten V. 12 ein neues Volk aus sich darzustellen, um so mehr aber die Verpflichtung auferlegt, in seiner Person, die sich in der Strafe mit Israel zusammenfaßt, wie sie in der Gnade von Jehovah für ganz Israel angesehen wird, Gott vor den Augen der neuen Generation zu heiligen. Vergl. § 1. Zumal wo der Fels 1 Kor 10, 4 der Gesalbte war! „Euretwillen“ בִּגְלַלְכֶם von גלל was: trennen, sich abtrennen, davon eine Bewegung, wie sich wälzende, sich brechende Meereswogen bedeutet, also so viel wie: in eurem Rebelliren, Abfall und Aufruhr heißen kann, so daß der Anlaß, die Ursache zu Mose's Verschuldung ganz nach 4 Mos. 20, 2 ff. ausgedrückt wird. Vergl. Deut. 3, 26. 4, 21. (§. 4. 1. 11.) Ps. 106, 32. 33. Uebrigens erhellt hiebei, wie recht die neue Generation mit der alten in Mose's Rede bisher zusammen gegriffen ist. Was bei jener, auch bei dieser, nur traf die Verwerfung diesmal den Führer, Mose. Mit Kaleb (V 36) gehört aber Josua zur Ausnahme; nur weil er zugleich Mose's Stelle ersetzen soll, wird er erst hier, im betreffenden Zusammenhange, namhaft gemacht V. 38. „Der vor dir stehende“ — für Mose zu täglicher Demüthigung, doch bei Mose's Liebessorge für Israel zugleich zum Troste. Vergl. aber auch einfach 4 Mos. 11, 28; 2 Mos. 24, 13; 33, 11; Deut. 10, 8; 18, 7. „Ihn stärke“ vergl. 3, 21. 22. Wenn in יָרַשׁ (V. 8. 21.) „fest ergreifen“ die Bedeutung: durch Eroberung in Besitz nehmen vorspielt, so in נָחַל die des Erbens. Josua der Erbschaftserecutor. V. 39: „Und euer Kleines“ — gerade das — wo ihr besorgtet, sprachet 4 Mos. 14, 3. 31. וְטַפְּכֶם von טפף nicht: trippeln, in kleinen, kurzen Schritten gehen, sondern, wie auch Jes. 3, 16., den Hintern hin und her drehen; derb, geringschätzig geredet; wozu auch paßt: „die nicht wissen heute ff.“, während ihr so fein wußtet, was „gut“ und was „böse“, schon für euch selber, geschweige für sie! Ironisch. Der „Weg des Meeres Suph“ V. 40 ist der durch das Schilfmeer bestimmte. Vergl. 2, 1. 4 Mos. 14, 25. Gegensatz von V. 7.

7. Zu V. 41 vergl. 4 Mos. 14, 40. Es war eben bloßes Sagen, denn ihr Thun ist nach wie vor gegen Jehovah's Gebot. Sie sahen den Schaden vor Augen, dem wollen sie abhelfen. Daß ihnen jetzt „hinaufsteigen" und „kämpfen" ff. so nahe liegt, beweist recht, wie sie vorher nicht „gewollt". (V. 26.) Gesagt, gethan, so schnell als möglich. Jeder „die Geräthe seines Kämpfens", womit er in den Streit zu ziehen pflegte, vornehmlich das Schwert (1 Sam. 25, 13) an die linke Hüfte gürtend. So leicht nahmen sie das Vorgefallene. (Die Rabbiner bringen וַתָּחֵרִינָה mit dem חֲנָנָה des Volks 4 Mos. 14, 40 in Beziehung.) Der Herr hatte nur Schritt damit zu halten. (Vergl. 4 Mos. 14, 44.) Umsonst ließ sie Jehovah warnen V. 42. Vergl. 4 Mos. 14, 42; Deut. 7, 21; 31, 17. (2 Mos. 13, 15.) Sein ausgesprochener Wille V. 43 erfuhr dieselbe widerspenstige Behandlung, wie V. 26. Dort wollten sie nicht hinaufsteigen und murrten, hier hörten sie nicht und frevelten (2 Mos. 21, 14) und stiegen im Gegentheil auf's Gebirge. V. 44 der Amoriter für Kanaaniter überhaupt (4 Mos. 14, 45) und speziell als der nach dem Zusammenhang gemeinte Bewohner des südlichen Gebirgsabfalls V. 19 ff. „Und sie verfolgten" ff. Die Amalekiter (1 Mos. 14, 7; 2 Mos. 17, 8 ff.), aus Nachbarschaft und Rache, hatten sich angeschlossen; 4 Mos. 14, 45 als der erste Feind Israels, vormals besiegt, bezeichnend den Amoritern vorangestellt. Hier zwar nicht genannt, aber nach der Heftigkeit ihres gereizten Rachegefühls in der von den „Bienen" entlehnten Vergleichung charakteristisch angedeutet. (Ps. 118, 12; Jes. 7, 18.) Der Heftigkeit der Abwehr und Verfolgung entsprach das Vernichtende des Erfolges. „In Seïr bis Chormah": also auf edomitischem Gebiet (1 Chr 5, 42. 43.), wie die Amalekiter denn edomitischer Herkunft (1 Mos 36, 12. 16; 1 Chr. 1, 36.) sind. Ein räuberisch schwärmendes Beduinenvolk, dessen Wohnsitze zwischen Aegyptern, Philistern, Amoritern, Edomitern und Midianitern. Die „Bannstätte" (Chormah), nach 4 Mos. 21, 1 ff., hier (wie 4 Mos. 14, 45) vorausgreifend gebraucht, erregt der Anführung Amaleks dort, der Andeutung desselben hier entsprechend, den Gedanken: wie der vormals Besiegte jetzt Israels Sieger wurde, so war die spätere Bannstätte der Kanaaniter zuvor eine Bannstätte für Israel gewesen. Chormah hieß ursprünglich „Szephath" Richt 1, 17 und ist nach Rowland = Zepāta, nach Robinson auf dem Passe es Safah zu finden. Sie mußten also zurück V. 45, wo die Bundeslade geblieben war 4 Mos. 14, 44; dort weinten sie „vor Jehovah." — Vergl. Spr. Sal. 1, 24 ff. — Hier hinter ist die fast 38jährige göttliche Strafzeit zu denken, für die der gedoppelte Ausdruck: „und nicht hörte Jehovah ff. und nicht neigte er ff." überaus expressiv ist, alle etwaigen vergeblichen Versuche noch und die anhaltende Zeit malend. Mag immerhin ein Theil des Volks, mancher bis zu seinem Tode, wie Fries (Stud. u. Krit. 1854. I.), Kurtz (II. S. 402 ff.), Schultz wollen, in Kadesch und Umgegend geblieben, und schon um der Wiedersammlung auch dieser zu Israel, nach Ablauf der vom Herrn gesetzten Frist, der 2. Zug nach Kadesch, wo ohnedies alle Wüstenwege zusammentreffen, geschehen sein; nicht solches Bleiben ist V. 46 gemeint, sondern genau wie in der Erzählung Mose 4 Mos. 14, 45 den Faden fallen läßt und erst Kap. 20 wieder sichtbar aufhebt, so auch in der Rede Mose's hier haben wir וַיֵּשֶׁב = וַתֵּשְׁבוּ בְקָדֵשׁ הימם בקדש 4 Mos. 20, 1 zu verstehen, nämlich vom Aufenthalt der 2. Generation in Kadesch vergl 4 Mos. 20, 16; Richt. 11, 17. Kadesch bildet einen Schlußpunkt, der zugleich Anknüpfungspunkt ist, Anfangspunkt; wozu noch die Bewahrheitung des Namens (Selbstheiligung Jehovah's in Gericht) durch alles dort Vorgefallene kommt. Daher die Zeitangabe „viele Tage, wie die Tage, welche ff." absichtlich jede genauere Bestimmung der Erinnerung, dem Gewissen, der Angeredeten übergiebt.

8. Wenn Mose seit 1, 26 ff., zumal nach seiner Ermuthigung des Volks, die Verheißung Gottes wider alle Furcht und Schrecken zu ergreifen (V. 20—21), sich von dem Volke unterschieden hat (vergl. 4 Mos. 14, 44.), so faßt er sich Kap. 2, V. 1 wieder mit demselben zusammen, wie 1, 6. 19. Der Aufbruch mit dem neuen Israel von Kadesch ist gemeint, nach jener vergeblichen Botschaft an Edom (4 Mos. 20, 14 ff.). Wenngleich 4 Mos. 20, 22 nicht, weil es dort auf den Zielpunkt Hor ankam, so doch 4 Mos. 21, 4 schon ist dieser Aufbruch durch „Weg des Schilfmeers", gerade wie hier, bestimmt; und da bis Kanaan die Führung Israels Wüstenführung (vergl. 1, 1.) bleibt, also auch für die 2. Generation, so spiegelt die wörtliche Wiederaufnahme des Befehls 1, 40 das Todesurtheil über das Alte bedeutungsvoll hier am Anfang des Neuen wieder, mit der „Wüste" aber das Schilfmeer auch, den erlösenden Durchzug durch dasselbe. „Wie geredet Jehovah zu mir", wo doch 1, 40 die Rede an das Volk gerichtet ist, will unter Beziehung auf 4 Mos. 14, 25. 11. bedeuten, daß es auch bis zuletzt noch nach diesem Urtheil Gottes ging, weil Israel nicht gemäß jener Verheißung 1, 7 ff. hatte gehen wollen. Auch auf dem Wege nach Kanaan jetzt blieb die Richtung „nach der Wüste, Weg des Meeres Suph." Dieser ganz deuteronomischen (1, 1 ff.) Auffassung allein entspricht der unmittelbare Anschluß des Umziehens des Edomitergebirges, welches „Umziehen" nach V. 2—3 (vergl. V. 8) von nichts anderem, als dem Zug zuletzt abermals durch die Arabah dem ailanitischen Meerbusen zu, auf der westlichen Gebirgsseite, verstanden werden kann. Die „vielen Tage" V. 1 bereiten das V. 3 zu Sagende vor, leiten es ein und motiviren es. Vergl. 4 Mos. 21, 4. V. 3 wörtlicher Rückweis auf 1, 6. Es ist wieder ein Anfang, der neue Anfang; auch an einem Gebirge, aber viel näher Kanaan zu, daher dieses nicht nochmals beschrieben (V. 7), sondern die bloße Richtung angegeben zu werden braucht: „gen Mitternacht", d. h. um die Südspitze Seïr's herum auf die östliche Seite des Gebirges nordwärts. (3, 27)

9. Sie „werden sich fürchten vor euch" V. 4. Die Edomiter sind dieselben, wie 4 Mos. 20, 18 ff. (Richt. 11, 17.), aber ihre Lage ist eine andere, als dort. Ihre Weigerung des Durchzugs

Israels vor einem halben Jahre konnte auf das westlich bis zu 3000 Fuß aufsteigende Bergterrain fußen; wo aber jetzt Israel ihnen auf der andern weniger abfallenden Seite kam, und mehr sie umziehend, wenigstens blos die noch heute südlich und östlich sehr unbestimmten Gränzen ihres Gebiets durchziehend, rieth schon die Klugheit gute Miene auch zu bösem Spiel und in den Vortheil zu treten, den bis in unsre Zeit die Gebirgsbewohner an der Pilgerstraße durch Versorgung der Karawane von Mekka mit Lebensmitteln machen (V. 6. 29.). Doch während die Erzählung 4 Mos. 20 die Rücksichtslosigkeit Edoms hervorhebt, wird in der Rede hier die Rücksichtnahme Israels hervorgehoben, und beide Seiten ergänzen einander. Das rücksichtvolle Betragen, das Israel gegen seine „Brüder" anbefohlen wird, hat deren Rücksichtslosigkeit durchaus zur Voraussetzung. „Ihr ziehet nun (Partizip) durch ff." ohne ihre Erlaubniß (4 Mos. 20, 21.) Gerade deßhalb „hütet euch sehr!" Die Rücksichtslosigkeit gegen die Bande des Bluts von Seiten der Edomiter, ja die Erinnerung an die ebenfalls edomitischen Amalekiter, könnte bewirken, daß Israel sich aufregte (Hitp. רָגַז) mit ihnen V. 5. Furcht dort bei bösem Gewissen, Zorn hier mit Recht, war Zunder genug zum Hader. Aber Israel nimmt überhaupt nicht auf eigne Hand von den Menschen, sondern bekommt allewege von dem Herrn. Was es von jenen nimmt, ist ihm zuvor von diesem gegeben (1, 8. 21.). Die Besitznahme Kanaans Regel für immer, aber auch der Besitz andrer Völker (vergl. V. 9. 19.) zum bürgenden Beispiel für Israel. Die zwiefache Begründung: „denn — denn", wiewohl sie für jetzt feststeht, so gilt sie freilich doch blos einstweilen (4 Mos. 24, 18. 1 Sam. 14, 47.). Bei den Propheten erscheint Edom als der Erbfeind Israels z. B. Amos 1, 11. 12. Jes. 63. Also liegt eine ganze geschichtliche Entwicklung in Bezug auf Edom zwischen Pentateuch und Propheten. „Auch nur den Tritt eines Fußballens" = keinen Fuß breit. (Apostg. 7, 5.) Vergl. Ps. 60, 10; 108, 10. V. 6 hat nach einer andern Seite die Rücksichtslosigkeit Edoms zur Voraussetzung; nicht blos den Durchzug verweigerten sie, sondern auch, als derselbe von ihnen geduldet werden mußte, brachten sie nicht etwa gastfreundlich (Melchisedek!) Speise und Trank ihren Brüdern entgegen, vielmehr diese sahen sich angewiesen, von ihnen zu kaufen. Wie שֶׁבֶר „Getraide", als was vom Acker zusammengebracht wird, so hier: „Speise, Brod kaufen"; oder שָׁבַר „fest machen" deutet auf den festen Preis, der bestimmt ist, so daß ihn der Käufer einfach anzunehmen hat, „gegen festen Preis kaufen", was hier sehr passen würde, um jedem Streit beim Handel vorzubeugen. (4 Mos. 20, 19.) כָּרָה wörtlich „graben", bezeichnend für Wasser. Die Begründung V. 7 parallelisirt sich der zwiefachen V. 5; dort geben, hier segnen. Diesem höheren, innigeren Begriff entspricht es, daß Israel (V. 6) nicht markten, sondern zahlen soll: es hat sich gerade Edom als den Gesegneten des Herrn zu zeigen. (1 Mos. 27, 27 ff. 28, 3.) und kann es, braucht nichts sich zu nehmen mit Gewalt. „In allem Werke deiner Hand" d. h. „in der Viehzucht, die sie in der Wüste trieben (2 Mos. 19, 13; 34, 3; 4 Mos. 20, 19. 32, 1 ff.), wenn sie bei längerem Verweilen an einer Lagerstätte säeten und ernteten oder Produkte der Hanthierung und Kunstfertigkeit an die Araber der Wüste verhandelten." (Keil.) יָדַע לָכַחַת — nicht nur: Er wußte dein Gehen u. s. w. Namentlich Gottes Wissen ist keine müßige Theorie, noch Interesse blos momentaner Empfindung, sondern Fürsorge und Obhut. Ps. 1, 6. vergl. Deut. 1, 31. 19; 8, 4 ff. „40 Jahre" — wie 4 Mos. 14, 33. Vergl. Ps. 23, 1 ff. V. 8 (vergl. V. 4.): מֵאֵת de chez eux, abseits von ihren Wohnsitzen, dem Hauptgebiet; während 4 Mos. 20, 21: מֵעָלָיו „oben von weg." Elath (Ailah, Häle), Hafenstadt an der Nordspitze, heute das Kastell Akabah; die Benennung von der Palmenwaldung in der Nähe. Eß'jon Geber, ebenfalls Hafenstadt am Nordende des Meerbusens, einst groß und schön, heute spurlos verschwunden. Da sie bei ihrem von Edom sich abhaltenden Durchzuge von den genannten Städten abblieben, so passirten sie, vom Weg durch die Arabah abbiegend, den Wady Getum, und den Durchzug der nordwärts Wendenden bestimmte die „Wüste Moab", so daß sie wahrscheinlich der noch jetzt üblichen Karawanenstraße folgten, zwischen der Ostgränze des cultivirten Landes und der Westgränze von Arabia deserta, nach Damaskus zu. — Bei dem verwandtschaftlich entfernteren Moab V. 9 („den Söhnen Lot" 1 Mos. 19, 37) wird Bedrängung, Bedrückung und Aufregung „zum Kampfe" vorgesehen; bei Edom wurde schon die Aufregung selber verboten. Ar (alterthümlich für עִיר „Stadt") als Gränz-, wohl nicht als Hauptstadt (V. 18), das „Land" vertretend. (4 Mos. 21, 15. 28.) „Dursten sie nicht Ar nehmen, so noch weniger die weiter hinein liegenden Städte." (Schultz.) V. 10—12 ist mosaische Parenthese, nicht zur Rede Jehovahs gehörig, wie der mit 3, 20. 21 zu vergleichende Schlußsatz V 12 zeigt. Zwar anknüpfend an das נתתי Gottes, führt Mose dasselbe historisch näher aus; aber indem er der vormaligen Einwohner des Moabiterlandes und zugleich Seïr's gedenkt, hat solches Gedächtniß doch entschieden Absicht auf Israel, dasselbe zu ermuthigen, um so mehr, als dem Volk der Besitz Moabs wie Seïrs verfagt ward. Die Emim, d. i. „Schrecklichen", „Furchtbaren". Die Erklärung des Namens folgt mit der Beschreibung: „ein Volk ff." und dem Vergleich: „wie die ff." בָּהּ in dem „Lande" (V. 9), so viel wie: daselbst. Zu „Ghanāqim" vergl. 1, 28., dem hier begegnet werden soll. Dieser Vergleich, doch mit etwas allgemein Bekanntem, setzt schon andre Zeitgenossen, als z. B. unter Josia oder Hiskia voraus. Zu einer spätern Glosse in archäologischem Interesse sind wir jedenfalls nicht genöthigt, wo Alles so schön in Zweck und Gang der Rede Mose's paßt, dem auch wahrscheinlicher, als jedem Anderen, solche genaue Kenntniß ältester Geschichte zuzuschreiben ist. „Rephaim", d. i. Hochgewachsene, Recken V. 11; der gemeinsame Name dieser Riesenstämme, die, hamitischer oder semitischer Herkunft, für Ureinwohner des Landes gehalten werden. Die Choriter V. 12

sind die Höhlenbewohner des an wohnbaren Grotten reichen Edomitergebirges mit der Felsenstadt Petra. „Gleichwie Israel ff.“ vergl. §. 4. I. 13. Die Beziehung auf das Ost-Jordanland liegt zu nahe, ist durchgehend 1, 4; 2, 24 ff. (Schultz erklärt: „wie es ihm dann, wenn es das Land seines Besitzes geworden ist, gethan hat oder gethan haben wird.“ Das Perfectum als Fut. exactum. Hengstenberg: „Das Präteritum ist nur zur Hälfte ein prophetisches. Es würde nicht stehen, wenn nicht das transjordanische Land schon eingenommen gewesen.“) Vergl. V. 22. Weil sich die Rede Gottes nicht (wie V. 4 und 5 mit V. 6 und 7) in V. 9 schließt, so macht V 13 der Befehl zum Aufbruch den Schluß, wodurch die mosaische Einschaltung noch deutlicher als solche markirt wird. Die an der Ostseite von Moab Gelagerten überschritten nun „den Bach Zared“ entweder im Wady el Ahsy oder im Wady Kerek 4 Mos. 21, 11. 12. Von den Höhen des Kerekthales öffnet sich eine liebliche Aussicht nach dem todten Meere und bis Jerusalem. Deßhalb wird hier die V. 7 ergänzende Bemerkung V. 14—15 angeknüpft; es erfüllte sich buchstäblich der Schwur des Herrn 4 Mos. 14, 23 (29). Vergl. 1, 34 ff. Aber nicht blos in der gewöhnlichen Weise, sondern „auch“ V. 15 durch außerordentliche Strafgerichte, wie 4 Mos. 16, 31 ff.; 17; 12—14; 21, 6; 25, 9., vollzog sich das Todesurtheil Gottes. — Nochmaliger Abschluß mit dem alten Israel. V. 16: „Die Kriegs-Männer“ sind, wie V. 14: die damals 20jährig und darüber (4 Mos 14, 29) waren, laut der Heeresmusterung 4 Mos 1, 3., „als die verantwortlichen Sünder“. (Knobel.) Daß ihrer nochmals erwähnt wird, geschieht aber weniger im Interesse von vorher, um die geschworene Strafe als erfüllt, sondern vielmehr, um sie als vollendet und damit beendet erscheinen zu lassen, also im Blick auf die folgenden ersten Siege und Besitznahmen. Muß vorher noch Ammon ausgenommen werden, so erscheint doch V. 18 Ar (V. 9) „Gränze Moab“, auch „Ar Moab“ genannt (Areopolis), welches an der durch den Arnon gebildeten nordöstlichen Gränze lag (4 Mos. 22, 36; 21, 14 ff.), schon als Ausgangspunkt des erobernden Vordringens Israels. V. 19: „gegenüber“, weil Israel die ostwärts von Moab, jenseits des Arnon, in die Wüste hinein wohnenden Ammoniter dergestalt vor sich hatte. „Nicht ff.“ wie V. 9, und weil dort hervorgehoben, konnte der Beisatz „zum Kampfe“ hier fortbleiben, ohne daß Ammon damit Edom ganz gleich gestellt würde. (V. 24.) V. 20—23 gerade wie V. 10—12. Zamězummim (die Arges Sinnenden oder summende, tobende Leute), vielleicht = oder verwandt den Zuzim 1 Mos. 14, 5. V. 21: „und es vertilgte sie Jehovah ff., gemäß V. 22 Erklärung zugleich zu V. 12. כַּאֲשֶׁר עָשָׂה hier beleuchtet dasselbe dort. „Und die Avvim“, V. 23, die noch dazu nach Art (als Dorfbewohner) und Ausbreitung ihres Wohnens beschrieben werden, ist schwerlich eine „nur der sachlichen Analogie halber“, die Keil anmerkt, angereihte Notiz, sondern wird von Mose im Blick auf die Kaph'torim (1 Mos. 10, 14) hinzugesetzt, weil diese, was auch ausdrücklich gesagt ist, „ausgezogene“, also im gleichen Verhältniß wie Israel sind. Es scheint dies um so mehr der Grund zu sein, als nicht Pelisch'tim, wie sonst wohl (Jer 47, 4. Am. 9, 7.), gesagt ist; auch noch dabei steht: „aus Kaph'tor“ (der Insel Kreta oder dem Nil-Delta oder dem pontischen Kappadozien), den Ort des Auszugs und damit diesen Begriff auszuzeichnen, wie die Benennung des Volks zu erklären. Schonung der Bewohner südlich von Gaza, ähnlich wie der Edomiter, Moabiter und Ammoniter. Stellung der Kastorim wesentlich auf Eine Linie mit diesen Verwandten Israels, wie Schultz annimmt, liegt nicht im Text. Vergl. Jos. 13.

10. V. 24 wie V. 13 Der Arnon ist der heutige Modjeb, die moabitisch-amoritische Gränze, für Israel der Rubikon. 4 Mos. 21, 13. Aber der Befehl zum Aufbruch erweitert sich zur Verheißung weit über die Amoriter hinaus. Zunächst kehrt der Erinnerung Altes wieder, wie 1, 7 ff. 20 ff. geredet war. Vergl. auch zu 1, 4. Das „Anfangen“ Israels aber hat das sichere und Alles verbürgende „Anfangen“ Jehovahs zum Geleit V. 25. (V. 31.) Vergl Phil. 1, 6. Die Art und Weise der Rede ist begeisternd, so daß man an 4 Mos 21, 14 ff. denken muß, von einer poetischen ursprünglichen Gehobenheit. Vergl. 11, 25 und ähnlich wie 1 Mos. 9, 2., wo ebenfalls ein neuer Anfang! Vergl. 2 Mos. 15, 14 ff. 23, 27. Dem Schrecken und der Furcht, welche Israel anhaften werden, wird das Echo des Bebens und Wehe's der Völker antworten, wohin nur Israels Gerücht dringen wird. So hier; an andern Stellen wird von Seiten der Völker der unwiderstehliche Zug zu Israel hin ausgesprochen z. B. 1 Mos. 49, 10. Jes. 2, 2 ff. (Vergl. 4, 6 ff.). Beides die prophetische Ausführung des Segens Abrahams 1 Mos 12, 2. 3., und weil Segen, so, wenn schon in Fleisch vorzubereiten, anzubahnen, doch zu erfüllen nur in Geist und zwar in dem Gesalbten, welcher Herr des Geistes ist, d. h. in Christo. „Unter dem ganzen Himmel“ ist daher nicht „hyperbolisch“ (Keil), sondern nur der ewigen Idee des Volks und Reichs Gottes gemäß, in diesem Sinne ideal oder christologisch geredet. — Wegen der historischen Vorgestalt des Reichs Gottes in Fleisch, und zwar in dem Israel des Gesetzes, hat die Idee eine Leiblichkeit nöthig, wie V. 25, die den Fleischmächten der Welt, hier Kanaans, entsprechen muß, da ja nach V. 10 ff. 20 ff. diese jenen Riesenstämmen voriger Zeit parallel gedacht sind; nichtsdestoweniger, wiewohl erst das Ende der Wege Gottes — Geist ist, (nicht Leiblichkeit, das ist vielmehr ihr Anfang, wie wir ersehen seit Schöpfung der Welt und auch Israels), bricht schon zu Anfang der Geist des Endes hervor und die Botschaft Mose's V. 26 sind „Worte des Friedens“ (vergl. 20, 10), wie auch Luk. 10, 5. Die „Wüste Qedēmoth“ ist die durch diese amoritische Stadt bestimmte Wüste (קֶדֶם), östlich vom Amoritergebiet (4 Mos. 21, 13. 23.), wie auch ein Uebergang dort über den Arnon allein die Gefahren des tiefschluchtigen Thales vermieden hatte. Mose weiß aus V. 24, daß Sichon in Israels Hand von Gott gegeben ist, ja, daß es sich zum Kriege rüsten soll; aber in diese göttliche Verordnung, die der Abschluß mit der

Schuld der Amoriter ist, Gottes Strafurtheil über sie, das Israel nur zu vollziehen hat, muß Sichon seinerseits mit der (V. 30) Freiheit eingehen, die ihm in seiner Verschuldung gegen Gott noch eigen ist. So wenig aus die festeste Ueberzeugung von dem selbsterwählten Verderben eines Menschen hindern darf, ihm Frieden zu entbieten, um so weniger ist es Mose zu verübeln, wo hier nicht die Seele, sondern blos die Herrschaft Sichons auf dem Spiele stand. „Ich will durchziehen“ V. 27 darf Israel im Blick auf sein Ziel, welches nur Kanaan ist (V. 29), mit Wahrheit sagen; und bei solchem Durchziehen gehört es sich, daß man „auf dem Wege“ und immer „auf dem Wege“, d. h. auf der öffentlichen Landstraße (4 Mos. 20, 19. 17; 21, 22.) bleibt. V. 28 vergl. zu V. 6. „Auf meinen Füßen“ d. h. wie ich gehe und stehe. V. 29 bezieht sich ausdrücklich („wie mir gethan“) nicht auf das Wollen, sondern auf das Thun Edoms und Moabs, welche auch den Durchzug nicht hindern konnten. Vergl. V. 12. (23, 3 ff.) Daß Sichon „nicht wollte“ V. 30 zeigt, welche Freiheit ihm in seiner Verschuldung gegen Gott noch eigen ist (בְּ wie 4 Mos. 20, 18.). Es war die dem äußeren Strafvollzug vorlaufende innere Aburtheilung: „denn es verhärtete ff. um ihn zu geben ff.“ Das historische Schicksal entwickelt sich erst aus dem moralischen Schicksal. (Pharao 2 Mos. 4, 21; 7, 3.) Vergl. 15, 7; 2 Chr. 36, 13. „Wie es dieses Tages ist“, in dem gegenwärtigen Zeitpunkt thatsächlich vorliegt. Dieses V. 24 schon zuvorgesagte Ergebniß, wie es im Willen Gottes beschlossen war, so wird es V. 31 nochmals in seiner göttlichen Kausalität, und gerade Sichon gegenüber, hervorgehoben, um jeden Schein zu verscheuchen: in seinem Nichtwollen hat Jehovahs Beschluß schon angefangen sich zu vollziehen. Hieß es V. 24 ff.: „fang an“ — „Ich werde anfangen zu geben Schrecken ff.“ so heißt es jetzt: „Ich habe angefangen zu geben vor dir hin den Sichon ff.“ — „fang an“, und zwar ist die Besitznahme so gewiß, so bestimmt, daß statt des noch allgemein gehaltenen bloßen „nimm in Besitz“ (V. 24) es jetzt dabei heißt לָרֶשֶׁת und gegen die Besitznahme der Kampf, der V. 24 in Aussicht genommen war, ganz zurücktreten muß. V. 32 vergl. 4 Mos. 21, 23. V. 33 vergl. 4 Mos. 21, 24. (Amos 2, 9.) Die „Söhne“ Ergänzung, weil sie 4 Mos. nicht erwähnt. V. 34 vergl. 4 Mos. 21, 24. 25. „Und bannten“ (חָרַם Hiphil: abscheiden und aussondern von jedem fernern Gebrauch, daher, und zwar durch Vernichtung, an Gott weihen), d. h. die ganze Bevölkerung wurde hingerichtet. Vergl. 7, 2 ff. V. 36: „Gharoghēr“ muß der Ausgangs-, also der südlichste Punkt sein; dies und die Schilderung: „welches überm (sich erhebend darüber) Ufer des Baches Arnon“, nämlich am Rand der nördlichen Felswand des betreffenden Thales, stimmen zu den Ruinen „Araayr“ heut. Daneben wird, zu vollerer Schilderung der Gränze, wie sie der Arnon bildete, „die Stadt“ (vergl. zu V. 9) angeführt, „welche am Bache“ (בַּנַּחַל im Thale, in der Arnonschlucht), also wie Ar liegt, wo das Thal, beim Zusammenfluß des von Nordost kommenden Ledschum mit dem Arnon, auf einer Anhöhe in schönem Wiesengrund einige Ruinen noch aufweist. Einmal ist Ar und zwar als Gränze hinreichend aus dem Bisherigen (V 18) bekannt; nach ihrem Namen schon („die Stadt“ schlechthin) war gar nichts weiter namhaft zu machen; endlich paßt diese östliche ausschließende Ausgangsbestimmung vortrefflich zur Ueberleitung auf die ebenfalls ostwärts auszuschließenden Ammoniter (V 37). „Bis zum Gilĕghad“, hier im engsten und ursprünglichsten Sinn (1 Mos. 31, 23) von dem Berge auf der Nordseite des Jabboq (heut Zerka). V. 37 vergl. V. 19. — Kap. 3, 1 vergl. 1, 4. Die Amoriter ob jene ihnen stammverwandten Riesengeschlechter an Moab und Ammon zu rächen? — hatten letzteres (Richt. 11, 12 ff.; Jos. 13, 25.) östlich vom oberen Jabbok, Moab südlich hinter den Arnon zurückgedrängt (4 Mos. 21, 26.). Die von den Amoritern gegründeten zwei Königreiche, die der Jabbok theilte, waren das südliche Sichons, das nördliche aber des Königs Og. 4 Mos. 21, 33. V. 2 vergl. 2 24; 4 Mos. 21, 34. Furcht konnte sowohl das Furchtbare der Erscheinung des Königs, als sein furchtloses Erwarten Israels unweit seiner festen Städte erregen. V. 3 vergl 2, 34; 4 Mos. 21, 35. Weil die Söhne dort erwähnt, so hier nicht. V. 4 will die Größe des Sieges anmerken. Daher „alle seine Städte“, erst positiv, dann negativ ausgedrückt: „nicht war ff.“ (2, 36.) Hierauf wird, im Voraus auf V. 14, eine Zahl angegeben („sechszig Städte“) und der betreffende Landstrich genauer bestimmt. חֶבֶל ist: Band, Strick, Schnur; hier nicht: was mit einer Meßschnur gemessen ist, sondern: was zusammengehört, verbunden ist, ein Ganzes bildet. אַרְגֹּב wahrscheinlich nach der Beschaffenheit der Gegend (חָגַב Erdhaufen, רָגַב Steinhaufen), vergl. Arkub, Παγαβᾶ, Rägib. (Ritter XV. 2. S. 1041 ff.) Das „Königreich Ogs in Baschan“ ist nicht sein ganzes Königreich, sondern nur insoweit Baschan dafür in Betracht kam. Da nun „Baschan“ V. 14 und V 13 sogar „das ganze Baschan“ identisch mit der „ganzen Landschaft Argob“ erscheinen, so heißt „in Baschan“ so viel wie: welches die 60 Städte, die ganze Landschaft Argob, wenn nicht ausmachten (vergl. V. 5) so doch vornehmlich repräsentirten. (1 Kön. 4, 13.) Der angegebene Städtecomplex ist demnach als der ursprüngliche oder wesentliche eigentliche Kern von ganz Baschan anzusehen, als dessen König Og überall (V. 1. 3) bezeichnet wird. Weil aber „das Königreich Ogs“ (V. 13) nicht blos darin bestand, so ist „in Baschan“ dabei gesetzt, um die weiteren Bestandtheile des Og'schen Königreichs nicht auszuschließen. Dem nachgewiesenen Verhältniß von Argob zu Baschan entspricht es nun, daß wie die in „Ar'gob“ vorhandene Beziehung auf das hügelige steinichte Terrain des Landes in בָּשָׁן (von den Basalt- oder Basanitgebilden) wiederkehrt, so auch ein andres Charakteristisches desselben die noch vorhandenen vielen Städtetrümmer sind. (Vergl. Ritter XV. 2. S. 796.) So verweilt auch V. 5 dabei, die Argob ausmachenden Städte zu schildern, recht wie ein Augenzeuge. Neuere Reisende reden von der

schwarzen Farbe des Baumaterials, wie sie melancholisch vom Himmel und dem Grün der Umgebung sich absetzt, von den hohen Mauern und den zu einem Ganzen stets sich zusammenschließenden Häusern, von den starken überragenden Thürmen u. s. w. Die Thore, theils mit Doppelthüren aus Doleritplatten, fassen mittelst ihrer Zapfen tief in Ober- und Unterschwelle ein. Die unbefestigten, offenen Landstädte, wie deren ohne Ringmauern sich eine große Anzahl bis heute findet, heißen V. 5: „Städte des פְּרָזִי" (von פָּרַז durchbrechen, ausbreiten) d. h. des Flach- oder Plattländers. V. 6 vergl. 2, 34. V. 7 vergl. 2, 35. V. 8, wie 2, 36 ein Siegesüberblick. בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן hier, wo doch Mose redend aufgeführt ist, ganz wie 1, 1. 5: vom Ostjordanland; also nicht Redeweise nur des angeblichen Erzählers. „Vom Bach Arnon bis zum Berg Cher'mon": das ganze transjordanische Land, will Mose sagen und außer allem Zweifel stellen; darum wird dieser südliche Vorsprung des Antilibanon, die nördliche Gränze von Kanaan, der mit seinem hohen Schneehaupt weithin schaut, durch alle Namen, die er führte, kenntlich gemacht, und zwar wie diese Namen damals Israel zu Ohren kommen mußten. In „Cher'mon" ist die Beziehung auf „Bann" (חרם) zu deutlich, zu charakteristisch und zu sehr nach dem Zusammenhang, als daß die arabische Ableitung (hervorragender Bergrücken) anzunehmen wäre. Dieser entsprechend hatte sich gewiß schon bald der Name Sion (der hohe, erhabene 4, 48) aus dem Augenschein gebildet. Zwischen Chermon und Chormah (vergl. zu 1, 44), zu Ende wie Anfang des gelobten Landes, waltet ein ergreifender Parallelismus. Schir'jon (Sir'jon) = Panzer, von der Formähnlichkeit, zumal im Schneeglanze. Damit gleichbedeutend: Sĕnir. V. 10 folgt die Hervorhebung der einzelnen Theile des so ansehnlichen Gebiets. Der מִישֹׁר (von יָשַׁר) ist die Hochebene (Sept. *Μισώρ*) bis zum Arnon südlich vom Gebirge Gilead. Das „ganze Gil'ghad" ist südlich (bis Cheschbon, Sichon gehörig) wie nördlich vom Jabbog (bis Baschan, Og gehörig) die Berglandschaft zwischen der Nord- und Südebene. Das „ganze Baschan" wird „bis Sal'chah" d. i. Szalchat, also im Osten, mit einem Kastell auf Basaltfelsen (Joh. 12, 5) und nördlicher westwärts bis „Ed'rĕi" (vergl. 1, 4), daher hier nicht, was heut „Dera", sondern wohl „Edrah" oder „Zorah", angegeben. Welche Städte (wie V. 4) noch zu dem „Königreich in Baschan" gehörten. Die in Sinn und Tendenz der bisherigen Erwähnungen der „Rephaim" (vergl. 2, 10 ff.; 20 ff.) das neue Israel mit Blick auf das alte (1, 27 ff.) zu ermuntern, so ganz passende Bemerkung V. 11, daß es mit Og auch mit den Rephaim überhaupt aus war, gewinnt ihre rechte Veranschaulichung durch den ächt mosaischen Hinweis: „Siehe sein Bett" ff. Vergl. §. 4. I. 14. Hengstenberg: „Og ist gewissermaßen eine symbolische Figur, in ihm stellt sich der Amoriter dar, er ist der Repräsentant des gesammten kanaanitischen Wesens, auf dessen Hals Israel durch Gottes Gnade seinen Fuß setzen durfte." Wenn bisher die Ermunterung wesentlich darauf ausging, sich nicht zu fürchten, also wider den Klein- und Unglauben des ersten Israels, so wird sie nach vollbrachtem Siege Ermunterung zu jauchzendem Dank. „Siehe" ist um so mehr am Ort in Bezug auf das „Bette", als Og selber gewiß nur von Wenigen gesehen worden war. Antiquarisches Interesse waltet dabei gar nicht; es ging blos die Zeitgenossen Mose's an und über diese nicht hinaus. Ritter ist Ogs Bett „unstreitig sein Todtenlager, die stattliche Gruft seiner Katakombe mit der genauesten Angabe der Nische für die Leiche des Rephäers oder seines Basaltsarkophages, nur eines der zahllosen Gräberdenkmale in diesem Lande Basan, in dem mehr Denkmale der Todten als Erinnerungen an die Lebenden übrig geblieben." Allein עֶרֶשׂ eigentlich Biegung, Niederlassung, ist Ruhebett, auf das man sich hinstreckt. Amos 3, 12 ff.; 6, 4; Ps. 6, 7. „Rabbath" ff. später Philadelphia, jetzt Ruinen, war die Hauptstadt der Ammoniter. Dort konnte es zurückgeblieben sein, wenn nicht als Siegesbeute eines unglücklichen (2, 21) Feldzuges Ogs gegen Ammon, so als Denkmal des Siegers vielmehr, das er zu demüthigendem Memento zurückgelassen, in beiden Fällen schon seit geraumer Zeit, so daß Mose darum wissen konnte. Das Bett, das übrigens auch absichtlich wohl über die Größe Ogs hinausging, indem er sich größer, als er war, erscheinen lassen wollte. war 13½ Fuß lang und 6 Fuß breit, wenn nicht kleiner, da die gewöhnliche hebräische Elle, die hier gemeint ist („nach dem Ellenbogenmaß" ff.), wahrscheinlich nur 18 Dresdner Zoll betrug. Interessant ist es, daß Alexander der Große auf seinem Zuge nach Indien Lagerstätten und Pferdekrippen in doppelter Zahl und von ungewöhnlicher Größe anfertigen ließ, um den Landeseinwohnern ungeheure Ideen von seinem Heer zurückzulassen. Eiserne (der ganzen Angabe hier nur entsprechend) Betten waren im Alterthum so wenig selten, als Riesengeschlechter es unter manchen wilden Völkern (Australien) und einzelne Riesen noch heut sind. (Die Rabbiner sehen statt Sarg in dem Bette Ogs seine Wiege.) Indem von dem Doppelsiege über Sichon und Og die Rede nun auf die ersten Besitznahmen Israels kommt, wird das eroberte Land für die Vertheilung, für's Mein und Dein, zuvor V. 12 zusammengefaßt als Besitznehmung. (ירשׁ nicht mehr לכד wie V. 4 oder לקח daselbst und V. 8.) Vergl. zu 2, 36. Die „Hälfte des Gebirges Gil'ghad" (vergl. V. 10) ist nach V. 16 und 13 die südliche, welche die Stämme Ruben und Gad sich erbaten (4 Mose 32). Das „übrige Gil'ghad" V. 13 ist der andere nördliche Theil der Berglandschaft. (Dschebel Adschlun.) Das „ganze Baschan" (Hauran und Dschaulan) wird mit dem „übrigen Gil'ghad" als „das Königreich Ogs" zusammengefaßt (vergl. zu V. 4) als das Ganze, als dasselbe überhaupt. Der hübsche Gegensatz von dem gehäuften כָּל zu חֲצִי bereitet aber noch Prägnanteres (V. 14 ff.) vor, da halb Manasse in ausgezeichneter Weise sich bei der Eroberung hervorgethan. Bei „Ar'gobh"

vergl. zu V. 4. — לְכָל־הַבָּשָׁן הַהוּא gehört zum Folgenden. (Knobel.) „Was anbetrifft das ganze Baschan" nimmt absichtlich unter dieser Benennung „die ganze Landschaft Argob" nochmals auf. Ein betonter Zusatz, der überhaupt dem zu V. 11 wiederholten Zwecke dient („Land der Rephaim"), insbesondre, zu V. 14 überleitend und einleitend, dem bis dahin so Genannten gegenüber seinen nunmehrigen Namen folgen lassen will, vielleicht auch zu verstehen gibt, daß der übergebliebene Rephait Og als König von Baschan noch die alte Landeshoheit der Rephaim vergegenwärtigen konnte auf dem einen der amoritischen Throne. Jāir = „den Er (Gott) erleuchtet" ist V. 14 sogar der Eine, der das ganze Argob bekam. „Sohn" d. h. Abkomme. Manasse's Sohn Machir hatte eine Tochter, deren Bastard von einem Nachkommen Juda's Segub, der Vater Jair's war (1 Chr. 2, 21 ff.). Die Abstammung aus Juda blickt Jos. 19, 34 hervor, während hier die mütterliche aus Manasse, wo von diesem Stamm die Rede ist, allein in Betracht kommt. Die Bestimmung „bis zur Gränze des Gĕschuri und des Maghachathi", (der Einwohner zweier noch zu Davids Zeit unabhängiger kleiner Königreiche [2 Sam. 3, 3; 10, 6], beide unweit vom Hermon gelegen; Geschur [Brücke] etwa am oberen Jordan, wo eine Brücke oder Uebergang, Furt; [Keil] oder weil auf der Fläche östlich [Djedur], wie Knobel] läßt dieselben außerhalb der Eroberung (לקח) liegen, wie auch Jos 13, 13 bestätigt. Ja, die Geschuriten in Verbindung mit den Syrern (1 Chr. 2, 23) nahmen später („in den Wirren der Richterzeit" Keil) die Chavvoth Jair seinen Nachkommen weg und außerdem Qĕnāth u. s. w., die sämmtlichen 60 Städte. Nur die Hälfte (30) konnte ein Enkel, ein zweiter Jair (Richt. 10, 3 ff.), in welchem des Ahnen Glaubensmuth und Kriegsglück neu aufgelebt, der Familie wiedergewinnen. Während 4 Mos. 32, 42 neben, nächst Jair noch „Nobach" erscheint, welcher „Qenath und ihre Töchter- (Städte) einnahm", Qenath (Kanuat, ansehnliche Trümmer am Dschebel Hauran) „Nobach" nennend, nach seinem Namen, ist hier von Jair allein die Rede, weil der ganzen Landschaft Argob, bei deren Eroberung schon Nobach nur eine zweite Rolle gespielt haben mag, der Name „Chavvoth Jair", so viel wie: Jairsleben, Jairsheim, Jairsweiler, (von חָוָה alterthümlich oder aramäisch = חָיָה Leben; nicht: Dörfer, es waren ja feste Städte V. 4. 5.) zu Theil wurde; Nobach lebte nur in der Einen Stadt Qenath fort, und auch dieser Name scheint Nicht. 10 bereits verklungen. (1 Kön. 4, 13; Jos. 13, 30.) Aus demselben Grunde war es von keiner Bedeutung, daß die Zahl der Städte Jair's „im Lande Gilead" (nach späterem Sprachgebrauch auch Baschan umfassend) 1 Chr. 2, 22 auf 23 angegeben wird. Qenath mit den von ihr abhängigen, mit ihr zusammenhängenden Städten also die Mehrzahl (37) ausmachte. Es kam hier auf den Namen für's Ganze an, daher auch: „und nannte sie (אֹתָם, 4 Mos. 32, 41: אֹתָהֶן) nach seinem Namen" nämlich — nicht diese, jene Wohnsitze, sondern — אֶת־הַבָּשָׁן „Bis zu diesem Tag" vergl. §. 4. I. 15) Der Ausdruck sagt nicht mehr, als: bis heute noch. „Daß diese Ausdrucksweise, wo es sich um eine kürzere Dauer handelt, unpassend, läßt sich nicht behaupten. Darf man doch von einem kürzlich angekommenen Gastfreund, dessen Wiederabreise möglich, sagen: er ist bis auf diesen Tag hier". (Schultz.) Es ist überhaupt, wie in seiner Natur liegt, ein ganz relativer Ausdruck, länger oder kürzer (Jos. 22, 3; 23, 9), je nach den Gegenständen, in Bezug auf die er gebraucht wird. In der Genesis umfaßt er Jahrhunderte; Deut. 11, 4 kann er sogar durch: für alle Zeit wiedergegeben werden. Die Eroberung Jairs, an die sich die erwähnte Namengebung anschloß, fällt historisch unbedenklich mit der Eroberung des Königreiches Ogs (V. 4 ff.) zusammen. Das Deuteronomium ergänzt, erläutert darin nicht einmal das 4. Buch Mose, sondern wie 4 Mos. 32, 39 ff. die Individualisirung des Allgemeinen (4 Mos. 21, 35) an die Vertheilung des eroberten Landes angeknüpft wird, so gerade auch im Deuteronomium hier (V. 12 ff.) und ebenfalls unter Hervorhebung der Eroberung hier Seitens Jairs (V. 14), wie 4 Mos. 32, 39 Seitens Machirs; was auch durchaus nothwendig, wenn die Vertheilung an diese Individuen nicht des historischen Rechts ermangeln sollte. Auch wie 4 Mos. 32, 41—42, tritt im Deuteronomium an unsrer Stelle bei Jair V. 14 nur seine Namengebung des von ihm Eroberten hervor. Hengstenberg hat daher sehr fein den Zusatz: „bis zu diesem Tag", der 4 Mos. 32 fehlt, durch das נָחַתִּי V. 15 beleuchtet. Es ist gewiß in Mose's Munde keine leere Zeitangabe, sondern will, bei der Flüchtigkeit und Vergänglichkeit von Menschen, wie auch in diesem Fall, ausgegangener Benennungen, einmal darauf hinweisen, daß die Namengebung durch Jair, damit die Sachlage, sich auch zur Stunde noch erhalten und Jair sich behauptet habe, sodann aber dieser Thatsache zugleich seine gewichtige Sanction nicht versagen. Nur während „dem Machir gab ich" V. 15 ganz ausdrücklich lautet, geschieht es bei Jair mehr nebenbei, beiläufig, und ist mehr ein Belassen des Namens und somit des betreffenden Besitzes. Es klingt etwas zu stark, wenn Hengstenberg sagt: „Alle Besitzverleihung ging von Moses aus, dem Bevollmächtigten des obersten Lehnsherrn. Durch sein „bis auf diesen Tag" sprach dieser das Fiat aus, ertheilte dem ursprünglich von Jair ausgegangenen Akte die urkundliche Genehmigung." Endlich gehört das „bis zu diesem Tag" auf Eine Linie mit den zahlreichen Betonungen בָּעֵת הַהִוא gerade im Deut. 1, 9. 16. 18; 3, 4 8. 12. 18. Die Zeit soll hervorgehoben werden, die alte und die neue Zeit. Auch dürfte Mose den Status quo markiren wollen zur Zeit, wo er noch da war, testamentarisch. V. 15 steht natürlich „Machir" für sein Geschlecht: wie 4 Mos. 32, 40 = die Söhne Machirs. 4 Mos. 26, 29 ff. Zu Gil'ghad — vergl. V. 13 Die Individualisirung von halb Manasse leitet Mose zur Specialisirung des Besitzthums Rubens und Gads zusammen. V. 16—17 „vom Gil'ghad" (wie 2, 36), als der höchsten Höhe der betreffenden Gegend geht die Angabe des Landes

aus. Die Arnongränze wird näher bestimmt durch „Mitte des Baches und Gränze“ d. h. entweder bis mitten in den Bach hinein, also das halbe Wasser mitbegriffen, was für Heerdenbesitzer ja wichtig, und „Gränze“ = das angränzende Gebiet des betreffenden Thales, der Weidegrund im Thale selber, also nicht blos der Thalrand, wie eine ähnliche volleren Schilderung 2, 36; oder es heißt so viel, wie: bis zur Mitte, welche der Bach Arnon zugleich als Gränze bildet, wofür das entsprechende gleich folgende „Gränze der Söhne Ammon“ spricht. Beide Auffassungen kommen wesentlich auf dasselbe heraus. So südwärts; nordostwärts der „Jabbog-Bach“ d. i. Wady Zerka, eine enge, 500 Fuß tiefe Schlucht, durch welche dieses schäumende Wasser dem Jordan zubraust: die ammonitisch-amoritische Gränze, wie der Arnon die moabitisch-amoritische. „Und die Gharabah“ V 17 gab ich ihnen, diesen Hirtenleuten, d. h. (vergl. zu 1, 1) im Westen das heutige el Ghor, der obere Theil der heut Wady el Arabah genannten Thalfläche, wie auch: „und den Jordan und Gränze“ (vergl. V. 16) bezeigt, nämlich entweder = Jordan mit seiner östlichen Einfassung oder was entschieden besser = und zwar den Jordan als Gränze. Also die Jordanniederung „von Kinnereth“ an. Dieses ist Jos. 19, 35 eine Stadt, nach welcher der See Gennezareth 4 Mos. 34, 11 יָם־כִּנֶּרֶת See Kinnereth heißt

Die Ableitung von der Kinnor, (der Zither: die 10saitige griechische κινύρα, asiatischen Ursprungs, durch die Phönizier verbreitet, ist dasselbe;) wie Kurtz: „vom rauschenden Wasserfalle“, muß um so mehr aufgegeben werden, als כָּנַר von der Wurzel כן (genu, Knie) biegen, neigen, sowohl das erwähnte gewölbte Saiteninstrument erklärt, als, auf Niederung hinweisend, mit der höchst wahrscheinlichen Lage der Stadt Kinnereth vortrefflich stimmt. Knobel: „1 Stunde lang und 20 Minuten breit, eine überaus fruchtbare und angenehme Niederung, welche nach Josephus γεννησάρ hieß und dem See den Namen gab. Mit demselben Worte גִּנֵּסַר, גִּנֵּסַר, גִּנּוֹסַר geben die Targg. כִּנֶּרֶת wieder. Der Name haftete also an jener Niederung und im Besondern an dem Hauptort derselben, der an der Stelle von Chan Minjeh gelegen zu haben scheint“. „Gennezareth“ ist sicher aus *„Kinnereth“ gebildet und nicht mit Kurtz von „wahrscheinlich Gartenland“ herzuleiten. Wo hier „der Salzsee“ ihm entspricht, ist Kinnereth wohl geradewegs der See mit seiner Umgebung, gleichwie „See der Gharabah“ das todte Meer bezeichnet, wie es nördlich und südlich von der Arabah umschlossen ist oder wie es nördlich dieselbe (das Ghor) abschloß, wozu die Bestimmung „unter den Abhängen (von אֲשֶׁר eigentlich Zusammenschließung, daher: wo die Thalbäche zusammenfließen, der Zusammenfluß derselben 4 Mos. 21, 15. אַשְׁדּוֹת Plural = die Zusammenströmungen, daher: der Ort, wo es geschieht, am Fuß der Berge) des Pis'gah gegen Aufgang gut paßt, denn damit (Pis'gah von פָּסַג scheiden, trennen, der östliche Gebirgszug am todten Meere, etwa bis zum Wady Hesban, insbesondre der nördliche Theil;) werden wir nordostwärts über den Salzsee hinaus gewiesen. — An diese ersten Besitznahmen fügt sich V. 18 ff. die Verpflichtung ihrer Besitzer, der 2½ Stämme, die mit den andern ebenso zusammen angeredet werden („euch“), als die jetzige mit der ersten Generation zusammen genommen worden ist. Ueberdies ist ganz Israel Besitzer des Ostjordanlandes. 2, 12. בְּנֵי־חַיִל sind Leute, welche die Stärke gleichsam gezeugt, geboren hat, Kraftkinder; also nicht alle Kriegsfähigen überhaupt, (nicht כָּל־אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה wie 2, 14. 16) sondern die besonders Tüchtigen darunter; eine Auswahl rüstete sich vor dem Herrn 4 Mos. 32, 20 ff. Nach Jos. 4, 12. 13: bei 40,000; so blieben zum Schutz der Heerden, Kinder und Weiber über 60,000 Mann. Zu V. 19 vergl. 4 Mos. 32, 1. Die Zusammenstellung V. 20: „wie ihr, so (כ) auch sie ff.“ läßt für beide Theile den Besitz „jenseit des Jordan“ erscheinen. Da בעבר nur „jenseit“, nie „diesseit“ heißen kann, das hinüber (עבר) in sich trägt, so stellt sich die Sache für die übrigen und für die 2½ Stämme gleich. Jene haben vor diesen nichts voraus, scheint Mose anspielen zu wollen; es ist auch in diesem Stück Ein Israel. Wenn die 2½ Stämme objektiv „jenseit des Jordan“ besitzen V. 8, so die übrigen nicht minder, nämlich vom Standpunkt der 2½ Stamme, für die sie ebenfalls „jenseit des Jordans“ sind. Dieser subjektive Standpunkt beherrscht die Anwendung der Bezeichnung im vorliegenden Fall. — Wie die 2½ Stämme im Blick auf das Ganze Israels V. 18 ff. angeredet wurden, so waltet diese Beziehung auch bei Josua V. 21, wie sehr derselbe hervorgehoben, ja nachdrucksvoll voran genannt wird. Vergl. 4 Mos. 27. „Und ich gebot“ ff. hier wie dort, beides Verordnungen für die Zeit nach seinem Tode. V. 18: „Jehovah, euer Gott, hat“ ff. Hier: „Deine Augen, die sehenden“ = es sind deine Augen, die da sehen, ich darf dich auf dich selbst verweisen und was dir vor den Augen ist. (4, 3; 11, 7.) Da das bleibend Sichtbare die eroberten Länder der beiden Könige sind, so geht die Rede von den „Königen“ zu den „Königreichen“ über. Zu V. 22 vergl. zu 1, 29. 30.

11. Wie der Befehl, die Weißagung, die Ermuthigung an Josua V. 21 keine bloße Wiederholung war von 1, 38, sondern die Ausführung vielmehr, so wiederholt auch V 23 ff. nicht blos 1, 37. Die dort sehr kurze Erwähnung vervollständigt sich hier in innerlichster Weise und diese reichere Ausführung knüpft an die vorangegangne Nennung Josua's an, wie dort umgekehrt an das göttliche Urtheil über Mose die Anführung Josua's sich knüpfte. Das Gebet Mose's setzt aber das Urtheil Gottes voraus; es handelt sich eben im Folgenden um ein Weiteres als 1, 37; das göttliche Urtheil war Mose der Pfahl für das Fleisch (2 Kor. 12) geworden. Einmal nun nach seinem subjektiven Charakter, sodann wegen der Bedeutung für die neue Generation, des Eindrucks auf dieselbe, gehörte Mose's Gebet in das Deuteronomium (Vergl. 2 Mos. 32; 4 Mos. 14; 27, 15 ff. — V. 24 vergl. 2, 25. 31. Er hält Ihm den Anfang vor, indem er die Vollendung zu sehen begehrt. „Größe“ und „starke Hand“, so auch „Thaten“ und „Kraftwerke.“ — V 25: הַטּוֹבָה die Güte des Landes geht, wie das Bergland Kanaan vor dem sehnenden Auge sich erhebt, in den verwandten Begriff des Schönen über. Eine recht mosaische Unmittelbarkeit der Empfindung gibt die Ausdrucksweise kund. Wir würden zusammenfassend sagen: das herrliche Land, dieses herrliche Gebirge! „Jenseitff.“ — wie V. 20 vom subjektiven Standpunkt, wie es ganz zur subjektiven Haltung dieser Sätze paßt. „Und den Libanon“, von dem der arabische Dichter sagt: auf seinem Haupte ruhe der Winter, der Frühling spiele auf seinen Schultern und zu seinen Füßen schlummre der Sommer. Vergl zu 1, 7 (11, 11.) — V. 26: אִתְּעַבַּר־בִּי wie zum Wortspiel mit אֶעְבְּרָה־נָּא und בְּעֵבֶר (V. 25). (Ich möchte hinüber, über den Jordan, bat ich Ihn. Er aber kam über mich.) Das Hitpael bedeutet die Aufwallung, also nicht mehr, als אנף 1, 37., hält die Seite der Empfindung hervor. Während im אנף die Energie des Wollens zugleich liegt, tritt diese hier erst noch bei: „und nicht hörte Er auf mich.“ Ja letztres ist die eigentliche Hauptsache, wohinter, es nur nebenher erklärend, die Zornwallung zurückbleibt. Daher auch nicht so expressiv, wie 1, 37., sondern blos einfach לְמַעַנְכֶם. Er nicht auf mich, ich mußte auf Ihn hören. רַב־לָךְ (1 Mos. 45, 28; 4 Mos. 16, 3; Deut. 1, 6; 2, 3) im Sinn = 2 Kor. 12, 9. Was ich dir gesagt, genüge dir. בדבר הזה in dieser ausgesprochnen und damit abgemachten Sache. Der hinzu gefügte Befehl V. 27 erinnert vorbildlich an die Entrückung Pauli in's Paradies 2 Kor. 12, 4. Vergl zu 4, 21. Der „Gipfel des Pisgah“ (V. 17) ist nach 34, 1 der Nebo. רֹאשׁ pr. nach dem Meere, weil das Mittelmeer westwärts, = gegen Abend. צָפוֹן wo die Nacht sich zusammenzieht und verbirgt, mit ה־ der Richtung wohin, = gegen Norden. תֵּימָן ebenso, so viel als יָמִין (v. ימן = ימם leuchten, der Tag (יום), die lichte Tagesseite = gen Süden מִזְרָח (desgl. c. ה־) v. זרח hervorbrechen, der Hervorbruch des Lichts, = gegen Osten. Sonst vergl. 4 Mos. 27, 12 ff. Zu V. 28 vergl. 1, 38; 3, 21; 31, 7. V. 29, im Uebergang zum Folgenden das Bisherige, historisch Einleitende, abschließend, genauerer Vermerk der Oertlichkeit des Deuteronomiums: „im Thale, gegenüber Beth P'ghor“ d. h. in den Arboth Moab. (4, 46; 34, 6.) Was die Sept. Φογώρ nennt, ist ein Berg (4, 3) nahe bei, im Gipfel des Abarimgebirges, nördlich; die betreffende Stadt lag an diesem Berge, etwas über 2 Stunden östlicher als Libias, Jericho gegenüber. Vergl. z. 1, 5.

12. Der allgemeinen Einleitung 1, 1—5 war das historisch Einleitende bisher gefolgt. Auch das Folgende theilt noch solchen einleitenden Charakter, nur daß es vorwiegend dogmatischer Natur ist. Kap. 4 V. 1: Das Gesetz überhaupt nach seinem Inhalt: חק das Festgesetzte, bezeichnet die Satzungen, die Bestimmungen des Gesetzes nach allen Seiten, moralisch, kirchlich, bürgerlich; מִשְׁפָּט bezeichnet, was nach diesen Satzungen in allen Beziehungen Recht ist, so daß vom Richter gerichtet und Recht gesprochen werden kann. Also zwei durchaus allgemeine Bezeichnungen, die in ihrer Verbindung hier, wie 3 Mos. 19, 37 zusammenfassen, was das Gesetz überhaupt enthält. „Zu thun, damit ff.“ Der Zweck des Gesetzes, und daher des Lehrens der Satzungen und Rechte, ist die Praxis, nämlich die Frucht bringende: Leben (dies Ziel), und zwar recht praktisch nächsten Blicks auf Kanaan und mit Rücksicht auf die „Väter“, die, während es den Erzvätern verheißen, durch ihren Ungehorsam nicht in seinen Besitz gekommen sind. (2, 14 ff. Vergl. 4, 3 ff.) — V. 2: Die Dignität, die Würde des Gesetzes („das Wort, was ich euch gebiete“, weil Mose „zu den Kindern Israel redete gemäß Allem, das ff.“ 1, 3; 4, 5) verbietet zunächst die Hinzuthat, wie die falsche Orthodoxie dem Rationalismus und Nihilismus, der falsche Pietismus dem Unglauben voranzugehen pflegt. Interessant Herzheimer: „Die später dennoch stattgefundene Vermehrung oder Verminderung der Gesetze geschah nach traditioneller Erklärung eben zur Bewahrung des mosaischen Gesetzes durch Umzäunungs- und vorbauende Gesetze oder nothwendige zeitweise Aufhebungen. Andere traditionelle Erklärer beziehen die hier verbotne Vermehrung oder Verminderung nur auf die von Mose bestimmte Zahl und Form bei der Ausübung der Gebote z. B den Priestersegen nicht in 4 Sprüchen zu ertheilen.“ Vergl. 12, 32 (13, 1.) „Zu bewahren“ — parallel dem „zu thun“ (V. 1), aber nicht dasselbe, — daß ihr sie bewahret; indem „welche ich euch gebiete“, „Gebote Jehovahs ff.“ sind. Nicht von halten (Schultz), sondern von festhalten in ihrer Integrität, in ihrem Vollbestand ist die Rede. 33, 9. — V. 3. Demonstratio ad oculos, betreffend das Gesagte, insbesondere die Lebensfrucht (V. 1) des Gehorsams gegen Gott. Eure Augen, die sehenden“ — (vergl. 3, 21) das Partic. kann seine präsentische Bedeutung behalten, da die durch göttliche Vertilgung geschehenen Lücken in Israel noch vorhandene und die Sehenden die Gegenprobe (V. 4) selber sind. „Am Baghal-P'ghor“: Was Jehovah an ihm that, wird hinreichend durch: „denn jeder ff.“ erklärt. Vergl. das erst kürzlich Geschehene 4 Mos. 25. „Baghal“, phönizische Gottheit, speziell männliche, (die Sonne als befruchtende Naturkraft.) Der Beiname „Pĕghor“, den dieser moabitische Götze führte, (rabbinisch von פער aperire sc. hymenem virgineum, indem man durch Preisgebung junger Mädchen ihn verehrte (Priapismus), oder vom verlangend aufgesperrten Munde, dem brünstigen Ausdruck des Götzenbildes), ist in diesem Fall zugleich Erklärung des nach dem Sitz seiner Kultur benannten Berges und der daran gelegnen Stadt (3, 29), oder der Berg hat der Stadt und auch dem Götzen den Beinamen gegeben, wie häufig. — הלך אחרי (2 Mos. 23, 2; 1 Mos. 24, 5. 8) sehr bezeichnend für den Vorfall, daß die Israeliten aus ihrem Lager nachgingen, fahnenflüchtige Ueberläufer wurden. (Allgemein biblischer, stehender Ausdruck des religiösen

Dienstes als einer Nachfolge. Von Prozessionen der Götzenbilder, wie vom Nachziehen hinter der Lade Jehovahs. Gott der Lehrer, der Mensch sein Jünger. Der Wandel das religiöse Bekenntniß.) — מקרבך wie 2, 14. 15. — V. 4: „Ihr dagegen, als anhangende" (die ihr ff., weil ihr ff.) דָּבַק בְּ anhaften, ankleben, von der entschiedensten, wie engsten, innigsten Gemeinschaft (1 Mos. 2, 24), hier im Unterschied von dem Nachlaufen V. 3 (selbst des Vaters, der Mutter vielleicht, die sie ließen und dagegen Jehovah anhingen,) zugleich in bedeutsamer Unterscheidung von 4 Mos. 25, 3. „Jehovah ff." weist entsprechend auf den Kern aller Gesetzeserfüllung als einer Lebensgemeinschaft (10, 20) mit dem Gesetzgeber selber, der dann als Frucht das Leben V. 1 und leben Bleiben (חַיִּים) hier entspringt. (5, 3.) — V. 5 neuer Ansatz mit „Siehe", weil auf die Erfahrung von V. 1 verwiesen worden ist. Zugleich verweist aber „ich habe ff." auf die vordere Gesetzgebung (3 Mos. 19, 37), die ja im Deuteronomium nur deutlicher ausgelegt werden soll (1, 5). „Wie mir gebot ff." 1, 3. לעשות nimmt allerdings den V. 1 ausgesprochnen Zweck wieder auf, aber lediglich um der Anknüpfung willen, daher auch des Lebens als Zieles nicht Erwähnung geschieht, sondern der Besitznahme Kanaans, denn noch ein andres Ziel, das Gott bei dem Gesetz im Auge hat, soll V. 6 hervorgehoben werden. (בקרב הארץ V. 5 spielt auf מקרבך V. 3 an.) Der hervorzuhebende Gedanke, weßhalb שמר vor עשה geht auf V. 2 zurück: „zu bewahren ff." Israel soll den Vollbestand des Gesetzes, und damit seine eigne Dignität, freilich durch Praxis, aber zunächst festhalten gegenüber den andern Völkern mit ihren menschlichen Gesetzen, wo hinzu- und abgethan werden mag, nachdem es durch die Besitznahme Kanaans, im Innern, in Mitten des Landes, sich volksgemäß lokalisirt haben wird. Weil dies praktische Festhalten die Sache ist, um die es hier geht, so lautet die Begründung: „denn dies ff." Für sich Leben, für Andre den Eindruck von Weisheit und Einsicht: dies die 2 Ziele des Gesetzes. „Weisheit" und „Einsicht", für's höhere und niedre Leben, wie 1, 13. „Für die Augen der Völker", abermals demonstratio ad oculos wie V. 3. Durchgehends Parallelismus. Vergl. 2, 25. Bemerkenswerth ist der Uebergang von עַם zu גּוֹי, wie λαός und ἔθνος, Volk und Nation, wodurch die Heiden, als „Völker", Israel für voll und sich ebenbürtig erklären. Und im Tone dieser Gleichstellung von heidnischer Seite geht der Form nach V. 7 fort: „welche Götter hätte, ihr so nahe" — Plural, auf den Polytheismus des Heidenthums hinweisend und Alles, was Gott genannt wird, real zusammenfassend in dem „Elohim" Israels, welcher „Jehovah", sein Gott, ist. Der Ursprung des Gesetzes, die Gesetzgebung, wozu V. 9 ff. übergegangen wird, setzte solche Nähe Gottes zu Israel, d. h. ein solches Offenbarungsverhältniß voraus. Dieses Verhältniß ist Bundesverhältniß, daher der veranschaulichende Zusatz, der nicht blos die besondern Nothfälle, sondern überhaupt Israels Stellung zu seinem Gott, wie neutestamentlich das Abba Schreien Röm. 8, umfaßt. Der parallele Satz V. 8 schließt das über das Gesetz im Allgemeinen Gesagte entsprechend („gerechte, wie dieses ganze Gesetz ff.") ab; denn eines Volkes Größe, selbst ganz äußerlich, soll sie bestehen, („fest sein" ist die Grundbedeutung von צדק) bedarf der Ordnung durch Gerechtigkeit. Nun ist Israels Größe wesentlich die geistliche des göttlichen Bundes im Gesetz. — Der Uebergang zur Gesetzgebung am Horeb geschieht am Faden der noch zuletzt empfohlenen „Bewahrung" des Gesetzes; jetzt Selbstbewahrung V. 9. in doppeltem Ausdruck. Wie V. 1, geht's auch hier das Leben (נפש das athmende) an. Das am Horeb Gesehene waren im Wesen „Worte" (את־הדברים) V. 10. 12. 13. Dieselben als von Gott geredete unzweifelhaft zu machen, dazu diente alles am Horeb Sichtbare. So ist das „Sehen" dieser „Worte" die augenfällige Ueberzeugung von der Gesetzgebung als einer wahrhaftig von Gott selber ausgegangenen; diese Ueberzeugung sollen sie für sich festhalten („nicht vergessen") und zwar mit Liebe hegen („nicht weichen aus deinem Herzen ff.") und fortpflanzen auf die Nachkommenschaft („laß sie wissen ff.") 6, 7; 11, 19. Von Wesen und Weise des himmlischen Gesetzgebers (wie Schultz meint) ist noch nicht die Rede, sondern nach der vorangegangnen Schilderung des Gesetzes im Allgemeinen wird jetzt der erfahrene göttliche Ursprung des Gesetzes und somit Israels Volksgrund betont. V. 10: wie es von der Sendung des Erlösers heißt: als die Zeit erfüllet war, so ist auch für die Gesetzgebung am Horeb der „Tag" bemerkenswerth. „Als Jehovah sagte ff." Sie standen da in Folge göttlicher Berufung. Vergl. übrigens 2 Mos. 19. Von „Choreb", dem Ganzen im Allgemeinen, wird V. 11 der besondre einzelne Berg (ההר) wahrscheinlich Dschebel Musa (Kurtz II. S. 256), unterschieden. V. 11: 2 Mos. 19, 17. Ein anhaltendes (Partic.) Feuer symbolisirte die Handlung. „Bis zum Herzen des Himmels" d. h. bis mitten hinein; das Himmlische, (2 Mos. 20, 19) die Erhabenheit, den „unterm Berge" Stehenden und „auf der Erde" (V. 10) Lebenden recht anschaulich zu machen. Das auf dem schwarzen Grunde von „Wolkendunkel ff." (2 Mos. 19, 18) sich noch besonders abhebende Feuer Ausdruck der Offenbarung einer Erkenntniß (eines Lichts) in der Finsterniß dieser abgefallenen Welt, welche Erkenntniß zugleich das verzehrende (Feuer) Gericht der Selbstverdammung zur Rettung, wie der Verdammniß Gottes zum Verderben des Sünders in sich schließt. Die gewaltige Energie dieser Gesetzgebung in ihren beiderseitigen Wirkungen. Die Finsterniß war zwar darum, aber nur „aus mitten des Feuers" V. 12 redete Jehovah (V. 15. 5, 19. 4). Die Bemerkung dazu: „die Stimme ff." bereitet schon den folgenden Abschnitt vor. Wie sinnenfällig auch, es blieb bei „Worten", dem Ausdruck des Geistes. Vergl. dagegen in Bezug auf Mose 4 Mos. 12, 8. Nicht von Gottes Offenbaren überhaupt, sondern wie Gott sich Israel, und zwar dem Volksganzen, geoffenbart, davon ist die Rede. Diese bestehende Thatsache soll markirt, keine

Theorie der Offenbarung gegeben werden. V. 13: Der „Bund" wird als „Seiner" bezeichnet und als solcher jeder Gegenseitigkeit entnommen. In ברית (von ברת, scheiden, ausscheiden, (erwählen, (ברן) entscheiden, (ברא) schaffen,) feststetzen,) spricht sich der reine Willensakt Gottes aus. Nicht Wesens-Offenbarung galt es bei Israel, sondern Willens-Offenbarung Gottes. Daher die Erklärung durch: „die zehn Worte" (2 Mos. 34, 28), wodurch zugleich die „Worte" V. 12 näher bestimmt werden. Solche Verkündigung schließt natürlich das „Gebieten" Seitens Gottes ein und muß das „Thun" des Volks andrerseits zur Folge haben, wie solches auch Gottes Absicht dabei ist, weßhalb die schriftliche Fixirung „auf zwei steinerne Tafeln." Kap. 10. 5, 19; 2 Mos. 34. Israel kontrahirt nicht mit Jehovah, sondern Gottes Wille ist, es auf diesem Wege in die Gemeinschaft mit Ihm eingehen zu machen. V. 14 beleuchtet 1, 18 dahin, daß die dekalogische Gesetzgebung auch dort vorausgesetzt wird, wenngleich nur, wie hier, von Mose's Vermittlung derselben an das Volk in Einschärfung, Auslegung u. s. w. des Einzelnen (der „Satzungen und Rechte") die Rede ist. (2 Mos. 21 ff.) Auch dort, namentlich aber hier, wird damit das deuteronomische Verfahren Mose's als ein damals schon vorbereitetes angedeutet. („In dieser Zeit" = schon damals 1, 18.) „Daß ihr sie thuet im Lande ff." bewährt die Uebersetzung 1, 18: „welche ihr thun sollt", nicht: solltet. — V. 15 vergl. V. 9. לנפשתיכם: zu Bestem eurer ff. Was nun über das Wesen des allerhöchsten Gesetzgebers und die ihm entsprechende Weise seiner Verehrung folgt, ist einfach mosaische Folgerung aus dem Vorgang, wodurch Israel der göttliche Ursprung des Gesetzes unzweifelhaft gewiß gemacht worden war. Vergl. V. 12. 2 Mos. 20, 4. V. 16: תַּשְׁחִתוּן von שׁחת in Piel und (wie öfter z. B. אבד, periit, Piel und Hiph. perdidit) gleichbedeutend im hier (V. 25. 31) gebrauchten Hiphil: niedermachen, zu Grunde richten, verderben (2 Mos. 32, 7. Deut. 9, 12), wobei nicht: Wandel, sondern, wenigstens hier, (V. 15): Seele zu ergänzen ist. Sie sollen ihr Leben (V. 1) nicht verderben (V. 26.) — פֶּסֶל von פָּסַל (פצל) behauen, ist namentlich: Götzen-Bild, weil die Heiden ihre Gottheiten abbilden in Holz, Stein und dergl. (Sharpe Gesch. Aeg. nennt die Bildhauerkunst „die wahre Säule der Religion bei den Aegyptern".) Um jede Zweideutigkeit, jede Ausnahme abzuschneiden, hier Häufung ähnlicher Ausdrücke, im Folgenden reichste Exemplification. תְּמוּנָה von מִין, מין bedeutet das Unterscheidende, die Form, Gestalt, Erscheinung. V. 12. 15. סֶמֶל so viel wie פֶּסֶל, etwa ein überzognes Götzenbild. „Gestalt irgend ff." = nämlich Gestalten, wie sie irgend welcher Art die Bildwerke von Götzen darstellen, seien es Abbildungen von ff. oder von ff., um die Erscheinung Gottes zu vergegenwärtigen. תַּבְנִית von תָּבַן zusammenbiegen, Gebilde, Abbild. Es ist von Cultusbildern die Rede. Die Exemplificirung V. 16—19 geht von Aegypten (Thiercultus) zu Kanaan (Gestirndienst) über, also ganz historisch, ohne damit eine Geschichte der Abgötterei auch nur andeuten zu wollen. Das Heidenthum kommt nicht nach seinen Göttern, den Objekten, sondern nach der Form seines Cultus in Betracht, welche Bilderdienst ist, und dem soll sich Israel nicht gleichstellen in Bezug auf Jehovah. So erscheinen auch V. 19 Sonne, Mond und Sterne nicht als Gottheiten, sondern, wie sie auf jenem tiefblauen Himmel alle Zauber ihres Lichts entfalten, neben den bisher erwähnten Abbildungen durch Menschen, als besonders verlockerische, gleichsam von Gott selber aufgestellte Cultusbilder. וְנִדַּחְתָּ, von נדח (נדר) trennen, bedeutet sich entfernen, sich abwenden. Die ceremonielle Huldigung, weiter der vollständige Dienst, den Gestirnen, als Abbildern Jehovahs, geleistet, wäre also Abfall von Jehovah, (der sie nicht gegeben (18, 14), daß die Menschen ihnen, sondern daß sie den Menschen dienen sollen,) würde aber auch Israel nur „allen den Völkern (den Heiden) unter dem ganzen Himmel" (2, 25) gleichstellen, während dasselbe doch (V. 20) durch seine Ausführung aus Aegypten eine Ausnahme-Stellung zu Jehovah einnimmt. (Die Aegypter verehrten die Gestirne als Sinnbilder der Götter, die Sonne als Ra, den Mond als Joh oder Isis. Sharpe.) Der Sinn des Zusatzes: „welche zugetheilt hat ff." kann nicht mit Schultz, Keil sen: „zur Verehrung d. h. zugelassen, daß sie dieselben sich zur Anbetung wählten"; denn 1) ist hier nicht von fremden Göttern, wie 29, 25 die Rede, 2) wenn davon die Rede wäre, so würde es doch immer nicht wahr sein, daß Sonne, Mond und Sterne allen Völkern unter dem ganzen Himmel zur Verehrung zugetheilt worden, 3) liegt weder in 29, 25 noch in Röm 1, 21 ff.: daß Gott den heidnischen Götzendienst arrangirt und distribuirt habe, sondern in erster Stelle nur, daß Israel nicht fremde Götter, eben weil ihm Jehovah, zu Theil geworden, und in der letztgenannten, daß die sittliche Verderbung der Heiden das göttliche Gericht über ihre religiösen Verirrungen sei. Der absichtlich gebrauchte Ausdruck חלק hebt sinnreich gegen das Heer des Himmels, welches allen Völkern zugetheilt worden, den Herrn der Heerschaaren hervor, welcher Israel zu Theil geworden („Jehovah, dein Gott"). Vergl. Ps. 16, 4—6. V. 20 stellt den Gegensatz Israels zu allen übrigen Völkern nur mehr noch heraus an dem, was Jehovah gethan, so wie an Seiner Absicht dabei, der so Israel ehrenden Jehovahs, dasselbe dergestalt verpflichtenden, Aegypten als „Eisenofen", d. h. Glühofen zur Schmelzung des Eisens, treffendes Bild der daselbst erlittenen Drangsal und ihrer sittlichen Bedeutung. (Jes. 48, 10.) „Zum Erbeigenthums-Volk" — Wie Jehovah Israels Erbeigenthum ist von den Vätern her, so Israel Jehovahs. (2 Mos. 19, 5). Das dritte Moment bildet der Besitz Kanaans als Erbeigenthum. (V. 21.) „Wie es dieses Tages ist" (vergl. 2, 30) bezieht sich auf das von Jehovah in der bezeichneten Absicht Gethane, wobei der Ueberzug nach Kanaan als bevorstehend gedacht wird. V. 21 wiederholt sich bei dieser Gelegenheit und zwar zum dritten

Mal (vergl. 2 Kor. 12, 8) der Schmerz Mose's. Vergl. 1, 37; 3, 26. Wie an erster Stelle, auch hier: חִתְאַנַּף־בִּי und dieselbe Bestimmtheit, nämlich hier: עַל־דִּבְרֵיכֶם, wo dort: in eurem Auf-ruhr. Hinzutritt an unsrer Stelle der Schwur des Herrn nach Analogie von 1, 34., ja fast, als wollte sich Mose ganz dem göttlichen Gericht da-selbst einschließen. Vergl. zu 1, 37. (Herxheimer: „Ich muß euch um so mehr vor dem Götzendienst in Kanaan jetzt warnen, da ich's dort nicht kann. Nach Abarb.: wie er, so könnten sie um so mehr gezüchtigt werden.") Die Schlußform unseres Verses faßt dagegen die Weise von 1, 37 und 3, 25 ff. zusammen. Zu V. 22 vergl. 1 Mos. 48, 21; 50, 24. Zu V. 23 vergl. zu V. 9. 13. 16. (2, 37.) Zu V. 24 vergl. zu V. 11 und 2 Mos. 24, 17; Deut. 9, 3. (Hebr. 12, 29.) קַנָּא (5, 9. 6, 15.) zunächst ethische Ausdeutung des vorgehen-den Bildes. (2 Mos. 20, 5.) Die weitere Aus-führung dieser Weise des Wesens des allerhöch-sten Gesetzgebers gibt das Folgende nach zwei Seiten. (V. 25—28 und V. 29—31.) V. 25: hier, wie auch sonst im Deuteronomium, zeigt sich der vom Alter ungetrübte Blick Mose's. Israel dagegen, wenn es alt werden wird, wird es auch kalt werden gegen die eifrige Liebe Jehovahs und daher seinen ebenso eifrigen Zorn reizen. Die Anrede wechselt zwischen „du" und „ihr" ab; nimmt Israel als dies Volk Jehovahs (V. 20), dem Er sein Gott ist (V. 24), oder richtet sich an die Einzelnen im Volk, die betreffenden Menschen, hier: Väter und Kinder und Enkel. „Im Lande", das ihr dann besitzet und darüber vergessen, wie ihr zum Besitz gekommen. — Vergl. zu V. 16. (23.) V. 26 beginnt der Nachsatz. Vergl. 8, 19; 30, 19; 32, 1. Himmel und Erde, nicht mit Beziehung auf 3 Mos. 26, 19., denn es handelt sich nicht um Rächer, sondern um „Zeugen"; auch nicht: Engel und Menschen, da letztere namentlich schwerlich für das Zeugniß in Betracht kommen können, sondern weil Himmel und Erde gleichsam die Rede Mose's gehört haben und auch aller-wärts, also stets als Zeugen zur Hand sind. Knobel: „Er redet im Namen des Weltherrn." Zum Uebrigen vergl. V. 1. 9. 15; 7, 4. Die Ge-wißheit, das Unausbleibliche und die Schnelle des Verderbens werden hervorgehoben. Vergl. V. 40; 30, 18; 2 Mos. 20, 12. V. 27: Israel kann nur bei Jehovah im Lande und überhaupt als dieses bestimmte Volk gesammelt bleiben. Mit dem Verlassen seines Gottes ist das Verlassen-müssen des gelobten Landes und seine Zerstreuung unter die Völker gegeben, und weil solche Zerstreu-ung die Auflösung seines bestimmten Volksthums ist, so wird damit seine Vertilgung, Vernichtung (V. 26) erklärt. Von „Völkern", von „Nationen" ist die Rede, wie Assyrer und Chaldäer, aber von keiner bestimmten Zerstreuung. „Und ihr bleibt übrig wenige Leute" (1 Mos. 34, 30. Jos. 10, 19.) — nicht, daß sie „durch Elend und Leiden (so weit) umkommen" (Keil), son-dern: gezählt in der Zerstreuung überall hin gegen die Ueberzahl der Heiden. (Vergl. zu V. 7. 8.) 28, 64 ff. Jer. 42, 2. Die Drohung hier unter-scheidet sich von 3 Mos. 26. יְנַהֲגֵ Piel, nach der Bedeutung des Worts sowie dem Zusammen-hange nicht vom sanften Führen, sondern: treiben, drängen (2 Mos. 14, 25.) 28, 37; 1 Mos. 31, 26. V. 28 Gestraft, womit sie gesündigt; die Strafe ist im Blick auf Jehovah, den sie verlassen, insbe-sondere daß die betreffenden Götter, weil „Mach-werk von Menschenhänden" (Ps. 115, 4.), denn Gott selber ist gestaltlos und hat sein Wort, aber nicht Bilder von sich gegeben, — weder die seligen Eigenschaften Jehovahs („sehen" und „hören") noch die gemeinen Funktionen der armen Menschen ausüben („essen" und „riechen", zugleich mit Hindeutung auf den Speise- und Räucher-cultus der Heiden.) Ps. 135. — V. 29: Wenn V 25—28 die Weise Jehovahs als des eifrigen Gottes nach Seite seines Zornes, seiner Heilig-keits-Energie, besprochen ist, so wird es nun die andre Seite, die seiner energischen Liebe, die Israel nicht lassen wird. Von „Betteldemuth" (Schultz) ist bei dem „Suchen" nicht zu reden, sondern von Gnade, die sich nicht unbezeugt lassen kann und ihr Zeugniß durch diese Bedürftigkeit der Herzen ausspricht. Der sich „finden" läßt, der wirkt auch, daß man Ihn suche. Das Suchen hier ist Verheißung des Findens. Der „Jehovah" bleibt „dein Gott" bedeutet Mose nicht umsonst Israel. (V. 31.) מִשָּׁם und שָׁם (V. 28) correspondiren einander. „Deinen" nämlich Israels Gott; so daß das Volk wieder zum Bewußtsein seiner selbst gelangt und daher als Volk Jehovahs: „und du ff." wieder angeredet werden kann. „Du findest", nach dem Zusammenhang: Jehovah, doch nicht unabsichtlich ohne Objekt gesetzt, da V. 31 auch noch gesagt wird, was es bei Jehovah finden wird. Die Noth wird dem Ueberrest und zwar dem hei-ligen Samen (Jes. 6, 13) das Beten lehren, denn sie wird ihm(לְךָ) Noth werden V. 30, die äußer-liche innerliche, Angst. Wie וּמְצָאוּךָ das vorher-gehende בַּצַּר erklärt, so sind wir mit כֹּל an das „Ende der Tage" gelangt. בְּ hier entspricht dem בְּ zu Anfang. 31, 29. Die Endzeiten sind im Reich Gottes stets Nothzeiten (Vergl. Matth. 24. Luk. 21. 2 Tim. 3, 1.) אחריה ist das Gegen-stück von רֵאשִׁית (11, 12.). Wie nun im Anfang der Tage der Sabbat das Ende derselben ist (1 Mos. 2, 1—3), so wird mit dem Ende der Tage hier auch die Sabbatfeier Hebr. 4, 9 gemeint sein, die „messianische Zeit der Vollendung." (Keil.) Vergl. Hos. 3, 5; Jes. 2, 2; Apostg. 2, 17; Hebr. 1, 1. 2; 1 Joh. 2, 18. Der Ausdruck (4 Mos. 24, 14; 1 Mos. 49.) hat je nach der prophetischen Zeitstufe des Redenden mehr oder minder messia-nischen Gehalt. Charakteristisch mosaisch, zur Zeit der Propheten würde es anders sein, ist die ganz dem Zusammenhang, den Zeitverhältnissen folgende Angemessenheit der Rede, ohne Anden-tung weder der Idee des Messias noch seines Reiches. Nur die Idee Israels ist ausgesprochen. Und wie V. 28 blos Götzendienst in's Auge gefaßt wird, so V. 30 einfach die Rückkehr zu Jehovah und das Hören „auf Seine Stimme" (V. 12). „Und dich treffen", eigentlich finden, anspie-lend auf „und du findest" vorher (V. 29): du die Hülfe, wie dich die vorausgesagte Noth. V. 30 fügt in parallelen Sätzen den Zustand und die Zeit bei für die Wiederkehr Israels. D. h. wenn die Noth, der Fluch des Gesetzes, vollendet ist,

wird auch die Zeit Israels vollendet, das „Ende der Tage" da sein; und wie die Drohung sich erfüllen wird, so auch die Verheißung, nämlich der Rückkehr zum Herrn. So wird eine Zukunft Israels angedeutet, wo dasselbe durch seinen Wieder-Gehorsam im Gesetze („und hörst auf Seine Stimme" (V. 30.) Matth. 5, 17; 7, 24 ff.) die eigentliche Idee seines Volksthums zur Geltung in der Menschheit bringt. V. 6 ff. (vergl. zu 2, 25.) Indem das Heil von den Juden kommt (Joh. 4, 22), kann ein Volksthum Israels ange-sehen sein, ein geistliches, das auch in der Bezie-hung die Vollendung Israels ist, als durch die anstatt des verstockten Theils eingepfropfte Fülle der Heiden, die mehr und mehr einkommt, nach Röm 11 (V. 26: „auf diese Weise") „ganz Israel" gerettet werden wird. (Uebrigens wie V. 28 sich nach Jerem. 44 erfüllte, so V. 29 schon nach Jer. 24 an dem besseren Theil, der Auswahl Israels im Exil. Letztere gab nach dem Exil den Ton an, so daß unter den Malkabäern der heidnische Geist als antinational vom Volk überhaupt ausgestoßen wird.) Die Begründung für solche Zukunft gibt V. 31 in nach 2 Mos. 34, 6 zurückweisender Weise, wo analog Abfall Israels vorhergegangen war. אֵל רַחוּם (weich sein, geneigt sein) parallel dem אֵל קַנָּא V. 24., eben nach der andern Seite sei-nes Wesens, der Eifer als Liebe. יַרְפֶּךָּ zusammen-sinken lassen. 31, 6. יַשְׁחִיתֶךָּ vergl. zu V. 16; nicht Er, wie du dich selber. (Hos. 11, 8. 9.) Vergl. V. 23. Der Bund Jehovahs dort ist hier der mit den Vätern, wie die Erklärung zeigt: „welchen Er ff." 3 Mos. 26, 42. 45; 1 Mos. 17. 26, 3. 4. Wie im Vorhergehenden seit V. 6 (2) der Blick auf die übrige Menschheit gerichtet ist, so soll V. 32 die Zeit seit Erschaffung derselben überhaupt und der Raum, wo ihre Geschichte sich bewegt, in Be-zug auf Israel abzufragen sein. Vergl. 32, 7. Nämlich V. 33, was die Gottesoffenbarung am Horeb anbetrifft. „Elohim" ist so wenig hier, als V. 32, ein Gott, sondern überhaupt Gott. (V. 12.) Es soll nicht von Vorzug Gottes vor den Göttern, sondern Israels in der Menschheit unterm weiten Himmel die Rede sein. Das „Hören" war schon etwas Unerhörtes, nun gar das Leben darnach. V. 34: „Oder ob ver-suchte ff." auch nur den Versuch machte (Schultz, Keil), nun gar es „mit Versuchungen", wie Gott an Pharao, gethan, um Israel auszu-führen. 7, 18. 19; 29, 1. 2; 6, 22. „Zu kommen, um zu nehmen sich" persönlichstes Auf-treten und Eingreifen. „Nation aus Nation", wie V. 32 auf die allgemeine Menschheit zurück-gegangen ist, so hier Gleichstellung Israels mit der Allgemeinheit von Nationen. Dabei ist Aegyp-ten gemeint. Bei „Zeichen" und „Wundern" (Hävernick zu Ezechiel S. 160 ff.) vergl. 2 Mos. 7, 3; bei „Krieg" 2 Mos. 14, 14; 15, 3; bei „starker Hand" und „ausgestrecktem Arme" (5, 15.) 2 Mos. 6, 6 (14, 8.); bei „großen Schrecknissen" 2 Mos. 11, 6; 12, 30 ff.; 14, 20. 24 ff. So wird die Erlösung aus Aegypten bis zu ihrer Vollendung durch den Zug durch's rothe Meer spezifizirt. Vergl. 1, 30. Nach solchem Allem, welches Jehovah für Israel gethan, für ihre Augen, so daß sie es gesehen, kommt dem Volke der Vorzug einer Erfahrung zu V. 35, auf welche sich ein bevorzugtes Wissen zu gründen hat, Israels Erkenntniß, daß sein Gott „Haelo-him" = der Gott schlechthin, d. h. nicht blos der höchste, sondern der wahre, ausschließlich Gott, der einzige ist. (Die Grundwahrheit der Genesis begegnet uns im Deuteronomium wieder.) Aber, wie gesagt, nicht diesen Satz will Mose gegenüber und an den Göttern erweisen (Hengstenberg), sondern die Herrlichkeit Israels vor allen Völkern und Menschen sonst, die es durch solche Offen-barungserkenntniß besitzt, namentlich durch die Gesetzgebung am Horeb, daher auch das in und an Aegypten Geschehene blos nebenbei läuft und immer wieder, wie von Anfang dieser ersten Rede 1, 6 ff., so zu ihrem Schlusse hier V. 36 die Offen-barung am Horeb vorwaltet. הָרְאָתְךָ („sehen gemacht") vergl. zu V. 9. Die Offenbarung Je-hovahs an Israel, um den Vorzug des Volkes mehr erscheinen zu lassen, charakterisirt V. 36 nach ihrer überirdischen Erhabenheit („aus dem Himmel ff."), womit, wie mit V. 35, nicht stimmen würde: לְיַסְּרֶךָּ durch: „dich zu züchtigen d. h. in heilige Zucht zu nehmen", wie Keil und Knobel, zu übersetzen. Das liegt hier wenig-stens (vergl. 8, 5) außer dem Zusammenhange. Auch ist es erst die angewendete Bedeutung des Worts, das: unterrichten, unterweisen, bildlich Jes. 28, 26 von der Bereitung des Ackers, so ab-solut nicht mal: zurechtweisen, wie Jes. 8, 11 mit מִן, bedeutet. Vergl. zu V. 11. 12. (V. 33.) Auch die Symbolik des so betonten Feuers, nach Seite der im vorigen Abschnitt schließlich hervor-gehobnen Liebes-Energie Gottes, zur Rettung des Sünders, leitet zu V. 37, wo aber die Liebe als erwählende Treue geschildert wird. „Deine Väter", wie V. 31. Der Bund mit ihnen hier nach seiner Wurzel in Gott. Wie demüthigend diese Eröffnung für Israel sein muß, so nothwendig ist sie, wo dergestalt Israels Vorzug auf der Erde hervorgehoben worden. Wie Israel Gott nicht abbilden soll, so hat es auch nichts an sich, um sich etwas einzubilden. (9, 4. 5.) Ja, selbst die Väter hat Gott einfach „geliebt". So wurzelt die Er-wählung in der Liebe Gottes, die (אהב) wesentlich begehren, verlangen, ein Erwählen ist, sobald sie sich objektivirt. Die Demüthigung schließt damit die höchste Ermuthigung, die beste Seligkeit für Israel in sich. Was ist seliger, als sich geliebt zu wissen von Kindesbeinen an von Gott, und was sollte mehr ermuthigen, als solche Liebe, die solche Treue ist! Diese Treue der göttlichen Liebe kenn-zeichnen sehr anmerklich die Singularsuffixa: „seinen Samen nach ihm", die wie sie ein Leben und Zuhausesein des Redenden in der Ge-nesis verrathen, so eine Vertrautheit der Zuhö-rer mit dem Anfang der Geschichte Israels voraussetzen. Denn nur danach kann das ge-meinte Individuum Abraham, der φίλος θεοῦ (Jak. 2, 23) sein. (1 Mos. 18, 17 ff.) Zugleich ist damit das recht persönliche Wesen der göttlichen Liebe markirt. Abraham ist, zumal als Vater aller Gläubigen (Röm. 4, 11.), durch die ganze Schrift hin der Vater Israels κατ' ἐξοχήν. Jes. 51, 2. (1 Mos. 17, 4. 5.) Matth. 3, 9. Zu „seinen Samen" vergl. noch 1 Mos. 21, 12.

(Röm. 9, 7.) Ps. 105, 6., sonst V. 20. „Mit Seinem Angesicht" = in eigener Person, in Seiner Selbst-Offenbarung. (2 Mos. 13, 21; 14, 19. 24; 23, 20 ff.; 33, 14. 15. Jes. 63, 9.) V. 37 ist ein ähnlicher Beisatz zu V. 36, wie V. 34 zu V. 33. Das וְ ist einfach copulativ, nur תחת כי hat den ganzen Nachdruck des angereihten neuen Motives, wie רק 10, 15. Die Austreibung von Nationen, wie der Völker Sichons und Ogs, war vorhergegangen V. 38, Israel zum Unterpfande, daß auch weiter ihm würde Platz gemacht werden. Vergl. 1, 28; 2, 30; 4, 20. V. 39 beginnt eine V. 35 parallele Folgerung. כיום הזה (V. 38) vertrat das אתה תראת V. 35, so nimmt וירשת das dortige לרשת auf. Es soll aber nicht bloße Erkenntniß, sondern Herzenssache (Beherzigung) sein. Vergl. überhaupt zu V. 35. Im Zusammenhange damit kehrt V. 40 zu V. 1 ff. zurück. Statt משפט hier מִצְוָה, weil die Beziehung ganz auf Gott geht. Vergl. sonst V. 26.

Theologische Grundgedanken.

1. Der Aufbruch vom Horeb zur Realisirung der Verheißung Jehovahs ist der welthistorische Fortschritt Israels. Ein Schritt zugleich für die Menschheit; denn auch des Gewissens, wie des Gesetzes τέλος (Röm. 10, 4) ist der Gesalbte in Geist. Wie diese allgemein menschliche Wahrheit ihren festlichen Ausdruck im Sabbat Israels hat, — („quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te. Augustinus), so drückt sie sich historisch im Besitze des gelobten Landes aus (Hebr. 3, 7—4, 10.). Dahin fortschreitend, wie gleich im Stammvater (1 Mos. 12), erscheint das auserwählte Volk als die Menschheit in ihrer gottgesetzten Sehnsucht, wie denn Mose, das Haupt dieses Volks, ein Mensch des Verlangens ist. (2 Mos. 33, 18. 13; 5 Mos. 3, 25.) Kanaan ist die lokalisirte Gottesverheißung; ein Unterpfand, daß die ganze Erde voll werden soll der Herrlichkeit des Herrn (4 Mos. 14, 21.). An diesem den Vätern zugeschwornen Lande (Deut. 1, 8) vergegenwärtigt sich für Israel einstweilen die Gnade und die Wahrheit (Joh. 1, 17.), die nicht durch Mose gegeben worden, denn das Gesetz ist durch Mose gegeben, sondern die geschichtlich werden sollen in dem Volke dieses Landes und damit zum Segen für alle Völker. Wenn Hellas Wahrheit sucht und das Schöne, Rom Recht und Herrschaft, Israels Sehnsucht geht auf die Wirklichkeit Gottes und Jerusalem. (Ps. 42, 3—5; 137, 5.)

2. „Schon in Aegypten war die natürliche Gerichtsbarkeit, wie sie mit der patriarchalischen Verfassung gegeben war, in Abnahme gekommen. Es lag im Interesse der Unterdrücker, die innere Organisation zu zerstören. (2 Mos. 2, 11 ff.) Mit dem Auszuge hätte der Fluß in sein altes Bett zurückkehren können. Allein der religiöse Eifer concentrirte die ganze richterliche Auctorität auf Moses. Bald mußte auf Abhülfe gedacht werden. Die Einrichtung sollte aus der Mitte des Volkslebens hervorgehen, damit sie in ihm um so leichter Wurzel schlagen konnte. Es wählte sich, wahrscheinlich mit Rücksicht auf Rathschläge Mose's, Richter nach den Abstufungen der Geschlechter, größern und kleinern Familien. Unter diesen Richtern bestand eine natürliche Unterordnung. Die Häupter der Geschlechter waren die Vorsitzer, die Häupter der größern und kleinern Familien die Beisitzer mit größerm oder geringerm Stimmrechte. Die Gewählten wurden dann von Mose bestätigt. An eine rohe Dezimaleintheilung ist nicht zu denken. Die Einrichtung war recht eigentlich für den Aufenthalt in Kanaan bestimmt." Hengstenberg. „Das Gesetz Jehovah's die Lebensordnung Israels. Die Fürsten und Richter sind dazu berufen, diese Lebensordnung als eine volksthümliche zu vertreten und zu handhaben; durch das Gesetz Jehovah's wurde also die allgemeine Instruktion, welche Moses den Obersten der Gemeinde ertheilte, in's Einzelne bestimmt und somit jene ganze Organisation des Volks, welche auf Jithro's Rath begonnen wurde, gestiftet." Baumgarten. — Jithro's Rath 2 Mos. 18 und Mose's That, wie er hier darüber redet, vereinigen sich zu trefflicher Schilderung des Richtenden, was und wie er sein und thun soll. שׁפט heißt: „fertig machen"; so bedeutet „Richter" einen Menschen, der dazu da ist, den Streit aus der Welt zu schaffen. So macht der Eid allem Hader ein Ende. (Hebr. 6, 16.) Das ist andrerseits auch die Bürde und die Last (V. 12) des Richteramts. Wille gegen Wille der Menschen: das Feste kann da nur, das Entscheidende, der Wille Gottes sein. So bedarf's zur Richtertüchtigkeit vorerst „Gottesfurcht" (Luk. 18, 2.), sie ist der „Weisheit" Anfang (Spr. 1, 7; 3, 7; 9, 10; Ps. 111, 10.) Wo dieser innerliche Halt, da ist Treue und Glauben, und daher nach Außen sodann mit der „Wahrheit", um die es solchem Mann zu thun ist, zugleich „Einsicht" auch in die wirrsten Sachlagen. (Klugheit.) Endlich für das Alleräußerlichste, den „guten Leumund" im Volke gehört sich, daß sie „bösen Gewinn hassen"; Uneigennützigkeit, diese Jedermann sich empfehlende Eigenschaft des Beamteten überhaupt. Bei dem göttlichen Charakter des Gerichts ist die Stellung des Richters für das, was er zu thun hat, zwischen den Parteien; also Unparteilichkeit und, da sie alle vor Gott Brüder sind, Brüderlichkeit die richtige Gesinnung. Vermittlung, Vergleich wäre daher das entsprechendste Handeln, daß nach dem Begriff des „Schophet" dergestalt der Streit aus geschieden würde. Aber wo solches nicht angeht, soll „Gerechtigkeit" das richterliche Handeln bestimmen, d. h. צֶדֶק als das Festgesetzte, das Recht (δίκη) Gottes, Sein Gesetz den Fall entscheiden. Wie vor Gott Israel ein Volk von „Brüdern", so ist der Israelit an sich vor Gott, und namentlich gegenüber dem Fremdling, doch nur ein „Mann", ein „Mensch". (אִישׁ verkürzt aus אנשׁ, אֱנוֹשׁ, der sich anhängt, gesellt; der Mensch als der Gesellige, in Gemeinschaft Lebende, Meier, Wurzelwörterbuch S. 306 ff.) So tritt zur Brüderlichkeit die allgemeine Menschlichkeit. (2 Petr. 1, 7.) Siehe die folgenden Gedanken. Wo Gott nur festzuhalten ist, der in seinem Gesetz Festgewordene, da geht das רָאָה (wie נָבַר, mit den Augen festhalten), mit dem יָרֵא, fürchten, nämlich Gott, zusammen: „wodurch der Mensch

nicht furchtsam, knechtisch und feig, sondern mit unendlicher Macht sich gehoben fühlt, indem er die göttliche Kraft und Freiheit als die seinige weiß. Diese Bedeutung hat im Gegensatz zu aller Naturreligion die Gottesfurcht auf alttestamentlichem Standpunkte." (Meier.)

3. Die Humanität der mosaischen Gesetzgebung tritt an dem Fremdling heraus. Derselbe kann selbstredend nicht als hermuziehend, sondern, wie גֵּר besagt, als der wie kurze oder wie lange Zeit Eingekehrte, sich mit Israel Versammelnde in Betracht kommen. Als solcher hat er an gleichem Gericht (Richter, Recht, Pflicht, Strafe,) mit dem Israeliten Theil. (3 Mos. 24, 22.) Wie durchweg in dieser Gesetzgebung, ist der religiöse Gesichtspunkt der moralisch bestimmende. Nicht blos, daß Israel auch Fremdling gewesen ist (z. B. 2 Mos. 22, 20), wirkt dabei mit, sondern Motiv ist, daß Kanaan Jehovah gehört und also der Einheimische selber nur ein Gast. (3 Mos. 25, 23.) Nur wo das religiös-moralische Verhältniß, aus welchem solche Humanität fließt, sie mithin auch in ihrer Wurzel, der Bund Jehovahs mit Israel verletzt, gefährdet werden könnte, tritt Ausschließlichkeit gegen das Fremde ein (z. B. 2 Mos. 23, 32. 33.). Wie so anders steht die Nation des Rechts, das Volk der Römer, in dieser Beziehung! In den 12 Tafeln ist „Feind" (hostis) gleichbedeutend mit „Fremder", was Cicero (de off. I, 12.) noch einen mildern Ausdruck nennt. Vergl. dagegen z. B. 3 Mos. 19, 34.

4. Das Moment zu Kadesch, durchgehend durch die ganze Geschichte des Volks Gottes, alttestamentlich und neutestamentlich, wie Göthe (Werke VI. S. 159) sich ausdrückt: „das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Konflikt des Unglaubens und Glaubens. Alle Epochen, in welchen der Glaube herrscht, unter welcher Gestalt er auch wolle, sind glänzend, herzerhebend und fruchtbar für Mitwelt und Nachwelt. Alle Epochen dagegen, in welchen der Unglaube, in welcher Form es sei, einen kümmerlichen Sieg behauptet, und wenn sie auch einen Augenblick mit einem Scheinglanze prahlen sollten, verschwinden vor der Nachwelt, weil sich niemand mit Erkenntniß des Unfruchtbaren abquälen mag. Die 4 letzten Bücher Mosis haben, wenn uns das erste den Triumph des Glaubens darstellte, den Unglauben zum Thema, der auf die kleinlichste Weise den Glauben, der sich aber freilich auch nicht in seiner ganzen Fülle zeigt, zwar nicht bestreitet und bekämpft, jedoch sich ihm von Schritt zu Schritt in den Weg schiebt und oft durch Wohlthaten, öfter aber noch durch greuliche Strafen nicht geheilt, nicht ausgerottet, sondern nur augenblicklich beschwichtigt wird und deßhalb seinen schleichenden Gang dergestalt immer fortsetzt, daß ein großes, edles, auf die herrlichsten Verheißungen eines zuverlässigen Nationalgottes unternommenes Geschäft gleich in seinem Anfange zu scheitern droht und auch niemals in seiner ganzen Fülle vollendet werden kann."

5. „Die Zeit des 37jährigen Bannes, die zwischen Kadesch und Kadesch liegt", ist nicht allein „von der expressen theokratischen Geschichtschreibung nicht in den Bereich ihrer Darstellung hineingezogen worden", wie Kurtz sich äußert (II. §. 79.), sondern auch bei dem rednerischen Gedächtniß im Deuteronomium begegnet uns dies Schweigen, wie über gewisse Gräber, wie von gewissen Todten, ein absichtliches Todtschweigen. Ganz sachgemäß; man schweigt am besten von solchen unterm Urtheil der Verwerfung, es ist moralisches Rücksichtnehmen, zugleich wie ein liturgischer Akt des Geschichtschreibers und Redners. Kurtz weist den Grund ab, daß sich „überhaupt nichts Denkwürdiges in dieser Zeit ereignet habe", sowie: „daß die Verwerfung der alleinige Grund jenes Schweigens war." Aber was von Gesetz und Geschichte 4 Mos. 15 ff. mitgetheilt ist, betrifft doch nicht das verworfene, sondern das Israel der Zukunft (z. B. gleich 15, 2 ff. 13. 18.). In Beziehung auf dieses war also bis Kap. 20 Denkwürdiges weiter nicht mitzutheilen, wie in Beziehung auf jenes Schweigen galt. Es parallelisirt sich zu solcher Schweigsamkeit Mose's an den Särgen Israels die ähnliche über die 400 Jahre in Aegypten an der Wiege des Volks. Was Kurtz über die 37 Jahre als „Jahre der Zerstreuung" sagt und, daß „nur das ganze Israel, der organische Zusammenschluß aller Bestandtheile des Volkes" u. s. w. „Gegenstand der Geschichte für die Urkunde" sei, beruht auf einer noch fraglichen Anschauung der faktischen Verhältnisse, des Zustandes Israels in dieser Zeit. Dagegen trifft vollkommen zu das schöne Wort: „nur der Fortschritt, nicht aber der Stillstand (oder Rückschritt) in der Wüstenwandrung ist für die Urkunde Gegenstand der Geschichte. Der Weg vom Sinai nach Kadesch war Fortschritt; nur noch einen Schritt weiter, so —. Während der 37 Jahre kommt aber Israels Geschichte ihrem nächsten Ziele um keinen Schritt näher; sie steht vielmehr 37 Jahre stille. Anders verhielt es sich im 40. Jahre mit der Wandrung von Kadesch nach den Ebenen Moabs. Unter den ungünstigen Verhältnissen dieser Zeit ging der nächste Weg von Kadesch nach Kanaan um das Gebirge Seir herum durch die Ebene Moabs über den Jordan; selbst der geographische Rückschritt von Kadesch nach dem Schilfmeere ist ein historischer Fortschritt."

6. Edom nimmt unter den 3 Ausnahmen, die Israel zu respektiren hat, die erste Stelle ein. Es hat somit an dem Vorrange Theil, den schon Amalek, dies Zweigvolk Edoms, einnimmt 4 Mos. 24, 20. Mit diesem theilt es auch die Feindseligkeit, in welcher Amalek das erste Volk gewesen, das heimtückisch den müden Nachtrab Israels überfiel (Deut. 25, 18) und rachgierig 4 Mos. 14, 45 den Kanaanitern voraus ging. Israel hat der bewaffnet ihm begegnenden Feindseligkeit Edoms ausweichen müssen 4 Mos. 20, 18—21. So ist der Conflikt zwischen Edom und Israel historisch vorhanden, wie er genetisch in den beiderseitigen Stammvätern, in Esau und Jakob vorangelegt war. Nur mit dem Unterschiede, daß jetzt das Fürchten auf Seiten Esau's ist (vergl. Deut. 2, 4 mit 1 Mos. 32, 8.). Diese Furcht vermittelt zugleich dem Befehle hier die Weissagung 4 Mos. 24, 18. Edom ist ein Abfall aus dem gotterwählten Samen, wiewohl Erstgeburt, eine Degeneration den Heiden zu. Gerade weil es Israel am nächsten verwandt, kann es dem Volke

Gottes am weitesten fern treten. (Matth. 10, 36.) Seine Furcht vor dem Göttlichen in Israel beleuchtet den Haß des sonst Furchtlosen und vielmehr Gefürchteten gegen das von seinem Gott gestrafte Israel charakteristisch. So gewinnt es die Physiognomie, die ihm bei den Propheten stereotyp ist. Vergl. z. B. Ezech. 35, 15; 36, 5. Obadja V. 10 ff. — Man wird zuzugeben haben, daß das Verhältniß, welches Israel nach dem Deuteronomium gegen Edom inne zu halten hat, keinenfalls den Tagen der Propheten, nur der Zeit Mose's entspricht. Ueber Moab und Ammon vergl. zu 23, 4. 5. und die theologischen Grundgedanken daselbst.

7. Wenngleich nicht ausdrücklich von Moab gesagt wird, daß es die Emim vertrieben habe, was sehr zu der Schilderung passen würde, die Schultz von diesen entwirft (S. 166), als nicht gerade Tapferen, so daß wir an ein Aussterben anders wie denken möchten, so kann es doch wiederum auch aus dem über Edom Bemerkten entnommen werden. Jedenfalls auch ohne kriegerische Vertreibung der früheren Einwohner, soll die Besitznahme, wie durch Edom und Ammon, so auch von Seiten Moabs als Fügung und Ordnung Gottes erscheinen. Der Könige ab- und einsetzt nach Dan. 2, 21., bestimmt auch (Apstgsch. 17, 21) die Zeiten und die Gränzen der Völker auf Erden. Eine nur zeitgemäße Belehrung Israels, wo dasselbe im Begriff stand durch seine Lokalisirung in Kanaan in den Völker- und Länderplan Gottes einzurücken. Es folgt daraus: wenn auch die Verrückung des Gränzsteins des Nächsten ein Verbrechen ist (Deut. 19, 14; 27, 17), so vererben sich doch nicht blos Reiche und Länder, sondern wie innere Zerrüttung, so auch Eroberung kann der Weg Gottes sein. Die Qualität des Werkzeugs, dessen Gott sich bedient, eine fällige Schuld einzukassiren, bleibt dafür eine Nebenfrage. Diese erhabene Anschauung der Völkergeschichte sollte auch in Bezug auf Italien namentlich von Gläubigen nicht verleugnet werden.

8. Daß Moses von Israel nach der Idee (2, 25; 4, 6 ff. 30) redet, entspricht nur seinem prophetischen Charakter und Standpunkt, gehört zur Vorbereitung und Anbahnung des Prophetenthums, welche durch ihn zu geschehen hatte, und gewährt zugleich den Anknüpfungspunkt für die neutestamentliche Erfüllung dieser Idee im Reiche Gottes. Der Partikularismus Israels ist demnach auf Universalismus.

9. Die Belehnung Israels mit Kanaan ist nach Seite des auserwählten Volks als eine Schenkung an die Väter aus Gnaden Gottes, nach Seite der Kanaaniter als ein Gericht göttlicher Gerechtigkeit zu betrachten, wie Hengstenberg (Btr. III. S. 471 ff.) gegen verschiedene andre Auffassungen ausgeführt hat. Indem nun auch Seir, sowie das Land Moabs und Ammons, ausdrücklich als von Jehovah den jetzigen Besitzern gegeben, Israel vorgehalten werden (2, 5. 9. 19), erscheint die Vertilgung der betreffenden früheren Besitzer, wenigstens zum größern Theil, als ein Akt Jehovahs (2, 21. 22), mithin gleichfalls als Gottes-Gericht. „Das Gebiet, (Schultz) auf welchem Israel weilen soll, ist darnach nicht blos, wo Sodom und Gomorrha gestanden haben, sondern durchweg und selbst noch in seinen Umgebungen eine großartige Gerichts- und Vernichtungsstätte des Herrn, die unwillkürlich ihre Inhaber immerdar auf's eindringlichste an den vollen Ernst ihres Lebens mahnen muß. Selbst der heitere Genuß der Huld und Treue Gottes ist nicht ohne Erinnerung an den ernsten Hintergrund seiner Heiligkeit." Die Nachkommen Abrahams sind die Vollstrecker eines Todesurtheils Gottes über eine vielstämmige Nation. Daher das „Bannen", gleich in Beziehung auf Sichon und Og, diese „gezwungene Weihung solcher an Gott, die sich hartnäckig geweigert, sich ihm freiwillig zu weihen, im Allgemeinen nur gegen die Personen gerichtet; um aber zu zeigen, daß ihr Land und ihre Habe Israel nicht als Raub zu zu Theil geworden, erstreckte sich bei der ersten eroberten Stadt, Jericho, der Bann auch auf alle Habe." (Hengstenberg.) Wie ernst qualificirt die Israeliten zu solcher Bannung waren, die selber unter dem Bann hervorgewachsene neue Generation; so voll war die Schuld der Kanaaniter. (1 Mos. 15, 16.) Es blieb ihnen „der Weg der Flucht aus dem Lande und der Weg des Uebertritts zum Glauben Israels." (Lange) Daß dieser letztere Fall aber nur bei der Rahab vorkommt, sonst nicht in's Auge gefaßt ist, zeigt die völlige Entmenschlichung der Bewohner Kanaans (Deut. 9, 4. 5), wie sie die viehischen Culte derselben, insbesondere der Molochsdienst nur bestätigen. (Caeterum censeo, Carthaginem esse delendam.)

10. Wenn Schultz im Unterschied von Keil, der auf 1 Kön. 10, 4 ff. und das immerhin bedeutsame Proselytenthum bei Selbstauflösung der heidnischen Religionen hinweist, über Anerkennung der alttestamentlichen Offenbarung von Seiten der Heiden sich dahin ausspricht, daß „die Wirklichkeit fast eine Ironie" darauf gewesen sei: so würde das nichts weiter besagen, als daß Israel seiner Idee, nach welcher Mose von demselben redet, in der Wirklichkeit eben schlecht entsprochen habe. Nur wenn Israels Licht leuchtet vor den Menschen und sie seine guten Werke sehen, können auch die Menschen preisen. (Matth. 5.) Es kommt aber hinzu, daß Israels Idee ihre Verwirklichung erst in Christo gefunden hat und dem Christenthum: der Untergang der Völker gegen dasselbe und noch mehr ihr Uebergang in dasselbe realisirt das in Beziehung auf Israel nach d. Idee Gesagte. (4, 6 ff.)

11. Wenn die Uebersinnlichkeit Gottes bei der Gesetzgebung anderwärts dadurch geschildert wird, daß das Gesetz durch Dienst der Engel geredet ist (Hebr. 2, 2; Apstgsch. 7, 53. 38; Gal. 3, 19), was auf Deut. 33, 2 (Ps. 68, 18; 104, 4) zurückgeht, so kommt doch hier, schon um der Gefahr willen, die ein Mißverstehen gehabt haben würde, nicht diese Vermittlung des überkreatürlichen göttlichen Wesens zur Sprache, sondern allein das Wort, das geredete, und zwar im Gegensatz zu irgend welcher Gestalt. Da des Feuers auf dem Berge ausreichend gedacht wird (z. B. 4, 11), so ist es (gegen Knobel) was das Volk betrifft „genau" wie 2 Mos. 24, 17. Ein Anderes möchte es mit dem „Ausschuß 2 Mos. 24, 11" sein; denn die Betreffenden „sahen (ראה V. 10 חזה V. 11,

wenn auch dies Sehen ein Schauen war, Vision,) den Gott Israels" und es muß sich von „dem, was alles Volk fortwährend sah" noch anders unterschieden haben, als „daß sich ihren Augen das Feuerzeichen von der Wolke schied" (v. Hofmann Schriftbew. I.). Was V. 10 weiter gesagt ist, war „unter seinen Füßen" und daß den Edlen Israels kein Leid geschah, setzt doch eine über das dem ganzen Volk Gewährte hinausreichende Gottes-Offenbarung voraus. Es ist gewiß an das Nämliche zu denken, was Jes. 6 auf dem Throne dort vermuthen läßt und Ezech. 1 gerade heraus sagt, an Menschengestalt. (Dan. 7, 9. 13.) Dagegen ist nicht mit v. Gerlach zu sagen, daß Deut. 4, 12 „auch auf die Aeltesten anwendbar sein muß", wenigstens nicht für ihren Fall, denn die ihnen gewordne Offenbarung ist eben von der an das ganze Volk verschieden, wie auch wiederum die Offenbarung Gottes an Mose von der an die Aeltesten sich unterscheidet 2 Mos. 33; 4 Mos. 12, 8; Deut. 34, 10. Aber 2 Mos. 33, 11 deutet doch ebenfalls auf menschliche Erscheinungsform und der Art muß die „Gestalt Jehovahs" (4 Mos. 12, 8) gewesen sein, in welcher Gott durchweg mit Mose verkehrte. Der Unterschied wird also das Einmalige des Erlebnisses der Aeltesten sein und daß die Gottes-Offenbarung an sie wie aus der Ferne, nicht „Angesicht zu Angesicht", nicht von „Mund zu Mund" geschah. Das Volk erblickte die Herrlichkeit des Herrn nur in der Vermittlung durch das Feuer (vergl. 2 Mos. 16, 7. 10); es darf überhaupt nicht näher 2 Mos. 19, 21; 24, 2. Auch die Aeltesten müssen sich ferne halten 2 Mos. 24, 2. Nur Mose bleibt in der Nähe Gottes. Was Mose daher 2 Mos. 33, 18 im Blick auf die „Herrlichkeit" Gottes, die ganze Fülle seines Wesens in dem gemäßer Offenbarung verlangt, muß über das hinausreichen, was ihm bisher zu Theil geworden. In solcher Beziehung ist 2 Mos. 33, 20 zu verstehen, wie andrerseits in Beziehung auf das Volk, das mit dem Untergange gewarnt war, 2 Mos. 24, 11 gesagt ist. Was dem Volke Untergang gebracht hätte, schadete den Aeltesten nicht, aber des Herrlichen „Angesicht sehen" vermag kein Sterblicher. So ist „Angesicht" wohl überhaupt die Person, im Blick aber auf Gottes „Herrlichkeit" der gerade Ausdruck des ganzen göttlichen Wesens an sich in unbeschränkter ungemessener Offenbarheit, während „der Rücken" 2 Mos. 33, 23 blos ein Nachglanz des Vorübergegangenen (V. 22). Die menschliche Erscheinungsform in diesen Gottesoffenbarungen an Einzelne, Bevorzugte, schon an die Patriarchen, war die vorbereitende Symbolik auf den Abglanz der Herrlichkeit und Ausdruck der Wesenheit Gottes (Hebr. 1, 3; Joh. 1, 14) in der Menschwerdung des Sohnes. Dessen getröstet sich der Sänger Ps. 17, 15 und wir lernen, daß bis auf Christus die Uebersinnlichkeit des göttlichen Wesens an sich nicht relative Vergestaltung, wenn er sich Menschen offenbaren wollte, ausschloß. Dies Relative sollte aber für Israel insgemein nicht in Menschengestalt, wenn auch auf Menschenweise durch Worte statthaben. Das Feuer und Wolkendunkel war wohl Versichtbarung, aber keine „Gestalt", so wenig, als die „Stimme" (der Laut) der Worte, die das Volk vernahm. „Was sich uns anschaulich von Gott zu erkennen gibt, (Beck, christl. Lehrw. I. S. 41 ff.) ist nicht das Sein Gottes in sich selbst, sondern nur in einer versichtbarten und uns innerlich gewordenen Abgestaltung. In seiner eignen Wesens-Majestät dem Menschen unanschaubar (Joh. 1, 18; 1 Joh. 4, 12), als solcher wohnend in einem unzugänglichen Licht (1 Tim. 6, 16), bleibt er für Begriff und Wort überschwenglich und unausforschlich auch selbst in seinen Offenbarungen (Röm. 11, 33 ff.; Eph. 3, 8; Jes. 40, 28; Ps. 145, 3; 147, 5; Hiob 11, 7—9); und zur Erkenntniß kommt uns also sein Wesen nur, soweit es aus seiner unzugänglichen Licht-Majestät hervortretend, in irdische Veranschaulichungen herniedersteigt, nicht in seiner eigenen μορφὴ θεοῦ, Phil. 2, 6; daher uns auch durch den Sohn, als den in diese innerste Wesens-Anschauung Gottes vermöge der innigsten Gemeinschaft mit dem Vater einzig Eingeweihten, nur so viel Erfahrung vom göttlichen Wesen zukommt, als er selbst durch Worte und Werke uns aufschließt Joh. 6, 46; 1, 18; Mtth. 11, 27."

12. Zu demselben Zweck, wie 2 Mos. 24, 10 ff. nichts über die Gestalt Gottes verlautet, auch Jes. 6 darüber schweigt, wird dem Volk in Beziehung auf die Fundamentaloffenbarung in der Gesetzgebung nachdrücklich wiederholt, daß es lediglich an's Wort gewiesen sei. Das Wort schon an sich, als der geistgemäße Ausdruck des Geistes (Joh. 1, 1), concurrirt überlangend mit jedem Bild, das Israel von Jehovah machen könnte. Nun aber hat das Volk die „zehn Worte" gehört und sieht sie bleibend auf den 2 Tafeln; das Geoffenbarte von Gott ist Israel (nach der Bedeutung der 10zahl) als das Vollkommene fixirt. Es kann also nun erst recht nichts über das vom Volk gehörte und zu sehende Wort hinaus geben. Israel ist damit auf eine Höhe gestellt und soll sich so hochgestellt bekennen, damit jedes Bild, das es sich machen würde von Gott, als Niederfall zum Heidenthum, wie Götzenbild erscheine. Aus dem Abfall von der ursprünglichen Religion und zwar durch „Verderbung", nämlich Verweltlichung des Gottesbewußtseins, ist das Heidenthum entstanden. Das göttliche numen wurde nicht nomen, wie bei Israel, was γνώμη Erkenntniß, also Offenbarung voraussetzt, sondern was Geist ist und bleiben soll, wurde Natur. Das All-Gott ist unbewußt der Anfang, bewußt das Ende des heidnischen Weges. Unterweges realisirt sich der Pantheismus im Polytheismus d. h. je nach Land, Zeit, Geschichte, Kultur wird dies oder jenes, manches und vieles Darstellung der Gottheit, durch Priesterwort verdeutlicht (die Mythologie), da kein deutliches Gotteswort vorhanden ist. So sind die Bilder, wenn auch anfänglich Sinnbilder der Gottheit, schließlich Götter, Götzen, Idole, der heidnische Weg, auf den Israel nicht treten darf, da Idololatrie vielmehr sein Fluch, seine Strafe sein wird. (4, 28.) Der Standpunkt des Deuteronomiums ist rein prinzipiell, der auf die spätere Zeit historisirenden Kritik durchaus ungünstig.

13. Der Bund Gottes ist kein Socialcontract von Gleichen, so daß der menschliche Factor den andern, göttlichen aufheben könnte. (Röm. 3, 3;

Gal. 3, 17; 2 Tim. 2, 13.) Wenn auch mal keine Religiosität wäre, würde die Religion doch noch sein. Gott hat sich offenbart und diese Sonne scheint auch über den Blinden. Gottes Bund ist die Formulirung seiner Offenbarung zu Verheißung und Forderung, so daß die Forderung auf der Verheißung ruht und beide auf dem ruhen, was Gott zuvor gethan hat. An diesem Heilswege, das ist er je für den Menschen, hilft und thut der Mensch nicht mit. Der Bund ist fest und fertig als Gottes, und ebenso die Bundeszeichen und -Siegel bedürfen des Menschen nicht. Gott ist Einer, Gal. 3, 20. Nur der Bundes-Mittler hat es auch mit den Menschen zu thun; denn da der Bund Gottes Heilsweg ist, so ist er für den Menschen da und für den Menschen kann er nur der Weg des Heiles werden, wenn dieser dem verheißenden und fordernden Gott Glauben und Gehorsam leistet. Diese Bedingung der Realisirung des Bundes für den Menschen darf aber nicht als Bedingung der Realisirung des Bundes selber aufgefaßt werden.

14. Indem Gott Bund geschlossen hat mit Menschen (4, 23), also sein Wesen willenskräftig in Verheißung und Forderung offenbart hat in der Welt, berührt es seine Transscendenz nicht, stört nicht „die innere Ruhe und Seligkeit Gottes", wenn von ihm Eifer ausgesagt wird. Eben so wenig ist dies eine anthropopathische Phrase, denn was am Eifer nach Fleisch erscheint unter Menschen, ist eben nicht nach Geist, ist nicht das Wesen und das Nothwendige, wie es die Menschennatur in ihrer ursprünglichen Gottbildlichkeit abbilden sollte. (Mrk. 3, 5; Eph. 4, 26; 2 Kor. 1, 2.) קִנְאָה bezeichnet die immanente Energie des Lebens Gottes in der Welt. Der hebräische Ausdruck weist nach seinen Wurzelelementen auf „spalten" zurück, bedeutet im Grunde einen Zwiespalt, wie er der Liebe, wenn sie Wahrheit ist, nur entspricht. „Gott in seinem Kraftwirken (Beck, S. 162), das von seinem heiligen Willen aus eben in der Liebe als ein heiliges d. h. als ein in wohlgefälliger Mittheilung des Guten dasselbe verwahrendes und zum vollkommenen Leben heranbildendes Wirken sich bestimmt, erhält sich denn nicht nur rein von der Urhebung und Pflege alles Bösen, bleibt demselben vielmehr als gottlosem Wesen entgegengekehrt mit der innersten Energie des verwerfenden Eifers; dagegen überall und immerhin schafft, pflegt und stärkt Er das Gute ff. und das in einer durch keinen Unglauben und keine Falschheit aufzuhebenden Wahrhaftigkeit und Treue, gemäß welcher seine weise und heilige Willensbestimmung sammt Wort und Werk durch alle Zeitentwicklungen hindurch in lebendiger Einheit als die allbeständige Lebensordnung der Liebe sich behauptet u. s. w."

Homiletische Andeutungen.

1, 6—8.

Alles hat seine Stunde bei Gott: 1) Weilen und 2) Wandern. — „Es ist genug" eine Loosung 1) heiliger Weisheit, 2) gnädiger Führung, 3) wehrender Bewahrung (vergl. Luk. 22, 38.) — Die Wendungen im Leben: 1) wie sie uns sollten zum Segen werden (und Gottes Befehl und Verheißung V. 7), 2) warum sie uns dagegen ausschlagen zum Fluch. (Weil wir in Unglauben und Ungehorsam dem (V. 8) nicht nachkommen.) — Gottes Verheißung eröffnet zugleich die weitesten Aussichten: 1) der Nachweis aus V. 7. 2) Die Anwendung davon. (1 Tim. 4, 8.) — Gottes Hand macht offnes Land, wie 1) im alten, so 2) im neuen Bunde (Matth. 25, 34.).—Der Segen von den Vätern bauet den Kindern Häuser, wenn die Kinder nicht den Segen der Väter verschütten. V. 8.

1, 9—18.

Mose und Christus in Bezug auf Tragen: 1) Wo Mose nicht vermag allein zu tragen, trägt Christus alle Dinge ff. (Hebr. 1, 3.) 2) Was Mose gar nicht vermochte zu tragen, hat Christus getragen, nämlich unsere Krankheit (Jes. 53, 4.) — Die nothwendigen Eigenschaften eines Richters — eines Regenten, (für Königs Geburtstag): 1) Weisheit (Gottesfurcht), 2) Klugheit (neben der Wahrheit), 3) Guter Leumund. — Das Gericht ist Gottes: 1) zum Trost dem gerechten Richter, 2) zu Schrecken allen Ungerechten. — Der Richterspiegel in V. 16—17: 1) das offne Ohr, 2) der unparteiliche Sinn, 3) die Gerechtigkeit für jedermann, 4) die Furcht vor niemand.

1, 19—21.

Von Berg zu Berg bleibt der Weg der Kinder Gottes: 1) vom Sinai nach Golgatha, 2) von Golgatha zum hohen Jerusalem (Matth. 5, 14; Offenb. Joh. 21, 10.) — Die Braut des Hohenliedes kommt herauf aus der Wüste: 1) das sind die Kriegszeiten der Kirche (Hohel. 3, 6 ff.), 2) das sind aber auch ihre Friedens- (Sieges-) Zeiten. Hohel. 8, 5. — Wie man auf die Wüste zurückzusehen hat? 1) als auf eine Schule, die ganz durchzumachen war, 2) als auf viele und ernste Veranlassungen zur Dankbarkeit gegen den Herrn. — Nicht fürchten zu müssen: 1) das hohe Vorrecht, 2) aber auch die heilige Pflicht der Gemeinde.

1, 22—25.

Die Kundschafter: 1) in 2facher Beziehung: nach dem Wunsch des Volks und nach der Absicht des Herrn; 2) in ihrem 2fachen Erfolge: daß Kanaan ein gutes Land, aber Israel ein böses Volk. — Gottes Verheißungen vertragen die Probe: 1) aber der Glaube muß untersuchen, und nicht 2) der Zweifel vorab zu Gericht sitzen. — Auch für das himmlische Kanaan erweist die Frucht des Geistes (Gal. 5, 22; Eph. 5, 9) die Güte des Landes.

1, 26—33.

Der Unglaube 1) in seinem Grunde: ein nicht wollen, 2) in seinem Wesen: kein hinauf, 3) in seiner Aeußerung: Widerstreben, Ungehorsam gegen Gottes Befehl und Verheißung, Murren bei sich selber, lauter Undank mit einander (V. 26 und 27) — Die Hyperbel des trotzigen und verzagten Herzens, des Ueber- und Unmuths, des Hoch- und Kleinmuths. (V. 28.) — Mittel wider Furcht und Schrecken: 1) der Herr ist unser Führer, 2) der Herr ist unser Streiter. (V. 29. 30.) — Wie Gott sein Volk trägt: 1) Er hebt es auf vom Boden, 2) Er hält es fest im Arme, 3) Er bringt es auch nach Hause. (V. 31.) — Die Fürsorge Gottes für die Seinen: des Abends, Nachts und am Tage. (V. 33.)

1, 34—40.

Gottes Zorn ist 1) gewiß, 2) gerecht, 3) verzehrend (Hebr. 10, 27.) — Die seligen Ausnahmen im Gericht, an Kaleb und Josua geschildert. — Der ausharrende Glaube, wie Kalebs: 1) im Abfall, 2) bis zum Ende. Derselbe 1) nach seinem Lohn, 2) nach seinem Werk. — Was ist vollkommene Nachfolge des Herrn? Wenn man hinter Ihm bleibt, wie in jeder Lage, so zu aller Zeit. (Richt. 1, 10 ff.) — Ein Mittler ist nicht eines Einigen Mittler, wie Mose zeigt: 1) an seiner Liebe, die sich mit dem Volke zusammenfaßt, 2) in dem Urtheil Gottes über ihn, das auch ihn vom gelobten Lande ausschloß. — Auch du! wie ernst lautet das 1) für die Ungläubigen (Luk. 23, 31), 2) auch für die Gläubigen! (Hiob 4, 18.) — Nicht blos der Blitz, auch Gottes Gerichte 1) treffen die Höhen, 2) damit man sich in den Niederungen um so mehr fürchte. Je näher dem Herrn, je näher auch seinem Gericht, eine Wahrheit für uns selbst und für Andre. — Nicht Mose, ein Josua muß es sein, der Israel das Erbe Kanaans vermittelt: 1) Beachtet seinen Namen (Jesus!) 2) Bemerkt seine Vorbereitung darauf als Diener, Jünger Mose's (2 Mos. 17, 9 ff.; 24, 13 ff.) 3) Bedenkt seine Ausrüstung dazu („ihn stärke") und 4) die Verheißung Gottes über ihn. Die Bedeutung Josua's 1) neben Mose, 2) über Mose hinaus. — Gottes Gedanken sind nicht unsre Gedanken: so im Zorn, wie freilich auch in der Liebe. Wie die Klugheit des Fleisches Thorheit ist bei Gott 1) in ihrer Sorge, 2) im schließlichen Ausgang. —

1, 41—46.

Die Traurigkeit der Welt (2 Kor. 7, 10) 1) bereut auch, aber wie! 2) handelt auch, aber wogegen! 3) wirket zum Ende den Tod. Dreierlei Reue: Kains (1 Mos. 4, 13), Israels, des Judas (Matth. 27, 4 ff.) — Der Herr ist immer noch rücksichtsvoller gegen uns, als wir gegen Andre, ja gegen uns selber. — Wenn Gott nicht mit uns ist, so ist 1) kein Sieg mit uns, 2) der Kampf vergebens (Ps. 127, 2 ff.), 3) sogar die eigene Kraft wider uns. (V. 43.) — Mit den „Bienen" (V. 44) versteht's die eigene Kraft nie, selbst die gerüstetste (V. 41), wohl aber die Schwachheit in Gottes Kraft. (Ps. 118, 12.) — Die „Bannstätte" für das erste, durch das zweite Israel. — Es gibt eine Umkehr und auch ein Weinen vor Gott, darauf Er doch nichts gibt, nämlich 1) die Umkehr von vergeblichen Versuchen auf eigne Hand, 2) unser Weinen aus Trotz und Verzweiflung (Ps. 51, 19.)

2, 1—3.

Kadesch ein Abschluß, der zugleich Anfang ist. — Der Aufbruch jetzt und der Aufbruch damals in ihrer Aehnlichkeit und in ihrer Verschiedenheit. — Der Weg Israels 1) kein Rückschritt, obwohl zum rothen Meer zurück, 2) kein Aufenthalt, obschon viel Tage am Gebirge hin. (Theol. Grundgedanken 5.)

2, 4—23.

Der Durchzug Israels an der Gränze Edoms, diesem zur Furcht (V. 4), jenem zur Liebe (V. 5. 6.) — Nicht mit Bösem sollen wir das Böse, sondern mit Gutem überwinden. (Röm. 12, 17. 21; 1 Petri 3, 9.) — Die Segnungen Gottes beim Wandeln durch die Wüste: im Werk der Hand, im Gang der Füße, im Bedürfniß des Lebens. (V. 7 für ein 50jähriges Jubiläum: Israel 40, ich 50 Jahre!) Dem göttlichen Segen (Spr. 10, 22) ist 1) nichts zu viel, 2) nichts zu schwer, 3) nichts zu lang, 4) nichts zu groß. (Ja, je größer das Bedürfniß, desto schneller die Abhülfe.) — Gott ist ein Herrscher über die Völker und alle Reiche (2 Chr. 20, 6): das zeigt das graueste Alterthum, desgleichen die Geschichte noch immer, im Reiche Gottes endlich werden alle Völker und Reiche es zeigen. Die Zeiten wie die Gränzen der Völker sind des Herrn. (Theol. Grundgedanken 7. Für Länderjubiläen.) Was Gott gab, nimmt auch nur Gott, aber oft durch Menschenhand. (Dan. 4, 22; 2, 21.) — Gott hält Wort auch in seinen Gerichten, wie in seinen Verheißungen: das alte Israel für das Eine, das neue für das Andere ein Spiegel. (1 Kor. 10, 6; Röm. 15, 4.) — Wer ist groß? Gott allein und kann es mit der That beweisen. (Ps. 77, 14; Jer. 10, 6.)

2, 24—3, 22.

Israel wider Sichon ein Bild der streitenden Kirche: es wird ihr gegeben zu siegen; es ist ihr gesagt, zu streiten. Die Gemeinde Gottes werden die Pforten der Hölle nicht überwältigen, am großen Tage des Herrn ist Schrecken vor ihr unterm ganzen Himmel (Offenb. Joh.) — Eine rechte Gemeinde ist in gewissen Kreisen immer auch ein Gegenstand der Furcht. — Bei den verhärteten Herzen ist dem Gericht Gottes innen und der Vollstreckung außen viel Gutes zuvor geschehen, Gruß des Friedens vorhergegangen. (Luk. 10. 19, 42.) — Ist Gott für uns (V. 31): wer mag uns widerstehen? (V. 32.) Wir überwinden weit (V. 33) und dem Glauben entspricht das Schauen (V. 34 ff.) — Worauf ist Verlaß? Auf Muth, auf Volk, auf Fleisch? (Ps. 20, 8.) — Wann hätten wir uns noch zu fürchten? Wenn auch die ganze Welt für uns wäre, aber der Herr nicht! — Wie Gott den Og und Sichon in Israels Kriegerhände, so hat er seine und unsre Feinde noch heut in unsre Beterhände gegeben. — (Für Siegesfeiern:) Siegen ist des Herrn, aber auch Streiten (2 Sam. 22, 35). — Ein Mensch kann sich nichts nehmen, es werde ihm denn gegeben vom Himmel. (Joh. 3, 27.) — Der beste Wächter (Ps. 127, 2) einer Stadt und auch die rechte Festung (Spr. 14, 26) ist der Herr. — Auch wir haben Befestigungen zu verstören, auch mit Waffen Gottes, nur mit andern. (2 Kor. 10, 4 ff.) — Tyrannen, Eroberer, der natürliche Mensch, die Welt: in ihrer Uebermacht (Og war allein noch übrig), in ihrem Ruhm. (Siehe, sein Bette!) Jer. 9, 22 ff. Und das letzte Bette bleibt immer das Grab, und von niemand ist zu sagen, wie vom Auferstandenen Mark. 16, 6. — Die Starken fallen dem Herrn zur Beute, V. 12—13 in den Gliedern und anders noch im Haupte Jes. 53, 12. — Die Helden des Ewigen (wie Jair): ihr Kämpfen und Ueberwinden im Glauben, ihr Zeugniß vom Glauben („und nannte sie ff.") — Seid einig! Gemeinsam der Sieg, gemeinsam der Kampf. — Die Bruderliebe: in ihrem göttlichen Grunde (Gott hat euch

gegeben), in ihrem fröhlichen Vorauf, in ihrer Rüstung und Kraft. — Laßt uns nicht verlassen unsre Versammlung! Hebr. 10, 25. — Separatismus verleitet 1) zu faulem Genuß der Gaben Gottes, 2) zu fleischlicher Selbstüberhebung (man freut sich der Rüstung, am Nagel), 3) zu lieblosem Gehenlassen und Nachsehen (Richten; nicht vorauf!) der Brüder, 4) zu Selbstverzehrung der Kraft, zur eignen Erschlaffung. — Gott weiß wohl Zurückgelassenes zu hüten, Pilger zur Ruhe zu leiten und die Ausgezogenen heimkehren zu machen. (Bei Ausmärschen der Soldaten, für Seelente!) — Auch der Glaube hat Augen, und zwar rückwärts, vorwärts, aufwärts: auf Gottes Wunder, auf Gottes Verheißungen, auf Gott selber, der alle Furcht nimmt, der fortwährend für uns streitet.

3, 23—29.

Mose ein Knecht Gottes, und zwar der gesehen, aber blos den Anfang. (Hebr. 3, 5; Joh. 15, 15; 1 Joh. 3, 2.) — Mose's Verlangen, verglichen mit dem des Paulus 2 Kor. 12; Phil. 1, 23. — Es gibt auch Fehlbitten im Reiche Gottes, und gerade bei Leuten wie Mose und Paulus, nämlich wann wir nicht nach Gottes Rath und Willen bitten. (Matth. 26, 39.) Der Blick auf das Reich Gottes und die Welt kommt dabei auch in Betracht. Was möglichen Falles uns gewährt werden könnte, kann es nicht im Blick auf die Anderen. — Doch versagt der Herr den Seinen nicht, ohne auch zu gewähren. („Kann Er auf dem Wege nicht, Den ich wünschte, mich beglücken: Will Er im Gebet um Trost Liebend doch an's Herz mich drücken.") — Gedemüthigt (V. 26), dürfen wir hochsteigen (V. 27): „ich weiß, wen Du willst herrlich zieren u. s. w., den führest Du zuvor hinab." — „Ich hab von ferne, Herr, Deinen Thron erblickt" ff. — Demüthige können ermuthigen, Schwache in Gottes Kraft vermögen zu stärken. (2 Kor. 12, 9; Phil. 4, 13.)

4, 1—40.

Zum Gesetz! zum Zeugniß! Thun und Wahren ist die Pflicht, Leben und Herrlichkeit die Aussicht des Volkes Gottes. — Seid aber Thäter des Worts und nicht Hörer allein (Jak. 1, 22)! Das Thun thut's (Röm. 2, 13), aber weder das hinzu Thun, noch das davon Thun. — Die wahre Orthodoxie ist: das Rechte glauben, nicht Baal u. s. w., und es recht glauben, d. h. durch Wort und Wandel beweisen. Der rechte Gottesdienst ist: Nachfolge Gottes und Gemeinschaft mit Gott, offenes Bekenntniß und der verborgene Umgang. — Die Herrlichkeit des Volkes Gottes: 1) nach außen: als Hüter der Schätze Gottes zu erscheinen und selber darum hochgeschätzt zu werden; 2) nach innen: die gnädige und kräftige Nähe Gottes, die Gebetsfreudigkeit der Glieder dieses Volks und die gewisse Erkenntniß des göttlichen Willens. — Das sind rechte Eltern, die selber nicht vergeßliche Hörer sind und die aus ihren Kindern wissende Hörer zu machen verstehen. (V. 9.) — Der Tag am Horeb in seiner dreifachen Bedeutung: 1) als Tag des Volkes (V. 10), 2) als Tag Gottes in seiner Majestät und Erhabenheit (V. 11. 12.), 3) als Tag des Bundes Gottes und Gesetzes für das Volk. (V. 13.) — Das Verderben in der Religion 1) hat damit angefangen, daß Gott (Wesen und Wille) in die Natur, der Schöpfer in's Geschöpf ist verwandelt worden (Röm. 1, 18 ff.); es geht aber nicht blos so fort, im groben Heidenthum, sondern erst recht im feinen, da Gott (Rath und Werk) mit der Vernunft, der Erlöser mit Selbstgerechtigkeit und Selbsterlösung vermischt werden. — Erlösung ist die Erwählung und Führung jedes Kindes Gottes, wie bei Israel. (V. 20. Jes. 43, 1 ff.) — Mose's Schmerz: sein Pfahl im Fleisch, zum Maalzeichen für Israel. — Die Selbstbewahrung geschieht 1) durch Gedächtniß der Bundesgnade Gottes, 2) im Gehorsam gegen das Wort Gottes, seine Gebote. — Der Herr ist ein verzehrendes Feuer: also ein Feuer — sein Wesen die Liebe, aber das verzehrend wirkt — die Eigenschaft dieses Wesens Heiligkeit. (Nicht blos die Schlacken aus den Seinen, sondern die Widerwärtigen selber verzehrend. Der Zorn der Züchtigung und der Zorn der Strafe.) — Nicht blos Israel, sondern der Sünder überhaupt hat am Himmel einen Zeugen zu seinen Häupten, an der Erde einen Zeugen sich zu Füßen, was Sinai betrifft, vielmehr was Golgatha. — Die Sünde ist der Leute Verderben und ein Landschaden, und Sünde wird durch Sünde gestraft. — Gott läßt sich suchen, weil er sich finden läßt. Das rechte Suchen hat die gewisse Verheißung des Findens und ist Sache des ganzen Menschen. — Nothzeiten, Segenszeiten: denn Anfechtung lehrt auf's Wort merken (Jes. 28, 19) und Trübsal lehret Gebet. (Jes. 26, 16.) Das wahre Suchen ist die göttliche Traurigkeit (2 Kor. 7, 10), von Gott verheißen, von Gott gewirkt, zu Gott führend. — Die Verheißung von Bekehrung Israels, im Exil angefangen, in Christo erfüllt, aber noch immer offen. (Judenmission.) — Das ist Gottes Barmherzigkeit, daß Er uns hält, erhält und Wort hält. — Die Nachfrage in (der Nutzen) der Welt Geschichten: 1) führt auf Gott, als den Ursprung von Allem, 2) lehrt die Größe seiner Gedanken mit der Menschheit erkennen, 3) zeigt die Heiligkeit und Innigkeit seiner Offenbarung an seinem Volk, 4) erzählt die Wunder seiner Wege, 5) ist in Summa eine Theodicee. (Ps. 51, 6.) — Die hohe Volksgröße Israels: 1) gemessen an dem, was menschlich und irdisch sonst groß, 2) dargethan an der großartigen Offenbarung Gottes am Horeb und durch die großartige Erlösung aus Aegypten. — Die sehenden Augen, um die es geht: es gibt, die sehen, aber nicht einsehen, (Gesicht ohne Einsicht, Jes. 6, 9 ff.) daher: öffne meine Augen, daß ich ff. Ps. 119, 18. — Ueberhaupt durch seine Wunder unterscheidet sich der lebendige Gott von allen Götzen, insbesondere durch Gesetz und Erlösung. Sein Wunderbarstes ist sein Wesen, daß Gott die Liebe, die geht über die Natur und übersteigt alle Vernunft. (Eph. 3, 19.) Die Väter waren auch Fleisch und Blut, und was ist Abrahams Same vor der Vernunft und im Vergleich mit den andern Nationen! (V. 38.) — Die dankbare Erkenntniß des Herrn ist Herzensangelegenheit und eine ausschließliche und hat Leben in die Ewigkeit.

Kap. 1.

V. 6. 7. Calvin: „Damit das Volk nicht zögere, das von sich sehr träge war, treibt Er es an, indem Er sagt: sie hätten blos die Füße weiter zu bewegen, um in den Genuß der verheißnen Ruhe zu gelangen." (So hat Jesus auch noch größre Eil, als Judas selber Joh. 13, 27.) Schultz: „Mit der Bereitwilligkeit des Herrn, seine Bundesverheißungen zu erfüllen, hebt er an, damit seine Heiligkeit, die sich nur auf Veranlassung der Sünde, aber rückhaltslos strafend erweist, in desto helleres Licht trete. Schöne Bezeichnung, die seine Reden eröffnet: der Herr, unser Gott. Der Herr wollte zwar keinen unvermittelten Uebergang von Knechtschaft zu Herrschaft, aber einen ungehemmten Fortschritt zum Ziele. In seiner Nachfolge gibt es keinen eigentlichen Aufenthalt." Richter: „Der Amoriter wird zunächst genannt, anzudeuten, daß sein Sündenmaß (1 Mos. 15, 16) voll und die Zeit zur Einnahme (Kanaans) erfüllt war." (Berl. B. „Das Gesetz kann nicht vollkommen machen. Wir müssen dabei nicht stille stehen. Das wahrhaftige Licht wird uns hinwegrufen, weiter fortzugehen.") Zinzendorf: „Das Einnehmen des Landes heißt zu unsrer Zeit nichts weiter, als eine Eröffnung des Reichs Gottes in der oder jener Gegend."

V. 9. Starke: „Kein Christ soll eine schwerere Bürde auf sich nehmen, als seine Schultern zu tragen vermögen." V. 11. Schultz: „Moses ist zu seinem Wunsch um so mehr veranlaßt, als es sich um ein Volksleben handelt, berufen, ein Träger der Ehre des Herrn zu sein." „„Geredet" für verheißen (4 Mos. 10, 29)"; Israel ist durchgehends auf Gottes Wort verwiesen; „hatte kein besonderes Wort für „verheißen": was Gott redet, beginnt er, indem er's redet, zu thun." Dem Glaubenden ist Alles geredet, was Gott geredet hat. V. 13. Calvin: „Die Freiheit ist sehr zu wünschen, daß man uns nicht zwinge, je welchen zu gehorsamen, so durch Gewalt uns vorgesetzt werden, sondern daß Wahl zugelassen sei, damit Niemand herrsche, der nicht bewährt und angenehm. Zum Regiment genügt nicht die höchste Rechtschaffenheit und Fleiß, wenn Geschicklichkeit und Klugheit mangeln." Luther: „Gefährlich und schädlich ist es, daß einer wider den Willen des Volks sich eindringe. Viel Stücke verführen die Weisen, so sie nicht verständig sind, und viel betrügen sie, wo sie nicht erfahren und witzig. So man beides nicht haben kann, ist besser ein vorsichtiger und unfrommer, denn frommer und unvorsichtiger Fürst." Starke: „Bei Besetzung der Aemter soll man die Wahl nicht nach Gunst anstellen, sondern auf Erfahrung und Gottesfurcht sehen. Apostg. 2, 23 ff.; 6, 1 ff.; 2 Chr. 19, 5 ff. V. 14. Osiander: „Unterthanen sollen ihrer Obrigkeit nützliche Anschläge nicht verwerfen, noch denselben muthwilliger Weise widerstreben. Röm. 13, 1; Tit. 3, 1." V. 15. Eines Mannes Rede ist keine Rede, man soll sie hören beede. V. 17. Luther: „Das ist die höchste und schwerste Tugend der Fürsten. Denn Arme und Unbekannte urtheilen, ist leicht; aber die Gewaltigen, Reichen und Freunde, unangesehen Geblüt, Ehre, Furcht und Gunst, verdammen, allein nach Einsicht der Sache, das ist eine göttliche Tugend. Und das thut auch kein Fürst, er sei denn durch den heiligen Geist muthig gemacht und gestärkt." Calvin: „Keinen Sterblichen sollen sie fürchten, weil das Gericht Gottes ist: womit er nicht blos an die Rechenschaft erinnert, sondern lehret, wie thöricht es sei, Gottes Majestät dergestalt zu prostituiren, da sie an Seiner Statt vielmehr alle Menschen als von Oben her anzusehen hätten. Wäre das der Obrigkeit und den Pastoren tief eingeprägt, so würden sie nicht so schwanken, sondern feste stehen wider alle Schrecken."

V. 19. Schultz: „Je größer und furchtbarer die Wüste, die man durchzogen hatte, vom Herrn geleitet, ja getragen, desto strafbarer der Unglaube, der sich da noch regen konnte." Piscator: „Die Kirche Gottes ist fremd in dieser Welt, wandelt in derselben, als in einer steten Wüste, da sie manch rauhen Weg, seltsam Wetter und untreue Wanderesleute antrifft; aber in Allem hat sie einen treuen Beistand und Schutzherrn." V. 20. Schultz: „Das hohe Kanaan paßte symbolisch zu dem hohen Gotte, der darin seine Wohnung haben wollte." V. 21. Schultz: „Die Anforderung: fürchte dich nicht ff., läßt noch im N. T. der Herr an seine Jünger ergehen. Joh. 14, 27."

V. 23. Calvin: „Wenn sie alle aus Einem Stamme genommen werden, so hätte ihre Treue verdächtig sein können. So aber besaß jeder Stamm seinen eigenen Zeugen, und auch keine Eifersucht fand statt. Sodann nahm Gott vornehme Leute, deren Zeugniß mehr Ansehn hat. Aber es gibt nichts, das nicht des Menschen Bosheit umwerfen möge."

V. 26. Luther: „Also werden, die Gott in großen Dingen vertraut hatten, treulos an ihm in kleinen; auf daß du wissest, daß der Glaube nicht ein Werk des freien Willens, sondern allein der Gnade Gottes sei." Schultz: „Es gibt in der Geschichte des Reichs Gottes Entscheidungen, wo sich zur vollendenden Gnade auch die Bosheit bis zur höchsten Entschiedenheit steigert. Israel, dem Erdenpilger in seinen heiligsten Augenblicken vergleichbar." V. 27. Schultz: „Alle Propheten richten sich an dieser Erlösungsthat auf. Man verwerfe im Neuen Testament die Dahingabe des Sohnes und man wird dem alten Israel gleichen." V. 27. 28. Luther: „Der Unglaube wüthet, dieweil das Wort Gottes verloren ist. Das ist die Frucht menschlicher Klugheit in göttlichen Dingen. Der Unglaube macht die Gefährlichkeiten mehr und größer, denn sie an ihnen selbst sind; der Glaube aber achtet Alles für nichts und das Wort für die Kraft Gottes V. 29 ff." J. Gerhard: „Wenn wir unsre Augen von der Verheißung des Evangeliums abwenden, so versucht uns Satan zu überzeugen, daß wir gegen so mächtige Feinde nicht werden bestehen können." Krummacher: „Heißt's nicht auch bei Vielen so vom Christenthum? Nein, das kann man nicht üben ff. Froh, es von der Hand gewiesen zu haben, mögen sie selbst nicht den geringsten Versuch machen und ebensowenig wollen sie dem Herrn ein gut Wort drum geben, daß er sie kräftigen möge, und wollen zu ihm nicht kommen." Starke: „„Unsre Brüder" ff. Hierdurch aber machten sich zugleich die Boten vieler fremden Sünden theilhaftig. V. 29. Cramer: „Die sich im Glauben stärker befinden, sollen die Schwachen trösten und aufhelfen. Gal. 6, 1." Schultz: „Mit dieser Forderung ist's grade wie mit der an Ahas Jes. 7.

Der letzte Versuch. Es muß jedenfalls heraustreten, was verlangt werden darf." V. 30. Schultz: „Jehovah, euer Gott" kann es heißen, sofern sein Verhältniß zu ihnen noch nicht aufgehoben ist, wäre es auch wie 1 Mos. 6, 6. Moses kann dafür auf ein Gegenwärtiges verweisen. V. 33." V. 31. Schultz: „Unbegreifliche Herablassung Gottes und noch unbegreiflichere Erhebung der Gemeinde. Die Hirtentreue." V. 32. Luther: „So man Mosi, der mit so viel Worten und Wunderzeichen ist gerüstet gewesen, nicht Glauben gibt, sondern muß das ganze Volk dem Unglauben und der Untreue überlassen; was verwundern wir uns, so uns heute wenig glauben und die ganze Welt durch den Unglauben wüthet? Mosi hangen nur zwei an von einer so großen Menge, doch läßt er nicht ab vom Amt des Worts und predigt den Ungläubigen vergebens." V. 33. Schultz: „Gottes Thätigkeit in ihrer Energie kann gar nicht passender in die Erscheinung treten, denn in Licht und Feuer, womit die Rauchwolke von selber gegeben ist (Jes. 4, 5); tritt doch selbst die Lebensfülle und Energie des Menschen leicht in rauchendem Athem zu Tage. Die belebenden und verzehrenden, die erquickenden und ermattenden Potenzen in ihrer Einheit. Wiederum in der Wüste lassen die Karawanen eine künstliche Rauchwolke voranziehen. Daß der Herr Lagerungsstätten erforscht ff. macht auf die Inkonsequenz aufmerksam, daß die sonst für Ruhe auf Ihn vertraut und die dunkelsten Wege hinter Ihm her gewandelt, nun so nahe dem eigentlichen Ort der Ruhe verzweifeln wollten."

V. 34 ff. Schultz: „Das Gericht über das alte Israel weißagt über das neue, wenn's ein altes werden möchte. Dem äußerlichen, falschen Partikularismus wird gewehrt." Luther: „Das jüdische Volk fällt, da es den Amoritern auf dem Halse; so gibt Gottes Langmuth den Heiden, so jetzund sollten umkommen, Zeit zur Buße. Röm. 3, 29. Ihrer Blindheit willen zum Fallstrick ff." V. 36: So auch Noah in einem bösen Geschlecht. 1 Mos. 6. 7. Schultz: „Mit Kaleb und Josua zog gewissermaßen doch das alte Israel in Kanaan ein. Kaleb soll das Land nicht blos sehen, sondern auch besitzen. Er erbat sich nachher Hebron Jos. 14, weil er auch im Alter noch lebendigen Glauben hatte, gerade den Enakskindern gegenüber, die die Andern am meisten in Schrecken gesetzt hatten. Sein schöner Lohn schon die Angabe, warum er verschont worden, auch wird dadurch jede Parteilichkeit von Gott entfernt. Treue bis in den Tod und durch den Tod hindurch ist die Aufgabe der ganzen Menschheit, besonders Israels, geleistet nur in dem rechten Kaleb." V. 37. Starke: „Mose bekennt hiermit seine eigne Sünde, aber wie solche nicht vorsätzlich von ihm geschehen sei." Luther: „Uns zur Lehre und Trost, daß wir nicht in unsern Sünden verzweifeln, dieweil in dieser Versuchung nicht allein viele vom Volk, sondern der treffliche Mann und größte Fürst Moses mit seinem heiligen Bruder Aaron auch gefallen, auf daß wir den Herrn fürchten und an uns verzweifeln, dieweil wir durch seine einige Kraft sind, das wir sind." V. 38. Auf dem Gebiet des Reiches Gottes heißt es erst recht: le roi ne meurt pas. Starke: „Josua bildete hier eine höhere Person vor, als Mose." V. 39. Würtb. Bib. „Wenn man schon Gott nicht glaubt, so bleibt er doch treu und wahrhaftig in seinen Verheißungen." Schultz: „Was ihr nicht glauben wollt, will Ich an den Tag bringen, daß Ich in den Schwachen mächtig zu sein vermag, und eure Hülfsbedürftigen besser berathe, als ihr selber. Er weiß sich durch die ganze Geschichte seines Reiches in die Knechtsgestalt zu finden." V. 40. Schultz: „Ihr Aelteren aber, ob auch mit den Jüngeren, so doch anders: ihr zur Strafe und zum Sterben, sie zur Bewahrung und zur Stärkung. Israel wenn nicht Kanaan, hat nur die Wüste. Entweder Himmel oder Hölle, kein mittleres."

V. 41. Starke: „So ist unsre verderbte Natur, daß sie nie Maß zu halten weiß. Was Gott verbeut, thun, was er gebeut, unterlassen wir." Krummacher: „Sie setzen hinzu: wie uns der Herr geboten hat. Wohl aber hatte es geheißen: der Herr wird für euch streiten. Ihr Vorsatz kam theils zu spät, theils war er nicht gehörig berechnet. Ps. 44, 4; 33, 16 ff. Ihr Gehorsam mußte jetzt darin bestehen, ihrem eignen Willen abzusagen. Starke: „Unternehmungen, wider Gott und sein Wort angefangen, pflegen böses Ende zu nehmen." Luther: „Die unerforschlichen Gerichte Gottes! Sein Volk, das sich seiner eignen Kraft vermaß, läßt Er überwunden werden, als wäre er nicht ihr Gott. Aber die Feinde, die sich auf ihre Kraft verließen, läßt Er überwinden. Wisse, wie das mehr zu fürchten und ein öffentliches Zornes zeichen Gottes, so der Ungläubige in seinem Wege glückseliger ist." V. 45: Es geschah Israel wie Esau Hebr. 12, 17.

Kap. 2.

V. 3. Schultz: „Der Herr wartet immer wieder gewissermaßen nur darauf, sein „Es ist genug" auszurufen und die Wüstenpilger in Kanaan einführen zu können." V. 4 ff. Luther: „In den Geschichten der Heiden mag man sehen die Größe oder Kleinheit der Werke; aber in der Geschichte der Juden ist das einige das Wort Gottes, durch welches Leitung und Willen alle Dinge geschehen." Richter: „Ehe Gott die Israeliten dahin brachte, seine Feinde in Kanaan zu vertilgen, lehrte er sie, ihren Feinden in Edom zu vergeben." V. 7: Bei aller Vorsehung und sogar Rücksicht Gottes auf andere Völker, erscheint Israel doch insbesondere als das Gesegnete, wie leiblich, so geistlich. Ps. 147, 20. Wie (1, 31) alles Straucheln, Fallen und Angefallenwerden Israels aufgenommen ist in das Tragen des Herrn, so aller Mangel in die göttliche Fürsorge, die ihm immer abhalf. (Luk. 22, 35.) „Sie enden sich in Lieb und Segen" heißt es von den Wegen Gottes. V. 15: Gottes Hand weiß seine Feinde zu finden. Er herrschet mitten unter seinen Feinden. V. 23. Richter: „Wie ernst predigt die wahre Weltgeschichte die Gerechtigkeit des Weltenrichters!" V. 24. Krummacher: „Was sollte uns nicht thunlich sein, wenn wir glauben, und wie sollte nicht Alles vermögen, den Christus mächtig macht. Das rechte Anheben, um einzunehmen, geschieht im seligen Sterbestündlein.

Das volle Einnehmen folgt am jüngsten Tage." V. 25. Schultz: „Israel soll zu den Heiden dasselbe Verhältniß einnehmen, wie der Mensch im Allgemeinen zu den übrigen Kreaturen, als Repräsentant der Gemeinschaft mit Gott, des höheren Geisteslebens, wie dort des niedern." V. 31. Richter: „So kommt Kindern Gottes oft eine Gabe über Erwarten." Schultz: „Aber dem göttlichen Anfangen in Liebe muß auch das Anfangen der Seinigen in Eifer und Zuversicht entsprechen, (Jes. 40, 31.) und immer noch ist, wo ein Beruf, auch Freudigkeit zu demselben vom Herrn ertheilt worden; seine Geheiligten heißen auch seine stolz Frohlockenden. Jes. 13, 3. Zeph. 3, 11."

Kap. 3.

V. 1. Luther: „Og muß ein König gewesen sein, der allein kühn gewesen ist, zu streiten mit Israel und Sichon nicht zu Hülfe gekommen. Vor einem Riesen zur Zeit Sauls flohen alle Israeliter; es wäre auch so ergangen, wenn des Volks Glaube und die Wahrheit der Zusage Gottes nicht Wunder gethan." V. 2. Schultz: „Wurden die Anforderungen an Israels Glauben größer, nachdem sie durch den ersten Sieg im Glauben gestärkt worden, so kommt ihnen doch auch der Herr mit eingehenderen Stärkungen zu Hülfe. 1, 29." V. 14. Richter: „Moses sagt's verwundert von dem weit im Norden stehenden Jair, er behaupte seinen Namen. So ist dem Glauben zur Stärkung, was dem Un- oder Halbglauben zum Anstoß ist." V. 18. Schultz: „Mose durfte hoffen, nicht blos für den bevorstehenden Kampf, sondern auf länger einer Isolirung der ostjordanischen Stämme entgegengearbeitet zu haben; durch die besonderen Anstrengungen für die Brüder konnte das Gemeinschaftsgefühl leicht auf die Dauer gekräftigt werden. Im Fall der Isolirung mußten die Ostjordanenser jedenfalls selbst am meisten leiden." Tüb. B.: „Der Glaubensbrüder soll man sich annehmen. Röm. 12, 13; 1 Mos. 14, 13 ff." Cramer: „Wenn wir festen Fuß im Geistlichen gesetzt haben, sollen wir den Schwachen und Unbekehrten helfen. Gal. 6, 1 (Phil. 2, 12.)" 1, 41 ging's nicht mit allem Rüsten, hier wird ihnen geboten, sich zu rüsten. Luther: „In dem Werke Gottes treten sie einher mit ihren Kräften und vermessen sich doch nicht auf ihre Kräfte. Selig, welches Glieder und Gewehr also Gott dienen." V. 21. Schultz: „Der Kampf im Dienste Gottes mag für's erste desto schwieriger werden, je länger er dauert; allein aus den Oertern, an denen wir mit Gott gekämpft, stehen laut redende Zeugen auf, um Muth und Glauben immer von neuem anzufeuern." V. 23 ff. Richter: „Durch sein offenes Herzensbekenntniß sollte theils ein ähnliches Verlangen in Israel geweckt oder gestärkt, theils im Gegensatz zu 4 Mos. 20, 12 der Name Gottes wieder recht geheiligt werden." Schultz: „Schon im ersten Wort dürfte Mose den Gedanken an seine Schuld verrathen. Ueberall macht er den Eindruck, daß das Gesetz, durch ihn vermittelt, auch seinen eigentlichsten Zweck, Erkenntniß der Sünde, an ihm erreichte." V. 24. J. Gerhardt: „Wo jemand von einem Geizigen etwas bittet, pflegt er demselben die ihm geleisteten Wohlthaten vorzuhalten, wo aber von einem Freigebigen, die Wohlthaten, die er bereits empfangen." V. 25. Schultz: „Als Höhenland stellte sich ihm Kanaan dem Horeb zur Seite, wo er die höchsten Tage seines Lebens verlebt, im Gegensatz zur Wüste." V. 26. Tüb. Bib.: „Geschieht das am grünen Holz, was will am dürren werden?" (1 Petr. 4, 18.) Würtb. B.: „Wenn man mit den Gottlosen sündigt, so muß man auch mit ihnen Strafe leiden." V. 27. Schultz: „Auf Pisgah nach Kanaan ausschauend, ein rechter Repräsentant des Alten Bundes, derer in ihm. Doch muß er sich auch mit der Fernsicht begnügen, sein Leben ist kein zielloses gewesen. Wie viel oder wenig dem Einzelnen von der Vollkommenheit vor Augen trat, wo es sich um Gottes Werk handelt, gibt es Fortgang und Vollendung, ja unendliche, in welche zuletzt des Einzelnen in Gott gethanes Werk mit aufgehoben wird."

Kap. 4.

V. 1. Schultz: „Und nun = da Er uns zuerst geliebt hat, lasset uns Ihn wieder lieben! Wie Röm. 10, 17 ἀκοή das erste u. s. w" Außer dem Hören Starke: „das Lesen, andächtige Betrachten, sorgfältige Behalten, die wirkliche Erfüllung." Richter: „Durch V. 2 sollen nur den Menschen Schranken gesetzt werden, nicht dem Geiste Gottes." Starke: „Also enthält die Heilige Schrift vollkömmlich Alles, was zur Seligkeit nöthig ist." V. 6. Schultz: „Ueberall liegt die Wahrheit zu Grunde, daß der Mensch an sich der Weisheit ermangle." V. 7. Michaelis: „Daß Gott ihnen auf ihre Rechtsfragen antwortet, sich als Gesetzgeber und Richter seines Volks erweise." V. 8. Schultz: „Nicht einmal die Rechte der Menschen unter einander vermochten die heidnischen Völker, wie groß auch immer, gerecht festzustellen. Alles Recht wurzelt zuletzt in Gott." Richter: „Israels Vorzüge V. 6—9 rühmt auch Paulus Röm. 9 und 3." Ziegl: „Was sind alle politischen Systeme eines Machiavell, Helvetius, Haller u. s. w. gegen die Republik Plato's, die jeder, der ein Politiker sein will, noch heutzutage über Alles bewundern muß? Und doch ist diese letztre im Vergleich mit dem israelitischen Staatsgesetz nichts als eine in mythologischem Traum gemachte Abstraktion." V. 9. Calvin: „So muß die Trägheit unseres Fleisches angespornt und zugleich seine Weichheit festgemacht und der Unbeständigkeit begegnet werden, weil nichts leichter ist, als daß in plötzliches Vergessen der ganze Eifer zusammenfällt oder langsam ermattet." V. 11. Schultz: „Die Erscheinung auf dem Sinai und die heilige Nacht! Beide Fundament eines Bundes Gottes, doch wie verschieden!" V. 29. Calvin: „Der Sünder gibt sich nicht anders daran, Gott zu suchen, als wenn er ihn als einen erhörlichen erfaßt hat. Die aufrichtige Bekehrung ist die des ganzen Herzens und das Gegentheil die heuchlerische und eingebildete." V. 30. Calvin: „Die Trübsal nach ihrem Nutzen und Frucht. Hebr. 12, 11. Wir sollen uns nicht

durch Gottes Ruthen erbittern lassen. V. 34. Ziegl: „In der That gibt es (außer Christus, wo das Wunder völlig als Natur erscheint) keinen geschichtlichen Punkt mehr, um welchen solche Fülle von Wundern angehäuft ist, als der Auszug Israels mit dem, was vor und nachher. Ja, das Uebernatürliche in der Natur, welches ein Beweis für das fortwährende Latentsein einer höhern Ordnung der Dinge, ist nur das zwar durch göttliche Freiheit gesetzte, andrerseits aber nur nothwendiger Weise mit der Offenbarung folgende Zeichen." V. 37. Schultz: „Der rechte Glaube muß herauswachsen aus und eins sein mit dem Gefühl der eignen Unwürdigkeit; soll er stark sein, muß er einen andern Grund für die göttliche Liebe haben, als sich selber: Grundwahrheit, die den Mittelpunkt des Christenthums berührt."

Die Aussonderung der Asyle als Pausa der ersten Rede.

Kap. 4, 41—43.

41 Da (Darauf) sonderte Mose drei Städte jenseit des Jordan gegen Aufgang der
42 Sonne, *Daß hinflöhe daselbst der Todtschläger, welcher todtgeschlagen seinen Nächsten ohne Absicht, und er war ihm nicht feind von gestern, ehegestern, und er flieht (flüchtet)
43 zu einer aus diesen Städten und er bleibt (so bleibt er) leben: *Beßer in der Wüste im Land der Ebene, für den Reûbheni und Rāmoth in Gil'ghad für den Gadi und Golan in Baschan für den Menaschschi.

Exegetische Erläuterungen.

„Leben" ist das ganze 4. Kap. hindurch bis noch V. 40 der vorschlagende Gedanke gewesen. Wenn es in dem Zusammenhange geschah, daß das Verhältniß zu Gott hervorgehoben wurde, so ist die Bewahrung des Lebens im Verhältniß zum Nebenmenschen, zum Nächsten, nur eine überaus nahe liegende ergänzende Realisirung des gleichen Gedankens. Sodann kann es keine wirksamere Plastik der Grundidee des ganzen Gesetzes, das ausgeführt werden soll, geben, als daß Mose, wo er Athem holt, die Pausa sofort benutzt, dem Reden das Thun folgen zu lassen, damit die Hörer wissen, was auch von ihnen erwartet wird. Der betreffende göttliche Befehl 4 Mos. 35, 6. 14. Endlich aber hat Baumgarten nur Recht, daß „dadurch erst das jenseitige Land seine volle Weihe erhält und die Voraussetzung der voranstehenden Rede Mose's, die Eroberung und Besitznahme der beiden amoritischen Reiche jenseit des Jordan erst vollständig begründet wird." Uebrigens paßt der historische Schluß hier so gut, wie der historische Anfang 1, 1—5. Ueber die Wiedererwähnung und etwa erst ganz vollständige Ausführung der mosaischen Aussonderung hier vergl. zu Jos. 20. Die nähere Bestimmung V. 41: „gegen Aufgang der Sonne" beleuchtet das „jenseit des Jordan" als im Ostjordanland, zur Unterscheidung von Kap. 19, den kanaanitischen Asylen. Vergl. daselbst. Die Aussonderung durch Mose, wie sie auf göttlichen Befehl geschah, erhebt diese Freistätten zu heiligen. (2 Mos. 21, 14; 1 Kön. 2, 28 ff. 1, 50 ff.) Die Einrichtung V. 42 (4 Mos. 35, 15 ff.) begegnet der Blutrache, denn des Menschen Leben ist nicht blos an dem Getödteten köstlich gewesen, um es an seinem Mörder zu rächen, sondern ist desgl. kostbar an dem Tödter, der als Mörder zwar das Geraubte mit dem Eigenen zu bezahlen hat, dem aber als bloßem Todtschläger — ohne Vorwissen, ohne mehr oder minderbeabsichtigende Feindseligkeit, — eben darum das Leben bewahrt werden muß. V. 43: Beßer „wahrscheinlich = *Βοσόρ* 1 Makk. 5, 36., noch nicht aufgefunden." (Keil.) Die „Ebene" (3, 10) ist die amoritische; so erklärt sich die „Wüste" von den Steppen der Euphratwüste (1 Chr. 5, 9. 10), wohin gegen Osten Ruben offen lag. Waren die 6 Zufluchtsorte diesseit und jenseit des Jordan in gleichen Breiten vertheilt, so würde es Hebron gegenüber zu suchen sein. Ramoth in Gilead ist Ramat-Mizpe, Gränzstadt von Gad, jetzt Salt, die einzige bewohnte Stadt im Belka, deren Kastell, von steilen Bergen rings umgeben, im schmalen Felsenthale sich erhebt, die Häuser wie Terrassen emporsteigend. Golan, östlich vom galiläischen See, noch nicht wieder gefunden, obwohl die Landschaft danach Gaulanitis, Dscholan heißt.

Homiletische Andeutungen.

Calvin. „Wiewohl er nicht gleich dem vollständigen Gebot Gottes nachkommen konnte von 6 Zufluchtsstätten, hat er doch nicht gezaudert, bis die andern 3 dazu kamen: woraus wir lernen, wenn auch was Gott befohlen nicht gleich zu Ende zu bringen geht, wir dennoch mit Nichten zögern sollen, da Gott es durch Andere zu vollenden vor hat." Würtb. Bib.: „Die Sünden sind nicht alle gleich. Matth. 12, 31 32." Die Zufluchtsstätten jenseit des Jordan: 1) ihre bedeutsame Zahl (3 Zahl des göttlichen Lebens), 2) ihre vorbedeutende Lage („gegen Aufgang der Sonne" in Bezug auf ihre nächste Bedeutung, das Leben zu erhalten; in Bezug auf Mal. 3, 20 [4, 2]; Luk. 1, 78; 2 Petr. 1, 19.), 3) ihre Bedeutung gegenüber der Sitte der Blutrache und dem Gesetz Gottes. — Die Heiligkeit des Menschenlebens.

Ueberschrift zur Einleitung in die zweite Rede.

Kap. 4, 44—49.

Und dieses ist das Gesetz, welches Mose vorlegte den Kindern Israel. *Diese 44 45
sind die Zeugnisse und die Satzungen und die Rechte, welche Mose redete zu den Kindern Israel, da sie ausgezogen waren aus Aegypten, *Jenseit des Jordan, im Thale, 46
angesichts Beth P'ghor, im Lande Sichons, Königs des Emōri, welcher wohnhaft in Cheschbon, welchen Mose schlug und die Kinder Israel, als sie ausgezogen aus Aegypten; *Und sie nahmen sein Land in Besitz und das Land Og's, Königs des Baschan, der 47
beiden Könige des Emori, welche jenseit des Jordan, gegen Aufgang der Sonne, *Von 48
Gharogher an, welches über'm Ufer des Baches Arnon, und bis zum Berge Sijon, er ist Cher'mon, *Und die ganze Arabah jenseit des Jordan gegen Aufgang und bis 49
zum See der Arabah, unter den Abhängen des Pisgah.

Exegetische Erläuterungen.

Weil die folgende zweite Rede das eigentliche Deuteronomium, so ist es nur recht, daß zur Einleitung in dieselbe eine Ueberschrift, analog der 1, 1—5, in aller Form voraufgeht. Was diese Form betrifft, ist der Fortschritt zu bemerken von „Auslegung" 1, 5 zu „Vorlegung" V. 44. Das Deuteronomium also erneute, gewissermaßen 2. Gesetzgebung. (S. 5.) Sodann, um dem entsprechend den Titel voll hervorzuheben, zur Alles umfassenden Bezeichnung „Gesetz" V. 44 (vergl. V. 8) V. 45 auch noch „die Zeugnisse" und zwar voraus den „Satzungen" und „Rechten", weil diese beiden Seiten des Gesetzes Gott in seiner Offenbarung nach Forderung, Drohung, Verheißung dem Menschen in Israel zu bezeugen, seinen gnädigen, heiligen, gerechten, guten Willen darzuthun bestimmt sind. 6, 17. 20; 31, 26. 27; Was 1, 3 bei der Zeitangabe vorausgesetzt war, spricht בְּצֵאתָם hier und V. 46 ausdrücklich aus: die Zuhörerschaft nach dem terminus a quo, zugleich nach dem verpflichtenden Grunde, wie 2 Mos. 20, 2; 19, 1. (Deut. 23, 5.) Vergl. noch zu 1, 1; 3, 29; 1, 4. Zu V. 47: 2, 33 ff.; 3, 1 ff. Zu V. 48: 2, 36; 3, 12; 3, 8. 9. Zu V. 49: 3, 17. „Es ist nicht zu verwundern, daß in dieser Ueberschrift die geographischen und historischen Momente, welche die Grundlage des Vortrags bilden, nochmals vergegenwärtigt werden, weil dieselben in einem inneren Zusammenhang stehen mit dem Inhalt der Reden, welche nun erst ihren rechten Anlauf nehmen." Baumgarten.

Homiletische Andeutungen.

V. 44 ff. Calvin: „Mose zeigt, mit wie vielen Worten auch, daß er doch nur das Gesetz in seiner Integrität ihnen ausgelegt habe." V. 46 ff. Calvin: „Der Geschmack der empfangenen Gnade sollte sie um so eifriger vordringen machen." V. 49. Richter: „Für Mose war jeder Blick auf den Pisga Erinnerung an seinen nahen Tod (3, 27), drum eilte er, vorher noch Alles unter und für Israel zu ordnen." Das Gesetz ist 1) zum Zeugniß, so ist es Lehre, 2) zum Halt, so ist es Ordnung für Kirche, Staat, Familie, 3) zum Recht, so ist es Siegel, wie Spiegel und Riegel. Wo Gott vom Menschen fordert, hat er ihm stets zuvor gegeben und will ihm geben, daß er die Fülle habe.

II. Die zweite Rede.

Kap. 5—Kap. 26.

Der Text — der Dekalog, diese Grundlage des Bundes, Kern des ganzen Gesetzes und Grundbedingung alles Heils. (Kap. 5, 1—6, 3.)

Und es rief Mose dem ganzen Israel zu und sprach zu ihnen: Höre, Israel, die 1
Satzungen und die Rechte, welche ich redend in (vor) euren Ohren heute, und lernet sie und bewahret, sie zu thun. *Jehovah, unser Gott, hat mit uns Bund geschlossen am 2
Horeb. *Nicht mit unsern Vätern schloß Jehovah diesen Bund, sondern mit uns 3
selber, die wir diese hier heut alle Lebenden (sind). *Angesicht an Angesicht redete 4
Jehovah mit euch auf dem Berge ausmitten des Feuers, — *Ich (war) stehend zwischen 5
Jehovah und zwischen euch in dieser Zeit, zu verkünden euch das Wort Jehovahs, — denn ihr fürchtetet vor dem Feuer und stiegt nicht auf den Berg, — indem Er sprach: *Ich 6
bin Jehovah, dein Gott, welcher ich dich herausgeführt habe aus dem Lande Aegypten, aus

dem Hause der Knechte, *Nicht gebe es für dich andre Götter außer Mir! *Nicht sollst
8 du dir machen ein (Götzen-) Bild, irgend eine Gestalt, welche am Himmel von Oben
9 und welche auf Erden von Unten und welche im Wasser von unter der Erde; *Nicht
sollst du dich beugen ihnen und nicht ihnen dienen, denn Ich Jehovah, dein Gott, (bin)
ein Gott Eiferer, heimsuchend Schuld der Väter an Kindern, und an dritten, und an
10 vierten bei den Mich Hassenden, *Und thuend Gnade den Tausendsten, den Mich lieben-
11 den und den Meine Gebote bewahrenden. *Nicht sollst du tragen den Namen Jehovahs
deines Gottes zu (Nichtigem) Falschem, denn nicht ungestraft wird lassen Jehovah den,
12 welcher trägt seinen Namen zu Falschem. *Bewahre den Tag des Schabbath, ihn zu
13 heiligen, wie dir geboten Jehovah, dein Gott. *Sechs Tage magst du arbeiten und
14 thun alle deine Verrichtung; *Und der siebente Tag (ist) Schabbath dem Jehovah,
deinem Gott: nicht sollst du thun irgend eine Verrichtung, du und dein Sohn und
deine Tochter und dein Knecht und deine Magd und dein Ochse und dein Esel und all
dein Vieh und dein Fremdling, welcher in deinen Thoren, damit ruhe dein Knecht und
15 deine Magd wie du. *Und gedenke, daß Knecht du gewesen bist im Lande Aegypten
und dich herausgeführt hat Jehovah, dein Gott, von dort mit starker Hand und mit aus-
gestrecktem Arme; darum hat dir geboten Jehovah, dein Gott, zu thun (halten) den Tag
16 des Schabbath. *Ehre deinen Vater und deine Mutter, wie dir geboten Jehovah, dein
Gott, damit lang werden deine Tage und damit dir's wohlgehe auf dem Lande, welches
17 Jehovah, dein Gott, dir gibt. *Nicht sollst du tödten und nicht sollst du ehebrechen und
nicht sollst du stehlen und nicht sollst du antworten wider deinen Nächsten, ein falscher
18 Zeuge. *Und nicht sollst du begehren das Weib deines Nächsten, und nicht sollst du
verlangen das Haus deines Nächsten, sein Feld und seinen Knecht und seine Magd, seinen
19 Ochsen und seinen Esel und Alles, welches deinem Nächsten (gehört). *Diese Worte
redete Jehovah zu eurer ganzen Versammlung auf dem Berge ausmitten des Feuers,
der Wolke und der Finsterniß (mit) mächtiger Stimme und nicht mehr, und schrieb sie
20 auf zwei steinerne Tafeln und gab sie mir. *Und es geschah, wie ihr hörtet die Stimme
ausmitten des Dunkels, und der Berg war brennend in Feuer, da nahtet ihr zu mir,
21 alle Häupter eurer Stämme und eure Aeltesten, *Und ihr sprachet: Siehe, sehen hat
uns lassen Jehovah, unser Gott, seine Herrlichkeit und seine Macht (Größe), und seine
Stimme haben wir gehört ausmitten des Feuers, dieses Tages haben wir gesehen, daß
22 Gott redet zum Menschen und er leben bleibt. *Und nun, warum sollen wir sterben?
denn es wird uns verzehren dieses mächtige Feuer, wenn wir noch ferner hören (fort-
fahren, wir, zu hören) die Stimme Jehovahs, unsers Gottes, (ferner) und wir werden
23 sterben. *Denn wo ist irgend welch Fleisch, welches hörte die Stimme des lebendigen
24 Gottes, redend ausmitten des Feuers wie wir und leben bliebe? *Nahe du und höre
Alles, welches sprechen wird Jehovah, unser Gott, und du rede zu uns Alles, welches
25 reden wird Jehovah, unser Gott, zu dir und wir hören und thun. *Und es hörte Je-
hovah die Stimme eurer Worte, als ihr redetet zu mir, und es sprach Jehovah zu mir:
Ich habe gehört die Stimme der Worte dieses Volks, welche sie geredet zu dir; sie haben
26 gut geredet Alles, welches sie geredet haben. *Wer gibt, daß ihr Herz dieses sei ihnen,
zu fürchten Mich und zu bewahren alle Meine Gebote alle Tage, damit es wohlgehe
27 ihnen und ihren (Söhnen) Kindern auf ewig! *Gehe, sprich zu ihnen: wendet euch
28 zurück zu euren Zelten! *Und du, hier stehe bei Mir und Ich will reden zu dir das
ganze (jedes) Gebot und die Satzungen und die Rechte, welche du ihnen lehren sollst,
29 daß sie thun im Lande, welches Ich ihnen gebe, es in Besitz zu nehmen. *So bewahret
30 zu thun, wie Jehovah euer Gott euch geboten, nicht weichet rechts oder links! *Auf
all dem Wege, welchen geboten Jehovah, euer Gott, euch, gehet, damit ihr lebet
und es euch wohl gehe und ihr lange Zeit lebet im Lande, welches ihr in Besitz
nehmen werdet.

1 Kap. 6. Und dieses ist das Gebot, die Satzungen und die Rechte, welche geboten
Jehovah, euer Gott, euch zu lehren, zu thun in dem Lande, wohin ihr überzieht, es in
2 Besitz zu nehmen; *Damit du fürchtest den Jehovah, deinen Gott, zu bewahren alle seine

Satzungen und seine Gebote, welche ich dir gebiete, du und dein Kind und dein Kindes-
kind alle Tage deines Lebens und damit lang werden deine Tage. *So höre, Israel, 3
und bewahre zu thun, daß es wohl gehe dir und daß ihr euch mehret sehr, wie
geredet hat Jehovah, der Gott deiner Väter, zu dir — ein Land fließend von Milch
und Honig.

Exegetische Erläuterungen.

1. Im Unterschied von 1, 1: „redete", hier V. 1: קרא nicht von der „Oeffentlichkeit seiner Rede" (Schultz), die durch „ganz Israel" hinreichend angegeben ist, sondern von der lauten Stimme, die hervorbrechend aus dem Innersten Mose's zu Allen wo möglich durchdringen wollte. 1 Mos. 49, 1; (Joh. 7, 37.) Sonst vergl. zu 4, 1. Dort שׁמע אֶל, weil noch Einleitung erst, hier שׁמע אֶת, wo die Substanz des Gesetzes wiederholt werden soll, und demgemäß statt מלמד hier דבר, beide Male Partizip, Zustandsatz: wie ihr sehet und höret. שׁמר, zusammenhalten, ist sowohl für das eigene Thun nothwendig, als die Aufgabe Israels (4, 2. 6) unter den Völkern. V. 2: das Moment des „Bundes", als Gottes mit Israel, ist in gleichem Zusammenhang bereits 4, 13 (vergl. auch Theol. Grundgedanken 13) hervorgetreten. Das Gesetz, als parenthetische Evolution des Bundes, alterirt diesen wesentlich nicht (Gal. 3, 17), zumal das Gesetz selber pädagogisch Verheißung ist. (Gal. 3, 24 ff.) Ebenso ist die Zeit der Verheißung keine anomische gewesen; die noachischen und abrahamischen Präformationen des Gesetzes traten nur zurück hinter dem Vorwiegenden der Verheißung. Das Neue, das Eigenthümliche „dieses" V. 3 nicht mit den „Vätern" (nämlich den Patriarchen), sondern mit Israel geschlossenen Bundes, das Moment der historischen Entwickelung, ist nur das nunmehrige Vorwiegen des Gesetzes und zwar als eines Volksgesetzes und in seiner vorbereitenden Heilsabsicht für alle Völker. Wo die Väter blos für Israel waren (4, 37), hat Israel Bedeutung für die ganze Menschheit. Vergl. die etwa parallele Stelle 2 Mos. 6, 3! Wenn aber auch das Negative zugleich den Charakter des Bundes beleuchtet, so liegt doch mehr noch darin, was der positive Satz aussprechen will, diese unmittelbare Beziehung auf die gegenwärtige Generation, die sich den Vätern gegenüber abheben soll. Auch an die Väter in Aegypten (Calvin) würde dabei zu denken sein, insofern sie die erste Entwickelung Israels zum Volk repräsentiren können, wo hier vom Volksein Israels die Rede ist. Und indem dieses Israel durch das Gericht über das alte hindurch, aus der betreffenden Todeskatastrophe hervor gegangen ist, vergegenwärtigen sich uns die in der Wüste hingestreckten Väter ebenfalls. Es will aber Mose sagen: nicht die Väter, welche es auch sein möchten, sondern wir sind die Leute, die es angeht, deren Glauben und Gehorsam in Betracht kommt. (4, 4.) Diese Unmittelbarkeit wird andrerseits durch die Art und Weise der Bundschließung V. 4 ausgeführt: „Angesicht am Angesicht" (ב statt אל). Wenn nicht im immerhin modificirten Ausdruck, so liegt in der Sache Unterschied genug der ausgesagten Offenbarungsweise von der an Mose (34, 10; 2 Mos. 33, 11), wie denn auch V. 5 die Mittlerstellung Mose's bei der Bundschließung prägnant genug hervorhebt (2 Mos. 19, 19 ff.), die zumal durch die Furcht des Volks motivirt war. Zu „das Wort Jehovahs" (nicht die 10 Worte) vergl. V. 24 ff.; 2 Mos. 19, 21 ff.; 20, 19 ff. לֵאמֹר bezieht sich weiter auf דִּבֶּר V. 4, näher auf דבר יהוה V. 5, welches jenes wieder aufnimmt.

2. Nach der Zwischenbemerkung V. 5 folgt V. 6—18 der Dekalog als die Grundlage des Bundes. 2 Mos. 20. Das Gesetz, das Festzusetzende für den Menschen, kann nur von Dem ausgehen, der allein und über Alles feststeht d. h. von Gott und zwar als „Jehovah" V. 6. („Die gesammte Lebensregelung des Dekalogs wurzelt im Namen Jehovahs." Baumgarten.) Der ewig Unwandelbare, weil er den Gehorsam des Glaubens fordert (nicht lediglich moralischer Imperativ ist), muß sich nicht blos selbst offenbaren, sondern in seiner Selbstoffenbarung Israel als den Getreuen wie Wahrhaftigen entbieten: „dein Gott." Mit diesem die ganze Lebenssubstanz Israels zusammenfassenden Anhub vorab verbindet sich die historische, ausdrücklich erlöserische Begründung oder Spezialisirung: „welcher ff. und ergibt sich für alles Folgende die Adresse an Israel von selber. V. 7 gleich Verbotsweise, weil zumal die Erwähnung Aegyptens die abgefallene Heidenwelt gegenüber Israel erscheinen läßt und Israel sich im Herzen sagen muß zu dem: „nicht ff." — wozu ich nur allzusehr geneigt bin von meinem Herzen aus. Weil יְהוָה der allein Seiende, weil dieser Seiende schlechthin der Gott Israels, so kann für Israel nichts „sein" (לֹא יִהְיֶה לְךָ), weder das an Statt seiner (die Substitution in der groben Abgötterei), noch auch das (על) darauf, daneben oder gar über ihn hinaus (die Coordination in der feinen Abgötterei) Gott heißen dürfte. Jes. 42, 8. 1 Kor. 8, 4. 5. Heidelberger Katechismus Fr. 95. Es wird immer ein „Anderes" sein, als der einige wahre Gott in seiner Offenbarung (פני) (V. 4). אַחֵר heißt: ein zweiter, folgender, wodurch pluraliter, also polytheistisch (אֱלֹהִים אֲחֵרִים) der Einzigkeit und Ausschließlichkeit Jehovahs widersprochen wird; sodann aber: ein Wesens-Anderer, als der Seiende, nämlich: ein Nicht Seiender, ein Nichts. So wird von vorn herein das Heidenthum als der Abfall vom ursprünglichen Monotheismus angedeutet, als Erkrankung des Gottesbewußtseins. Röm. 1. Vergl. J. Grimm, deutsche Myth. I.: „Dies Verhältniß ergeben alle Mythologien." Zu V. 8 (εἴδωλον) vergl. 4, 16. 15. 12. „Am Himmel" (4, 17) d. h. von Vögeln, wohl auch

(4, 19) von Gestirnen. Der Weg zur Abgötterei wird mit pädagogischer Vertiefung in die Sache des Heidenthums, d. h. des sich selbst überlaßnen Menschenherzens verzäunt. Zuvor der Abfall vom wahren Gott, jetzt der Heimfall an den falschen Gottesdienst. Ist Jehovah in erstrer Beziehung der allein Lebendige, so ist er in dieser zweiten Beziehung der ganz nur Geist ist. Die Abgötterei ist ungehörige Multiplikation oder Addition, die Idololatrie (Ikonolatrie) ungehörige Division oder Subtraktion des Gottesbegriffs. V 9 führt weiter aus von den Götzenbildnern zu den Götzendienern: προσκύνησις, (die gläubige Verehrung, Anbetung) und λατρεία, (der Gehorsam des Kultus auch im Leben, der z. B. die griechische Kultur als solche polytheistische bestimmt hat.) 4, 19. 28. So macht sich der Uebergang zu V. 11, wie es auch nur dem lebendigen Geist = Gott entspricht, vom innersten Leben, dem geistigen des Menschen, zur nächsten natürlichsten Aeußerung in Worten durch die Sprache. Und die Begründung: „denn Ich ff." ist ebenfalls eine geistige, moralischer Natur. So gleich die einführende Schilderung Jehovahs (vergl. zu 4, 24), welche jeder Naturnothwendigkeit, Fatum u. dgl. vorbeugt. Ebenso, obgleich von Vätern und sogar „dritten" ꝛc. Kindern, d. h. den Urenkeln und weiter bis zur vierten Generation die Rede ist, also physischen Verhältnissen, kann bei „Schuld" nur an etwas gedacht werden, woran man durch persönliche Sünde Theil nimmt, wie der Schuld die Strafe anhaftet. Vergl. 24, 16. Das „Heimsuchen" = strafen. לְשֹׂנְאָי = „bei den Mich Hassenden", wo diese Action den Betreffenden anhaftende Eigenschaft, bleibender Zustand. Das ל nimmt allerdings den Genitiv אָבוֹת wieder auf, zugleich aber das wiederholte עַל, die verschiedenen Zeugungen mit den ersten Erzeugern zu Einer Gestaltung in demselben Haß gegen Jehovah verbindend. Schon der Parallelismus mit לְאֹהֲבַי (1 Joh. 5, 3.) läßt keine andere Auffassung zu. Vergl. 3 Mos. 26, 39. 40. Wie solche Berücksichtigung der subjektiven Qualität der Menschen die Gerechtigkeit in der Heiligkeits-Energie Gottes nicht verhüllt (1 Mos. 18, 25), so enthüllt V. 10 den überschwenglichen Reichthum der Gott eigenthümlichen Liebes-Energie. (2 Mos. 34, 6 ff.) Jeremia und Ezechiel korrigiren blos die verheidnischte Auffassung der Wahrheit. Jer. 32, 18 ff. Ezech. 18. Das Wort des Mundes, wozu nun übergegangen wird, ist die geistigste Aeußerung des Menschen; so ist der „Name Jehovah" V. 11 überdies recht die Selbstoffenbarung des göttlichen Lebens (Joh. 20, 31.), wie dieses für den Menschen da ist und sich ihm darbibt, Gottes Selbstwort von sich, womit er sich legitimirt (2 Mos. 3, 13 ff. Jes. 52, 6.), wodurch er gesucht und gefunden werden will (Deut. 4, 7; Joel 3, 5.). נָשָׂא heißt: nehmen, aufheben, mit אֶל oder ל die Richtung, wohin: auf etwas richten, von der Absicht der Seele Ps. 24, 4., hier von der Tendenz der Zunge, also auf die Lippen nehmen, im Munde tragen, um den Namen auszusprechen zu שָׁוְא = Nichtiges, Eitles, also unnütz, gedankenlos, sodann sittlich gefaßt: Schlechtes, Böses, also: schändlich und fälschlich. Wenn damit auf das Bekenntniß Jehovahs gewiesen wird, so ist thatsächliches Bekennen die Heiligung des Sabbaths V. 12. שָׁמוֹר (zu V. 1) ist nicht spezieller, als זכר 2 Mos. 20, 8 (gegen Schultz), eher umgekehrt, indem Letzteres spezieller angibt, wie Erstres zu erreichen ist. Während V. 8 im Vergleich mit 2 Mos. 20, 4 das אֶת vor כָּל fehlt und V. 9 das 2 Mos. 20, 5 fehlende אֶת vor עַל gesetzt ist, und dies kaum Bedeutung hat, entspricht die Aenderung hier von זָכוֹר in שָׁמוֹר, das Festhalten im Gegensatz zur Profanirung und Verweltlichung des Namens Jehovah, bedeutungsvoll dem Volkscharakter Israels in der Welt und damit der Absicht des Deuteronomiums, die Heiligung des Sabbaths ist und zwar Volks-Bekenntniß. Dem vielerlei Nichtigen gegenüber, womit der Name Jehovah vermischt werden kann, wird Israel an die Zeit (אֶת-יוֹם) gebunden, die gerade dies Vielerlei als ein Nichtiges, weil Vergängliches, ausweist. חַשַּׁבָּת = der Ruher, Feierer. Der Tag heißt, was Israel an dem Tage sein soll. Dadurch wird derselbe „geheiligt", d. h. ausgeschieden, abgesondert von den übrigen Tagen. „Wie dir ff." weist auf die Einsetzung zurück, wie sie 2 Mos. 20 ausgesprochen ist, denn im Uebrigen lautet V. 13 ff. wie 2 Mos. 20, 9 ff., so daß die weitere Ausführung des Gebots nicht in Betracht kommen kann: darum, weil 2 Mos. 20, 11 hier vorausgesetzt wird, nochmals betont V. 15: „hat dir geboten ff." V. 13: מְלָאכְתְּךָ von לָאַךְ (1 Mos. 2, 2) Alles, dessen man sich annimmt und es zusammenbringt. V. 14: לַיהוָה, dem ist er ausgesondert und zu heiligen. „Und dein Sohn ff." Aus dem Hause erwächst der Staat, aus der Familie das Volk: so wird das Volksbekenntniß Israels an seinen Wurzeln geschildert. „Und dein Ochse ff." Spezialisirung und schließlich Totalsummirung des allgemeinen „und dein Vieh" 2 Mos. 20, 10. Zu גֵּר vergl. 1, 16 und theologische Grundgedanken 3. Was die Zusammenfassung von Herr und Knecht und Magd unter dem Begriff des Ruhens: „damit ff.", diese Gleichstellung in Bezug auf den Sabbathsgenuß (2 Mos. 23, 12) schon andeutet, spricht V. 15 noch deutlicher aus, indem zugleich das „Gedenken" 2 Mos. 20, 8 (das wohl nicht Erinnerung an den Sabbath Gottes (1 Mos. 2) besagt, sondern inneres Festhalten des Sabbathtages zum Zweck der Heiligung, — damit derselbe, so oft er wiederkehrt, geheiligt werde in anzugebender Weise), eine Füllung, Färbung bekommt. Aehnlich wie 2 Mos. 13, 3. (Deut. 4, 34.), wird die Erlösung aus Aegypten Israel zum Bewußtsein gebracht. Mit 2 Mos. 20, 11 collidirt diese Aufforderung ganz und gar nicht, denn dort ist mit עַל-כֵּן ausgesagt, warum Jehovah den Sabbathtag segnete und ihn heiligte, weil Er am 7. Tage geruhet, hier dagegen wird ebenfalls mit einem עַל-כֵּן angegeben, warum Israel der auf diesem Grunde von Gott eingesetzte Sabbathtag geboten ist, zu halten, und damit Knecht und Magd ruhe wie ihr Herr. Zu dem Motiv für die Einsetzung überhaupt von Seiten Gottes tritt das Motiv für die Feier speziell von Seiten des Volks: dasselbe bekennt sich dadurch als dieses errettete und dadurch vor allen Nationen ausgezeichnete: (4, 34. 37 ff. 20.) Eine ächt deuteronomische Applikation des objektiveren Gebots 2 Mos. 20. Wenn das Bekenntniß zu Jehovah durch die That hiemit auf die Feier Eines Tages beschränkt zu sein scheint, so vollzieht V. 16 eine Entschränkung, welche das ganze Leben des Israeliten vom ersten Vater und Mutter Sagen bis zum letzten, zum thatsächlichen Bekenntniß Jehovahs macht. Wo כָּבֵד den Glanz der göttlichen Majestät bezeichnet (δόξα), will כַּבֵּד (Piel) diesen Glanz den Eltern verleihen und das heißt: ehren. „Und das mit ausdrücklicher Ausdehnung auf die sonst in das Dienstpersonal des Hauses eingereihte Mutter." (Beck.) Die Eltern vergegenwärtigen am nächsten, ohne darum blos im Sinne von Nebenmenschen unsre Nächsten zu sein, (freilich sind sie auch nach dieser Seite und zwar die Allernächsten des Menschen, somit Uebergang von der ersten zur zweiten Tafel) Gottes Schöpfer-, Erhalter- und Regierer-Herrlichkeit, an welchen letztern Begriff sich die übrige Herrlichkeitsrepräsentation Gottes durch Menschen anschließt z. B. 2 Mos. 22, 27. „Wie dir geboten ff." wie V. 12; wodurch auf die Zusammengehörigkeit mit dem Sabbathgebot aufmerksam gemacht wird: es sind zwei Seiten thatsächlicher Heiligung, wie Jehovah heilig ist, also Bekenntniß zu ihm durch die That 3 Mos. 19, 2. 3. „Und damit dir's wohlgehe ff." Zusatz Mose's, der, indem er sich wiederholt auf die erste Gesetzgebung berufen hat, sich um so freier bewegen kann. Langes Leben ohne Wohlsein würde lange Plage sein; daher diese Füllung des Verheißungsworts. (אֲרָכָה ist das Zusammenhängende (wie אֶרֶץ im Unterschiede vom Wasser) als der fruchtbare Boden, vielleicht im Blick auf den Einzelnen, wie ארץ im Blick auf das Ganze des Volks.) Nachdem so das Gebäude der menschlichen Gesellschaft nicht nur „angelehnt" (Baumgarten) worden an das göttliche Heiligthum, sondern durch die zu ehrenden Hoheiten selber zu einer Sabbathsstätte geheiligt ist, daß Israel ein ruhiges Leben führen möge in aller Zucht und Ehrbarkeit, wendet sich V. 17 „gegen die in der Welt-Politik und After-Religion theil- und gradweise geduldeten oder in gewisser Art sogar privilegirten Würger des Gesellschafts-Lebens: Mord, Ehebruch, Diebstahl." (Baumgarten.) Daß der Gedanke an „das göttliche Ebenbild im Menschen den Uebergang vermittle" (Keil), ist aus dem Text nicht zu erkennen. Es heißt einfach: „nicht sollst du ff." mit der energischen Kürze und Schärfe des ohne weitere Motivirung ganz selbstverständlich gebietenden Gesetzgebers, Richters und Rächers jedes Angriffs auf das Person-Leben, Ehe-Leben und Eigenthum. Erstres pflanzt sich in dem zweiten fort und hat in dem Letzten sein individuelles Wohlsein, so daß der gemeinsame Gedanke dieser 3 Verbote ebenso das Person-Leben, wie der Begriff der That ist, von der zum Worte übergegangen wird. Das וְ ist rhetorisch. 2 Mos. 20, 13: ein lügnerischer Zeuge, durch

täuschendes (bedeckendes) Zeugniß, (עֵד: das oder der Zeugende) hier, wie V. 11. Korrespondenz der Zungengebote der beiden Tafeln! רֵעַ nach der Grundbedeutung des Worts ist: der „Verbundene", Genosse, Freund. „Gegenüber dem, den ruhigen Rechtsbestand und Genuß dieser (der vorigen) Güter geheim zerfressenden Gifte der Fälschung in Zeugniß und Aussage wird dem öffentlichen Leumund und Gericht, Ehre und Urtheil offen und rein erhalten; und nicht sich begnügend, die Schleichgänge der Fälschung, wie sie durch den Lebensverkehr bis in das Heiligthum des Gerichts sich durchwinden, zu durchschneiden, bringt das göttliche Gesetz auch da noch hinein, wo das menschliche stille steht, in die geheime Werkstätte des Herzens, die in ihr sich anspinnenden Anschläge auf fremde Person und Sache, die habgierige Genuß- und Erwerbsucht (πλεονεξία) niederschlagend, worin nicht nur jedes Attentat auf den Nebenmenschen, sondern auch die an die Spitze des Dekalogs gestellte Abgötterei (Kol. 3, 5; Eph. 5, 3) ihren Grund und Bestand hat." (Baumgarten.) Das 2 Mos. 20, 14 zweimal gesetzte חָמַד ist der umfassendere Begriff mit dem zugleich ausgemalten Wohlgefallen am Reizenden des Objekts, daher V. 18 nur in Bezug auf „das Weib" gebraucht, rhetorisch abwechselnd mit אָוָה, im Hithpael: für sich verlangen, mehr subjektiv. Das Personleben des Nächsten wird übergangen, weil es für die sündliche Lust sich nicht darbietet, vielmehr für das Gegentheil, die Unlust. Dagegen wird vor das „Haus" (2 Mos. 20, 14) das „Weib" gestellt, wie dem Verbot des Tödtens zunächst das des Ehebrechens folgte. Zum „Hause" wird, zumal im Blick auf Kanaan, passend der Acker ergänzt, fast wie Parenthese. Das Uebrige ist Explizirung des Hausstandes, wie 2 Mos. 20.

3. V. 19 ff. wie 2 Mos. 20, 15 ff. Vergl. zu 4, 11. 12. קוֹל גָּדוֹל Accusativ „des Instruments oder Glieds, wodurch die Handlung geschieht." (Gesenius.) Ezech. 11, 13. וְלֹא יָסַף (4 Mos. 11, 25) „und nicht fügte Er hinzu" (fuhr Er fort) nämlich zu reden der Art; that es blos diesmal und ferner nicht mehr. Nur der Dekalog unmittelbar zu Israel, das Weitere alles durch Mose.— Vergl. 4, 13; 2 Mos. 31, 18. V. 21 vergl. 2 Mos. 20, 16; Deut. 3, 24; 4, 33. 42. Wir haben das Unerhörte erlebt, aber nicht weiter! So erklärt sich von des Volkes Seite, das eines Mittlers begehrte, das „nicht weiter" Jehovahs (V. 19). V. 22: 2 Mos. 20, 16; Deut. 4, 24. (Hebr. 10, 27.) Zu אִם-יֹסְפִים vergl. יָסַף V 19. אֲנַחְנוּ: das Volk im Unterschiede von Mose, das Bedürfniß dieses Mittlers herauszustellen. Zur Verstärkung, daß es mit dem Einen Male genug sein möge, noch עוֹד. V. 23: בָּשָׂר ist der um der Sünde willen von Natur dem Tode hinfällige und seinem Leben nach furchtvolle Mensch, der jeden Augenblick das Urtheil des Todes sich vollziehen fürchten muß. Im Gegensatz dazu אֱלֹהִים חַיִּים Gott der Ewige und sein unaufhörliches Leben das des Heiligen und Gerechten. Wie Israel sich „Fleisch" weiß, so treten ihm auch diese Seiten an dem lebendigen Gott hervor und

so weiß es sich im Gegensatz zu Ihm. Um das einmal Erlebte, das sie („mit Dank" Knobel?) V. 21 wohl anerkennen, — aber mit Furcht, mit Sorge für die Zukunft, mit Verwunderung, und zwar daß sie leben geblieben, — sich festhalten zu können für die Folge, bedürfen sie der Vermittlung des ausgesprochenen Gegensatzes zwischen sich und Gott und finden eine solche in der Person Mose's; eine andere, wodurch ihnen grade der lebendige Gott Quelle des Lebens werden würde, ist ihren Augen noch verborgen. (Hebr. 12, 18 ff.) Gottes Liebe, Erbarmen und Gnade ist ihnen in Mose zur Zeit beschlossen. V. 24: In „großer, durch die Furcht bewirkter Devotion" (Schultz) verpflichten sie sich zum Gehorsam gegen die vermittelte Offenbarung Gottes. (2 Mos. 19, 8; 24, 3; 20, 16.) Indem nun V. 25 das Verlangen Israels die göttliche Billigung erhält, wobei die Aeußerung desselben hervorgehoben wird („die Stimme der Worte"), daß sie sich wenigstens so geäußert, gewinnt zumal das Deuteronomium, wo Mose in seinem Namen Gottes Gesetz zum Volke dergestalt redet, die Legitimation Gottes. Mose hat darauf schon 1, 18; 4, 13 hingedeutet. Nunmehr, als der so feierlich vom Volke selbst geforderte Mittler, ist er erst recht der Redner des göttlichen Gesetzes. Die weitere, wenn auch nicht mehr, wie der Dekalog, Israel unmittelbar von Gott gewordene Gesetzgebung hat die gleiche Auktorität, wie zudem das Volk ausdrücklich anerkannt hat, das Mose beim Worte hält; und dies, wie seine Stellung, außer Zweifel zu setzen, ist die Bedeutung dieses Abschnitts. „Sie haben gut gethan" zu reden „Alles, welches ff." Denn die Furcht Gottes ist der Anfang der Weisheit, und Mose war ja als Mittler der Vorgänger des Gesalbten. Nach Hebr. 12, 21 theilte der Mittler die Furcht des Volkes. V. 26 Betonung der Furcht Gottes im Volk mit Berücksichtigung ihres Gehorsamversprechens. „Wer gibt ff." optativisch so viel, wie: Möchte nur ihr Herz (ihr innerstes Leben) ein solches, so sein, wie ihre Reden, nämlich daß sie ff.! Oder wie Jer. 17, 9., sie haben's nicht und niemand als Ich der Herr kann's ihnen geben, Jer. 32, 39. Es kommt auf die Aufrichtigkeit an, daß Wort und Herz übereinstimmen: sie reden recht, hätten sie auch die rechten Herzen! Stimme der Worte (4, 12) ist da, ist auch Gestalt dahinter? D. i. ein habitus (Schultz), ja; aber darauf kommt es im Zusammenhang (V. 25) nicht zunächst an. Vergl. 4, 10. 40. (Luk. 1, 75.) V. 27 wie anders, als 1, 40! V. 28 Autorisation Mose's als Mittlers. חֻמְצָוָה Singular, alles zu Gebietende. Vergl. 4, 1. 5. V. 29 ff. entsprechende, zu Folgendem überleitende Ermahnung. Das Bild vom Wege liegt dabei zu Grunde (2, 27). Das Gesetz ein Lebensweg. 6,2.

4. Indem Mose nun gemäß 5, 28 lehren will, gibt er zuvor noch zu erkennen, daß er das Ganze im Sinn hat Kap. 6, V. 1 und festgehalten haben will, was für Einzelnes er auch besonders herausheben wird in der Folge. Ebenso schließt sich die Weise seines Ermahnens dem Vorhergehenden an und erst V. 4 ist der Anfang eines neuen Abschnitts ganz unzweifelhaft. V. 1: „Und dieses ist das Gebot" soviel wie: das Gesetz (4, 44), und dann wie 4, 1. V. 2 vergl. 5, 26. Die Furcht des Herrn ist das höhere innere Leben Israels und langes Leben und Wohlergehen folgt der Treue am Gesetz; so ist dieses letztre innerlich und äußerlich der Lebensweg 5, 29 ff. V. 3 macht sich aber bereits der neue Abschnitt durch: „So höre, Israel" geltend. Die große Mehrung des Volks deutete sich schon V. 2 an: „du und dein Sohn und deines Sohnes Sohn", sowie die Verlängerung der Tage darin angedeutet war, daß „alle Tage deines Lebens" gesagt ist, also daß nicht nur im, sondern auch mit dem Enkel zugleich der Großvater fortlebend gedacht wird. Vergl. 1, 11. „Ein Land ff." Entweder = „in dem Lande" (Keil), als wo sie sich mehren sollen, oder was näher liegt, zu „wie geredet hat ff." gehörig, sei es, daß man es, wie Schultz faßt: „wie dir verheißen hat Jehovah, da er dir verhieß ein Land ff.", sei es, daß man einfach sagt: „wie dir verheißen hat Jehovah ein Land ff., in welchem das alles geschehen kann, da es zum Wohlergehen durch seinen Wohlstand sich dergestalt eignet. Die sprichwörtliche Schilderung Kanaans (2 Mos. 3, 8. 17.) in seiner Fruchtbarkeit und Lieblichkeit geht auf seinen Reichthum an Viehweiden und blühenden Kräutern für Bienen, das utile mit dem dulce verbindend: „Milch und Honig" (Hohe Lied. 4, 11.)

Theologische Grundgedanken.

1. Der Unterschied des Bundes Gottes mit den Vätern und am Sinai mit Israel erhellt auch an den betreffenden Bundeszeichen: der Beschneidung dort und dem Passah hier. Wie 2 Mos. 6, 3 die Offenbarung an die Väter als El-Schaddai's angegeben ist, so hat die Beschneidung Grund legenden, genetischen Charakter. Den Ursprung des natürlichen Lebens berührt das Zeichen; der allmächtige Schöpfer Himmels und Erden ist es ja, der mit den Vätern die Elemente Israels gelegt hat. Das Gesetzliche ist unverkennbar an der Beschneidung, wie sie 1 Mos. 17 erscheint, aber nicht nur ist um und an Verheißung hervortretend, sondern das Bundeszeichen selbst ist überwiegend verheißungsvoll; die Erkenntniß der Sünde, wie sie aus dem Gesetze kommt, bleibt Erkenntniß der angebornen Sündhaftigkeit, tritt an den Anfang des Lebens, ganz in die Natur zurück. Dagegen hat das Passah den Entwicklungs-, den historischen Charakter Jehovah's. Schon als Mahlzeit gehört es dem Fortgang, dem sich Wiederholenden des Lebens an. Der Erlöser-Gott wird darin aus der Vergangenheit für alle Gegenwart Israels gefeiert. Es ist damit fortgehende Verheißung am Passah. Aber dies Verheißungsmoment tritt hinter dem Vorwiegenden des Gesetzes zurück und das Gesetz, nach seinem praktischen Effekt, Erkenntniß der Sünde zu wirken, tritt sowohl in der Opferhandlung beim Passah, als überwiegend dadurch hervor, daß mit seinem Blut Oberschwelle und Pfosten der Hausthür bestrichen werden mußten. Da ist die That-sünde in allerlei Weise angesehen und wie Israel im Gericht der Verschonung bedarf. So behält die Beschneidung ihren vorwiegenden Verheißungston noch in der christlichen Taufe Mark. 16, 16., während das am Passah Vorwiegende des Gesetzes im Abendmahl des Herrn dadurch offenbar wird, daß mit Seinem Opfer das Gesetz zu Ende gekommen, erfüllt ist und wir dessen in fortwährender Aneignung nur zu gedenken haben. Luk. 22, 19; 1 Kor. 11, 26.

2. Ueber die Abtheilung der Gebote im Dekalog und den Fortschritt des Gedankens darin vergl. zu 2 Mos. 20. Hier nur so viel: 1) empfiehlt schon die symbolische Form und noch mehr folgt aus dem Wort des Herrn Matth. 22, 37 ff., daß je 5 Gebote auf einer Tafel; 2) hat die reformirte Abtheilung nicht nur für sich, daß sie die älteste, (Josephus, Philo, die griechische Kirche,) daß sie die neutestamentliche (Schultz, S. 252 ff.) ist, sondern auch, daß bei ihr sowohl die Geschichte Israels, als Geist wie Buchstaben des Textes zu ihrem Rechte kommen (Schultz, S. 273 ff.); 3) und dieser Abtheilung der Gebote fügt sich ein Fortschritt wie vom Innern zum Aeußern, so vom Aeußern zum Innern (vergl. exegetische Erläuterungen), wobei Anfang und Ende des Ganzen und ebenfalls die Mittelglieder einen unzweifelhaften Parallelismus bilden. (Hengstenberg, Beitr. III. 604.)

3. Von den Abweichungen des deuteronomischen Textes des Dekalogs sagt v. Gerlach: „Merkwürdig ist, daß in der Wiederholung der 10 Gebote, von welchen doch vor allen 4, 2 gelten mußte, sich einige Aenderungen und Zusätze finden, zum Zeichen, daß wie bei ähnlichen Wiederholungen des Wortes im Worte Gottes selbst, der Geist des Herrn neuschaffend waltet." Baumgarten: „Daß Mose sich keineswegs strenge an die Fassung des mit göttlichem Finger in Stein gegrabnen Dekalogs gebunden hat, ist ein merkwürdiges Zeichen der mächtigen Freiheit seines Geistes und eine tiefe Beschämung jeglicher Verehrung des heiligen Buchstabens, welche noch unter dem neuen Bunde mit irgend welchem Zwange behaftet ist." Ranke: „Es ist nicht so, daß unsre Stelle den Dekalog als neues Gesetz erst mittheilen wollte, schon die einleitenden Worte V. 1—5 zeigen die Wiederholung von früher Gegebenem, dem überdies außerordentlich große Bedeutung beigelegt wird. Sollte der Verfasser des Deuteronomiums, der, wie man zugibt, die vorigen Bücher vor sich hatte, nicht im Stande gewesen sein oder sich nicht die Mühe genommen haben, die 10 Worte, die er selbst an die Spitze der neuen Gesetzgebung stellt, richtig wiederzugeben? Im Sabbathgebot bemerken wir Freiheit der Behandlung. Aber gerade von diesem Gebot an ändert sich das Verhältniß der Rede, nicht mehr Jehovah redet, sondern Mose ermahnt und weist auf Jehovah's Gebot hin." (Die Fassung schon von 2 Mos. 20, 7 ff. konnte dazu ermuthigen!) „So wendet er sich der Seite des Gebots zu, die an den Menschen, an den Geringsten im Volk gerichtet ist. Das Sabbathgebot schloß die Gilte gegen die Dienenden in sich (2 Mos. 23, 12), wie sich noch mehr im Sabbath- und Jobeljahr entfaltete: dies Moment hebt Mose hervor. Indem er so Ruhe auch für die Geringsten verlangt, bewirkt er, daß die Sabbathfeier ein desto vollständigeres Abbild des Schöpfungssabbaths sei. Die Erinnerung an die Knechtschaft in Aegypten dient nur dem vorhergehenden Satze, der auch für Knecht und Magd Ruhe verlangt. Ebenso im Gebot von den Eltern ist Mose der Redende, und so am Schluß hebt der Redende das Bedeutendere hervor."

4. Der so vorausgesetzte Monotheismus der 1. Tafel weist auf „den Glanz Gottes, der über der Wiege der Menschheit geruht." (Naville, der himmlische Vater.) Die Vielgötterei ist nicht der Ausgangspunkt einer ununterbrochnen Fortbildung, sondern Abfall, der Wiederherstellung nothwendig machte. Aber nicht die Philosophie Griechenlands, wie edle Dienste sie der Menschheit geleistet, hat in ihr die Idee Gottes wiedergestellt; — Gott blieb der Menge bei aller Arbeit des philosophirenden Geistes ein unbekannter Gott; auch das Heil des Monotheismus, diese einsame Leuchte in den nächtigen Schatten der alten Welt, ist von den Juden.

5. „Die Sabbathfeier" (Schultz, S. 270 ff.) „ist unter den alten Völkern nur den Hebräern eigen, den gradezu sabbatarii genannten (Martial), was bei der Allgemeinheit der Wochenrechnung nur um so auffälliger ist." Im Deuteronomium wird der Denkstein vollendeter Schöpfung zum Denkstein angefangner Erlösung; wie denn der Sabbath (2 Mos. 31, 13) dieses „Zeichen" bleibt der ewigen Heilsabsichten Jehovah's mit seinem Volke (vergl. zu 4, 30. und 5, 19 ff.) Hebr. 4, 9. Um so mehr eignet er zum Bekenntniß des Volks Gottes unter den Völkern.

Homiletische Andeutungen.

5, 1—4: Der Bund mit den Vätern und der Bund am Sinai. (V. 2. Calvin: „Damit empfiehlt er ihnen das Gesetz, weil es eine sonderliche Wohlthat und höchste Ehre ist, des Bundes Gottes gewürdigt zu sein.") — Was fordert Mose für das Gesetz des Herrn? 1) allgemeines Gehör (Aller für Alles), 2) nicht blos Gehör, sondern Gehorsam, der lernt, behält und thut. (V. 1.) — Der Bund am Horeb: die Personen (V. 2—3), die Art der Schließung (V. 4), der Mittler dieses Bundes (V. 5). V. 4. Calvin: „Die Gewißheit des Gesetzes nach seinem göttlichen Ursprung." Richter: „Mose war, als Vor- und Gegenbild Christi, auch ein Mittler (V. 5. 23 ff.), aber ein Gesetzesmittler für Wenige. (Gal. 3, 19 ff.) Christus ist der Mittler eines bessern, allgemeinen und ewigen Gnadentestaments, Hebr. 8, 6; 9, 15; 12, 24; 1 Tim. 2, 5."

V. 6—18: Die 10 Gebote nach Form und Inhalt. V. 6. Schultz: „Der Glaube, das Fundament des Handelns, läßt sich nicht befehlen, nur wecken. Ehe Gott verlangen kann, muß er geben; ehe er Glauben verlangen kann, muß er sich für den Glauben erschlossen haben." Nach J. d'Espagne: „der Vordergiebel des Gesetzes Gottes, der Grundsatz, worauf es gebaut ist, die Seele des 1. Gebots, ohne die es unverständlich, so viel wie: dein Heiland; das Evangelium am Eingang des Gesetzes." Starke: „Gott ist dein, also auch Alles, was er ist und hat, alle seine Seligkeit. So mußt auch du Gottes sein, ihm Leib und Seele und Alles, was du bist und hast, zu seinem Dienst und Eigenthum aufopfern." V. 12 ff. Tüb. Bib. „Ja, alle Tage, Stunden,

Minuten und Augenblicke sollst du mit lauterm Herzensdienste deinem Gott opfern, zu ihm ohn Unterlaß dein Herz erheben, besonders vor den Werken der Sünde dich hüten."

V. 19. Württ. Bib. „Das Gesetz ist ganz vollkommen und darin Alles begriffen, was der Mensch thun und lassen soll, zum Dienste Gottes und des Nebenmenschen, Jak. 1, 25; 2 Tim. 3, 17." V. 22. Cramer: „Durch das Gesetz kommt Erkenntniß der Sünde Röm. 3, 20; es richtet Zorn an 4, 15; 7, 11 ff. und ist ein Amt des Buchstabens, der tödtet 2 Kor. 3, 6." V. 24. Osiander: „Wenn des Menschen Herz durch den Zorn Gottes erschreckt wird, so verheißt er Gott viel mehr, als er sein Lebtage leisten kann." Starke: „Siehe hier des Gesetzes Natur und Wirkung. Es treibt uns vom Angesicht Gottes. Man sehe sich also nach dem rechten Mittler um und nehme zu dem seine Zuflucht. 18, 15. 16." Calvin: „So bezeugt diese Geschichte, wie wohl Gott seine Kirche durch die Predigt des Worts bedacht hat, daß sie dadurch göttlich regiert werde. Und auch wir sollen Mosen und die Propheten hören, insbesondere aber den einigen Sohn Gottes." (Joh. 5, 45. 46.) V. 25. Berlb. Bib. „So gethan, wie geredt, wäre besser gewesen. Zunge verheißt viel, das Herz begehrt's aber nicht zu thun." V. 26. Zinzendorf: „Herz kann schon da sein, aber weggenommen und ausgetauscht werden". Berl. Bib.: „Gott sieht auf die Gestalt der Herzen und den ganzen Seelengrund. Daher müssen wir auch nicht zufrieden sein, daß wir dem Herrn eine Andacht, Gebet, Gesang oder Kirchgang abstatten." V. 29. Calvin: „Nur halber Gehorsam ist es, annehmen was Gott geboten hat, es gehört dabei, daß wir auch nichts hinzuzufordern. Wir sollen nicht gerechter zu sein begehren, als wir im Gesetz gelehrt werden."

Kap. 6, 1. Starke: „So steht's mit unsrer trägen Natur, immerdar muß ermahnt und getrieben werden. Mose's Beweggründe dabei mehr evangelisch, als gesetzlich." V. 2. Berl. Bib. „Gott gebietet nichts, als was dem Menschen nützlich und selig." (Heidelberger Kat. Fr. 114.) Furcht, mit Gefahr, Fährlichkeit zusammenhängend, setzt den Höheren, Mächtigeren, von dem wir zu befahren haben, also das Wissen von Gott, wie unsre Ohnmacht, die beiden Faktoren geistlichen Lebens. V. 3. Berl. Bib.: „Daß du's thuest! Wer muß sich nicht wundern, daß obgleich dies durch die ganze Schrift auf allen Blättern erfordert wird, doch keine Wahrheit ist, welcher mehr widersprochen wird durch alle Sekten der Christen." Mose verdrießt's nicht, immer wieder dasselbe hervorzuheben, zu empfehlen, vergl. Phil. 3, 1. (Apstgsch. 20, 20. 31.) Berl. Bib.: „In Wahrheit kann es niemand wohl oder gut gehen, als der mit Gott wohl stehet."

Ermahnende Auslegung der beiden ersten Gebote.

Kap. 6, 4—11, 32.

Das erste Gebot. (Kap. 6, 4—8, 20.)

Kap. 6, 4—25.

4 Höre, Israel, Jehovah, unser Gott, ist Jehovah Einer! 5 *Und du sollst lieben
Jehovah deinen Gott mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit
6 deiner ganzen Kraft. *Und es seien diese Worte, welche ich gebietend dir heute, auf
7 deinem Herzen. *Und schärfe sie ein deinen Kindern (Söhnen) und rede von ihnen,
wenn du weilest in deinem Hause und wenn du gehest auf dem Wege und wenn du dich
8 legst und wenn du aufstehst; *Und binde sie zum Zeichen auf deine Hand und seien zu
9 (Stirn-) Bändern zwischen deinen Augen, *Und schreibe sie auf die Pfosten deines
10 Hauses und an deine Thore; *Und es geschehe, wenn dich bringen wird Jehovah dein
Gott in das Land, welches Er geschworen deinen Vätern, dem Abraham, dem Isaak
und dem Jakob, dir zu geben, — Städte, große und gute, welche du nicht gebaut hast,
11 *Und Häuser, volle alles (allerlei) Gutes, welche du nicht gefüllt hast, und Brunnen,
ausgehauene, welche du nicht ausgehauen hast, Weinberge und Oelbäume, welche du
12 nicht gepflanzt hast, — und du issest und wirst satt: *Bewahre dich, daß du nicht ver-
gessest Jehovah, welcher dich ausgeführt aus dem Lande Aegypten, aus dem Hause der
13 Knechte! *Jehovah, deinen Gott, sollst du fürchten und ihm dienen und bei seinem
14 Namen schwören. *Nicht sollt ihr nachgehen (gehen hinter) andern Göttern, aus den
15 Göttern der Völker, welche rings um euch her; *Denn ein Gott Eiferer ist Jehovah,
dein Gott, in deiner Mitte, daß nicht entbrenne der Zorn Jehovahs, deines Gottes, über
16 dich und Er dich vertilge vom Angesicht des Landes weg. *Nicht sollt ihr versuchen
17 Jehovah, euren Gott, wie ihr versucht habt bei Massah. *Bewahren sollt ihr (treulich,
sorgfältig) die Gebote Jehovahs, eures Gottes, und seine Zeugnisse und seine Satzungen,
18 welche er dir gebot, *Und thue das Rechte, und das Gute in den Augen Jehovahs,

damit es dir wohl (gut) gehe und du einkommest und in Besitz nehmest das Land, das
gute, welches geschworen hat Jehovah deinen Vätern, *Zu vertreiben (so daß, indem 19
Er vertreibt) alle deine Feinde vor dir, wie geredet hat Jehovah. *Wenn dich fragen 20
wird dein Sohn künftig, sprechend: Was (wollen, sollen) die Zeugnisse und die Satzun-
gen und die Rechte, welche geboten Jehovah, unser Gott, euch? *So sprich zu deinem 21
Sohne: Knechte sind wir gewesen dem Pharao in Aegypten, und es führte uns aus
Jehovah aus Aegypten mit starker Hand. *Und es that (gab) Jehovah Zeichen und 22
Wunder, große und schlimme, an Aegypten, an Pharao und an seinem ganzen Hause
vor unsern Augen, *Und uns hat er ausgeführt von dort, damit er uns (herzu) brächte, 23
zu geben uns das Land, welches Er geschworen hat unsern Vätern. *Und es gebot uns 24
Jehovah zu thun alle diese Satzungen, um zu fürchten Jehovah, unsern Gott, uns zu
gut alle Tage, uns am Leben zu erhalten, wie dieses Tags. *Und Gerechtigkeit wird vor 25
uns sein, wenn wir uns bewahren (darauf achten, halten) zu thun dieses ganze Gebot
Jehovah, unserm Gott, wie er uns geboten hat.

Exegetische Erläuterungen.

1. Die Auslegung des 1. Gebots (vergl. 5, 6. 7) zeigt sich sowohl an dem Lehr- oder Glaubenssatz V. 4, als an der Lebens-, der sittlichen Forderung V. 5. (Den Juden besonders heilige Quintessenz ihrer Religion, so daß durch unwillkürliches Anfangen dieser Worte während der Verfolgungen in Spanien manche sich verrathen haben und demnach verbrannt worden.) אֶחָד ist nicht = לְבַדּוֹ „allein". Wenn aber Jehovah „Einer" heißt V. 4, so ist er auch damit allein Jehovah. Der Sinn des Verses ist: Jehovah, unser Gott, ist als solcher, als dieser Jehovah Einer. (Mark. 12, 29. 32.) Mit dem wiederholten „Jehovah" beginnt das Prädikat des Satzes, aber „Jehovah" wird wiederholt, um das absolute Sein des Gottes Israels hervorzuheben, aus welchem, wie qualitativ die Unbeschränktheit, Unendlichkeit, wie relativ die Unbedingtheit, so quantitativ die Einheit folgt. (4, 35. 39.) Mit der Einheit des Absoluten ist allerdings auch seine Einfachheit gegeben, die uns freilich nach der metaphysischen Abstraktion nicht in der Schrift begegnet, dafür aber in den attributis derivatis der Immaterialität, der Spiritualität und der Unsichtbarkeit rücksichtlich des 2. Gebots (vergl. zu 5, 8) entgegentrat. Für das 1. Gebot beschränkt sich der Lehr- oder Glaubenssatz auf die Einzigkeit d. h. auf den Monotheismus des absoluten Jehovah wider den Polytheismus überhaupt, aber auch wider jede polytheistische, paganisirende Nationalisirung oder Lokalisirung Jehovahs (Hos. 2, 18; Sach. 14, 9.). Das ist die Auslegung des „Ich bin Jehovah, dein Gott" und: „nicht andre Götter außer mir." Solcher Einzigkeit und darum Ausschließlichkeit Jehovahs trägt V. 5 die sittliche Forderung für's Leben vollkommen Rechnung. Das „Höre, Israel" (wie „Siehe" sonst), welches bei der Kürze des Ausdrucks auf die Wichtigkeit des Gegenstandes aufmerksam macht, reicht daher noch hierher. Der Polytheist ist von keinem seiner Götter absolut abhängig; so kommt die Religion hier nicht zur Wahrheit ihres Begriffs. Wie und weil aber Jehovah Einer, muß auch seine Forderung überhaupt an Israel, also das ganze Gesetz, wie mancherlei Gebot es enthält, Einheit haben (Joh. 17, 21 ff.); gleichwie Gesetz und Verheißung deßhalb ebenfalls Eins sind, Gal. 3, 20. Indem jedoch die Einheit Jehovahs das Gesetz eröffnet, ist es nur entsprechend, daß auch die Einheit der Forderung Jehovahs zum 1. Gebot (als πρώτη ἐντολή Matth. 22, 38) gestellt wird, zur Eröffnung für alle folgenden, in welchem Geist sie zu verstehen sind. „Und du sollst lieben" καὶ ἀγαπήσεις Mark. 12, 30. Einfache Fortsetzung von V. 4, als die sich daraus von selber versteht. Kaum recht Gebot, mehr wie: und du hast die Pflicht, demgemäß zu lieben ff.; höchstens Aufforderung: So liebe ff. (5, 10.). Zu der Einheit des Absoluten, da er Israels Gott ist, klingt noch (5, 6) die Erweisung als solchen durch die Erlösung aus Aegypten bei (6, 12. 21 ff.), wonach die Liebenswürdigkeit dieses Jehovah erhellen muß, und zwar für den ganzen Menschen, von innen und nach außen, und in jeder dieser Beziehungen ganz. „Herz" (5, 26) das Innerste, denn „Seele" ist so viel wie „Leben", also schon äußerlicher (4, 29), und „Kraft" nun gar bezeichnet die nach außen wirksame Beweisung des Lebens. (Matth. 22, 37; Luk. 10, 27; Mark. 12, 33.) Wie die Liebe zu Jehovah und das Bewahren seiner Gebote 5, 10 zusammengeht, so nach V. 5 nun V. 6 ff., wie sich jene Liebe in dieser Beziehung zu zeigen hat. „Diese Worte, welche ff." also alles zu Gebietende 6, 1. „Auf deinem Herzen" (11, 18) als die Pflicht, die dir aufliegt, aber Herzenssache und darum „süße Last" (Schultz) sein wird 1 Joh. 5, 3. Knobel „wie darauf geschrieben Jer. 31, 33." Weß das Herz voll, davon geht der Mund über V. 7 und was vom Herzen kommt, geht auch zu Herzen; daß es aber den Kindern zu Herzen gehe, darauf zielt vorab das „Einschärfen" (32, 41), scharf befehlen, denn bloßes Reden ist wie bloßes Gedächtniß. (Hebr. 4, 12.) „Von ihnen" בְּ wie 3, 26, so daß das Reden darin beruht, seinen Gegenstand, Inhalt daran hat, und zwar überall und zu aller Zeit, Ps. 1, 2. V. 8—9: Darstellung, wie die Gebote das Privat-, häusliche und öffentliche Leben beherrschen sollen, in bildlicher, darum recht anschaulicher und bei so sprichwörtlicher Rede (vergl. 11, 18; 2 Mos. 13, 9. 16; Spr. 3, 3. 21. 22; 4, 21; 6, 21. 22; 7, 3; Jes. 49, 16.) gerade dem Morgenländer verständlicher Ausdrucksweise. Mit der „Hand" handelt man, so heißt: „sie auf

die Hand binden" so viel wie: sie „zum Zeichen" behalten für sein Handeln, als das immerdar anzusehen, was meine Handlungsweise bestimmt. Die Stirn „zwischen den Augen" versichtbart die Kammer der Gedanken, ist wie die Thür zum geistigen Wesen des Menschen, (daher von da leicht der Uebergang zu V. 9). Die Gebote als „Stirnbänder" werden damit zum Bekenntniß, das Einem an der Stirn abgesehen werden kann. Also das Privatleben sowohl nach der Seite, die dem Menschen selber zugekehrt ist, als andrerseits wie es den anderen Menschen sich zuwendet. (Offb. 13, 16; 14, 1.) [1] טְטָפֹת statt: טַטָפֹת, nur im Pentateuch, später veraltet. In ein Symbol verwandelt und von den Pharisäern Matth. 23, 5 fleischlich veräußerlicht, noch heut bei den Juden die sogenannten Tephillim für die linke Hand (schel jod) und für den Kopf (schel rosch): Kästchen mit den Schriftstellen 2 Mos. 13, 1—11; 11—17; 5 Mos. 6, 4—10; 11, 13—22 durch Riemen zu befestigen, zum Betschmuck gehörig. Aber von Schreiben ist erst V. 9 die Rede. Daß die Gebote zu Bekenntniß werden, leitet nämlich weiter darauf, wie sie des Hauses, des öffentlichen Wesens Halt und Regel aussprechen sollen. Was dann Bekenntniß ist, dient ebenfalls zu steter Selbstvermahnung wie der Familie, so im bürgerlichen Leben. Litera scripta manet. Daß auch V. 9 nur veranschaulichen will durch bildliche Rede, keine wirklichen Ueberschriften und Inschriften von Häusern und Thoren befohlen werden, empfiehlt sich aus der Analogie mit V. 8, durch die Allgemeinheit, womit „Und schreibe sie" gesagt wird, durch die Unbestimmtheit, worin das zu Schreibende belassen ist. Die Citate über Aegypten in dieser Beziehung (Hengstenberg und Schultz) und aus der Sitte des heutigen Morgenlands (Knobel), die sich aus Deutschland noch vermehren lassen, bezeugen, wie wenig derartiges geboten zu werden braucht. Ist einmal die Schrift als Mittel für's Gedächtniß populär, so sagt man sich von selber: ehe du's vergissest, schreib's dir an die Wand, an deine Thür! Thut man's auch nicht, so spricht man's doch, es wird sprichwörtlicher Bildausdruck für: vergiß nicht! wohin auch v. 12 die Ermahnung ausläuft. Wie die Tephillim an V. 8, so knüpft der Talmud an V. 9 die sogenannte Mesuse, (מְזוּזָה, Thürpfoste 2 Mos. 12, 7; 21, 6) eine blecherne Kapsel mit einem Pergamentröllchen, worin V. 4—9 u. 11, 13—22 und oben auf Schaddai (der Allmächtige) geschrieben, welche der Jude auf der rechten Seite der Thürpfoste oberhalb schräg befestigt; sie soll vor Tod, Teufel, Gespenster, Zauberei schützen.

2. V. 10 vergl. 1, 8; 4, 37. 38; 1 Mos. 50, 24. „Städte ff." spezifizirende Schilderung zum Zweck der Warnung, in die die Ermahnung übergeht. V. 11: „und du issest ff." Der so reichliche Genuß soll nicht das Gedächtniß Jehovahs stören. (5, 6.) Religiöse Verweltlichung (Gottes) ist der Bilderdienst, hier wird vor der sittlichen Verweltlichung (des Menschen) gewarnt. Vergl. aber 31, 20; 32, 15. V. 13: Vor dem Vergessen bewahrt mehr als Alles der Name, womit sich der Erlöser aus Aegypten Israel genannt hat. Daher die positive Fassung des „nicht vergessen" auf den Namen Jehovah zu sprechen kommt, aber nicht, um das 3. Gebot nun auszulegen, sondern um von der Furcht des Herzens (6, 2; 5, 26) für die Privatperson und dem Dienst in Cultus und Leben (5, 9) für das Haus (Jos. 24, 15) dahin aufzusteigen: „bei (in) seinem Namen schwören" sc. wenn du schwörst—das darauf basirende, darin lebende, wesende Bekenntniß des Mundes wie vor Gericht, so in Handel und Wandel bürgerlich. (Jes. 19, 18; 45, 23; 65, 16; Jer. 12, 16; 4, 2; Ps. 63, 12.) Also zusammenfassende Wiederkehr der 3 Momente V. 8—9. (שָׁבַע klingt fast nach עָשַׂע V. 11 zurück.) Die nachdrucksvolle Voranstellung אֶת־יְהוָה bereitet schon V. 14 vor, (vergl. noch Matth. 4, 10; Luk. 4, 8 μόνῳ nach den LXX.) wozu vergl. 4, 3. V. 15: 5, 9; 4, 24; — 2 Mos. 32, 11. — Deut. 4, 26; 5, 16. V. 16 parallel zu V. 14. Dort Aberglaube, hier der Unglaube, der Jehovah's Gegenwart oder Dasein überhaupt in Frage stellt. 2 Mos. 17, 7; Matth. 4, 7; Luk. 4, 12; (1 Kor. 10, 9.) V. 17: Vergessen führt zu Abfall und bösem Zweifel, Liebe zum Bewahren der Gebote ff. Vergl. 4, 40. 45. V. 18: יָשָׁר eben, gerade. טוֹב (zusammengezogen aus =טהב צהב) glänzend, schön, das Gute, wie es in die „Augen" fällt, nämlich Gottes, ihm angenehm ist. (1 Joh. 3, 22; Joh. 8, 29.) Wortspiel: dem Guten ergeht es auch gut, hier in Beziehung auf das „gute Land". (V. 10.) V. 19: 4, 38; 2 Mos. 23, 27; 3 Mos. 26, 7. Vorbereitung auf Kap. 7.

3. V. 20 Ausführung von V. 7, wie V. 8 ff. von V. 6. מָה nach Bedeutung oder Grund und Zweck. Der Sohn soll fragen, indem er den Vater gemäß V. 7 thun sieht. (2 Mos. 13, 14; 12, 26.) Also Zeugniß, Beispiel, angelegentliche Unterweisung ist vorausgesetzt. (Ps. 34, 12; Spr. 4, 1; Eph. 6, 4.) Es handelt sich um Begründung, wo die Jugend so gern Warum? fragt, und um die Anwendung auf Herz und Leben, nach der ihr gleichfalls gewöhnlichen Frageweise: was soll mir das? Wozu? (Wie praktisch!) V. 21 zuerst das Elend Israels: „Knechte ff." sodann die Erlösung (V. 22 נָתַן wie 2 Mos. 7, 9. Vergl. Deut. 4, 34) bis zu ihrer Vollendung (V. 23: „damit er uns ff.") unter Anziehung der Verheißung: „welches er geschworen ff." und mit Betonung der Heilsfrucht (V. 24 vergl. zu 4, 1.). Endlich V. 25 die Dankbarkeit, so wir Gott dagegen schuldig sind. (Hdlb. Kat. 2.) „Gerechtigkeit" (24, 13. vergl. zu 4, 8) von dem Rechtfertigungsurtheil des Gesetzes im Gegensatz zu κατάκριμα (Röm. 5, 16) und da die Erfüllung (Röm. 2, 13) des „ganzen" (Jak. 2, 10) Gebotenen und als „vor Jehovah" näher bezeichnet wird, so ist diese Gerechtigkeit kein Gegensatz zu der Röm. 8, 4; auch sie besteht in Wandel nicht nach Fleisch, sondern nach Geist. So beschreibt Mose die Gerechtigkeit aus dem Gesetz (Röm. 10, 5) fern von heuchlerischer oder doch blos äußerlicher Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer

[1] F. Bovet in seiner geistvoll geschriebnen Reise in's gelobte Land macht auf die noch heutige Tracht der ägyptischen Frauen aufmerksam, wonach zwischen den Augen ein Ring oder Röhre von Gold (Kupfer) befestigt ist, was die betreffende Person nothwendig immer beachten muß, daher die meisten Frauen in Kairo schielen.

(Matth. 5, 20), wie Paulus seinerseits die Rechtfertigung des Glaubens fern hält von einer schlecht äußeren Auffassung des Werkes Christi für uns. Zugleich erhellt, wenn auch לִפְנֵי יְהוָה hier nicht auf וּצְדָקָה zurückbezogen werden könnte, daß wahrhafte Gerechtigkeit, Rechtfertigung des Menschen nicht vor den Menschen, sondern vor Gott, und damit Christus das Endziel des Gesetzes sei (Röm. 10, 4) Röm. 8, 3. Uebrigens geht auch hier der Liebe V. 5 der Glaube V. 4 zuvor.

Theologische Grundgedanken.

1. „In der Furcht Jehovahs wurzelt aller weitere Gehorsam (V. 2. 3), denn sie ist die erste und nächste Wahrheit in dem Verhältniß Israels zu Jehovah (5, 26.) Aber wenn die Furcht Jehovahs vornämlich den Menschen abhält, seine widergöttliche Eigenheit geltend zu machen, so soll es nicht bei dieser Verläugnung des Eigenwillens bleiben, obwohl dieses das Erste ist, wie auch die negative Fassung der 10 Worte ausspricht, sondern es soll kommen zu einer Zusammenschließung des menschlichen und des göttlichen Willens, und das ist die Liebe, wie denn auch diese als der rechte Stand des Gehorsams gleichfalls in den 10 Worten erklärt worden ist (5, 10)." Baumgarten.

2. Indem die Liebe zumal — und die zu Gott ist die Kraft der Nächstenliebe — als Summa der Gebote erscheint, ist eine Innerlichkeit des mosaischen Gesetzes ausgesprochen, (vergl. noch 10, 12; 11, 1. 13) und zugleich dasselbe als ein heiliges geistliches Ganzes hingestellt, so daß von einem höheren Standpunkt des Neuen Testaments in dieser Beziehung nicht geredet werden darf. Der Pharisäismus fand sein Urtheil nicht erst an Christus; er hatte es längst an Mose. Wie aber dieser jüdische (nicht alttestamentliche) Sinn und Gebrauch des Gesetzes dasselbe in ein Vielerlei äußerlicher, nur buchstäblich verstandner Satzungen verzettelt, so reißt er andrerseits den Faden ab, der das Gesetz ursprungsgemäß in den Bund Gottes, die Liebe, als des Gesetzes Erfüllung, an den Glauben bindet. Die „Stellung des Glaubens zum Gesetz" ist im Alten Bunde (Auberlen): „der Gläubige nimmt dasselbe dankbar als ein Gnadengeschenk Gottes an, freut sich seiner Vollkommenheit und stellt sein ganzes Leben unter seine heilige Zucht. Je ernster er es aber mit der Erfüllung des Gesetzes nimmt, desto mehr erkennt er seine eigne Unfähigkeit dazu, seine Unmacht zum Guten, die Macht des Bösen im Herzen. Da sucht er dann die Vergebung der Sünde, wie sie auch schon im A. B. durch die göttliche Gnade dargeboten war, und getröstet sich der Erlösung durch den Messias."

Homiletische Andeutungen.

V. 4—5. Luther: „Daß Ein Gott sei, nützet uns nicht, sondern daß er für Einen Gott und für unsern Gott gehalten werde, das ist die Seligkeit und das Leben und die Erfüllung aller Gebote. Diese 1. Erklärung über das 1. Gebot betrifft den Glauben. Denn es kann niemand Einen Gott haben, so er nicht allein an ihm hange, auf ihn sich allein verlasse, sonst wird man auf vielerlei Werke hingerissen werden und sich vielerlei Götter erdichten. Die andre Erklärung betrifft die Liebe und folget aus der ersten. Denn wenn wir verstehen, daß alle Dinge von Ihm fließen, so folget nothwendig eine süße Liebe. Mit V. 4 nimmt er alles Vertrauen, mit V. 5 erwecket er einen fröhlichen und freien Dienst Gottes. Also empfahen wir durch die Einigkeit Gottes im Glauben alle Dinge umsonst von Gott, durch die Liebe thun wir alle Dinge willig unserm Gott. „Von ganzem Herzen" ist so viel, als aus dem innerlichsten und ganzen Gemüthe. „Von ganzer Seele" ist von ganzem Leben und Leibe. „Von allen Kräften" ist mit aller Stärke und Gliedern." (Der Eine Gott und sein Ein Gebot. Die rechte Liebe heischt den ganzen Menschen.) V. 6. Berl. Bib.: „Das Herz allein kann diese Lektion fassen. Die Sprache der Liebe wird von der Liebe selber gelernt und die Liebe lehrt lieben." Luther: „Nicht allein in das Buch, nicht allein in die Gedanken, sondern in die innerste Bewegung deines Herzens, denn Matth. 6, 21, auf daß sie nicht dumm, kalt und rostig werden" Richter: „Einschärfen sollte stets bei Erklärung der 10 Gebote geschehen, die in Katechismen meist nur abgestumpft werden." Tüb. Bib.: „Das Gesetz Gottes muß durch einen evangelischen Griffel in unsre Herzen eingeschrieben sein, wo wir dasselbe halten sollen." Starke: „Wer Andern Gottes Gebote recht einschärfen und lehren will, der muß sie erst selbst zu Herzen nehmen, daß er sein Christenthum, Glauben und Wandel danach einzurichten suche. Merkt das, ihr Eltern und Schulmeister!" V. 7. Randgl: „Je mehr man Gottes Wort handelt, je heller und neuer es wird und heißt billig: Je länger, je lieber." Starke: „Eltern sollen ihre Kinder nicht nur zur Schule schicken und zur Kirche anhalten, sondern öftere Unterredungen mit ihnen anstellen. Der Katechismus soll fleißig getrieben werden in Kirchen, Schulen und — Häusern." (Wie Glaube und Liebe Alles regieren soll: Herz, Haus und Land. V. 6—9. Für allgemeine Bußtage.) Richter: „Nach V. 9 mußte jeder Israelit lesen und schreiben können." (?) V. 10—12. Luther: „Er straft den Reichthum und Ueberfluß, nämlich den Mammon und Geiz. (1 Tim. 6, 10; Kol. 3, 5.) Denn des Menschen Herz verläßt sich auf gegenwärtig Gut, aber auf das nicht gegenwärtig ist, hat es keine Zuversicht, wie man sagt: Gut macht Muth, Armuth wehe thut. Nun mögen Vertrauen auf Reichthum und Glaube und Liebe nicht zugleich herrschen im Herzen; das nennt er Vergessen ff. Siehe, wie Moses geistlich handelt wider die Abgötterei des Herzens, ehe er von den Götzen sagt." V. 11. Schultz: „Sattwerden ein besonders verhängnißvoller Ausdruck in der Schrift Mit der Sättigung des Leibes ist zu leicht die der Seele verbunden, die den Hunger und Durst (Ps. 42; Matth. 5) ausschließt und der Weltvergötterung Raum schafft." V. 12. Cramer: „Es müssen starke Beine sein, so solche gute Tage ertragen sollen." V. 13. Luther: „Dies ist des Glaubens Kraft und Gewalt des 1. Gebots, daß wir in glückseligen Dingen furchtsam und gottesfürchtig seien, in widerwärtigen dagegen sicher und frei, und in beider Zeit an Gott hangen. Bei viel Reichthum dich nicht darauf verlassen; hast du keins, nicht darum verzagen. Und auch unter Dienstbarkeit der Menschen oder in Regie-

rung zeitlichen Guts gewiß sein im Glauben, daß Mir allein darin gedient werde. (1 Kor. 7, 39.) Mose träumt nichts von der Dulia, Latria, Hyperdulia der Sophisten. Und also sollst du auch schwören, daß du bleibest in der Dienstbarkeit Gottes." (Der rechte Eid ein Gottesdienst.) V 14: Böse Nachbarschaft verdirbt oft gute Sitten. V. 16. Luther: „Vorher, daß wir in glückseliger Zeit recht thun, hier: daß wir in Widerwärtigkeit recht leiden sollen und gewiß sein, daß Gott uns nahe sei in den Nöthen. Gott wird versucht: 1) Wenn wir nicht brauchen, das wir haben; also wer schnarchet und vermeinet, Gott müsse ihn ernähren ohne Arbeit. 2) Wenn man ihm Statt, Zeit und Weise vorsetzen will und gleichsam fühlen, ob er da sei, also durch Zwang des Mangels und Rath der Schwachen im Glauben." Was heißt: Gott versuchen? Sein Dasein bezweifeln, seine Allmacht proben, seiner Hülfe Vorschriften machen, seine Wahrhaftigkeit in Frage stellen, seiner Vorsehung nachhelfen, seine Gnade auf Muthwillen ziehen, seiner Langmuth, aber auch Gerechtigkeit spotten u. s. w. Berl. Bib.: „Gott wird versucht in seiner Weisheit Pf. 73, 11 in seiner Wahrheit 2 Kön. 7, 2 in seiner Güte und Providenz über uns Matth. 4, 6. 7 in seiner Macht 4 Mos. 11, 4. 5; Ps. 78, 19. 20; 4 Mos. 14, 22 in seiner Allgegenwart 2 Mos. 17, 7." Gott versucht uns nie zum Bösen, so sollen auch wir Ihn nicht versuchen aus bösem Willen (Matth. 22, 18.) Der rechte und der böse Zweifel. Gideon (Richt. 6, 36 ff.), Ahas (Jes. 7, 12) und Jesus (Matth. 4, 7.) V. 18: Israel und Hellas in ihren Wahrsprüchen; dort: das Rechte und das Gute, hier: das Schöne und das Gute. Das Gute ist zugleich das Schöne. Gut ist 1) was vor Gott bestehen kann, 2) worauf und wobei es uns gut geht, 3) wodurch man zum Guten, in die ewige Güte einkommt. V. 20 ff. Schultz: „Wie sich die geoffenbarte Religion durch Lehre und Erziehung in die Welt eingeführt hat, so muß sie sich auch immerdar dadurch erhalten." Lange: „Glückselige Eltern, deren Kinder nach Gottes Geboten fragen!" Berl. Bib.: „Man sollte sich's lieber am Munde absparen und eine Bibel in's Haus schaffen, was besser ist, als alle Gebetbücher, um fleißig mit den Seinigen darin zu lesen und es immer auf sich zu ziehen." V. 24. Schultz: „„Zu unsrer Lebenserhaltung" begreift Alles mit in sich, was das Leben wahrhaft schön, leicht und selig macht. Wie ohne das Leben nichts ist, so kann das Leben ohne vieles nicht sein, wenn's mit Recht Leben heißen will; es kann nicht ohne Gesundheit, Gedeihen, Freude und Friede sein." Berl. Bib.: „Wenn wir Gott dienen, so dienen wir vielmehr uns selbst, denn wir bekommen allen Nutzen davon."

Kap. 7.

1 Wenn dich bringen wird Jehovah, dein Gott, in das Land, wohin du kommst, es
in Besitz zu nehmen, und ausstößt zahlreiche Nationen (Heiden) vor dir weg: den Chitti
und den Gir'gāschi und den Emori und den Kenaghani und den Perissi und den Chiwwi
2 und den Jebusi, sieben Nationen, zahlreicher und stärker, als du, *Und es gibt sie
Jehovah, dein Gott, vor dich hin, und du schlägst sie: so sollst du sie gänzlich (bannend)
3 bannen; nicht sollst du mit ihnen Bund schließen und nicht sie begnadigen. *Und nicht
sollst du dich verschwägern mit ihnen; deine Tochter sollst du nicht geben seinem Sohne
4 und seine Tochter sollst du nicht nehmen deinem Sohne. *Denn weichen machen wird
er deinen Sohn hinter Mir weg, und sie dienen andern Göttern, und es entbrennt der
5 Zorn Jehovahs über euch, und Er vertilgt dich schnell. *Sondern so sollt ihr ihnen
thun: ihre Altäre sollt ihr zerstören und ihre (Bild-) Säulen sollt ihr zerbrechen und
ihre Baummäler sollt ihr abhauen und ihre Götzenbilder sollt ihr verbrennen mit Feuer.
6 *Denn ein heiliges Volk bist du Jehovah, deinem Gott. Dich hat erwählt Jehovah, dein
Gott, zu sein ihm zum Eigenthumsvolk aus (von) allen Völkern, welche auf der Ober-
7 fläche (dem Angesicht) des Erdbodens. *Nicht von eurer Mehrzahl (Menge) wegen von
allen Völkern hat Jehovah sich euch zugeneigt und euch erwählt, denn ihr seid die
8 Minderzahl (Wenigkeit) von allen Völkern; *Sondern aus Liebe Jehovahs zu euch und
weil er hält (bewahrt) den Schwur, welchen er geschworen hat euren Vätern, hat euch
Jehovah ausgeführt mit starker Hand und dich erlöst aus dem Haus der Knechte, aus
9 der Hand Pharao's, Königs von Aegypten. *So wisse (erkenne), daß (denn) Jehovah,
dein Gott, Er ist Gott, der Gott, der getreue, bewahrend den Bund und die Gnade den
10 Ihn Liebenden und Seine Gebote Bewahrenden zum (dem) tausendsten Geschlecht, *Und
vergeltend den Ihn Hassenden in sein Angesicht, ihn zu verderben; nicht wird Er zögern
11 dem Ihn Hassenden, in sein Angesicht wird Er ihm vergelten. *So bewahre das Gebot
12 und die Satzungen und die Rechte, welche ich dir gebiete heute, sie zu thun. *Und es
geschehe zum Lohn, daß ihr hören werdet (auf) diese Rechte und bewahret sie und thut
sie, daß bewahre Jehovah, dein Gott, dir den Bund und die Gnade, welche er geschworen

hat deinen Vätern, *Und er dich liebe und dich segne und dich mehre, und segne die 13
Frucht deines Leibes und die Frucht deines Landes, dein Getreide und deinen Most und
dein Oel, das Geworfene deiner Rinder und den Zuwachs deines Kleinviehs, auf dem
Lande, welches Er geschworen hat deinen Vätern, zu geben dir. *Gesegnet wirst du 14
sein vor allen Völkern: nicht wird sein bei dir ein Unfruchtbarer und (oder) eine Un-
fruchtbare, noch bei deinem Vieh. *Und weichen macht (fern hält) Jehovah von dir 15
alle Krankheit und alle Seuchen Aegyptens, die schlimmen, welche du kennst, nicht (keine)
wird Er sie legen auf dich, und (sondern) Er wird sie geben unter alle die dich Hassen-
den. *Und du verzehrst alle die Völker, welche Jehovah, dein Gott, dir gibt, nicht soll 16
dein Auge ihrer schonen und nicht sollst du dienen ihren Göttern, denn Fallstrick ist es
dir! *Wenn du sprechen möchtest in deinem Herzen: Zahlreicher sind diese Nationen 17
(Heiden), als ich; wie vermag ich sie aus dem Besitz zu vertreiben? *Nicht sollst du 18
Furcht haben vor ihnen, gedenke vielmehr doch dessen, was gethan hat Jehovah, dein
Gott, dem Pharao und dem ganzen Aegypten: *Der Versuchungen, der großen, 19
welche gesehen haben deine Augen, und der Zeichen und der Wunder und der Hand,
der starken, und des Armes, des ausgestreckten, womit dich ausgeführt hat Jehovah, dein
Gott: so wird thun Jehovah, dein Gott, allen Völkern, vor denen du Furcht hast. *Und 20
auch die Hornisse wird schicken Jehovah, dein Gott, unter sie, bis daß umkommen die
Uebriggebliebenen und die Versteckten vor dir. *Nicht sollst du erschrecken vor ihnen, 21
denn Jehovah, dein Gott, ist in deiner Mitte, Gott mächtig und furchtbar. *Und es 22
stößt aus Jehovah, dein Gott, diese Nationen (Heiden) vor dir nach und nach; nicht wirst
du können (dürfen) sie aufreiben schnell, damit sich nicht mehre über dich das Gethier
des Feldes. *Doch gibt sie Jehovah, dein Gott, vor dich hin und reibt sie auf durch 23
mächtige Aufreibung, bis sie vertilgt sind (werden); *Und gibt ihre Könige in deine 24
Hand, und du machst ihren Namen verschwinden unter dem Himmel weg; nicht wird
bestehen vor dir jemand, bis du sie vertilgt hast. *Ihrer Götter Bilder sollt ihr ver- 25
brennen mit Feuer; nicht sollst du begehren des Silbers oder Goldes an ihnen (womit
sie überzogen sind) und es dir nehmen, damit du nicht dadurch (darin) verstrickt werdest
(dich verstrickest); denn Greuel Jehovahs deines Gottes ist es. *Und nicht sollst du 26
bringen Greuel in dein Haus und seist Bann gleich ihm. Verabscheuen sollst du es
gründlich und es für lauter Greuel halten, denn Bann ist es.

Exegetische Erläuterungen.

1. Im 7. Kapitel wird die Auslegung des 1. Gebots fortgesetzt unter Anwendung sofort auf die Götzendiener und den Götzendienst in Kanaan, während Kap. 6 die Application lediglich Israel betraf. V. 1 parallel 6, 10. Dort Verweltlichung und Abfall in Folge des Besitzes, hier dasselbe gleich bei der Besitznahme im Blick auf die bisherigen Besitzer. „Zahlreiche", ja „zahlreicher, als du", weil, wie die Zahl bestimmt wird, 7 gegen 1. Die „Sieben"zahl (Apostg. 13, 19) ist sicher absichtlich, da anderswo 11, 10, 6, 5 aufgeführt werden. Dem Volk der Bundeszahl (7), dem Einen Bundesvolk als seine versplitterte Karrikatur gegenüber die 7 heidnischen Völkerschaften Kanaans. 1) Die Hettiter, die für die Kanaaniter insgesammt zuweilen genannt werden, auf dem Gebirge Ephraim und Judah bis Hebron. 2) Die Girgasiter im Westjordanland, weiter nicht bestimmbar. 3) Die Amoriter, vergl. zu 1, 4. 7. 19 ff. 4) Die Kanaaniter im engern Sinn als im Niederland westlich am Meer, östlich in der Arabah. 5) Die Pheriſſiter (appellativisch 3, 5) sind im Unterschied von den handeltreibenden Bewohnern der Niederungen die Ackerbauer und Viehzüchter der Hochebenen. 6) Die Hevviter in der Gegend von Sichem, Gibeon, auch am Hermon. 7) Die Jebusiter in Jerusalem (Jebus) und Umgebung. „Stärker" (vergl. 4, 38), wie zahlreicher, nämlich zusammen. V. 2: 1, 8; 2, 33. 34; 3, 3. כָּרַת mit לְ Bund schließen zum Besten von jemand. V. 3: Dahin würde Bündniß, dahin könnte Begnadigung führen. (2 Mos. 23, 32 ff.; 3 Mos. 27, 29; 2 Mos. 34, 12 ff. 16; 1 Mos. 24, 3.) V 4: Also nicht Nationalhaß, sondern die Gefahr für Israel, betreffend das 1. Gebot. Wie das „Mir" klar ist, indem Mose in Jehovahs Namen redet, so versteht sich leicht das „wird er" von dem betreffenden Gliede der genannten Völkerschaften, dem heidnischen Schwiegervater. Vergl. noch 6, 15; 4, 26. V. 5: (2 Mos. 23, 24; 34, 13.) „(Bild-) Säulen" — Baals, als oberster männlicher Gottheit (der Sonne), der befruchtenden Naturkraft. „Baummäler" (Ascheren) der Astarte (אֲשֵׁרָה die weichere Form), der Göttin der Liebe und Fruchtbarkeit (Venus), des Mondes. Wie die מַצֵּבוֹת Steinmäler, so waren die אֲשֵׁרִים zwar weder grüne Bäume, noch Haine, wiewohl sie darunter, daneben aufgestellt erscheinen, sondern Holzsäulen.

Ob von ihrem Symbol, speziell einer „graden" Säule die Göttin („die Grade" אֲשֵׁרָה, יְשָׁרָה) benannt worden, was weniger wahrscheinlich, oder umgekehrt, wie die Hermen? Uebrigens die obscönsten Culte. Die Begründung solches ausgedehnten Verfahrens V. 6: 1) Aus Israels Volkscharakter: קָדוֹשׁ לַיהוָה geweiht dem Herrn, so: „heilig"; Sündenreinheit liegt nicht im Begriff; also wie 2 Mos. 19, 6. Nach diesem priesterlichen Titel hat es die Aufgabe des Bannens, aber freilich auch die Pflicht, nicht selber in den Bann zu fallen (V. 26), sich religiös zu verunreinigen (3 Mos. 11, 44). 2) Aus Israels Erwählung (4, 37.). 3) Aus Israels Bestimmung vor allen Völkern, worin seine Erwählung ihren Zweck hat: סְגֻלָּה ist „Eigenthum" als fester Besitz, (wie נַחֲלָה [4, 20] als Erbe,) von סָגַל als solchen erwerben (1 Petr. 2, 9 εἰς περιποίησιν). Solche Bevorzugung hat V. 7 nicht in Aeußerem ihren Grund gehabt, wie es bei einem Volk in der numerischen Ansehnlichkeit und Größe nahe liegt, also wenn es Allen vorgezogen wurde, dies sich dadurch hätte begründen müssen, daß es die Majorität wenn nicht gegen Alle zusammen ausmachte, so doch zahlreicher denn irgend eins von Allen gewesen wäre. Daß Israel wie die Sterne (1, 10; 10, 22), war nur die sich erfüllende Verheißung Gottes an die Väter, demnach Gnade, kein Verdienst oder Vorzug von Seiten des Volks. „Denn ihr seid ff." ist nicht zu pressen, als überragte jedes der andern Völker Israel an Zahl und damit an natürlicher Kraft (V. 1), sondern während aus Gnaden auch der Sand des Meeres nicht zureicht für Israels Größe (1 Mos. 22, 13), erscheint dasselbe von Natur wie ein Tropfen im Ocean, den Nationen überhaupt oder auch nur denen gegenüber, die gerade in Betracht kommen. (Luk. 12, 32.) חָשַׁק Hang, Neigung, Lust haben zu, an jemand. (1 Mos. 34, 8; Jes. 38, 17.) V. 8: מֵאַהֲבַת vergl. 1, 27. Wie 4, 37 im Blick auf die Väter die Erwählung fußte in der Liebe, so auch hier V. 7 in direkter Beziehung auf Israel selber, ebenso aber auch V. 8 die Realisirung dieser Erwählung durch die Ausführung aus Aegypten; die Beziehung auf die Väter wird durch die Wahrhaftigkeit und Treue Jehovahs hinzugebracht. (Luk. 1, 73; 1 Joh. 4, 8. 16.) Vergl. 3, 24; 4, 34. V. 9: 4, 35. Jehovah der wahre und wahrhaftige Gott, letzteres in zwiefacher paralleler Betonung: 1) „Bewahrend den Bund und die Gnade" (wodurch die Auffassung des „Bundes" [vergl. zu 4, 13 Theol. Grundgedanken 13] nur bestätigt wird), 5, 10; 2 Mos. 20, 6; 2) V. 10: „Und vergeltend ff.", wodurch 5, 9; 2 Mos. 20, 5 beleuchtet werden. „In sein Angesicht" individualisirend: jeglichem von ihnen; wenn personificirend (Schultz), dürfte nicht Plural vorhergehen. Der Ausdruck = auf seinen eigenen Kopf. Die Wiederholung versichert das Gesagte gegen den Zweifel, daß Gott im Widerspruch mit seiner Wahrhaftigkeit die Strafe verziehe, daß der zu Strafende frei ausgehen werde. Wenn Er also auch zögert, geschieht es aus anderm Grunde 2 Petri 3, 9; Röm. 2, 4. V. 11: 6, 17; 5, 1.

2. Während 4, 31 zur Warnung ein Verhältniß vorausgesehen ward, wo Israel ungehorsam abfällt, nur Jehovah den Bund hält; wird hier V. 12 zur Ermunterung der bessere Fall, das allein Richtige, in Aussicht genommen, daß das Volk hört und Gehorsam bewahrt, indem es thut — „diese Rechte" (vergl. zu 4, 1), also was in allen Beziehungen nach „Gebot" und „Satzungen" (V. 11) Recht ist. In diesem Fall soll als „Lohn" (עֵקֶב Jes. 5, 23) geschehen, mit ausdrücklicher Hervorhebung, was V. 9 blos die der Liebe Israels entsprechende Treue Jehovahs ist. Andere übersetzen einfach: „dafür, daß" (8, 20; 4 Mos. 14, 24) oder: „Und es ist der Erfolg: ihr werdet ff. so bewahrt Jehovah ff." V. 13: Innerlich: Liebe, äußerlich: Mehrung, das Mittelglied: der Segen. עַשְׁתָּרֹת (28, 4. 18. 51) = Veneres (Astarte), appellativ wie Ceres von Getreide, Lucina von der Geburt. (Knobel.) In der Zusammenstellung mit שְׁגַר vielleicht absichtlich verächtlich gebraucht. V. 14 wird der Wunsch förmlich Verheißung. V. 15 tritt bei der Feierlichkeit der Verheißung, zum Segen des Lebens die Abwehr der Kehrseite. Das allgemein menschliche (2 Mos. 23, 25) „alle Krankheit", aus der Erinnerung ägyptisch spezialisirt. (28, 27. 60.) Der Uebergangsgedanke zu dem Aegypten Eigenthümlichen in dieser Beziehung, wenn dieses nicht bloße Voraussetzung ist, müssen für die Erinnerung Israels die historischen Plagen sein. (2 Mos. 15, 26.) Was die Eigenthümlichkeit Aegyptens in Bezug auf Krankheit betrifft, vergl. Hengstenberg: Die Bücher Mose und Aeg. S. 225 ff. So hört die Pest in Kairo, Alexandrien fast nie auf, Augenkrankheit ist allgemein in Aegypten u. s. w Noch jüngst kam uns von daher die Cholera. Das Aegypten Widerfahrene im Blick auf Israel, so sind auch wohl die Plagen bei den „schlimmen Seuchen" Hauptgedanke, soll die Regel sein wider „alle" Hasser, wodurch wörtlich das Volk Gottes seinem Gott parallel gestellt ist (vergl. V. 10; 5, 9), — sie hassen dich, weil sie Mich hassen, — also was V. 16, den Anfang des Kapitels wieder aufnehmend, Israel von neuem einschärft, wird nur ein Gottesgericht sein. Vergl. 4 Mos. 24, 8; 14, 9. (Deut. 31, 17.) „Die Affekte oder Herzneigungen werden den Augen zugeeignet, in welchen sie erscheinen oder ersehen werden." (Berl. B.) Vergl. 1 Mos. 45, 20; Deut. 13, 9; 19, 13 u. s. w. „Fallstrick" (Bild von der Jagd, Fangnetz, Schlinge, nicht für Verstrickung in Sünde sowohl, als vielmehr für das Gefangenwerden in dem gleichen Gericht, das Israel vollstrecken sollte: „bald als göttliche Strafe, bald als natürliche Nemesis [selbstverderbende Kraft des Bösen]" Hupfeld zu Ps. 9, 17) vergl. 2 Mos. 10, 7. הוּא allerdings speziell das Dienen (V. 4), aber da dies nur Folge des Schonens, so überhaupt: die Nichtbefolgung des göttlichen Vertilgungsbefehles.

3. Bei der alle Selbstgerechtigkeit demüthigenden Darstellung V. 7, wonach nur von Glaube im Gegensatz zu Vermessenheit und fleischlichem

Trotz die Rede sein darf, könnte aber, im Gegensatz zum Glauben, Verzagtheit, die Klugheit der Furcht den Gehorsam hintertreiben. (1, 28.) Daher V. 17 ff. „In deinem Herzen", weil das Herz ebenso verzagt, wie trotzig. (Jer. 17, 9.) V. 18: (1, 21.) 1, 30; 4, 34; 6, 22. V. 19: — חַ wovon ich dir so mehrmals schon erinnernd geredet habe. V. 20: „Und auch die Hornisse" (הַצִּרְעָה [Keil] mit dem Artikel collectiv qua Gattung) d. h. noch bevor du sie verzehrst, aufreibst (V. 16), also offenbar wie 2, 25 von dem Schrecken Gottes zu verstehen, der Israel vorausgeht (Knobel), wozu auch Jos. 24, 12 (Ps. 44, 4) stimmt. Denn es soll einmal im Unterschied von Israels Schwert und Bogen etwas recht von Gott Gewirktes und dies sodann als in wie mächtiger auch, so doch unscheinbarer Form Geschehendes sinnbildet werden. In Aegypten waren die kleinen Thiere Gottes Heer bei Gelegenheit der Plagen. Die genannte große Wespenart ist ihres schmerzhaften Stiches wegen von Mensch und Thier gefürchtet. Aelian (XI, 28.) läßt die Phaseliter durch Wespen, wie die Megareer durch Mäuse und die Rhöteer durch Skolopender vertrieben werden. Aber auch 2 Mos. 23, 28 (worauf hier zurückgewiesen ist) wird die Hornisse nicht eigentlich, wie Schultz meint, „als etwas besonderes dem Schrecken beigefügt", sondern, und daraus möchte sich der Artikel erklären, als der V. 27 geschilderte Schrecken symbolisirt. Also: Gottes Schrecken soll dergestalt unter ihnen aufräumen, daß Israel bloße Nachlese haben wird; sie werden schon vor Furcht der kommenden Dinge und zwar gänzlich umkommen. „Vor dir" zeigt, daß Israel dabei als Werkzeug Gottes thätig sein soll. V. 21: 1, 29. 42. (31, 17.) V. 22: (V. 1) wie 2 Mos. 23, 29 ff. (2 Kön. 17, 25 ff.) So Mose, einen schon andern Ton schlägt Jos. 23, 13 und erst gar Richt. 2, 3; 3, 1 an. V. 23: 2, 33. 15. מְהוּמָה Aufreibung innerlich durch Furcht (V. 20), äußerlich durch Krankheit, Schwert und dergleichen. V. 24: 2, 30; 3, 3. Gänzliche Vertilgung der Kanaaniter, die V. 23 nach den Werkzeugen, der Art und Weise überhaupt, hier spezieller nach den Objekten, die sie betrifft, den „Königen" (Jos. 10, 22 ff.) und den Völkern („Namen") geschildert wird. (25, 19.) Nach solchem Untergang der betreffenden Personen kann füglich nur noch von ihren Sachen (wie V. 5) die Rede sein. V. 25: auch da rein ab; nicht einmal begehren (5, 18), geschweige denn nehmen oder gar in's Haus bringen, um es zu bewahren (V. 26.) Ueberzug, Bekleidung, Schmuck und dergl. ist gemeint. Vergl. zu V. 16. Der Widerwille Jehovahs gegen die Götzen soll von Israel getheilt werden, sonst geräth es an dem, was den Götzen gedient hat, in das Gottesgericht über dieselben mit hinein. V. 26. Die Liebe zu Jehovah soll die Treue im Kleinen beweisen, der heilige Eifer für Ihn nie im Indifferentismus gegen irgend etwas, das in Beziehung zu kanaanitischem Götzendienst gestanden, sich abkühlen und verflachen. Was Jehovah „Greuel", ist auch „Bann" für Israel. Der Mangel an innerer Gottgeweihtheit, der Gesinnung nach, führt mit Nothwendigkeit zur äußeren Weihung an Gott durch Vernichtung. כָּמֹהוּ das Masculinum geht auf כֶּסֶף וְזָהָב (V. 25) wie הוּא daselbst. שֶׁקֶץ von levitisch Unreinen 3 Mos. 11.

Theologische Grundgedanken.

1. Ueber den Bann („Cherem") vergl. S. 68. Nr. 9, dabei Nr. 3. S. 67.

2. Indem die Kanaaniter 6, 19 (auch sonst) die „Feinde" Israels genannt werden, Kap. 7 vom Anfang bis zum Ende ihre gänzliche, gründliche Ausrottung mit heiligem Ernste einschärft (V. 6), ist ein Prinzip theokratischer Feindschaft aufgestellt, dessen Verwerthung für die Gemeinde Gottes namentlich in den sogenannten Rachepsalmen hervortritt. Bei dem moralischen Ekel und Abscheu, den Israel, und zwar in Nachfolge Gottes, wider das abgöttische Heidenthum empfinden soll mit praktischer, in's unmittelbare Privatleben übergehender Energie, muß sich ein Haß bilden um Jehovahs willen, im Interesse Seiner Ehre, wie es eine Liebe gibt um Gottes willen. Ersterer ist dem Wesen Gottes und der wahren Frömmigkeit so entsprechend, als es letztere ist. Wenn wir gesellschaftlich sagen: „Die Freunde meiner Freunde sind meine Freunde", wie vielmehr müssen auf theokratischem Gebiet Jehovahs Feinde Israels Feinde sein! Die Unterscheidung von Privathaß in dieser Beziehung und Haß um Gottes willen kann schwerlich genügen, da die Frömmigkeit keine Abstraktion vom Subjekt sein kann, sondern je lebendiger, desto subjektiver sein wird, Gottes Interesse eben mein Interesse sein soll. Wie das Schelten Christi über die Städte, in denen die meisten seiner mächtigen Zeichen geschehen waren, weil sie sich nicht bekehrten, wie sein wiederholtes Wehe über die Pharisäer, wie der Fluch Petri über den Zauberer Simon, wie der bekannte Ausspruch Pauli über den Schmied Alexander neutestamentlich sind, so tröstet sich der Heidelb. Kat. Fr. 52 in Betreff der Wiederkunft Christi auch damit: „daß Er alle Seine und meine Feinde (d. h. die zugleich meine Feinde sind) in die ewige Verdammniß werfe." Jedem Mißverstand zwischen dem Haß aus Liebe zu Gott und dem Haß aus Egoismus ist aber vorgebeugt durch die Unterscheidung nach Geist und nach Fleisch. Nach Geist spricht Christus den theokratischen Grundsatz Matth. 5, 43 dahin aus: Ihr habt gehört, daß gesagt ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen." Sein „Ich aber sage euch ff." (V. 44) geht daher, wie durch die ganze Bergrede, zunächst gegen die fleischliche Interpretation und Anwendung des nach Geist zu verstehenden Grundsatzes, wie sie in der Tradition der Schriftgelehrten und Pharisäer allgemein bekannt und fast allein gültig (Apostg. 10, 28) vorlag. Sie verstanden den theokratischen Grundsatz, den aus der Liebe zu Jehovah gegebenen, einmal über den historischen Buchstaben hinaus: den Haß gegen die Kanaaniter, gegen ihren Götzendienst, von gebotenem Nationalhaß überhaupt. Das war Geist, aber Geist des Fleisches. (Politischer Egoismus.) Sodann wandten sie den Grundsatz im Privatleben vom Standpunkt ihres Buchstabens, ihrer Satzung, und daher viel mehr noch auf den

anders als sie Denkenden, denn auf den Heiden an. Das war Buchstabe des Fleisches. (Dogmatischer Egoismus.) Indeß wenngleich gegen solche Auflösung einerseits und Verknöcherung andrerseits des theokratischen Grundsatzes Christus Matth. 5, 44 zunächst sich wendet, so ist doch weiter auch sein „Ich aber" gegen: „daß gesagt ist" selbst nach Geist unverkennbar. Es ist eben der Geist des Neuen Bundes gegen den Geist des Alten Bundes darin verschieden, daß nach Luk. 9, 56: „der Sohn des Menschen nicht gekommen ist, die Seelen der Menschen zu verderben, sondern zu erretten." (Vergl. V. 54. 55.) Die für Israel besondre Gnade ist allgemeine und die Gnade waltet vor dem Gericht. So ist die Liebe Gottes ausgegossen in unsere Herzen durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist, und die Liebe trägt Alles, glaubt Alles, hofft Alles.

Homiletische Andeutungen.

V. 1 ff. Luther: „Nachdem er erst das Herz hat richtig gemacht, welches denn ist ein Brunn der Werke, so richtet er auch an die Hand sammt andern Gliedern, daß sie bauen ff. Unser Schwert ist das Wort Gottes, mit welchem das geistliche Volk streitet und erwürget, d. i. bekehret die Heiden von ihrem Irrthum, in welchem sie lebten." Calvin: „Darum so weit es angeht, sollen lieber alle Verbindungen gelöst werden, als daß wir in Annäherung zu Gottes Feinden uns durch derselben Lockungen von Ihm abziehen lassen; denn immer werden sie mit allen möglichen Künsten zwischen uns und Gott Zwiespalt anzurichten trachten. So lange wir unter den Ungläubigen leben, können wir dem gemeinen Verkehr nicht entfliehen; treten wir aber in nähere Gemeinschaft mit ihnen, so öffnen wir gewissermaßen dem Satan die Thür." Berl. Bib.: „Sogenau wird auch den Gläubigen im Neuen Testament der Umgang mit allen lasterhaften Menschen verboten, die in heidnischem Stand leben. 1 Kor. 5, 9; 2 Kor. 6, 14." V. 3: Tüb. Bibl.: „Die Ehe mit Un- oder Falschgläubigen ist höchst gefährlich und sehr zu widerrathen." V. 4. Berl. Bib.: „Denke nicht, du wollest durch deinen Umgang solche bekehren; sie werden dich vielmehr verführen. Allmählich bequemt man sich und macht ihre Werke mit." Die Heiligkeit des Volkes Gottes (V. 6), keine Eigenschaft seiner Natur (von Natur neigt es zu den Kanaanitern, daher V. 1 ff.), sondern seine Bestimmung nach Gottes Wahl. V. 7. Luther: „Auf daß sie nicht im Fleisch erfülleten, was im Geiste angefangen, und von ihrem Werke aufgeblasen, nachdem sie die Götzen und Gottlosen umgebracht, ärgere Bösewichter würden und richteten in ihrem Herzen die ärgeren Götzen Vertrauen und Ruhm des Werks auf, wie das Fleisch pflegt, kommt er ihnen heilsam zuvor und nimmt ganz weg Ruhm und Vertrauen des Werks, als sagte er: Gott brauchet eures Schwerts nicht, weil ihm eure Kraft vonnöthen, er's ohne euch nicht vermöchte, sondern der Ruhm des Werks ist deß, der mit euch Wenigen so eine große Menge wird umbringen. Wenn er hätte durch Menge wollen überwinden, hätte er euch nicht erwählt, sondern andre Völker, der viel mehr sind, denn ihr u. s. w." V. 8: Luther: „Und das ist der lautere und vollkommene Verstand des ersten Gebots, daß wir nichts durch unsre Verdienste, sondern alle Dinge durch seine einige Barmherzigkeit und Liebe haben, behalten, vermögen und thun zu seiner Ehre." Tüb. Bib.: „Gott erwählt das Geringe vor dem Großen, auf daß sich vor Ihm niemand rühme. 1 Kor. 1, 26 ff. Starke: „Lieber Mensch, haben die Juden und alle ihre Väter Gott nicht können das gelobte Land abverdienen, welches doch klein, irdisch und endlich, wie sollten wir ihm den Himmel und das ewige Leben abverdienen können?" Die Zwecke der Erwählung: Scheidung von der Welt (V. 6), Beugung des eigenen Ich (V. 7), Preis der Tugenden des Herrn (V. 8.) V. 10. Schultz: „Gottes Gerichte richten oft langsam, aber sicher." Die Vergeltung schon diesseits wird aus manchem Leben klar, ist im Alten Bund Lehre und gewinnt durch die reichere Gnade im Neuen Bunde nur ein helleres Licht. V. 12. Luther: „Die vorgehende Barmherzigkeit ist, durch welche wir erwählt, berufen, gerechtfertigt werden vor allen unsern Werken. Die nachfolgende Barmherzigkeit ist, da wir durch die Werke uns selbst die vorgehende Barmherzigkeit gewiß machen und sie empfinden." Berl. Bib.: „Nicht von verdienstlichem Lohn. Doch will sich Gott gleichwohl zu unserm Schuldner machen. Jes. 45, 19." V. 13: Lieben, Segnen, Mehren: der Dreiklang göttlicher Gnaden. V. 14. Cramer: „Die Gottseligkeit ist zu allen Dingen nütze ff. 1 Tim. 4, 8. Also lockt Gott mit Wohlthaten zu seinem Gehorsam." V. 15. Schultz: „Merkwürdig, daß das Land, das zunächst Heidenthum und Welt gegen Israel repräsentirte, auch die Macht der Krankheit und des Todes, der die Welt unterliegt, zur Darstellung bringen mußte." V. 16. Berl. Bib.: „Das Volk Gottes hat die gnädige Verheißung, daß es seine Feinde ansessen soll." Fallstrick ist es dir! Ein Wort zur Zeit: für alle noch Unentschiedene, für alle erst Halben, für alle zu Sichern. Trost in trüber Zeit (V. 17): aus dem, was Gott gethan (V. 18); aus dem, was wir selber erfahren haben (V. 19); aus Gottes Wort und Verheißung, die noch weiter reichen (V. 19 ff.) V. 20. Luther: „Die Hornisse bedeutet, daß die Gottlosen werden getrieben durch das Erschrecken des Gesetzes und mögen sich nicht verbergen u. s. w. Stund's nicht in der Israeliten Gewalt, die Hornissen vorhin zu schicken, so auch nicht in unsrer, daß wir irgend einen Gottlosen erschrecken, sondern Gott betrübet und erschreckt die Herzen. Apstgsch. 9, 6; 2, 37." V. 21: Der in uns ist größer, denn der in der Welt ist (1 Joh. 4, 4), darum fürchte dich nicht, Er ist vielmehr zu fürchten. V. 22. Luther: „Nachdem des Herzens Gottlosigkeit überwunden ist, bleibt noch über der Krieg des Geistes und Fleisches (Röm 7; Gal. 5), auf daß wir nicht hoffärtig noch träge seien und nicht ärger werden. (2 Kor. 12, 7.) Also wird gelassen in den Gränzen unsers Fleisches der Jebusiter, Kanaaniter, die Philister, die uns anfechten und in geistlichen Waffen üben. Sonst sind es ganz grausame und wüthende Bestien, sichere Vermessenheit, eitle Ehre, Hoffart und Trägheit u. s. w." V. 25. Richter: „Auch das Glänzende an geistigen Weltgötzen kann uns wie in Stricke fangen oder gar verbannen (V. 26), wie Achan. Jos. 7" V. 26. Luther: „Das Haus des Gewissens soll gänzlich von dem rein sein, denn es ist nichts zärtlichers und weichers; das Gerücht, der Glaube und das Auge mögen nicht Schimpf und Scherz leiden." Kindlein, hütet euch vor den Abgöttern 1 Joh. 5, 21. Rein ab und Christo an, so ist die Sach gethan. Berl. Bib.: „Ist alles Verbannte ein Greuel, so auch Alle, die den Herrn Jesum Christum nicht lieb haben 1 Kor. 16, 22. Daher stehet der Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte allenthalben."

Kap. 8.

Alles das Gebot, welches ich dir heute gebiete, sollt ihr bewahren, zu thun, damit 1
ihr lebet und euch mehret und hinkommt und nehmet in Besitz das Land, welches ge-
schworen hat Jehovah euren Vätern. *Und gedenke des ganzen Weges, welchen dich 2
gehen hieß (geführt hat) Jehovah, dein Gott, diese 40 Jahr in der Wüste, um dich zu
demüthigen, dich zu versuchen, dich zu erkennen, was in deinem Herzen, ob du bewahren
wolleſt seine Gebote, ob nicht. *Und er demüthigte dich und ließ dich hungern und 3
ließ dich das Man essen, welches du nicht kanntest und nicht kannten deine Väter, damit
er dich erkennen machte, daß nicht auf das Brod allein der Mensch lebt, daß auf jeg-
lichen Ausspruch des Mundes Jehovahs der Mensch lebt. *Dein Kleid verfiel nicht 4
von dir weg und dein Fuß floß nicht diese 40 Jahr. *Und (so) erkenne bei (mit) 5
deinem Herzen, daß gleichwie unterweisen wird ein Mann seinen Sohn, Jehovah, dein
Gott, dich unterweiset. *Und bewahre die Gebote Jehovahs, deines Gottes, zu gehen 6
in seinen Wegen und zu fürchten ihn. *Denn Jehovah, dein Gott, bringt dich in ein 7
gut Land, ein Land von Wasser-Bächen, Quellen und Fluthen, die im Thal und auf
dem Gebirge ausbrechen; *Ein Land des Weizens und der Gerste und des Weinstocks 8
und des Feigenbaums und der Granate; ein Land der Oelbeere und des Honigs;
*Ein Land, in welchem du nicht in Dürftigkeit Brod essen wirst; nicht wirst du ent- 9
behren irgend was in demselben; ein Land, dessen Steine Eisen und aus dessen Bergen
du Erz hauen wirst. *Und du issest und wirst satt und lobpreisest Jehovah, deinen Gott, 10
ob dem Lande, dem guten, welches er dir gegeben hat. *Bewahre (hüte) dich, daß du 11
nicht vergessest Jehovah, deinen Gott, nicht zu bewahren seine Gebote und seine Rechte
und seine Satzungen, welche ich dir heute gebiete; *Daß du nicht essest und satt 12
werdest und schöne (gute) Häuser bauest und bewohnest, *Und dein Rind und dein Schaf 13
(Kleinvieh) sich mehren, und Silber und Gold sich dir mehrt, und Alles, was dir
(gehört), sich mehrt, *Und sich erhebt dein Herz und du vergessest Jehovah, deinen Gott, 14
der dich herausgeführt hat aus dem Lande Aegpten, aus dem Hause der Knechte, *Der 15
dich gehen gemacht in der Wüste, der großen und furchtbaren, bei Saraffschlange und
Skorpion und Dürre, wo kein Wasser ist, der dir hervorgebracht Wasser aus dem
Kieselfelsen, *Der dich essen ließ Man in der Wüste, welches nicht kannten deine Väter, 16
um dich zu demüthigen und um dich zu versuchen, dir an deinem Ende wohlzuthun.
*Und du sprichst in deinem Herzen: Meine Kraft und die Stärke meiner Hand hat mir 17
geschafft (gethan) dieses Vermögen. *Sondern gedenke an Jehovah, deinen Gott, denn 18
er ist's, der dir Kraft gibt, zu schaffen Vermögen, um aufzurichten seinen Bund, welchen
er geschworen hat deinen Vätern, wie dieses Tages ist. *Und es geschieht, wenn du in 19
der That vergissest Jehovah, deinen Gott, und gehst hinter andern Göttern und dienst
ihnen und beugst dich ihnen: so bezeuge ich (bei) euch heute, daß ihr gewißlich umkom-
men werdet; *Wie die Nationen (Heiden), welche Jehovah umkommen macht vor euch, 20
so werdet ihr umkommen, darum (dafür, zum Lohne), daß ihr nicht hörtet auf die Stimme
Jehovahs, eures Gottes.

Exegetische Erläuterungen.

1. Wie Mose der Zweck seiner deuteronomischen Reden immerdar vor Augen steht, so kann es uns nicht befremden, wenn er, wo irgend Gelegenheit sich bietet, denselben auch wiederum ausspricht; es ist ein tendenziöses Wiederholen, viel mehr die Kraft dieser Reden, als ihre Schwäche. Die Betonung des ganzen Gesetzes (V. 1, wie 6, 24. 25 vergl. V. 1. 7, 11) zeigt, daß es dabei nicht blos um Wiederholung, auch nicht allein um Beleuchtung des Einzelnen aus der Idee des Ganzen heraus, sondern ebenso sehr um Ergänzung, Vervollständigung sich handelt (5, 28) und zwar

insbesondre durch Hervorhebung der Motive und im Blick auf Kanaan, (der rationes legi adjectae). Es ist weniger eine wiederholte, als eine fortgehende („heute"), andauernde (Particip. מְצַוְּךָ) Gesetzgebung; die Handlung haftet an der Person, so lange Mose da ist, gibt er Gesetz. So ganz ist er Träger seiner Idee. Die Ausdrücke sind fast stereotyp, vergl. 4, 2. 6. 1; 5, 1; 6, 3; 5, 30; 6, 18; 7, 13. V. 2: „Und gedenke" wie 5, 15. Das Gedächtniß der Wüstenführung (1, 31; 2, 7) zweckt hier auf den Gehorsam in den Geboten Gottes ab. Diesen Gehorsam bewirkt Gott von dem selbstbewußten Menschen nur, indem er ihn zum richtigen Selbstbewußtsein bringt (Luk. 15, 17), d. h. seiner Ohnmacht, (das kann die Allmacht), seiner Sünde, (das thut die Heiligkeit und Gerechtigkeit), seines Undanks, (das versteht die Liebe Gottes). Diese mehr und mehr innige Gewalt Einem anthun (daher 1 Mos. 34, 2) bedeutet ענה im Piel. Gebrochen in seiner Eigenkraft, gebeugt in seinem Selbstwahn, ist der Mensch auf Gott verwiesen (1 Mos. 32, 26. 27), auf ihn zu hören, ihm zu gehorchen. Zu dieser Absicht der Wüstenführung (לְמַעַן) bekanntlich von עָנָה im Sinne von: sich zuneigen, damit seine Meinung kund geben, beabsichtigen, spielt in עָנָּה hinüber: so sollen Demüthigung Israels und Absicht Gottes zusammenfallen!) verhalten sich das „Versuchen" und „Erkennen" wie Nebenabsichten derselben (בְּ) die sich dann von einander wie Mittel und Zweck, auch wie objektiv und subjektiv unterscheiden lassen; denn die Erkenntniß hier diente nur Gott, indem sie dem Volke für sich diente, sowie Ihn an demselben rechtfertigte auf alle Fälle. (Vergl. Theol. Grdg. S. 42. Nr. 2.) Mit solcher Erkenntniß Israels dann („was in deinem Herzen") war natürlich zugleich die Erkenntniß beabsichtigt, worauf es ankomme („ob du bewahren ſſ."), und so vermittelt die pädagogische Bedeutung der Wüste den Zweck, zu welchem das Gedächtniß der Wüstenführung hier empfohlen wird. Da Demüthigung denn das Mittel der Erziehung zum Gehorsam (Pſ. 119, 67. 71), so wird sie V. 3 nicht nur festgehalten, sondern exemplificirt und an Nahrung, wie V. 4 an der Kleidung Israels in der Wüste, speziell veranschaulicht. (Jes. 3, 7.) Der Hunger kommt nicht als Versuchung in Betracht, so wenig als die Erkenntniß V. 3 sich mit der V. 2 deckt, sondern er wird erwähnt zur Einleitung, Vorbereitung und Beleuchtung der Mannaspeisung. „Hungern" = des Brods entbehren und begehren (2 Mos. 16, 3 ff.; 4 Mos. 21, 5). Ebenso reliefirt diese Speisung der Zusatz; „welches du nicht kanntest ſſ." Je unbekannter, um so mehr wies sie von den gewöhnlichen Lebensmitteln ab. „Daß nicht auf (עַל 1 Mos. 27, 40; Jes. 38, 16) das Brod allein" — als die gewöhnliche Speise, gleichsam instar omnium, worauf das Leben des Menschen sich stützt (3 Mos. 26, 26; Jes. 3, 1; Ezech. 4, 16; 5, 16) „daß auf jeglichen Ausspruch ſſ." — nicht: sondern auch auf ſſ., eher: vielmehr auf ſſ. (עַל־כָּל — כִּי לֹא עַל־ כִּי) Also nicht das Brod, nein, der Herr. Eigentlich: „jegliches Hervorgehendes des Mundes Jehovahs" — Wort, Befehl, Verheißung, also nicht das Gesetz speziell. Beruht aber des Menschen Leben auf dem Munde Gottes, so hat der Mensch an Gottes Munde zu hangen und ihm zu gehorchen. Vergl. 1, 26. 43. Gehorsam ist nicht nur besser als Opfer (1 Sam. 15, 22), sondern auch als Brot. (Joh. 4, 34.) So war die Mannaspeisung die entschiedenste (von dem selbst ab, was, wie das Brod, der Mensch scheint, weil zu bedürfen, fordern zu müssen), zugleich für den Glauben die seligste (Pſ. 73, 25 ff.) Demüthigung. Und lebt der Mensch vom Herrn, so kann ihm der Herr auf allerlei Weise, auch wunderbar, das Leben nähren und erhalten. Matth. 4, 4; Luk. 4, 4. Gott also des Menschen Leben in jeder Beziehung, ihm schlechthin unentbehrlich. (29, 5); Joh. 6, 32 ff. Wie im Manna eine außergewöhnliche Speise wunderbar beschafft wurde, Gottes Schöpfermacht dem Hunger abhalf, so V. 4 erhielt dem Volke Gottes Vorsehung die gewöhnliche Kleidung wunderbarer Weise, daß über das, was erwartet werden konnte, dieselbe vorhielt. (Starke: „Daß du nicht nöthig hattest, abgerissene Kleider zu tragen und dich nicht mehr hättest bedecken können.") בָּצַק flüssig werden, Wasserblasen an den Füßen bekommen, weil die Sandalen aufgingen, sie barfuß zu gehen sich genöthigt sahen. Es war eben ein wunderbarer Segen damit, will Mose sagen, der sich nun mal nicht raisonniren läßt, weßhalb es auffallen muß, daß Kurtz die Wolle und Leder in Fülle liefernden reichen Viehheerden so anzieht und daß jeder Israelit gewiß mehre Kleider und Schuhe besessen, und 2 Mos. 3, 22; 12, 35 und daß sie die an's Land geschwemmten Aegypter (2 Mos. 14, 30) würden ausgezogen haben, der Beute von Amalek nicht zu vergessen; man braucht ja nicht mit gewissen Rabbinen und einigen kirchlichen Auslegern Kleider und Schuhe Israels auf den Kindern mitwachsen zu lassen (wie mit der cochlea crescit concha s. testa ejus) oder unter Beziehung auf Ezech. 16, 10 ff. die Engel als Schneider in die Wüste zu zitiren! Vergl. zu 2, 7. V. 5: „Und erkenne" wie V. 2: „Und gedenke". Das Gedächtniß der Wüstenführung soll Israel zu der Erkenntniß dienen, welche jene Führung bezweckte, daher das Gleichniß (2 Mos. 4, 22) vom „Mann" und „seinem Sohne", wie 1, 31., und „unterweisen", wie 4, 36. Vergl. daselbst. Zu solcher Erkenntniß ist Gott fortwährend unterweisend. Daher eine schöne Formel, den Katechismus bei der betreffenden sonntäglichen Predigt als „unsern christlichen Unterweiser" anzuführen. Und so paßt es auch hier gut, wo Mose ja auf den Gehorsam hinaus will. (עִם־לְבָבְךָ vergl. 4, 39.) V. 6 spricht er den praktischen Zweck aus. (4, 10; 6, 24.) „Zu gehen in seinen Wegen" im Gegensatz zu 4, 3; 6, 14., also = Ihm nachfolgen auf den Wegen, die Er sein Volk führt und ihm im Gesetz vorgezeichnet hat, in letztrer Beziehung so viel wie: in seinen Geboten wandeln d. h. sie thun, danach leben, wo man geht und steht; 10, 12; 11, 22; 19, 9; 26, 17.

2. Der Wüste mit ihrer wunderbaren Führung tritt Kanaan, als das Ziel dieser Führung

in prächtiger Schilderung ergreifend gegenüber; was dort außergewöhnlich, wird hier fast durch das überboten, was das Gewöhnliche, weil des Landes Eigenschaft sein wird. Wer da hat, dem wird gegeben werden, daß er die Fülle habe. Um so mehr Verpflichtung zum Gehorsam. V. 7: (3, 25; 4, 21) תְּהוֹם sonst die Meereswogen, wie תְּהוֹם vom Meere, hier die unterirdischen Wassermassen, die da und dort sich Ausgänge suchen. Man denke an die Thalbäche, wie Arnon, Jabbog u. s. w., insbesondere an den Jordan mit seinen Seen, dessen verschiedene Quellen im Libanon und Hermon „durch Schnee- und Regenreiche hohe Gipfel und Wassergrottenbau genährt, durch die eisigen Vorrathskammern, Höhlenteiche und Seebecken" (wie Ritter sagt) „seinen Lauf dauernd das ganze Jahr bestehen lassen, indeß fast alle anderen Gewässer Syriens in der trocknen Jahreszeit versiegen." Also Wasserreichthum. Sodann Fruchtbarkeit V. 8, wie Tacitus, Ammian und Andere (Winer II. S. 188 ff.) bestätigen. Weizen im Ueberfluß (1 Kön. 5, 25; Ezech. 27, 17), noch jetzt beträchtlich. Gerste für das Vieh, namentlich Pferdefutter, aber auch für die ärmern Volksklassen, ebenfalls stark gebaut. Der Weinbau, durch Terrain und Klima begünstigt, ein Hauptzweig der Landeskultur. Weinstock und Feigenbaum sprichwörtlich für den friedlichen Wohlstand in Palästina. Die Granate, theils wild, theils in Gärten, von lebhaften Farben, anmuthiger Form, fleischig saftig, zur Erfrischung. זַיִת שָׁמֶן die Olive des Oeles (der Olivenbaum, der das Oel gibt,) im Unterschied vom wilden Oelbaum (עֵץ שֶׁמֶן). Das palästin. Oel war besonders geschätzt. Der Honig, Lieblingsspeise noch jetzt im Morgenland, statt des unbekannten Zuckers. V. 9 zunächst Applikation solcher Fruchtbarkeit mit Anspielung nach 1 Mos. 3, 19., so daß ein Zug vom verlornen Paradiese dem Lande anhaftet. בְּמִסְכֵּנוּת von סָכַן sich ducken, arm sein, daher מִסְכֵּן elend, mesquin, meschino. So viel wie: wo du dich nicht viel zu bücken und Angesichtsschweiß zu vergießen haben wirst, um dein Brod zu essen. Aber auch überhaupt, wie sein Gott ihm genug ist für alle Götter der Heiden, wird sein Land Israel alles Nothwendige darreichen, so daß das Volk nichts einzuhandeln braucht und sich der gefährlichen Verbindungen mit den andern Völkern, aus Noth und Bedürfniß wegen, entschlagen kann. Daher auch des Eisens und Erzes (Kupfers), der unentbehrlichsten Metalle, Erwähnung geschieht. Nicht nur die heißen Quellen bei Tiberias sind eisenhaltig und bei Hasbeya ist der Boden stark mit Eisen geschwängert, sondern auf dem Libanon gibt es viel Eisenstein und zwischen Jerusalem und Jericho werden Eisenlager vermuthet. (Ezech. 27, 19.) Auch an den eisenhaltigen Basalt im nördlichen Kanaan, im Ostjordanland vorherrschend, auch im Amoriterland vorhanden, kann gedacht werden. Ob Israel gar nicht Bergbau betrieben oder ihn nur vernachlässigt hat? Auf dem Libanon gibt's noch Spuren ehemaliger Kupferwerke. V. 10 ist die Folge aus der gegebnen Schilderung des Landes, die nicht ausbleiben darf. Es muß so, kann nicht anders sein. Die von der jüdischen Tradition hieraus abgeleitete Pflicht des Tischgebets, und zwar nach dem Essen, ist als Auslegung zu speziell. Christus läßt in dieser Beziehung Dank und Segnung der Mahlzeit vorangehen, Matth. 14, 19. 15, 36. 26, 26.

3. Doch heimelt's uns im Uebergang zu folgender Warnung, wie das christliche Tischgebet an: Laß, Herr Jesu, bei dem Essen deiner Lieb uns nicht vergessen! V. 11 vergl. 4, 9. 15. 23; 6, 12. „Vergessen" führt zu „nicht bewahren." Selbstbewahrung hütet vor'm Vergessen. 4, 1 ff. 6. 40; 5, 1; 6, 2. 3. 17; 7, 11; 8, 1. „Daß du nicht vergessest" ist der Hauptgedanke, daher zunächst V. 12 praktisch erklärend wieder aufgenommen in Weise von 6, 10 ff. unter Ergänzung durch das V. 13 Gesagte (7, 13.). V. 14 zeigt, wie Nicht-Selbstbewahrung sich äußert in Selbsterhebung, die immer, zumal im Verhältniß zu Jehovah, Ueberhebung sein wird. So werden, wie zum Abschluß, nochmals die Thaten Jehovahs summirt: die Ausführung aus Aegypten (6, 12. 21 ff.; 7, 8. 19.) und V. 15: die Führung durch die Wüste (V. 2 ff.), wobei jeder Selbstruhm Israels hinfallen muß. Vergl. 1, 19. Die Furchtbarkeit der Wüste veranschaulicht vor allem durch נָחָשׁ שָׂרָף (4 Mos. 21, 6). שָׂרָף nach der Grundbedeutung: das sich zusammenziehende, also die zusammengerollte (daher schwer zu unterscheidende, mithin gefährliche) Schlange, die besonders giftige; nach der Nebenbedeutung: (auch ohne בָּאֵשׁ) die verbrennende, deren Biß Brand verursacht. Die Sinaihalbinsel ist reich an allerlei schädlichen Kriechthieren. Auch die folgenden Worte sind einfache rhetorische Apposition, ohne כְּ anzureihen, (Keil) darum um so hervortretender. צִמָּאוֹן von צָמָא dürr sein, daher dürsten, leitet passend zu der wunderbarsten („aus dem Kieselfelsen", dem besonders harten,) Wasserspende, auf welche die Gluth verursachende Brandschlange um so mehr einleitete, als Durst und Dürre die Wüste so charakterisirt, wie im Gegensatz Wasserreichthum (V. 7) Kanaan, 2 Mos. 17, 6; 4 Mos. 20, 11. Da schon die Mannaspeisung V. 16 nach V. 3 weist, mithin als Demüthigung angesehen sein will, so scheint die zwiefache Zweckbestimmung (לְמַעַן), wenigstens dem Sinn nach, auf sämmtliche erwähnte Thaten Jehovahs bezogen werden zu können, auf V. 15 jedenfalls, nach V. 2. Als von Wohlthaten kann nicht von diesen Thaten geredet sein, da das „wohlthun" an das „Ende" Israels gesetzt wird, d. h. nicht an das seines Lebens (4 Mos. 23, 10.), was nicht im Zusammenhange liegt, sondern an das Ende seiner Wüstenfahrt. Die Wohlthat des gelobten Landes war das Ende des angeredeten Israels. So viel wie: dir schließlich wohlzuthun. V. 17 parallele Fortsetzung von V. 14. „In deinem Herzen", dem sich erhebenden, übermüthigen. Bis zur Quelle verfolgt Mose die Regung; soviel als: bei sich selber denken, sich überreden. „Dieses Vermögen": Land, Besitzthum, Stellung u. s. w. V. 18: „Sondern (vielmehr) gedenke" — denn jenes wäre „vergessen". „Um (zu dem Zweck, in der Absicht,

um) aufzurichten — zu Stande kommen zu lassen, aufrecht zu erhalten, zu erfüllen — seinen Bund" (4, 31.), speziell die Verheißung Kanaans. (1 Mos. 26, 3.) „Wie dieses Tages ist" (2, 30; 4, 20.), wo das ostjordanische Land erobert ist, das westjordanische eben eingenommen werden soll. (Knobel.) 4, 37 ff. Eine feierliche Bezeugung, wie 4, 26 beschließt die Ermahnung. V. 19: 6, 10. 12. 14; 5, 9. V. 20 stellt ihr euch den Kanaanitern im Abfall gleich, werdet ihr ihnen auch gleich im Untergang. Gegenstück zu 7, 12.

Theologische Grundgedanken.

1. Wie diesseitig auch Alles im Pentateuch gehalten ist, der immer wiederholte Gehorsam gegen Gott bezweckt ein Leben, das seine Bürgschaft über das Diesseits hinaus in sich selber trägt. Von diesem inneren Licht erleuchten sich auch viele der gebrauchten, zunächst äußerlich irdisch zu verstehenden Ausdrücke und gewinnen eine geistliche, eine Deutung hinüber in's Jenseits (V. 16.). Dabei, wie V. 18 zeigt, hat die Gesetzlichkeit Israels einen Gnaden- und Glaubens-Tiefgrund, der Lohndienst und Werkgerechtigkeit ausschließt.

2. Demüthigung (vergl. die exegetischen Erläuterungen) der Zweck der Wüstenführung: wenn also Hochmuth das Resultat (V. 14. 17.) wäre im Besitze Kanaans, so würde das Gegentheil der Absicht Gottes heraustreten, daher auch Gott nicht wohlthun können (V. 16), sondern schließlich wehe thun müssen (V. 19 ff.). Auch die Gleichstellung in diesem Fall sogar mit Kanaan läßt zurückschließen, daß Israels Natur keine andere ist, als die der übrigen Völker. Es ist Alles Gnade mit ihm, die es sich im Glauben anzueignen, aber durch Gehorsam zu erweisen hat, wie Gottes Bevorzugung Israels sich moralisch durch die Moralisirung, richtiger den ordo salutis rechtfertigt. Daher die ganze (V. 14) Führung des Volks, insbesondere in der Wüste, auf Demüthigung heraus kommt. Wie, als Erfahrung des eigenen Nichts, sie die erste Bedingung für die Gnade ist, so bleibt die Demuth als Bewußtsein, nichts verdienen, nichts sich nehmen zu können, die stete Begleiterin der Gnade.

3. Wenn Demüthigung die allgemeine Absicht, so ist Versuchung die besonders charakteristische für die Wüste. נָסָה vom Grundwort: scheiden, trennen, heißt: untersuchen, erproben, also in Lagen bringen, wo sich die Natur in Trotz oder Verzagtheit, die Gnade im Menschen durch Glauben oder Gehorsam offenbaren muß. Worauf Demüthigung und speziell Versuchung von Seiten Gottes ausgehen, sagt V. 16 (לְהֵיטִבְךָ), nämlich zum Guten. (Jak. 1, 13 ff.) Beim Menschen sollen sie Erkenntniß bewirken (V. 2.), die richtige über sein Verhältniß zu Gott. Für die Gemeinde ist die Versuchung zugleich Läuterung der ächten von den falschen Gliedern; ganz nach der Grundbedeutung des hebräischen Worts.

4. Wüste und Versuchung fallen zusammen, noch beim Gesalbten, in welchem die Idee Israels vollendet. (Matth. 4. Luk. 4.) Insbesondre eignete die Wüste begreiflich für die nehmende Versuchung, die ihre Parallele in der satanischen durch Weh hat. Wie die nehmende der durch Geben (wie parallel Sakan durch Lust) voranzugehen hat, während zum Bösen die versucherische Lust dem versucherischen Weh vorgeht, — so betraf sie das Gewöhnliche, aus Aegypten Gewohnte. Um so nachdrücklicher, damit die Versuchung nicht über Vermögen ginge, machte sich der Geber durch das Außergewöhnliche der Gaben seinem Volk bemerklich. Diese Gaben (Wasser aus dem Kieselfelsen, Manna) bilden zur nehmenden Versuchung der Wüste ein ähnlich Ausgleichendes, wie zu der der Wüste überhaupt entsprechenden Wohlthat, der Gabe Kanaans, die ernsten sich wiederholenden Drohungen. (V. 19 ff.; 6, 10 ff.) Israel wird durch die letztern auf die Versuchung vorbereitet, die im Besitze des gelobten Landes gegeben war; wie andrerseits ihm die Versuchung durch die Wüste aufgeschlossen wird.

Homiletische Andeutungen.

V. 2. Luther: „Wir erkennen nimmer gewisser unser Herz, das Gott allzeit offenbar ist, denn wenn wir durch Armuth oder sonst Leiden angefochten werden." Berl. Bib.: „Die meisten Menschen halten sich für fromm und gerecht, wenn sie nur äußerlich nichts Böses, hingegen dann und wann was Gutes thun. Solchen ist nichts nöthiger und besser, als in Versuchung gerathen und dabei merken lernen, was in ihnen stecke." Gott zwingt niemand zum Guten, er gebietet nur das Gute (V. 1.); aber wie er zur Erwählung desselben den Menschen lockt mit allen Verheißungen, dieses (V. 1) und jenes Lebens, und entsprechenden Drohungen, so macht er nicht nur aufmerksam auf das, was im Herzen solche Wahl hindern will, die böse Lust, sondern demüthigt auch den Menschen und erzieht ihn überhaupt von jedem Standpunkt des Vermögens zu Weiterem. (5 Mos. 30, 15. 19; Röm. 12, 21; 5, 3—5; Hebr. 12, 7—11; 1 Kor. 10, 13; Ps. 26, 2; 139, 23 ff. 1 Petr. 1, 7; Jak. 1, 12; Matth. 25, 20 ff. 29.) Gottes Programm von Führung (Erziehung) seiner Kinder. V. 3. Luther: „Ehe er das Man gab, ließ er dich hungern, daß, wenngleich das Man nimmer käme, er doch möchte durch sein Wort, wodurch er verheißen, dein Gott zu sein, der dich nicht verließe, dich erhalten. Der Glaube an dem Wort Gottes ernährt nicht allein die Seele, sondern auch den Leib; wiewohl wahrlich zu rechter Zeit Elia die Raben kommen und die Witwe von Sarepta, hier das Man. Deinen Abgott, den Bauch will er dir nehmen. So wird der Glaube gelehrt, daß wir einen Gott haben nach Verstand des 1. Gebots. (Ps. 37, 19. 25.)" Cramer: „Ordentliche Mittel, dadurch uns Gott erhält, sind nicht zu verachten; sind aber solche nicht vorhanden, so sollen wir doch auf Gottes Hülfe vertrauen." Starke: „Bei dem Brod und übrigen Nahrungsmitteln kommt es eigentlich auf Gottes Segen an, 1 Tim. 4, 3 ff., Württb. Bib.: „Obwohl Gott seinen Kindern allerlei Wohlthaten erzeigt, legt er ihnen immer doch ein Stücklein Kreuz dazu." V. 4. Luther: „Gott hat allzeit Sorge über uns in allen Dingen, 1 Petr. 5, 7." V. 5. Starke: „Gott

gängelt uns, wie die Kinder." Die göttliche Unterweisung als die fortwaltende Erziehung der Kinder Gottes, will mit dem Herzen erkannt sein (V. 5) und beabsichtigt göttlichen Wandel in der Furcht Gottes. (V. 6.) V. 7 ff.: Die Wohlthat (der Segen) eines guten Landes: für die Befriedigung des Bedürfnisses, für die Unabhängigkeit und Selbstständigkeit. (V. 9.) Die geistliche Anwendung auf das Reich Gottes. (Matth. 6, 33.) Starke: „Gibt Gott schon so viel auf Erden, ei, was wird im Himmel werden?" V. 10. Cramer: „Fällt euch Reichthum zu, hänget das Herz nicht daran! (Ps. 62, 11.)" Luther: „Es ist eines großen Geistes, also Güter haben, wie Paulus, 1 Kor. 7, 31; Phil. 4, 12." V. 16. Berl. Bib.: „So ist das Ende der Kinder Gottes allezeit im Segen, wie Hiobs und Lazari war." V. 17. 18. Tüb. Bib.: „Zeitliche Glückseligkeit ist ein Segen Gottes, wo er aber nicht erkannt wird, wird er zum Fluch." V. 19. 20. Starke: „Schaue die Güte und den Ernst Gottes! Röm. 11."

Das zweite Gebot.

Kap. 9—11, 32.

Kap. 9.

Höre, Israel! du überschreitest jetzt den Jordan, hinzukommen, in Besitz zu neh- 1
men „mächtigere (größere) Nationen und stärkere, als du, große Städte und befestigte
bis in den Himmel"; *„Ein mächtiges und hohes Volk, Söhne von Ghanaqim", welche 2
du kennst und (wovon) du gehört hast: „Wer wird bestehen vor den Söhnen Ghanaqs?"
*Und du erkennst jetzt, daß Jehovah, dein Gott, Er der vor dir her Ueberschreitende ist, 3
verzehrendes (fressendes) Feuer, Er wird sie vertilgen und Er wird sie beugen vor dir,
und du treibst sie aus dem Besitz und vernichtest sie bald, wie dir Jehovah geredet hat.
*Nicht sollst du sprechen in deinem Herzen, indem Jehovah, dein Gott, sie vertreibt vor 4
dir weg, sprechend: Ob meiner Gerechtigkeit hat mich Jehovah hingebracht, in Besitz zu
nehmen dieses Land; da doch ob der Bosheit dieser Nationen sie Jehovah aus dem
Besitz treibt vor dir. *Nicht ob deiner Gerechtigkeit und ob deines Herzens Geradheit 5
kommst du dahin, ihr Land in Besitz zu nehmen; denn ob der Bosheit dieser Nationen
treibt sie Jehovah, dein Gott, aus dem Besitz vor dir und um zu erfüllen das Wort,
welches geschworen hat Jehovah deinen Vätern, dem Abraham, dem Isaak und dem
Jakob. *Und du erkennst, daß nicht ob deiner Gerechtigkeit Jehovah, dein Gott, dir 6
gibt dieses schöne Land, es in Besitz zu nehmen; denn ein Volk hart von Nacken bist du.
*Gedenke, nicht sollst du vergessen dies, daß du zürnen machtest Jehovah, deinen Gott, 7
in der Wüste: von dem Tage her, daß du ausgezogen bist aus dem Lande Aegqpten,
bis ihr kamet an diesen Ort, seid ihr widerstrebende gewesen im Verhältniß zu Jehovah.
*Und am Horeb reiztet ihr Jehovah zum Zorn, und es erzürnte sich Jehovah über 8
euch, euch zu vertilgen. *Als ich hinaufgestiegen den Berg, zu empfangen die steinernen 9
Tafeln, die Tafeln des Bundes, welchen geschlossen Jehovah mit euch, — und ich blieb
auf dem Berg 40 Tage und 40 Nächte, Brod aß ich nicht und Wasser trank ich nicht,
— *Und es gab Jehovah an mich die zwei steinernen Tafeln, beschrieben mit dem Finger 10
Gottes und auf ihnen nach all den Worten, welche geredet Jehovah mit euch am Berge
ausmitten des Feuers am Tage der Versammlung. *Und es geschah am Ende von 11
40 Tagen und 40 Nächten gab Jehovah an mich die 2 steinernen Tafeln, die Tafeln
des Bundes, *Und es sprach Jehovah zu mir: Auf, steige hinab schnell von hier, denn 12
verderbt handelt dein Volk, welches du ausgeführt hast aus Aegypten; sie sind abgewichen schnell von dem Wege, welchen Ich ihnen gebot, sie haben sich gemacht ein
Gegossenes (Bild). *Und es sprach Jehovah zu mir, sprechend: Ich habe dieses Volk 13
gesehen und siehe, ein Volk hart von Nacken ist es. *Laß ab von Mir, und Ich will sie 14
vertilgen und will auslöschen (abwischen) ihren Namen unter dem Himmel weg und will
dich machen zu einer Nation stärker und zahlreicher denn es. *Und ich wandte mich und 15
stieg herab vom Berge (und der Berg brannte im Feuer) und die beiden Bundestafeln
auf meinen beiden Händen. *Und ich sahe und siehe, ihr hattet gesündigt an Jehovah, 16
eurem Gott; ihr hattet euch gemacht ein Kalb, ein Gegossenes; ihr waret abgewichen
schnell von dem Wege, welchen euch Jehovah geboten. *Und ich ergriff die beiden 17

Tafeln und warf sie oben von meinen beiden Händen weg und zerbrach sie vor euren
18 Augen. *Und ich warf mich nieder vor Jehovah — wie zuvor, 40 Tage und 40
Nächte, Brod aß ich nicht und Wasser trank ich nicht, — ob all eurer Sünde, welche ihr
19 gesündigt, zu thun das Böse in den Augen Jehovahs, Ihn zu erzürnen. *Denn ich
fürchtete vor dem Zorn und dem Grimm, welchen (womit) Jehovah über euch zürnte,
20 zu vertilgen euch, und es hörte Jehovah auf mich auch dieses Mal. *Und auf Aharon
zürnte Jehovah sehr, ihn zu vertilgen, und ich bat auch für Aharon in derselben Zeit.
21 *Und eure Sünde, welche ihr gemacht, das Kalb, nahm ich und verbrannte es in Feuer
und zerschlug es, zermalmend wohl, bis daß es fein ward zu Staub, und ich warf seinen
22 Staub in den Bach, herabfließend von dem Berge. *Und in Tab'gherah und in
23 Massah und in Qib'rot Hattaawah waret ihr erzürnend Jehovah. *Und als euch
sandte Jehovah von Qadesch Bar'nēagh sprechend: Steiget hinauf und nehmet in Besitz
das Land, welches Ich euch gegeben habe; da widerstrebtet ihr gegen den Mund Jeho-
vahs, eures Gottes, und nicht glaubtet ihr Ihm und nicht hörtet ihr auf Seine Stimme.
24 *Widerstrebend waret ihr im Verhältniß zu Jehovah von dem Tage, daß ich euch
25 kenne. *Und ich warf mich nieder vor Jehovah die 40 Tage und die 40 Nächte,
26 welche ich mich niedergeworfen, weil gesprochen hatte Jehovah, euch zu vertilgen. *Und ich
bat zu Jehovah und sprach: Herr Jehovah, nicht verderbe dein Volk und dein Erb-
eigenthum, welches du erlöst hast durch deine Macht (Größe), welches du ausgeführt hast
27 aus Aegypten mit der starken Hand! *Gedenke an deine Knechte, an Abraham, an
Isaak und an Jakob! Nicht wollest du dich kehren zur Härte dieses Volks und
28 zu seiner Bosheit und zu seiner Sünde; *Damit nicht spreche das Land, woher du uns
ausgeführt hast: Weil nicht vermochte Jehovah sie einzubringen in das Land, welches er
ihnen geredet und weil Er sie haßte, hat Er sie ausgeführt, um sie sterben zu machen in
29 der Wüste! *Und (doch) sind sie dein Volk und dein Erbeigenthum, welches du ausge-
führt hast mit deiner Kraft, der großen (mächtigen), und deinem Arm, dem ausgestreckten!

Exegetische Erläuterungen.

1. „Höre ff." V. 1 macht auf ein Neues aufmerksam, wie 6, 4 beim 1. Gebot. (5, 1.) הַיּוֹם (hoc die, hodie): zu dieser Zeit. לָבֹא 4, 1. גּוֹיִם יְרָשֶׁת was dieselben besitzen. (7, 1.) Vergl. 2, 12. 21. 22. Die Schilderung der Völker und Städte aus 1, 28. Wo nämlich das 2. Gebot gegen die Bilder gerichtet ist, kann die Auslegung desselben von vornherein nicht tiefer greifen, als wenn sie von den Einbildungen anhebt, die Israels Herz zerfließen gemacht, statt es Jehovahs Bild in Seinem Verheißungswort hätte im Herzen bewahren und dagegen halten sollen. Die Ausdrücke sind theils nicht dieselben wie 7, 1 — dort רַבִּים und das auch hier gesetzte מִמְּךָ עֲצוּמִים ist dort abhängig von רַבִּים — theils fehlt die Schilderung der Städte dort ganz. Dort wird gezählt und die Zahl beherrscht die Schilderung. (7, 7.) Dagegen ist die Uebernahme aus 1, 28 so genau, daß das V. 1 noch fehlende רָם V. 2 nachgeholt ist und die Ghanaqim-Söhne ausführlich betont werden als bekannte und welche Israel zu seinem höchsten Schrecken habe nennen hören. Mose redet absichtlich aus dem Munde der Kundschafter. Es ist wie ein ironisches Citat mit Anführungszeichen. V. 3: Israel erkennt jetzt, es kann nicht anders nach der Besiegung Sichons und Og's, daß Jehovah („Er") der eigentliche Feldherr an seiner Spitze ist. (3, 28.) Die Qualität als „verzehrendes Feuer" erinnert an das Strafgericht über die damalige Generation, wörtlich aber — weil hier Auslegung des Bilderverbots — wird 4, 24 aus solchem Zusammenhange wieder aufgenommen. Nur überleitend hat die angeführte Eigenschaft Bezug auf die Vertilgung der Kanaaniter. Denn „Er wird sie vertilgen" wird durch: „und Er wird sie beugen vor dir" erklärt. וְהִכְנִיעָם, anspielend auf den Namen Kanaan, bedeutet Schreckung, Brechung, Knickung, wonach Israel ihre Vertreibung leicht werden wird. Beachte das dreimalige nachdrückliche הוּא. Der Gedanke 8, 17 ff. klingt darin nach. פֶּן־תֹּאמַר widerspricht nicht 7, 22., sondern wird dadurch modifizirt, nämlich so bald, als es für dich nütze ist, immerhin bald im Allgemeinen, in welcher Weise auch „wie dir ff." zu verstehen ist. Während 8, 17 ff., wie es auch ganz zum 1. Gebot paßte, die größte Form der Selbsterhebung, die Apotheose der eigenen Kraft behandelte, spricht sich V. 4 jetzt, dem 2. Gebot angemessen, der feinere Hochmuth aus, der sich Gerechtigkeit und die entsprechenden Belohnungen dafür zumißt, die Einbildung des henchlerischen Pharisäismus. Nicht genug, sogleich dem Gedanken abwehrend entgegnet zu haben: „da doch ff." nimmt ihn Mose V. 5 ausführlicher nochmals auf. Dem Pharisäismus begegnet anmerklich die zu einer sonst schlecht äußerlichen „Gerechtigkeit" hinzugefügte innere Beschaffenheit des „Herzens". Die schon entgegen gehaltene Bosheit der betreffenden Völker wird ähnlich innerlich durch das Eidwort der Verheißung ergänzt. 4, 37. 38; 7, 8.

V. 6: Abschluß durch die als gewiß (V. 3) zu setzende Selbsterkenntniß Israels, die, auch bei der Bosheit der Kanaaniter, ihm jedes andere natürliche Recht auf Kanaan, als die sich frei bindende Liebe Jehovahs zu den Vätern, nimmt. Die Bezeichnung „hart von Nacken" (halsstarrig) aus 2 Mos. 32, 9 bereitet das Folgende vor; sie ist charakteristisch im Munde des Führers Israels und beschreibt das gegen das ihm aufzulegende Joch störrige, daher schwer lenksame Lastthier. (Vergl. Matth. 11, 28. 29!) Apostg. 7, 51; Jes. 48, 4.

2. Die Erfahrung, die Mose von der Wahrheit dieses Ausspruchs Jehovahs über Israel so reichlich hat machen müssen, bestimmt seine nachdrückliche Aufforderung V. 7, wodurch er beabsichtigt dem Volke dessen natürliche Eigenheit und Unwürdigkeit näher zu Gemüthe zu führen. לְמִן־ (4, 32) vergl. 2 Mos. 14, 11. Er hebt bedeutsam von einer Wohlthat an, wie die Rettung aus Aegypten war, die Schändlichkeit Israels dagegen zu charakterisiren. Vergl. zu 1, 26. עִם־ „mit" hebt das Schmähliche durch die vorhandene Verbindung, am Bundesverhältniß hervor. Den Kern des historischen Nachweises bildet V. 8 der Abfall am Horeb (2 Mos. 32), weil die schlagendste Illustration zum 2. Gebot. Das גַּם so viel wie: auch, selbst; nachdem doch gerade dort der Bund geschlossen worden 2 Mos. 24. — Vergl. zu 1, 37. (5, 9.) Die folgende Erzählung ist so individuell mosaisch und in einer Farbe des Erlebten, die an die ausschmückende Kunst eines späteren „Deuteronomikers" nicht denken läßt. V. 9: vergl. 2 Mos. 24, 12. 13. Also wo nichts weniger erwartet werden konnte, als der Abfall des Volks. Mose ging das Bundesdokument holen, Israel hätte mit heiliger Spannung es erwarten müssen. (5, 19; 4, 13; 5, 2. 3.) Vergl. 2 Mos. 24, 18. Die 40Zahl deutet den Wüstencharakter, nämlich den versucherischen, dieses Aufenthalts Mose's für Israel an. 40 Jahre hatte dasselbe auf Mose warten müssen, hier wollte es nicht mal 40 Tage und 40 Nächte! Das Fasten, das 2 Mos. 34, 28 bei den zweiten Gesetzestafeln erzählt wird, ist nicht ohne Weiteres von da hierher übernommen, sondern versteht sich von selber aus 2 Mos. 24, 11., ist stillschweigend damit dort angedeutet. Zu solcher gänzlichen Versenkung in Gott von Seiten Mose's war Israel inzwischen recht die Kehrseite. V. 10 vergl. 2 Mos. 31, 18; 32, 16; (8, 15; Luk. 11, 20.) 4, 10 ff.; 5, 5. 19. Also das wunderbare, authentische Dokument des Bundes. V. 11 nicht bloße Wiederaufnahme der Uebergabe der Tafeln, sondern als „am Ende ff.", mithin wo bereits der Abfall Israels geschehen war, d. h. die übergebnen Tafeln mußten nun zum förmlichsten und feierlichsten Zeugniß wider das untreue Volk, zugleich aber für die Treue Jehovahs werden, der auch im Zorn, denn sein Zürnen ist Lieben, noch seinen Bund aufrecht hält. Daher im Ausdruck, wie V. 9. V. 12: vergl. 2 Mos. 32, 7 ff. מַהֵר korrespondirt mit dem folgenden מַהֵר, wo so schnell der Abfall, gehört auch der Mittler schnell hin, sowohl zum Gericht als zur Vermittlung, wenn noch zu vermitteln und zu retten ist. Vergl. zu 4, 16., wo das Wort also höchst bezeichnend für Bilderdienst aus 2 Mos. 32, 7 entlehnt ist. „Dein Volk ff." klingt wie verwerfend, aber auch wie es zum Mittler dieses Volkes paßte. Der Israel gebotene „Weg" betrifft die Art, wie es nicht Gott verehren sollte 4, 16; 5, 8; denn „sie haben ff." מַסֵּכָה von נָסַךְ gießen, hier den goldenen Ueberzug betreffend oder das Ganze. Guß und Bearbeitung der Metalle in Aegypten alt, von daher Israel bekannt, 2 Mos. 32, 2 ff. V. 13. (2 Mos. 32, 9.) vergl. zu V. 6. Der Augenschein nunmehr bezeigt sein ganzes Wesen. V. 14 הֶרֶף für הַרֵף Imper. apoc. (הַרְפֵּה) von רָפָה (רפה) Hiph. c. מִן sich zurückziehen, ablassen von — setzt, wie 2 Mos. 32, 10., wo sie gleich folgt, die hier übergangene Fürbitte Mose's voraus. — Vergl. 7, 24. — V. 15: (2 Mos. 32, 15.) wie schon V. 10, so hier erst Hervorhebung des Feuers, wozu vergl. 4, 11 ff. Es (2 Mos. 24, 17 ff.) leuchtete zu den 2 Tafeln, die er „auf" den Händen, vorn an die Brust gelehnt, wie das vom Berge schreitende Gesetz selber, mit sich trug. V. 16 gemäß V. 12 ff. „Ein Kalb" — Symbol, nach ägyptischem Muster (Apis, Mnevis), freilich blos der allgemeinen Gottheskraft (Elohim), daher auf dem Niveau des Heidenthums überhaupt, obwohl Jehovah darin cultnell abgebildet sein sollte. Die fehlende Heiligkeit symbolisirte dagegen das Feuer und der Mose mit den Tafeln. Das Wegwerfen und Zerbrechen V. 17 geschah im Zorn (2 Mos. 32, 19) über den Bundesbruch Israels; entsprach dem, was Mose von Gott gehört auf dem Berge (V. 14): der Mittler des Bundes, den Zorn Jehovahs theilend, anerkannte damit das göttliche Urtheil als ein gerechtes, das Israel verwarf zur Vertilgung. Nachdem aber dergestalt der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes von vorn herein Genüge geschehen, konnte die Gnade und Barmherzigkeit angerufen werden V. 18. Daß sich Mose niederwarf vor Jehovah, ist allein schon Beweis, daß er den Bund selber sich nicht als einen „von Seiten des Herrn aufgehörten" (Schultz) dachte. (Theologische Grundgedanken 13 zu 1, 6—4, 40.) Die Fürbitte ruht auf der Bundestreue Gottes trotz aller unsrer Untreue. Die 40 Tage und Nächte (2 Mos. 34, 28) werden („wie zuvor") den V. 9 erwähnten ausdrücklich parallelisirt, ihr Zweck also offenbar derselbe, nämlich die Erlangung nunmehr der zweiten Gesetzes-Bundestafeln. Was 2 Mos. 32, 30. 31. am folgenden Tage nach Mose's Herabkunft vom Berge geschah, worauf 2 Mos. 33, 1 ff. sich ereignet, wird alles bis 34, 28 übergangen, weil es Mose auf die Erlangung neuer Bundestafeln (10, 1 ff.) ankam. Wir haben keine Harmonisirung verschiedener Berichte (des Jehovisten, seiner 1., seiner 2. Urkunde) vor uns, im Gegentheil die zweckentsprechende Zusammenfassung der vollkommen einigen Darstellung des Exodus. Wie der fürbittende Charakter der angegebenen Zeit, wodurch sie von dem erstmaligen Aufenthalt unterschieden ist, so wird auch das zweite Fasten Mose's nebenher durch die Sünde Israels motivirt. Zugleich deutet V. 19 alles das an, was 2 Mos. namentlich Kap. 33 erzählt

ist, denn die völlige Erhörung erfolgte erst 2 Mos. 34, 10 ff. Bis dahin war wohl Grund zu Furcht (Hebr. 12, 21), da sich Jehovah nur so nach und nach und anfangs in beschränkender Weise herbeigelassen. Die 40 Tage und Nächte also Fortsetzung jenes Ringens des Mittlers Israels für sein Volk mit Gott. „Auch dieses Mal", wie früher z. B. 2 Mos. 14, 15; 17, 10 und später noch z. B. 4 Mos. 11, 2; 14, 20. Daß durch Mose allein, den Mittlerstellung und Gottes Verheißung (V. 14: „und will dich machen ff.") einzig hervorheben, die Vertilgung Israels abgewandt und der Bund neu bestätigt worden, wird V. 20 noch an Aaron ausgeführt; — Mose's Zorn 2 Mos. 32, 21 ff. gibt den hier ausgesagten Zorn Jehovahs zu verstehen, dagegen enthält Exodus nichts von der Fürbitte Mose's speziell für ihn. Daß in Mose Levi für Aaron eintritt, ist die erste Andeutung eines ächt deuteronomischen Zuges (vergl. Einl. §. 4. I. 22.), vorbereitend auf Kap. 10. V. 21: „eure Sünde" — das Kalb, welches sie „gemacht", womit ihre Sünde als Faktum handgreiflich vorlag (das corpus delicti). Durch das symbolische Verfahren damit, wozu vergl. 2 Mos. 32, 20., wurde die Sünde energisch aus dem Mittel gethan. Der vom Berge herabfließende Bach ist 2 Mos. durch das „Wasser" (17, 6) vorausgesetzt; weil sie aus diesem Bach tranken, so wird damit hier das Trinkenlassen dort angedeutet; es war ein Nebenumstand. V. 22: vergl. zu 4 Mos. 11, 1—3; zu 2 Mos. 17; zu 4 Mos. 11, 33. 34. V. 7 lautete allgemein, die Volksnatur Israels demselben aufzudecken, daher außer dem Abfall gleich am Horeb noch andre Beispiele von vorher und nachher. V. 23: vergl. 1, 19 ff. 26. 32. 43. So kehrt V. 24 summarisch zu V. 7 zurück. (2 Mos. 6, 9. 12.)

3. Gleichfalls summarisch ist V. 25 die Wiederaufnahme der Fürbitte Mose's (V. 18) gehalten, und dazu paßt V. 26 ff. für den Inhalt derselben die wesentliche Entlehnung aus 2 Mos. 32, 11—13, denn dieses erste aus dem Herzen des Mittlers brechende Gebet enthielt gleich alles nachher nur immer Wiederholte. „Nicht verderbe" vergl. V. 12. Sie verderben sich, daher ist es an Gott, nicht zu verderben, sondern zu retten (Luk. 9, 56). Charakteristisch neutestamentlich im Alten Testament, wie negativ (alttestamentlich) es lautet. Zur Psalmüberschrift geworden Ps. 57. 59. 75. „Dein Volk" ff. schiebt Gott das V. 12 gebrauchte „dein" wohl motivirt zurück. „Erbeigenthum" vorbereitend auf V. 27. Gott hat es von den Vätern geerbt. Vergl. zu 4, 20. Zugleich Abwehr, daß Mose irgend etwas gethan (V. 12), es war Alles Gottes große, gewaltige That. (7, 8.) Fein und tief ist die vollständige Nennung der Väter des Volks V. 27: angesichts seiner zuzugebenden Natur; stammt es doch von ihnen, diesen Vätern! Als könnte Mose zu verstehen geben: was hast du nicht auch mit ihnen Mühe, Geduld gehabt! und Israel bis in seine Wurzeln zurück klein schneiden, wenn diese Väter nicht als „Knechte" des Herrn bezeichnet würden, d. h. als die nach ihrem Gehorsam in Betracht kommen dürfen. (4, 37; 7, 8.) „Kehren" (4 Mos. 17, 7), um zu sehen und dann strafen zu müssen. V. 28: Wie wenig Israel Jehovahs Ehre bedacht hat, um so mehr gibt der Mittler Israels Jehovah Seine Ehre zu bedenken (V. 3) und Seine Liebe (1, 27). מֵאֶרֶץ i. e. die Leute des Landes, denen Jehovah Israel abgezwungen (2 Mos. 14, 4. 17. 18.). Das Nichtkönnen (4 Mos. 14, 16) stellt Mose bezeichnend dem Nichtwollen voraus. מִ aus diesem Grunde. V. 29: vergl. V. 26. Das Gegentheil, schließt die Fürbitte, ist das Wahre, wie auch das Wirkliche.

Theologische Grundgedanken.

1. Es ist mit Gottes Gnade, Verheißung, Gaben so, daß sie geradezu um den Menschen her liegen und vor ihm, vergl. 1, 8. (Matth. 22, 4; Luk. 14, 17.) Der Glaube hat nur zu nehmen, und alle Verzögerung des Besitzes ist blos Entwicklung des Unglaubens und Ungehorsams des Menschen. Ebenso auf die Zeit gesehen, ist es für den Glauben „heute" oder doch in Kürze. (Luk. 18, 8; Offenb. 1, 1.) Solche Ausdrucksweise Gottes ist nach Geist zu verstehen, da auch 1000 Jahre vor ihm wie Ein Tag sind. (2 Petr. 3.)

2. Wie Gottes Vorsehung, insbesondere die Erhaltung, eine continuirliche Schöpfung: so ist die gnädige Führung seines Volks eine stete Errettung aus dem verschuldeten und verdienten Gericht. Das Moment der Erlösung überwiegt bei der Sünde, in der wir uns befinden, jedes andere. Daher Mose nicht blos Israel zuerst an den Auszug aus Aegypten erinnert V. 7, sondern auch dem Herrn in seiner Fürbitte seine Erlösung desselben von da V. 26 dergestalt geltend macht. Die Welt ist von Anfang ursprungsgemäß auf Nichts (Hebr. 11, 3.), der Sünder seit 1 Mos. 2, 17 nach Recht auf Vernichtung gestellt.

3. Die wiederholte Bezeugung, daß Mose die Tafeln von Gott empfangen, die ganz die eigenen Worte Gottes enthielten (V. 9. 10. 11. 15.), betont die Eine Seite des Mittlers, wonach er dem Volk gegenüber der Repräsentant Gottes ist. Wie dies auf's glaubwürdigste festgestellt wird, so zugleich damit die andre Seite, die Repräsentation des Volkes gegenüber Gott. Wie in Abraham nach der Verheißung, so ist in Mose Israel beschlossen nach dem Gesetz. Nicht blos empfängt er das Gesetz für Israel, sondern er wird V. 14 von Gott ausdrücklich wie Abraham, nämlich für das ganze Volk angesehen. Es ist daher dem Charakter des Mittlers angemessen, wenn Mose, der Anwalt des Volkes, seine Fürbitte für dasselbe bei Gott von vornherein zur Geltung bringt, um so mehr als Aaron, der priesterlich die Vertretung Israels hätte, in dem Handel am Horeb nicht nach Gott, sondern dem Volke nach gehandelt hat, also Mose für ihn wie für das Volk eintreten muß. Das zu Grunde liegende Verhältniß der Repräsentation Vieler durch Einen ist das von Adam, von Christus, ein recht theologisches.

4. „Auch auf seinen Hohenpriester", sagt Baumgarten, „soll es sich nicht berufen, denn auch über Aaron ist der Zorn Jehovah's entbrannt (V. 20). Nur Ein Punkt scheint übrig zu bleiben, daß Mose am Horeb sein 40tägiges Fasten und Flehen als Versöhnung für Israel eingesetzt hat. (V. 18. 25—29.) Aber dieser Mose wird nicht in den Jordan kommen, auch er wird wegen seiner Sünde in der Wüste sterben." Folglich, wie die Heerführung Israels auf Erden in die Hand Josua's übergeht, so muß die Führung der Sache Israels vor Gott noch eines anderen Mittlers gewarten, Hebr. 8, 6; 9, 15 ff.

Homiletische Andeutungen.

Luther. „In diesem Kapitel schneidet Mose die geistliche Hoffahrt ab." V. 1—6: Für und wider Israel. 1) Für Israel spricht die Verheißung, die sich ihm erfüllen will; für Israel streitet der Herr, der ihm vorauszieht. 2) Wider Israel ist sein eigen Herz und sein starrer Nacken. Nicht unsre Feinde sind unsre größte Gefahr, sondern unser eigen Herz und Natur. V. 3: Die Erkenntniß, daß der Herr vor uns geht und für uns steht, ist die gewisse und tägliche Erfahrung der Gläubigen. V. 4. Schultz: „Nur die Sündenerkenntniß der Quell, in welchem sich das ernste Streben immer von neuem beleben, aufrichten und kräftigen muß." — V. 7 ff. Starke: „Ein Christ soll sich gern erinnern lassen, wenn er gesündigt hat. Ps. 141, 5." V. 14. Freylinghausen: „O, was ein gnädiges Wort, daß sich der Herr gleichsam schwach macht, als könne Mose allein dies schreckliche Urtheil durch seine Fürbitte abkehren." V. 16. Starke: „Falscher Gottesdienst ist Gott zuwider." Krummacher: „Es soll aber Jeder anerkennen, welches dies Kalb — welches das Irdische, Sinnliche, Thierische oder gar Viehische sei, womit er seines Orts etwa Abgötterei treibt." V. 19. Auberlen: „Das Glauben macht ihm Gott viel leichter, als dem Abraham." Calvin: „Dennoch hat er angehalten mit Flehen, wie alle Frommen, wennschon ihnen ihre Bitten erhört sind." V. 20. Starke: „Christen sollen für einander beten. Jak. 5, 15." — V. 24. Starke: „O, welch ein schlechtes Zeugniß!" — V. 25 ff. Krummacher: „Das geltende Opfer zu bringen, war einem Anderen vorbehalten. Wer denkt nicht an Sein Niederfallen auf sein Angesicht, Seine Thränen, Sein starkes Geschrei u. s. w.?" V. 26—29. Piscator: „Von rechter Form und Weise zu beten, damit wir erhört werden: 1) Zu wem solch Gebet geschehen soll? Zum Herrn Herrn. 2) Was für Ursachen uns bewegen sollen? Gottes Befehl, seine Verheißung und unsre Noth. 3) Zu welchem Ende es gerichtet werden soll? Daß Gott seiner Ehre, Wahrheit und Allmacht erinnert werde. 4) Wie das Gebet geschehen soll? In herzlichem Vertrauen zu Gottes Treue und Barmherzigkeit. 5) Was man bitten soll? Um Gnade, Vergebung der Sünden und Erhaltung der Kirchen." (Vergl. im Uebrigen zu 2 Mos. 32 ff.)

Kap. 10.

In dieser Zeit sprach Jehovah zu mir: Haue dir zwei steinerne Tafeln, wie die 1
ersten, und steige zu Mir auf den Berg und mache dir eine Lade von Holz, *Und Ich 2
werde schreiben auf die Tafeln die Worte, welche waren auf den Tafeln, den ersten,
welche du zerbrochen hast, und du legst sie in die Lade. *Und ich machte eine Lade 3
von Akazienholz und hauete zwei steinerne Tafeln, wie die ersten, und ich stieg auf den
Berg und die beiden Tafeln in meiner Hand. *Und er schrieb auf die Tafeln wie die 4
erste Schrift, die 10 Worte, welche geredet Jehovah zu euch auf dem Berge ausmitten
des Feuers am Tage der Versammlung, und es gab sie Jehovah an mich. *Und ich 5
wandte mich und stieg herab vom Berge und legte die Tafeln in die Lade, welche ich
gemacht, und sie waren (blieben) daselbst, wie mir geboten Jehovah. *Und die Kinder 6
Israel brachen auf von den Brunnen (Beërot) der Kinder Jaghaqan nach Moserah;
daselbst starb Aharon und ward begraben daselbst, und Priester ward Eleasar (El'ghazar),
sein Sohn, statt seiner. *Von dort brachen sie auf nach Gud'godah und von Gud'godah 7
nach Jot'batha, einem Land der Wasserbäche. *In dieser Zeit sonderte Jehovah den 8
Stamm Levi ab, zu tragen die Lade des Bundes Jehovah's, zu stehen vor (angesichts)
Jehovah, zu bedienen Ihn und zu segnen in Seinem Namen bis auf diesen Tag.
*Darum ward nicht dem Levi Theil und Erbeigenthum mit seinen Brüdern; Jehovah 9
Er ist sein Erbeigenthum, wie ihm geredet hat Jehovah, dein Gott. *Und ich stand auf 10
dem Berg, wie die ersten Tage, 40 Tage und 40 Nächte, und es hörte Jehovah auf
mich auch dieses Mal; nicht wollte Jehovah dich verderben. *Und es sprach Jehovah 11
zu mir: Auf, gehe zum Aufbrechen vor dem Volk, daß sie kommen und in Besitz nehmen das Land, welches Ich ihren Vätern geschworen habe, ihnen zu geben. *Und nun, 12
Israel, was fordert Jehovah, dein Gott, von dir, wenn nicht (als nur) zu fürchten Jehovah, deinen Gott, zu wandeln in all seinen Wegen und zu lieben Ihn und zu dienen
Jehovah, deinem Gott, mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele; *Zu 13
bewahren die Gebote Jehovah's und seine Satzungen, welche ich dir heut gebiete zum
Guten dir. *Sieh, Jehovah, deinem Gott, gehören die Himmel und der Himmel Him- 14
mel, die Erde und Alles, welches darinnen. *(Doch) Nur an euren Vätern hat Jehovah 15

Lust gehabt, zu lieben sie, und erwählte ihren Samen nach ihnen, euch, aus (von) allen
16 Völkern, wie dieses Tages ist. *Und (So) beschneidet die Vorhaut eures Herzens und
17 euren Nacken verhärtet nicht ferner! *Denn Jehovah, euer Gott, Er ist (der) Gott der Götter und (der) Herr der Herren, der Gott, der große (mächtige), der starke und der
18 furchtbare, welcher nicht Person ansehen wird und nicht Geschenk nehmen wird, *Schaffend Recht der Waise und Witwe, und liebend den Fremdling, zu geben ihm Brod und
19 Kleidung, — *Und (so) liebt den Fremdling; denn Fremdlinge seid ihr gewesen im
20 Lande Aegypten: *Jehovah, deinen Gott, sollst du fürchten, Ihm sollst du dienen und
21 Ihm anhangen und in (bei) Seinem Namen sollst du schwören. *Er ist dein Lob und Er ist dein Gott, welcher gethan an dir diese großen und furchtbaren (Thaten), welche
22 sahen deine Augen. *In 70 Seelen (bestehend) zogen deine Väter nach Aegypten hinab, und nun hat dich gesetzt Jehovah, dein Gott, wie die Sterne des Himmels an Menge.

Exegetische Erläuterungen.

1. „In dieser Zeit" V. 1 ist überhaupt von der Zeit am Horeb zu verstehen, welches die Grundbeziehung ist in diesem Abschnitt (9, 8). So allgemeine Auffassung entspricht der ganzen Weise, die keine chronologisirende, sondern eben rhetorisch ist, in Betreff der genaueren chronologischen Folge die Erzählung im Exodus getrost voraussetzt. Danach würde die Zeitbestimmung vor Beginn der 40 Tage und Nächte fallen (2 Mos. 34, 1 ff.), also auch vor 9, 25. 18. Alles Zwischenliegende wird höchstens 9, 19 angedeutet, da es vor Allem auf den Abschluß der Fürbitte Mose's, die Wiedererneuung des Bundes, die neuen Gesetzestafeln ankam, und zwar als Folge der mosaischen Fürbitte. (Daß mit den 40 Tagen die Zeit erst unten im Lager, zuletzt oben auf dem Berge gemeint sei (Knobel) als runde Zahl (Schultz), ist so wenig nöthig, als „in jener Zeit" durch: der Fürbitte (Keil) zu erklären.) Die Miterwähnung der „Lade", deren Anfertigung 2 Mos. 25, 10 ff. sogar den ersten Tafeln voraus befohlen wird, läßt nach dem sachlichen Zusammenhange hier schon die Begnadigung Israels, im Blick auf die Errichtung des Heiligthums, als eine dauernd sich verwirklichende anklingen, durch das Wohnen Jehovahs in Israels Mitte. So auch V. 2, wozu noch vergl. 2 Mos. 34, 1. Die Ausführung des schon 2 Mos. 25 befohlenen, hier nur erneuten, die Lade Betreffenden V. 3 — nach Hengstenberg „einfaches Hysteronproteron" — hat nach V. 1 nichts Unklares, denn 2 Mos. 37, 1 ff. schließt nicht aus, daß Bezal'el sich schon gleich an das komplizirte Werk machte, nach Mose's Angaben. V. 4: vergl. 9, 10. V. 5 wie 9, 15. „Und legte ff." (2 Mos. 40, 20) parallel dem feierlich sprechenden „auf meinen beiden Händen" daselbst. (V. 3: וַאֲדַבֵּר!)

2. Nur scheinbar zusammenhangslos, im Einzelnen und namentlich durch die beherrschende Idee tief in den Zusammenhang unsers Abschnitts im Ganzen eingefügt, folgt die nicht ohne Absicht von Mose (vergl. V. 9: „dein Gott") objektiv („die Kinder Israels" in der 3. Person) gehaltene Notiz V. 6 ff. Der Abschluß mit der Lade (V. 5) führte auf die Träger der Lade (V. 8). Die Absicht, mit dem Aufenthalt am Horeb abzuschließen, vermittelte die Bemerkung des Aufbruchs der Kinder Israels (V. 6. 7.). Der Erfolg der 9, 20 so expreß erwähnten Fürbitte Mose's für Aaron konnte nicht unerwähnt bleiben, wo die Bundeserneuung mit dem Volk in Folge der mosaischen Fürbitte erwähnt wurde. Noch bedeutender aber für den Zusammenhang, — da auch Mose nicht nach Kanaan gelangen wird, — wo doch in dem kritischen Moment am Horeb seine Fürbitte dergestalt, so einzig für Alle, Volk und Aaron, hervorgetreten ist, mußte es sein, wenn Mose darauf hinweisen konnte, daß seine Intercession und Vermittlung damals eine amtliche Fixirung erhalten habe auf die Zeit, wo er nicht mehr für Israel eintreten könnte. Es ist dies recht deuteronomisch; wir haben schon in der Einleitung gesehen, wie das Deuteronomium auf die Zeit fürsorgt, wo Mose nicht mehr unter Israel sein wird, indem es die Veramtlichungen der in Mose's einzigartiger Persönlichkeit zusammengefaßten Thätigkeiten betont. Wenn daher Mose's Fürbitte für Aaron persönlich den Erfolg hatte, daß derselbe erst zu Moserah d. h. im 40. Jahre des Zuges starb, so war doch amtlich, für das Israel bleibend mit Gott vermittelnde Hohepriesterthum nur gesorgt, indem zugleich „El'ghazar Priester ward statt" Aarons. Die unsern Abschnitt im Ganzen beherrschende Idee ist die erhörte Fürbitte Mose's, und zwar in ihrem tiefinnern Zusammenhange mit dem 2. Gebot, das uns positiv ausgelegt wird. Lautet das 2. Gebot, im Unterschied vom 1. (der Hinstellung des allein wahren Gottes), auf die wahre Verehrung Jehovahs, den wahren Gottesdienst, so ist derselbe wesentlich durch das aaronitische Priesterthum bedingt, ja gegeben. Der damit zusammenhangende symbolische Kultus ist der rechte Weg, der Kälberdienst der Abweg zum Heidenthum. Was in letzterm nicht, ist in ersterm symbolisirt und real vorhanden: Heiligkeit und Liebe, Gerechtigkeit und Gnade Gottes. Richtig also (wie schon Clericus) Hengstenberg: „Mose führt dem Volke zu Gemüthe, wie der Herr trotz aller seiner Sünden sich gleich geblieben in seiner Gnade. Er gab ihm die Bundeslade mit den neuen Gesetzestafeln V. 1—5. Er setzte, in Fortsetzung dieser Gnade, das Hohepriesterthum ein u. s. w." Der angegebne Nexus dieser Einsetzung mit Mose's Fürbitte, wonach derselbe, als ein Sterbender zu Israel redend, ja, wie ein bereits Gestorbener gleichsam, nur die Sache, um die es sich handelt, die Vermittlung des Volks vor Gott nach seinem Tode, im Auge hat, motivirt die fühlbare Objektivität der Redeweise überaus passend und sollte den Gedanken an eine hier eingeschobene Glosse spätrer Hand nicht aufkommen lassen. „Brunnen ff." = B'ne Jaghagan 4 Mos. 33, 31. Lagerstätte eines 1 Mos. 36, 27 erwähnten horitischen Stammes, wo Brunnen (Dadesch.) „Moserah" = Moseroth ebendaselbst, nur Pluralform. Da Aaron (32, 50) auf dem Berge Hor starb, so lag Moserah wohl am Fuß desselben. Vergl. 4 Mos. 20, 22 ff.; 33, 37. 38. V. 7: „Gud'godah" = Chor Hagid'gad 4 Mos. 33, 32, wo Höhlen oder was ein Hohlweg. „Jot'bathah", wie 4 Mos. 33, 33, nur daß dort vom Beziehen dieser noch nicht geographisch nachgewiesenen Orte im 2., hier im 40. Jahre die Rede ist. (Hengstenberg Auth. II. 431 ff.) Bei dem symbolischen Charakter der ganzen Anführung fällt jede Möglichkeit eines Widerspruchs zu 4 Mos. weg. Die Erwähnung der „Wasserbäche" scheint den auch äußerlich geleitenden Segen eines wiederhergestellten Bundesverhältnisses anzuzeichnen. Lauter kleine Züge einer unmittelbaren Lokalkenntniß und Reiseerfahrung, die für einen späteren Glossator bedeutungslos. V. 8: „In dieser Zeit" — parallel V. 1, an V. 5 anknüpfend, wie denn von den Trägern der Lade die Rede ist; dieselbe Zeit, wie V. 1, bestimmt ja auch V. 10. Also keineswegs nach Aarons Tode. Wie ausdrücklich V. 6 mit Aharon und El'ghazar das Hohepriesterthum hervorgehoben und dadurch, daß es von Aharon auf „seinen Sohn" überging, die Familie Aharons als die spezifisch priesterliche angedeutet ist, so unverkennbar tritt schon hier der ebenfalls eigenthümlich deuteronomische Zug heraus, die Eine Familie des Stammes hinter dem Stamm als solchem zurücktreten zu lassen. (Vergl. Einl. §. 4. I. 22.). Wenn auch Mose das 2 Mos. 32, 26 ff. Erzählte weder 9, 17 noch 9, 21 wiederholt hat, so setzt es doch die hier von ihm erwähnte Aussonderung des „Stammes Levi" (4 Mos. 1, 49 ff. 3 4; 8, 6 ff.) voraus und motivirt sich dadurch zugleich seine zusammenfassende Ausdrucksweise. Ueberdies hat Mose's, des Leviten Fürbitte, selbst Aharon am Leben erhalten! So kann das vornämlich levitische „Tragen der Lade" auch als priesterliche Funktion gelten, wie es bei feierlichen Anlässen wirklich geschah; so kann aber auch das „Stehen vor Jehovah u. s. w." vom Stamme überhaupt gesagt werden, wiewohl es eigentlich die Sache der Priester aus Levi war. (21, 5; 4 Mos. 6, 23 ff.) Daß der Unterschied zwischen Priestern und Leviten damit nicht verwischt werden soll, erhellt unzweifelhaft aus V. 9, diesem Citat aus 4 Mos. 18, 20. 24, in welchem Kap. ausführlich der betreffende Unterschied behandelt ist. Bei dem für ganz Israel bedeutsamen Charakter Levi's (Einl. §. 4. I. 22) ist der Uebergang von diesem Stamm zum Volke insgesammt V. 10 höchst angemessen. Wiederaufnahme von 9, 18. 19. 25. Zum Abschluß nach Betonung seiner Fürbitte und ihrer Erhörung: so sehr ist dieselbe Seele unseres Abschnitts. Mit der Erneuung des Bundes verband sich von neuem die Beziehung auf das Bundesland. (Schultz). Daher V. 11 der Befehl an Mose. „Auf", anspielend an 9, 12. עמד (4 Mos. 10, 2) zum Weiterziehen soll Mose vor dem Volke gehen, als Führer den Aufbruch bewirken und leiten.

3. In ähnlicher Apostrophe, wie 6, 3. 4; 9, 1 folgen nun V. 12 die nach solchem Abfall, auf Grund solcher Begnadigung sich ergebenden Ermahnungen. Die Frageform ist ebenso andringend, als das einfachste Nachdenken in Anspruch nehmend: Gottes Forderung betrifft nur, was sich Israel von selber ergeben muß. Vergl. 5, 26; 6, 2. 13. 24. Die Furcht der Anfang, zu dem Erfolge: „zu wandeln ff." 8, 6 — dies der Fortgang, und die Liebe (6, 5), wie sie im innerlichsten und in einem gänzlichen Gottesdienste (6, 13. sich darstellt, die Vollendung. Durch das כ coordinirt, tritt zur Furcht und zur Liebe, gerade wie es für das 2. Gebot paßt, der Gottesdienst mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele. Wie der Furcht der Wandel, so erscheint V. 13 das Bewahren (vergl. zu 4, 2) dem Gottesdienste subordinirt. Vergl. 6, 24. Appellirte V. 12 an das Selbst-Nachdenken, so V. 14 an die unmittelbare Anschauung: „Sieh". „Die Himmel der Himmel" rhetorisch: bis zum höchsten Himmel Alles, was Himmel heißen mag. (1 Kön. 8, 27; Ps. 148, 4; 68, 34). Dieser hohe und erhabene Gott, der nichts bedarf, da ihm Alles gehört, weßhalb ihm auch Alles schon nach solchem allgemeinen Verhältniß Angehörigkeit schuldet, ist dennoch und zwar nur — V. 15 — zu den Patriarchen ein besonderes Verhältniß eingegangen. 7, 7. 6. Neigung, Liebe, Erwählung, die 3 Momente, von dem innersten Impulse zum historischen Akt vorschreitend. 8, 18. Daher V. 16 die Forderung an Israel zunächst die einer priesterlichen Weihung an Jehovah (7, 6) ist, zur Unterscheidung von allen Völkern. Jedenfalls hat die Beschneidung (worüber vergl. Lange, Genesis S. 232 ff) diesen unterscheidenden Charakter auch. Sodann liegt in der betreffenden Handlung und dem dafür bestimmten Termin, daß die durch sie dargestellte Heiligung die menschliche Natur in ihrem Grund und Ursprung, demnächst von Kindesbeinen an, angeht; daher die recht deuteronomische Ausdeutung und Anwendung des Symboles sofort das „Herz" als Sitz und Quell des natürlichen Lebens beansprucht und darauf zu der Israel eigenthümlichen Halsstarrigkeit (9, 6. 13. 27) übergeht, 3 Mos. 26, 41. Was in diesem Zusammenhange Forderung, erscheint begreiflich anderswo Gabe Gottes, Gnade. 30, 6. Es verhält sich damit wie mit Bekehrung und Wiedergeburt. „Nicht ferner", nämlich wie am Horeb insbesondre. Daher die Begründung V. 17. auch für's erste dahin zurückgreift: „Gott der Götter" 2 Mos. 32, 1. 4. 23. Somit nicht blos der höchste Gott und Herr über sie alle, die so genannt und verehrt werden, sondern der mit ihnen allein gemeint sein kann, dessen Vereinzelungen, Symbolisirungen, Abbilder (2 Mos. 20, 4) sie höchstens sind, der ihr Complex und Totalbegriff ist. Gelegentliche Erklärung des Namens „Elohim". Dann wird allgemein gefaßt, als Begründung für die geforderte Wesensänderung Israels überhaupt, das

hohe, über alle heidnische Religionen erhabene Wesen Jehovahs Israel vorgehalten: „der Gott, der große ff.“ Dem entspricht, daß Seine Erwählung Israels keine Parteilichkeit, — אֲשֶׁר לֹא־יִשָּׂא פָנִים: „welcher nicht annimmt Person“ 3 Mos. 19, 15; 1 Mos. 32, 21; 19, 21. (Deut. 1, 17) — Seine Prädilektion für dasselbe nicht Partikularismus eines von Menschen gemachten Nationalgottes ist. Wie Israel Seiner furchtbaren Allmachtsgröße nicht widerstehen kann, so soll es sich keinen falschen Hinterhalt nehmen an Seiner Liebe, die, wie besonders ihm offenbar, so heilig und gerecht doch zugleich sich zeigen wird (1 Mos. 18, 25). Unparteiisch, ist Er auch unbestechlich: „Geschenk“, vielleicht mit Rückbeziehung auf 2 Mos. 32, 2. 3. 24. Vergl. Mich. 3, 11. Diese Richtermajestät Jehovahs noch bestimmter ausgeführt V. 18, vorbereitend auf V. 19. „Waise und Witwe“ nicht blos als von menschlicher Ungerechtigkeit meist übersehen oder gar niedergetreten, sondern, weil ohne Hülfe bei Menschen, auf Gott angewiesen, erscheinen als Objekte seiner erbarmenden Liebe, die daher auch sogleich in Betreff des „Fremdlings“ (Vergl. zu 1, 16) ausdrücklich ausgesagt wird. Die daran geschlossene Mahnung V. 19: „den Fremdling zu lieben“, gibt sich wie eine einfache Folge aus dem Vorhergehenden. Ihr könnt gar nicht anders, wenn ihr beschnittne Herzen haben werdet u. s. w. (nach V. 16), denn, Jehovah priesterlich geweiht, müßt ihr Ihm nachthun, zumal ihr aus eigner bitterer Erfahrung das Loos des Fremdlings kennt. (2 Mos. 22, 20 ff.) Eine wundervolle Stelle in diesem Zusammenhange. Wiewohl von Gott zunächst die Macht über Alle ausgesagt ist (V. 14. 17) und die Liebe außerhalb Israel nur im Geben von „Brod und Kleidung“, während sie für Israel in ganz besonderer Weise offenbar ist (V. 14), so hat doch Israel schon die Aufgabe, das Dogma von „Also hat Gott die Welt geliebt“, so viel an ihm, ethisch vorzubereiten. Die Mahnung ist weder formell, noch materiell „ein Absprung von der Gedankenreihe“ (Knobel), sondern vielmehr fast ein neutestamentlicher (1 Joh. 3, 10. 17) Vorblick in das göttliche Wesen, das nun wieder V. 20 als „Jehovah, dein Gott“ zusammengefaßt wird für eine Verehrung, wie sie dem 2 Gebote inneliegt. Furcht voraus, der Anfang (V. 12), in welchem Alles, wie 4, 10. Dann der Dienst vergl. zu V. 12. Hierauf statt der Liebe das treue Anhangen vergl. zu 4, 4. Endlich das Bekenntniß des Mundes (vergl. zu 6, 13) und zwar V. 21 ohne כִּי, in einer Weise, die, gleichsam den Inhalt des „Namens“ Jehovah aussprechend, über den gemeinen Tag des gewöhnlichen Lebens mit seinem „Schwören“ festlich hinauf hebt an den Thron Jehovahs. Ps. 22, 4. „Dein Lob“ ausgelegt durch: „welcher gethan an (eigentlich: bei) dir ff.“ 2 Mos. 15, 2 ff.; Ps. 106. „Dein Gott“ veranschaulicht V. 22, vergl. 1 Mos. 46, 26. 27; 2 Mos. 1, 5; Deut. 1, 10 u. zu 7, 7.

Theologische Grundgedanken.

1. Daß die beiden Tafeln des Dekalogs zweimal verfaßt worden sind und gerade im Deuteronomium die 2. Verfertigung eine dergestalt betonte Besprechung findet, kann wohl symbolisch sein für die Wiederholung, welche die vordere Gesetzgebung in diesem Buch erhalten hat. (Einl. §. 1.) Es handelt sich dabei um den Unterschied der zweiten von den ersten Tafeln, daß während die letztern, gleich der ganzen Gesetzgebung vom Sinai, nach Inhalt und Form Gottes Werk gewesen, die deuteronomische Gesetzgebung, wie die 2 Bundestafeln, die Form Mose's mit Absicht an sich trägt. Die Tafeln sind dieses Mal sein Werk, von ihm gehauen; wennschon der Inhalt des Deuteronomiums der dekalogische — „gemäß Allem, welches Jehovah geboten“ z. B. 1, 3 — ist. Schultz erinnert mit Recht dabei an die „vom Volke nöthig gemachte, vom Herrn aber anerkannte Mittlerthätigkeit Mose's;“ das mosaische Hauen der Tafeln hält denselben Styl inne, wie Mose's Fürbitte. Man kann sagen: wie die Mittlerthätigkeit Christi eine priesterlich-königliche, so ist die Mose's eine prophetisch-priesterliche.

2. Die vermittelnde Aufgabe Mose's liegt schon mit der vorderen Gesetzgebung vor. (Einl. §. 1.) בְּיַד־מֹשֶׁה heißt es davon, speziell von den ersten Tafeln 2 Mos. 32, 15: בְּיָדוֹ. Es geschieht aber nicht ohne Nachdruck, wenn in unserm Kapitel V. 3 Mose von den zweiten Tafeln sagt: בְּיָדִי, nachdem er 9, 15 von den ersten gesagt: עַל שְׁתֵּי יָדָי. Wenn bei der ersten Gesetzgebung an der Mittlerthätigkeit Mose's mehr die Seite Gottes herausgetreten ist, daß Gott es so geordnet, so kommt jetzt die Seite des Volks vorwiegend zur Geltung, daß Israel, die Menschheit einer Vermittlung vor Gott bedarf. Dieses Bedürfniß wird daher auch durch das Priesterthum markirt. Vergl. die exegetische Erläuterungen. Entsprechend: die ersten und die zweiten 40 Tage und Nächte auf dem Berge.

3. Man hat gefragt: ob dieses Handanlegen Mose's an die zweiten Tafeln und damit die deuteronomische Gesetzgebung eine niederere Bundesstufe oder eine höhere bezeichne? Je nachdem man auf die menschliche Verderbniß sieht, welche die zweiten Tafeln nöthig gemacht, oder darauf achtet, daß doch schließlich das Gesetz im Herzen des Menschen, das Menschenherz seine Tafeln sein wird, kann es im erstern Fall demüthigend, im letztern verheißungsreich erhebend erscheinen. Wir werden jedenfalls besser sagen: das Deuteronomium wie die zweiten Tafeln ist ein Fortschritt, freilich auf dem Wege, welcher eben Gottes, da Seine Herablassung unsre Größe macht Ps. 18, 36. (Ubicunque enim majestatem Dei, ibi et humilitatem ejus descriptam videbis Jes. 57, 15.“ Bechai.)

4. Es ist eine feine Bemerkung von Schultz, daß „das Wunder der zweiten Tafeln größer war, als das der ersten, so gewiß, als die in die menschliche Thätigkeit eingehende göttliche immer wunderbarer, wenn auch leicht unscheinbarer, als die rein schöpferische ist.“ Wir gewinnen damit einen apologetischen Maßstab für die äußerlich wunderlose, innerlich um so wunderreichere Zeit der jetzigen Oekonomie des Heiligen Geistes. Die Wunder der Erlösung größere, als die Wunder der Schöpfung, noch größere die Wunder der Heiligung (Joh. 14, 12.) Je menschlicher die Liebe Gottes, desto wunderbarer ist sie als seine Allmacht. Von „Brunnen“ (V. 6) zu „Wasserbächen“. (V. 7.)

5. Diese Schilderung Jehovahs V. 14. 17 — wie schon der Name „Elohim“ — läßt den Universalismus, den motivirenden Hintergrund durchscheinen, den die partikuläre Erwählung und Führung Israels von der Genesis an nicht verleugnet. Vergl. exegetische Erläuterungen und Theologische Grundgedanken zu 1, 6—4, 40. Nr. 8.

Homiletische Andeutungen.

V. 1—2: Das Historische und Vorbildliche der zweiten Bundestafeln, nach ihrer Verschiedenheit von den ersten, ihrer Gleichheit mit denselben und ihrer Veranlassung. (V. 2.) Würt. Bib.: „Siehe hier ein Vorbild unsrer verlornen oder zerbrochnen Kräfte und derselben Erneuerung und Ergänzung durch den Heiligen Geist, der die 10 Gebote durch seine Finger in unsre Herzen schreibt, daß wir Lust kriegen, unser Leben gehorsamlich danach anzustellen, Jer. 31, 33.“ V. 3. 5.: Die Bedeutung der Lade für diese Tafeln des Gesetzes. Mit dem erneuten Bunde, wie er auf Fürbitte aus Erbarmen Gottes lediglich ist erneut worden, nun namentlich in Christo, soll's nicht wieder dahin kommen, wohin es mit dem ersten Bunde gekommen ist; der Deckel der Lade wird die Tafeln zudecken. — Starke: „Christen müssen das Gesetz Gottes nicht blos im Gehirn haben, sondern in der Lade des Herzens wohl bewahren, Luk. 2, 19. 52.“ V. 6—7: Sie gehen von Kraft zu Kraft, dürfen erscheinen vor Gott in Zion Ps. 84, 8. Aharon ist gestorben und begraben, aber El'ghazar d. h. Gott hilft, wird Priester an seiner Statt. Ja, wie herrlich hilft Gott den Elenden (Ps. 149, 4), da Christus wohl auch gestorben, aber auferwecket ist und sitzet zur Rechten Gottes und vertritt sein Volk (Röm. 8, 34.). — Richter: „Viele Jahre nach jener Sünde erst starb Aaron, an einem ganz anderen Ort, aus ganz anderen Ursachen und unter ehrenvollen örtlichen und zeitlichen Umständen, dazu wo grade Gott sein Volk so gnädig von und zu Wassern führte. Die geographischen Angaben V. 6. 7 also Gnadenbeweise, wie im Gegentheil die 9, 22 Zeugnisse der Sünde und des Zornes.“ — Cramer: „Gottes Wort muß ewig bleiben und durch Menschen gepredigt und erhalten werden, Jes. 40, 8; Matth. 28, 19.“ V. 8: Der priesterliche Stamm Levi zum Vorbild für ganz Israel, ja für der ganzen Welt Enden: 1) die hohe Aufgabe, den Namen des Herrn überall hin zu tragen, 2) die ernste Pflicht des Dienstes vor seinem Angesicht, 3) die selige Frucht, zum Segen zu sein aller Welt. V. 9: Die frohe Welt- und Selbstverleugnung eines priesterlichen Menschen: froh, weil der Herr sein Erbeigenthum. Tüb. Bib.: „Gott ist der Gläubigen Erbtheil Ps. 73, 26; Röm. 8, 17. Wer will ihre Herrlichkeit und Reichthum ermessen? Schöner Trost für fromme und treue Prediger Mtth. 19, 29.“ V. 10. Cramer: „Gott richtet mit Lindigkeit und regiert mit viel Verschonen. Folge seinem Exempel!“ V. 11. Richter: „Daß Mose wieder vor Israel her dem Lande der Verheißung zu, da wurde der, Heerde ihr Hirt gegeben.“ Baumgarten: „Damit Allem das Siegel aufgedrückt.“

V. 12. Cramer: „Das Gesetz gebietet nichts, das nicht auch die Natur schon beföhle und davon die Erfahrung beweist, daß nichts uns nützlicher und wünschenswerther sein kann.“ Berl. Bib.: „Die ehrerbietige Furcht gehört zu seiner oberherrschaftlichen Regierung und höchsten Majestät. Mal. 1, 6. Sie ist als die Thür in den Palast des großen Königs.“ — J. Gerhard: „Furcht mit Liebe; Liebe ohne Furcht erschlafft, Furcht ohne Liebe macht Sklaven und verzweifeln.“ (Berl. Bib.: „In allen seinen Wegen, deren viel, zumeist drei: der Gebote Ps. 119, 1., des Glaubens oder Christus Joh. 14, 6 und der Liebe 1 Kor. 12, 31; 13, 1.“) Berl. Bib.: „Aber was ist doch Gott mit uns gedient? Die Liebe spricht: man thue ihr einen großen Dienst, so sich jedermann zu ihr thue, an sie hänge und ihr genieße; nur daß sie uns wohlthun, geben, helfen, sich selbst ausgießen und mittheilen möge. Wie hat doch der Herr die Leute so lieb!“ V. 13. Berl. Bib.: „Dir zum Guten; nicht daß der Herr deiner oder etwas des Deinen nöthig hätte. Also ist der Gehorsam gegen die Gebote Gottes in der wahren Liebe unser selbst begriffen, und was ist wohl für ein leichter Gebot, als: liebe dich selbst!?“ V. 14—15: Der Gott Israels ein Herr Himmels und der Erde, ein Liebhaber Israels. — Wie Himmel und Erde in dem Einen bei Gott zusammen kommen: Liebe. — V. 16. Berl. Bib.: „Da sehen wir klar, was für ein ander Gesetz das 5. Buch Mosis in sich fasse und daß es auf das Herz und die inwendigen Dinge seine Absicht habe, so gut als das Evangelium.“ Die Beschneidung des Herzens nicht erst eine neutestamentliche Forderung (Röm. 2, 29; Kol. 2, 11), sowie Halsstarrigkeit keine blos alttestamentliche Untugend. V. 17—18: Was Gott zum Richter der Welt geeignet macht? seine Majestät, seine Gerechtigkeit, sein Erbarmen. Tüb. Bib.: „Auch im Alten Testament war den Nicht-Israeliten der Weg zur Liebe Gottes offen.“ Luther: „Also liebet der Herr die Fremdlinge. Wer wollte sich nun verlassen auf sein Haus oder väterlich Erbe, wiewohl es auch nicht zu verschmähen ist! Aber wenn Einer müßte im Elend irre gehen und in fremde Lande ziehen, der soll nicht verzweifeln und minder glauben, denn wenn er daheim in seines Vaters Hause wäre. Es sind mehr reich, erhöhet, groß worden in fremden Ländern, denn bei den Eltern daheim.“ V. 19. Baumgarten: „Daß Jehovah keine Rücksicht nimmt auf irgendwelche äußerliche Auszeichnung und Herrlichkeit, hat er an Israel bewiesen, indem er sich über die verlassnen Fremdlinge in Aegypten und die verlornen Sünder in der Wüste erbarmt hat.“ Die rechte Gottesverehrung V. 20 geht allemal in Loben und Danken aus V. 21. Mit Kleinen Großes, aus Wenigen Viele V. 22, das ist Gottes Weise.

Kap. 11.

1 Und liebe (So liebe denn) Jehovah, deinen Gott, und bewahre sein zu Bewahren-
2 des und seine Satzungen und seine Rechte und seine Gebote alle Tage. *Und erkennet
heute — denn nicht mit euren Kindern (habe ich zu thun, rede ich), welche nicht erkannt
und welche nicht gesehen haben die Unterweisung Jehovahs eures Gottes, — seine
3 Größe, seine Hand, die starke, und seinen Arm, den ausgestreckten, *Und seine Zeichen
und seine Thaten, welche er gethan in Mitten Aegyptens, dem Pharao, Könige von
4 Aegypten, und seinem ganzen Lande; *Und was er that dem Heere Aegyptens, seinen
Rossen und seinen Wagen, über welcher Angesicht er überströmen ließ die Wasser des
Meeres Suph, da sie nachjagten hinter euch, und es richtete sie zu Grunde (vernichtete
5 sie) Jehovah bis auf diesen Tag, *Und was er gethan euch in der Wüste, bis ihr kamet
6 bis an diesen Ort; *Und was er that an Dathan und an Abiram, den Söhnen
Eliabh's, des Sohnes Ruben's, wie (in Bezug auf welche) aufthat die Erde ihren
Mund und verschlang sie und ihre Häuser (Familien) und ihre Zelte und allen Bestand,
7 welcher an ihren Füßen, (ihnen anhing, nachfolgte) in Mitten ganz Israels. *Denn
8 eure Augen haben gesehen alles Gethane Jehovahs, das große, welches er gethan. *So
bewahret das ganze Gebot, welches ich dir heute gebiete, damit ihr stark seid und hin-
kommet und in Besitz nehmet das Land, zu welchem ihr hinüberziehet, es in Besitz zu
9 nehmen, *Und damit ihr lange Zeit lebet auf dem Lande, welches geschworen hat Je-
hovah euren Vätern, zu geben ihnen und ihrem Samen, ein Land fließend von Milch
10 und Honig. *Denn das Land, zu welchem du hinkommst, es in Besitz zu nehmen, ist
nicht wie das Land Aegypten, von welchem ihr ausgezogen seid, welches du besäetest
11 mit deinem Samen und tränktest durch deinen Fuß, wie einen Krautgarten; *Sondern
das Land, zu welchem ihr hinüberzieht, es in Besitz zu nehmen, ist ein Land der Berge
12 und Thäler; auf Regen des Himmels trinkt es Wasser; *Ein Land, welches Jehovah,
dein, Gott, beachtet (versorgt); beständig sind die Augen Jehovahs, deines Gottes, darauf,
13 vom Anfang des Jahres und bis zum Jahres-Ende. *Und es geschieht (wird geschehen),
wenn ihr aufmerksam (gehorsam) höret auf meine Gebote, welche ich euch heute gebiete,
zu lieben (so daß ihr liebet) Jehovah, euren Gott, und zu dienen ihm (und daß ihr ihm
14 dienet) mit eurem ganzen Herzen und mit eurer ganzen Seele: *So gebe ich Regen
eures Landes in seiner Zeit, Frühregen und Spätregen, und du sammelst (erntest) dein
15 Getreide und deinen Most und dein Oel. *Und ich gebe Kraut auf deinem Felde für
16 dein Vieh, und du issest und wirst satt. *Bewahret euch, daß nicht thöricht werde euer
Herz und ihr weichet (abfallet) und dienet anderen Göttern und beuget euch ihnen;
17 *Und entbrenne der Zorn Jehovahs wider euch und er verschließe den Himmel und
nicht sei Regen und das Land gebe nicht seinen Ertrag und ihr umkommet bald (oben)
18 von dem Lande weg, dem guten, welches Jehovah euch gibt. *Und leget diese meine
Worte auf euer Herz und auf eure Seele und bindet sie zum Zeichen auf eure Hand
19 und seien zu (Stirn-) Bändern zwischen euren Augen; *Und lehret sie euren Kindern
zu reden von ihnen (so daß ihr redet von ihnen), wenn du weilest in deinem Hause und
20 wenn du gehest auf dem Wege und wenn du dich legst und wenn du aufstehst; *Und
21 schreibe sie auf die Pfosten deines Hauses und an deine Thore, *Damit viel werden
eure Tage und die Tage eurer Kinder über dem Lande, welches geschworen Jehovah
22 euren Vätern, zu geben ihnen, wie die Tage des Himmels über der Erde. *Denn wenn
ihr fest bewahret dieses ganze Gebot, welches ich euch gebiete, es zu thun, zu lieben
23 Jehovah, euren Gott, zu wandeln in all seinen Wegen und ihm anzuhangen: *So
vertreibt Jehovah all diese Nationen vor euch weg und ihr nehmet in Besitz Nationen,
24 größere und stärkere, als ihr. *Jeder Ort, auf welchen euer Fußballen treten wird,
soll euer sein, von der Wüste und dem Libanon, von dem Strome, Strome P'rat,
25 und bis zum Meer, dem hinteren, soll euer Gränzgebiet sein. *Nicht wird bestehen
jemand vor euch; euren Schrecken und eure Furcht wird geben Jehovah, euer Gott, über

das Angesicht des ganzen Landes, auf welches ihr treten werdet, wie er euch geredet hat.
*Siehe, ich gebe vor euch heute Segen und Fluch: *Den Segen, wenn ihr hören 26 27
werdet auf die Gebote Jehovahs, eures Gottes, welche ich euch heute gebiete, *Und den 28
Fluch, wenn ihr nicht hören werdet auf die Gebote Jehovahs, eures Gottes, und weichet
von dem Wege, welchen ich euch heute gebiete, zu gehen (daß ihr wandelt) hinter andern
Göttern, welche ihr nicht kennet. *Und es geschehe, wenn dich bringen wird Jehovah, 29
dein Gott, zu dem Lande, zu welchem du hinkommst, es in Besitz zu nehmen, so gib den
Segen auf den Berg Garizzim und den Fluch auf den Berg Ghebhal. *Sind sie 30
nicht jenseit des Jordan, hinten, des Weges nach Untergang der Sonne, im Lande des
Kanaaniters, des wohnenden in der Arabah, — gegenüber Gil'gal, bei den Eichen
(Elone) Moreh's? *Denn ihr ziehet über (überschreitet) den Jordan, hinzukommen, in 31
Besitz zu nehmen das Land, welches Jehovah, euer Gott, euch gibt, und ihr werdet es in
Besitz nehmen und werdet darin wohnen. *So bewahret, zu thun alle die Satzungen 32
und die Rechte, welche ich gebe vor euch heute.

Exegetische Erläuterungen.

1. V. 1. Folge aus dem Vorhergehenden, parallel 10, 19. Die Ermahnung will sich als selbstverständlich bezeichnen. (6, 5.) שָׁמַר (vergl. zu 4, 2. 6. 40; 5, 2 u. s. w.) festhalten; daher „sein zu Bewahrendes" = was in Betreff seiner festzuhalten ist, was er festgehalten haben will. Das Nähere dieses Allgemeinen folgt sogleich, fast wie 1 Mos. 26, 5. Vergl. 4, 1. 10. Vielleicht, wie schon 10, 20 eingeschoben ward, um die Leutseligkeit gegen Fremde nicht zu Kosten der Gesetzesbeobachtung, der Treue gegen Jehovah, gereichen zu lassen. V. 2: „Und erkennet", wodurch Liebe und Gesetzesbeobachtung zugleich motivirt und angeregt werden müssen. Wohl auch mit Rückblick nach 10, 21 ff. „Die Unterweisung Jehovahs, eures Gottes" paßt gleich gut in die Parenthese („denn nicht mit ff."), wie als Gegenstand des Erkennens. Zu מוּסַר vergl. zu 4, 36; 8, 5. Es ist die Unterweisung zu Lob und Liebe, wie sie mit den Erlösersthaten 10, 21 bereits allgemein angegeben, im Folgenden spezieller noch der Mehrung 10, 22 hinzugefügt ist. Was Jehovah Israel gelehrt hat thatsächlich, soll es, das gegenwärtige, daher hier Ausschluß der Kinder, wie 5, 3 der Väter, erkennen. Die Kinder sind durch die gegenwärtigen Väter zu belehren (V. 19). Der Inhalt, wovon Jehovah Israel unterwiesen hat: „seine Größe ff." 3, 24; 4, 34. Zu V. 3 vergl. 4, 34; 6, 22; 7, 18 ff. Zu V. 4: 2 Mos. 14, 26 ff. „Bis auf diesen Tag" so daß euch Aegypten bis heut nicht mehr bedrängt hat; völlige Erlösung. Zu V. 5: 8, 2 ff. 15 ff.; 9, 7. Zu V. 6: 4 Mos. 16. Wenn wegen der Söhne (4 Mos. 26, 11), die sich von ihrem Vater lossagten, ächte Leviten (Deut. 33, 9), und deßhalb nicht umkamen, Dorach nicht genannt wird, so auch wohl der Rubenit On nicht, der schon 4 Mos. 16 nicht mehr vorkommt, weil er wahrscheinlich von der Empörung noch zeitig zurücktrat. Ueberdies faßt Mose im Deuteronomium (vergl. zu 10, 8) den Namen Levi zusammen, hat also kein Interesse die bei jenem Vorfall ausgebrochene und für immer gerichtete Spannung zwischen dem Leviten Dorach und dem aharonitischen Priesterthum hier hervor zu kehren. So viel nöthig, war auch mit der bloßen Nennung von Dathan und Abiram angedeutet, zumal die Rubeniten die ihnen verloren gegangne Primogenitur nicht an Aharon allein, sondern noch mehr an Mose nicht ertragen gemocht. Aharons Priesterthum aber, haben wir Kap. 10 gesehen, ist nur amtliche Fixirung der mosaischen Vermittlung Israels vor Gott. So trifft die Nennung von lediglich Dathan und Abiram gerade in den Zusammenhang von Kap. 11 mit Kap. 10 — V. 7 Begründung zu V. 2 (4, 3; 3, 21). Das Festhalten des Gesetzes Gottes macht selber fest V. 8: חזק (1, 38), gibt Muth und Kraft. V. 9: vergl. 4, 26, (5, 16) 6, 3. V. 10 ähnlich, wie 8, 7 ff. zu Ende der Auslegung des 1. Gebots, hier beim zweiten Schilderung Kanaans. „Denn" begründet das lange Leben (V. 9) in diesem, zwar von Milch ff. fließenden Lande, als dennoch ganz von Gottes Segen abhängig. Es waltet schon die Beziehung auf das Schlußmotiv des 2. Gebots. (5, 9 ff.) „Nicht, wie das Land Aegypten" hier Aegypten der Gegensatz; 8, 7 ff. war's die Wüste. Dort der Durchgangs-, hier der Ausgangs-Punkt. Es soll unter Aufnahme des letztern angedeutet sein, daß Israel zwar erlöst, doch einer fortdauernden Bewahrung des Herrn bedürfe, um am Leben zu bleiben. Nicht die Fruchtbarkeit macht den Unterschied Kanaans von Aegypten, sondern die Erwirkung derselben, die bei Aegypten gewissermaßen in des Menschen Hand („welches du besäetest ff.") und Fuß gelegt erscheint: „und tränktest durch deinen Fuß". Die Bewässerung in dem regenarmen Aegypten, von welchem Herodot sogar sagt, daß es nicht in demselben regne, geschieht mittelst zahlloser Kanäle und Rinnen, in denen das Wasser des überschwemmenden Nil festgehalten und aus denen es auf Felder und Gärten wiederholt mit viel Beschwerde gebracht werden muß, wie es namentlich in dem der Wüste zu gränzenden Wohnplatz Israels der Fall war. An eine mechanische Fußthätigkeit, das von Philo beschriebene Schöpfrad oder dergl., ist man nicht gezwungen, zu denken, da die gewöhnliche Bewegung des Fußes für den Menschen überhaupt (V. 6), insbesondre für seinen Fleiß und Arbeit (1 Mos. 30, 30) sprechend ist und gebräuchlich im Hebräischen, auch die ägyptischen Denkmäler

wohl Ziehbrunnen zeigen, aus denen das Wasser herbeigetragen wird, aber jene Wassermaschine nicht. Daher, wie schon Piscator: „also, daß du auf dem Lande müssest hin und her gehen, dasselbe zu bewässern." Zutreffend weist Schultz noch sowohl auf die Staue in den Wassergräben, als auf die kleineren Rinnen in den Gärten hin, bei welchem Allem der Fuß thätig sein mußte. Für den Sinn unsrer Stelle ist Herodot II. 13 (Hengstenberg, Die Bücher Mose und Aegypten S. 230 ff.) höchst bezeichnend, wo die Aegypter von den Hellenen, denen kein Nilstrom dergestalt wie ihnen das Land bewässre, sagen: dieselben könnten einmal schmählichen Hunger leiden, denn sie könnten nirgend anders woher Wasser bekommen, als von der Gottheit. „Es ist, als hätte es der Herr eigens darauf eingerichtet gehabt, die Aegypter in dem Selbstvertrauen und der Selbstanstrengung leben zu lassen, worin sie als Heiden leben wollten; als hätte er Aegypten auch in dieser Beziehung (7, 15) so recht zu einem Lande des Heidenthums gestalten wollen." (Schultz.) „Wie einen Krautgarten" d. h. wo man Grünzeug, also Gemüse und Kräuter zieht und dem man auch ohne Regen durch Begießen hilft. (Knobel.) V. 11: kein Flachland, wie Aegypten. Vergl. 3, 25; 8, 7. „Auf Regen" בְּ der äußern Ursache. V. 12: דרשׁ suchen, fragen danach (Hiob 3, 4), sich bekümmern darum (Sept. ἐπισκοπεῖται). Die beständige Abhängigkeit von Gott macht es zur geographischen Folie wahrer Religion. Die Ausdrucksweise lautet zunächst verheißungsreich, das Bedrohliche solches Verhältnisses später (V. 17). V 13: vergl. 7, 12; 6, 5; 10, 12. Mose's Rede geht in Rede Gottes auf. So sehr weiß sich der Redende als Mose. V 14: „Regen eures Landes" — wie ihn euer Land bedarf „in seiner Zeit", nämlich „Frühregen" nach geschehner Aussaat, im Oktober bis Dezember, und „Spätregen" vor der Ernte („zur letzten Reife" Baumgarten), im März, April. Vergl. noch 8, 8. V. 15: vergl. 6, 11. V. 16: der Gegensatz. Vergl. 4, 23., wo es in Bezug auf's Bildermachen; also hier ganz passender Rückblick. (9, 12.) יִפָּתֵחַ offen werde, offen stehe der Verführung, thöricht sich dafür öffne. Vergl. 5, 29; 7, 4; 4, 19; 5, 9; 6, 14. V. 17: vergl. 4, 25; 6, 15; 4, 26; 8, 19. „Der Himmel wie ein Mutterschooß gedacht." (Schultz.) V. 18: vergl. 6, 6. 8. V. 19: vergl. 6, 7. V. 20 vergl. 6, 9. Bei dem Zusammenhang des 2. mit dem 1. Gebot kann diese Wiederholung nicht auffallen, ist parallele Abrundung für das Gedächtniß. V. 21: vergl. 4, 40; 5, 16. „Wie die Tage des Himmels ff." (Ps. 89, 30), d. h. so lange Zeit der Himmel („mit seinen segnenden Kräften" Baumgarten [V. 11]) über der Erde besteht, soll Israel im Fall der Treue, wie der Eltern, so der Kinder, Kanaan überwohnen. V. 22: „Denn" begründet die Voraussetzung solches Wohnens. Vergl. 10, 12. 20; 8, 6. V. 23 vergl. 7, 1 ff.; 9, 1 ff. V. 24 vergl. 2, 5. Zur Gränzbestimmung, südlich und nördlich, östlich bis westlich („dem hinteren" d. i. Mittelländischen) vergl. 1, 7. V. 25: vergl. 7, 24; 2, 25.

2. Nach solchen vorbereitenden Ansätzen zusammenfassende Vorlegung von Segen und Fluch, dem Schlußmotiv des ausgelegten 2. Gebots entsprechend: V. 26. (4, 8.) לִפְנֵיכֶם so daß ihr sehen könnt, wohin Gehorsam, wohin das Gegentheil führen wird, und ganz gewiß, es ist ein Gegebenes. (1, 8.) Glaube nimmt das Eine, Unglaube sich das Andere. Das wäre die „Macht Israels" (Schultz), die vorausgesetzt würde, nämlich: seine Gottes-, seine eigne Macht, wohl zu unterscheiden. V. 27: vergl. 4, 1. V. 28: vergl. V. 16; 9, 12; 6, 14. „Welche ihr nicht kennet" vergl. 4, 15. Im Gegensatz zum Gott Israels, der sich im Wort, Gesetz, kenntlich gemacht und nicht anders. Man sieht, wie genau der Ton des 2. Gebots festgehalten ist, der Bilderdienst, wie er freilich zur Abgötterei führt. Da Besitz (8, 1. 7 ff.) und Genuß (V. 9 ff.) Kanaans von Segen und Fluch Gottes hiernach abhängig sind (vergl. auch 4, 5), so soll dies Verhältniß als ein von Gott gegebenes (V. 26) von Israel symbolisch, wie ein Selbsturtheil im Fall, über das Land von zwei Bergen herab „gegeben" d. h. ausgesprochen, proklamirt (3 Mos. 16, 21) werden: V. 29. (Das Nähere zu 27, 11 ff.) Ob die natürliche Physiognomie derselben sie unterscheidend dafür eignete? Schultz, Keil bezweifeln es. Die Gebrüder Strauß (Länder und Städte der heil. Schrift S. 131) behaupten: „Im Ganzen sind die Berge wenig bebaut, doch zeigt der Garizim reizende Schluchten und zahlreiche Terrassen, welche wie das ganze Thal, mit Gärten, Citronen-, Granaten-, Orangenbäumen, Maulbeerpflanzungen, Aprikosen, Feigen, Mandeln in üppigster Fruchtbarkeit prangen, während der heißere Fuß des Ebal mit Olivenbäumen bepflanzt ist." v. Raumer bezeichnet den Ebal „nackt und steil", den Garizim „grün mit Gärten überdeckt". Völter: „die Ebalwand dürrer, als die des Garizim, weil sie der Sonne mehr zugekehrt, also von ihr verbrannter ist; die des Garizim lieblicher bewachsen, da sie die Schattenseite gegen Norden bildet." Die orientirende und zugleich motivirende Frage V. 30 (3, 11) geht auf beide Berge zusammen, also darauf kommt's an, und geschieht vom Standpunkt des in den Steppen Moabs lagernden Israels. „Jenseit" wie 3, 20. 25 d. h. im eigentlichen Kanaan. אַחֲרֵי nach den Accenten von הַדֶּרֶךְ getrennt, aber schon (V. 24) gen Westen deutend. Das Thal, in welchem Sichem zwischen inne liegt, zieht sich von Süd-ost nach Nord-west hin. Die nähere Bestimmung: „des Wegs (viâ) nach Untergang der Sonne" scheint zugleich auf den Weg Abrahams (1 Mos. 12, 6) und Jakobs (1 Mos 33, 17 ff.) zu weisen, jedenfalls auf eine bekannte Hauptstraße des Verkehrs. „Im Lande des ff." so viel wie mitten drinne, nämlich auch von Westen nach Osten, wie von Süden nach Norden; denn der Zusatz: des wohnenden in der Arabah" zeigt nach dem Sinn dieser letztern Benennung (vergl. zu 1, 1) auf beide Seiten des Jordan, also auch auf die östliche über, wiewohl vom Standpunkte Israels aus blos die westliche Seite gemeint sein kann, die freilich im Unterschiede von den westlichen Kanaanitern

am Meer doch wiederum die östliche Bezeichnung ihres Wohnens ist (7, 1). „Gegenüber Gil'gal ff." nicht das südliche Jos. 4, 20; 5, 9., auch wohl nicht das nach der Meeresküste zugelegene Jiljûleh (Galgula) Jos. 12, 23., sondern mit Baumgarten u. Keil das öfters erwähnte z. B. Jos. 9, 6; 10, 6 ff. hoch gelegene heutige Dorf Jiljilia, südwestlich von Sinjal. אֵצֶל zur Seite, neben, bei — „Elone Moreh" 1 Mos. 12, 6; 35, 4. Eichen oder Terebinthen (s. Winer, Realler.) Noch bestimmtere Erinnerung an die Patriarchenzeit, als vorher der „Weg." Die genannten, einander gegenüber gelegnen über 2000 Fuß hohen Berge entsprechen nach diesem Allen dem Zweck, als nach allen Seiten mittelpunktlich, dem ganzen Lande zu gelten, unter dem Eindruck heiliger Erinnerungen an die Hauptväter. V. 31: Begründung der Vorschrift durch den bevorstehenden Einzug in Kanaan und die gewisse Eroberung des Landes. Zu V. 32 vergl. 4, 1. 6. 5. 8.

Theologische Grundgedanken.

1. Wenn אֵת 10, 21 die Hülfe Jehovahs bezeichnet, so können die Thaten, auf welche sich Mose Kap. 11 beruft, wenngleich sie auch das sind, nicht als „Offenbarungen Seines Zornes und Seiner Macht gegen die Widerstrebenden" (Baumgarten) in Betracht kommen. Nicht abschrecken, sondern erwecken will Mose und zwar zur Gegen-Liebe. Wie die Liebe Jehovahs, die hilft, in dem, was an Aegypten geschehen, energisch heraustrat, als Erlösung Israels, ebenso ist sie nicht das „Ende" (Baumgarten) erst, sondern Mitte und Anfang gleich auch bei der Vertilgung von Dathan und Abiram, nämlich in Beziehung auf die mosaische und priesterthümliche Vertretung und Vermittlung Israels vor Gott, also als bewahrende Gnade, Rettung Israels vor sich selber. Wozu V. 5 das in der Wüste Gethane den guten Uebergang bildet: die Liebe Jehovahs als die leitende, erziehende, die heiligende Gnade.

2. Durch die Unterscheidung der Aelteren in Israel, die beim Auszuge noch nicht 20 Jahre zählten (4 Mos. 14, 29), von den erst in der Wüste geborenen Kindern (V. 2) will Mose „die Wichtigkeit der Augenzeugenschaft zum Bewußtsein bringen" (Baumgarten) V. 7, wegen „der historischen Thatsachen", dem „Zweifel an der Objektivität Gottes" zu begegnen (Schultz.) Näher liegt die Absicht sowohl auf den Gehorsam der Angeredeten selber, der sich ihnen aus der eigenen Erfahrung ergeben sollte (V. 8 ff.), als auf eine glaubwürdige, motivirte, exemplifizirte Ueberlieferung an die Kinder (V. 19). Zugleich aber ist das „die Aeußerlichkeit der gegenwärtigen Offenbarung, welche noch an die Schranken des Raumes und der Zeit gebunden bleibt. In Beziehung auf die Offenbarung des Geistes werden die Sehenden selig gepriesen nur in Vergleich mit den Früheren (Luk. 10, 23. 24), dann aber gibt es hier eine Seligkeit derer, welche nicht sehen und doch glauben (Joh. 20, 29), und derer, die nicht sehen und doch lieben (1 Petr. 1, 8)." (Baumgarten).

3. Während Palästina (s. Kurtz, Gesch. I. §. 43 ff.) „nach Außen negativ und positiv in einzigem Maße für seine Bestimmung geeignet war, bot es auch für die innere Entwicklung des Bundesvolkes kräftige Vehikel dar. Kaum ein Land der Erde ist mit einer solchen Sensibilität für Segen und Fluch begabt. Nirgends liegen Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit in raschem Uebergang so nahe zusammen, gehen sie so leicht in einander über. Aus dem paradiesischen Siddimthal z. B. wird über Nacht das todte Meer und ihm gegenüber im Norden liegt sein Gegenbild, der See Gennezareth u. s. w."

4. Der ganzen Naturdarstellung liegt die Anschauung des Glaubens zu Grunde, die auch in den Mittelursachen, wie hier dem Regen, Herz, Auge (V. 12) und Hand (V. 14) des lebendigen Gottes festhält. Dogmatisch schließt sich hieran die Lehre von der Providenz Gottes, daß Alles, wie es ist, dem göttlichen Zweck seines Daseins durch Gott entspricht, also in der Verklärung Gottes als dieser weisen, heiligen, seligen Majestät sich zu erweisen hat. Wie das einzelne Ding um des Ganzen willen da ist, so ist dieses Ganze, hier ein Land, wie Palästina, nicht um sein selbst willen da, sondern für das Subjekt, hier Israel im Blick auf die Menschheit. Dabei bleibt eine Sphäre freier Selbstbestimmung für Segen und Fluch offen. „Die Wirksamkeit der Naturgesetze" (Rothe, Ethik zu §. 42) „wird von Gott beherrscht, sie sind so elastisch, daß er in jedem Augenblick eben mittelst ihrer das Dasein jedes materiellen Weltwesens aufheben kann." (conservatio, concursus, gubernatio.)

Homiletische Andeutungen.

V. 1. Calvin: „Vor Allem heischt er Liebe zu Gott. Statt zu befehlen, will er lieber durch die vorgelegte Süßigkeit der Gnade das Volk zum Gehorsam locken." Aechte Liebe hält fest. Richter: „Nach Röm. 2, 3 ist Israel vertrauet, was Gott geredet hat. Die ängstliche Treue, mit der die Juden die Bücher des Alten Testaments bewachten, wie die Geschichte der Masora beweist, ist ein wunderbares Beispiel der Regierung Gottes über dies Volk und das Buch der Bücher (Matth. 5, 18)." V. 2: Bewahret. Ein immer zeitgemäßes Wort an die Alten für die Jungen. Wie Gott unterweiset: wer wollte sich nicht weisen lassen und weise, selbst ein Weiser Andrer werden! — Die Macht des Herrn: zu retten (V. 3. 4), zu tragen (V. 5), zu bewahren (V. 6). Schultz: „Auch die Züchtigungen in der Wüste; strenge Eltern werden am meisten und wahrsten geliebt." V. 7: Die Bedeutung des Erlebten, der Erfahrung: 1) für den Glauben weder Zweifel, 2) für das Leben, das eigene und Andrer, in Versuchungen, 3) für die Kirche gegen die sogenannte Wissenschaft. V. 8: Keine Auswahl! das ganze Gebot. — Zur Treue, zum Gehorsam verpflichtet uns sowohl was hinter uns liegt, als uns dazu nöthigen muß, was vor uns liegt, die Hülfsbedürftigkeit wie die Dankbarkeit. — Muth, Erfolg, Besitz (V. 9), Alles hängt am Gehorsam des Glaubens. — V. 10 ff.: Luther: „Also, daß er sie durch den Glauben an Gott hänge und daß sie wissen, daß

der Regen den Gläubigen durch Gottes Huld gegeben und den Ungläubigen abgeschlagen werde. Gott gibt zwar Alles allen Menschen, aber diesem sonderlichen Volke gibt er hinzu ein Wort der Verheißung, daß es nicht allein vom Brod, sondern auch vom Worte lebe." Die Physiognomik der Länder in ihrer Bedeutung für das Reich Gottes. Richter: „V. 13 sagte auch Israel: Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes, so ff. 1 Tim. 4, 8." V. 14. Starke: „Man darf Gott nicht von der Witterung ausschließen, ob sie auch sonst ihre natürliche Ursachen hat." V. 16: Das thörichte Menschenherz der Fabrikant der Gedanken-, der Phantasie-Bilder von Gott, dasselbe in seiner Thorheit eine leicht offne Pforte für die Götzen. — Es ist gut und noth, daß durch Gnade das Herz fest gemacht werde Hebr. 13, 9. — Calvin: „Je häufiger er dieses einschärft, weil der Mensch so hinneigt zum Aberglauben, um so unentschuldbarer ist die unverschämte Sicherheit der Papisten in dem Stück; ihre gute Meinung ist kein Schild gegen Gott. Wer nicht in der Einfalt des Gesetzes verbleibt, wird von ihm Apostat geheißen." Meide die krummen Wege Ps. 125, 5! Der Satan kann sich in einen Engel des Lichts verstellen 2 Kor. 11, 3. 14. V. 17: die menschliche Bosheit und der Zorn Gottes können den Himmel verschließen. V. 21. Ostander: „Keine bessre Arznei wider den Tod, als das Halten der Gebote Gottes." Berl. Bib.: „V. 22 stehet die Liebe, wie V. 13, nach dem Gehorsam, zu zeigen, daß wie sie die Quelle des Gehorsams (V. 1), also auch das fürnehmste Gebot sei, aus welchem alle besondern Pflichten fließen. Auch werden hier nachdenklich alle Gebote als Ein einziges betrachtet, welches man ganz und vollkommen halten soll Jak. 2, 10." Gott anhangen ist Glaube und Liebe und Liebe und Glaube in beiderlei Folge. 1 Kor. 6, 17. V. 26. Berl. Bib.: „Durch die Sünde ist der Wille todt zum Guten, nur geneigt zum Bösen. Durch die Gnade kann der Mensch erwählen und wirklich ergreifen. Thut er's und ist getreu im ersten Anfang, so gibt ihm Gott immer mehr Gnade." Segen und Fluch: 1) in ihrer Darlegung V. 26—28, 2) in ihrer Darstellung. Garizim und Ebal stehen in jedem Menschenleben. Cramer: „Ja und Nein soll wahrer Christen Antwort sein, was drüber, ist vom Uebel. Matth. 5, 37." Starke: „Liebster Herr Jesu! Du wirst auch, wenn du zum Gericht kommst, den Segen und Fluch aussprechen. Matth. 25."

Ergänzende Auslegung des dritten bis zehnten Gebots.

Kap. 12 — Kap. 26.

Das dritte Gebot. (Kap. 12 — Kap. 14.)

Kap. 12.

1 Dieses sind die Satzungen und die Rechte, welche ihr bewahren sollt, zu thun im
Lande, welches Jehovah, der Gott deiner Väter, dir gegeben hat, es in Besitz zu nehmen,
2 alle die Tage, welche ihr lebet auf dem Lande. *Gänzlich sollt ihr vernichten alle die
Orte, woselbst gedient haben die Nationen (Heiden), welche ihr in Besitz nehmet (aus
dem Besitz vertreibet), ihren Göttern auf den Bergen, den hohen, und auf den Hügeln
3 und unter jedem grünen Baum; *Und zerstöret ihre Altäre und zerbrechet ihre (Bild-)
Säulen und ihre Baummäler sollt ihr verbrennen mit Feuer und die Bilder ihrer
4 Götter sollt ihr umhauen und vernichten ihren Namen von selbigem Orte. *Nicht
5 sollt ihr thun also Jehovah, eurem Gotte! *Sondern zu dem Ort, welchen erwählen
wird Jehovah, euer Gott, aus allen euren Stämmen, zu legen (setzen) seinen Namen
6 dahin, zu seinem Wohnen sollt ihr halten (darauf achten) und kommen dahin! *Und
bringet dahin eure Brandopfer (Ganzopfer) und eure Schlachtopfer, und eure Zehnten,
und die Hebe eurer Hand und eure Gelübde und eure freiwilligen Gaben und die Erst-
7 geburten eures Rindviehs und eures Kleinviehs; *Und esset dort angesichts Jehovahs,
eures Gottes, und freuet euch an aller Ausstreckung eurer Hand, ihr und eure Familien
8 (Häuser), mit welcher dich gesegnet hat (segnet) Jehovah, dein Gott. *Ihr sollt nicht
thun nach Allem, welches (ganz so, wie) wir thuende sind hier heutzutage, ein jeglicher
9 Alles, was recht ist in seinen Augen. *Denn ihr seid nicht gekommen bis jetzt zu der
10 Ruhe und dem Erbeigenthum, welche Jehovah, dein Gott, dir gibt. *Doch ihr über-
schreitet den Jordan und wohnet im Lande, welches Jehovah, euer Gott, euch ererben
läßt, und er schafft euch Ruhe vor allen euren Feinden von ringsum, und ihr wohnet
11 sicher; *Und es geschehe: der Ort, welchen erwählen sich wird Jehovah, euer Gott,
wohnen zu lassen seinen Namen daselbst, dahin sollt ihr bringen Alles, welches ich euch
gebiete: eure Brandopfer und eure Schlachtopfer, eure Zehnten und die Hebe eurer
12 Hand und alles Ausgewählte eurer Gelübde, welche ihr Jehovah geloben werdet. *Und

freuet euch angesichts Jehovahs, eures Gottes, ihr und eure Söhne und eure Töchter
und eure Knechte und eure Mägde und der Levi, welcher in euren Thoren ist, denn
nicht ist (gehört) ihm Theil und Erbeigenthum mit euch. *Bewahre dich, daß du nicht 13
aufsteigen lassest deine Brandopfer an jedem Orte, welchen du sehen wirst, *Sondern 14
an dem Orte, welchen erwählen wird Jehovah in einem deiner Stämme, daselbst sollst
du aufsteigen lassen deine Brandopfer und dort sollst du thun Alles, welches ich dir ge-
biete. *Nur magst du in allem Verlangen deiner Seele schlachten und essen Fleisch, 15
gemäß dem Segen Jehovahs, deines Gottes, welchen er dir gegeben, in all deinen
Thoren; der Unreine und der Reine mag es essen, wie die Gazelle und den Hirsch.
*Nur das Blut sollt ihr nicht essen, auf die Erde sollst du es gießen wie Wasser. 16
*Nicht darfst du essen in deinen Thoren den Zehnten deines Getreides und deines 17
Mostes und deines Oeles und die Erstgeburten deines Rindviehs und deines Kleinviehs
und alle deine Gelübde, welche du geloben wirst, und deine freiwilligen Gaben und die
Hebe deiner Hand; *Sondern vor (angesichts) Jehovah, deinem Gott, sollst du es essen, 18
an dem Ort, welchen sich erwählen wird Jehovah, dein Gott, du und dein Sohn und
deine Tochter und dein Knecht und deine Magd und der Levi, welcher in deinen Thoren,
und freue dich vor Jehovah, deinem Gott, an aller Ausstreckung deiner Hand. *Be- 19
wahre dich, daß du nicht verlassest den Levi alle deine Tage auf deinem Lande! *Wenn 20
erweitern wird Jehovah, dein Gott, dein Gränzgebiet, wie er dir geredet hat, und du
sprichst: ich möchte Fleisch essen, denn deine Seele verlangt zu essen Fleisch, (so) in allem
Verlangen deiner Seele magst du Fleisch essen. *Wenn entfernt sein wird von dir der 21
Ort, welchen erwählen wird Jehovah, dein Gott, zu setzen seinen Namen dahin, so
schlachte von deinem Rindvieh und von deinem Kleinvieh, welches Jehovah dir gegeben,
wie ich dir geboten habe, und iß in deinen Thoren in allem Verlangen deiner Seele. *Ja, 22
wie man ißt die Gazelle und den Hirsch, so magst du's essen; der Unreine und der
Reine zumal (gleichermaßen) mag es essen. *Nur sei stark (fest, halte darauf), nicht zu 23
essen das Blut; denn das Blut es ist die Seele, und nicht sollst du essen die Seele mit
dem Fleische. *Nicht sollst du's essen, auf die Erde sollst du es gießen wie Wasser. 24
*Nicht sollst du's essen, damit es wohlgehe dir und deinen Kindern nach dir, wenn du 25
thun wirst das Rechte in den Augen Jehovahs. *Nur deine Weihungen, welche dir 26
sein (obliegen) werden, und deine Gelübde sollst du nehmen und kommen zu dem Ort,
welchen erwählen wird Jehovah. *Und bereite (mache) deine Brandopfer, (nämlich) 27
das Fleisch und das Blut auf den Altar Jehovahs, deines Gottes, und das Blut deiner
Schlachtopfer werde gegossen auf den Altar Jehovahs, deines Gottes, und das Fleisch
magst du essen. *Bewahre und höre alle diese Worte, welche ich dir gebiete, damit es 28
wohl gehe dir und deinen Kindern nach dir auf ewig, wenn du thun wirst das Gute und
Rechte in den Augen Jehovahs, deines Gottes. *Wenn ausrotten wird Jehovah dein 29
Gott die Nationen, wohin du kommst, sie in Besitz zu nehmen, vor dir und du hast sie
in Besitz genommen und wohnst in ihrem Lande: *Bewahre dich, daß du nicht dich 30
anhängest hinter ihnen, nachdem sie vertilgt sind vor dir, und daß du nicht fragest (for-
schest) nach ihren Göttern, sprechend: Wie gedient haben (zu dienen pflegten) diese
Nationen ihren Göttern, so will auch ich thun. *Nicht sollst du thun also Jehovah, 31
deinem Gott, denn allen Greuel Jehovahs, welchen er haßt, thun sie ihren Göttern;
denn auch ihre Söhne und ihre Töchter verbrennen sie mit (im) Feuer ihren Göttern.

Exegetische Erläuterungen.

1. Unter Anschluß an das Vorhergehende (11, 32), wie auch 6, 1., leitet V. 1 überschriftartig zu Folgendem ein. Vergl. 4, 5. 10; 5, 29. Man fühlt, daß ein Neues kommen wird, daher ohne ו, wie 6, 4. V. 2 bezieht sich sachgemäß auf das zum 1. Gebot Gesagte zurück, nur daß „die Orte" des falschen Gottesdienstes vorwiegen und damit der Zusammenhang mit dem 2. Gebote hervortritt. „Gänzlich vernichten" heißt: als Cultusorte ganz und gar aufheben (Knobel) „Berge", zumal „hohe", aber auch „Hügel", wo sie sich den himmlischen Mächten näher glaubten, wie auf natürlichen Altären der Erde. „Grüne Bäume" sind zugleich laubige, wie es in der Wurzelbedeutung רַעֲנַן liegt und mit Unrecht von Schultz weggeschoben wird. Sie repräsentirten die Haine

mit ihrem Schattendunkel. (Ezech. 6, 13; 20, 28.) Wohl nicht das Lebensvolle der Farbe, sondern das geheimnißvoll Rauschige des Laubwerks kommt hier in Betracht, wie bei den Höhen die Alles überwaltenden Momente der Luft und des Lichts. Zu V. 3: vergl. 7, 5. 25. Die Vernichtung „ihres Namens" d. h. daß die betreffende Cultusstätte nicht mehr nach dem vorher daselbst verehrten Götzen genannt werde, zeigt schon, indem sie den Zusammenhang der Cultusorte mit den Götzenbildern hervorhebt, anknüpfend an das 2. Gebot, daß Mose nun zum 3. Gebot übergehen will, daß es sich Kap. 12 um den Namen Jehovahs handelt, dem alle andern Namen von Gottheiten zu weichen haben. (Apstlgsch. 4, 12.) Vergl. 7, 24. Daher V. 4 (V. 31) überleitend: indem ihr jene Stätten und Namen eines falschen Cultus nicht belasset, sollt ihr besonders nicht von ihnen Beispiel nehmen für den wahren Gottesdienst. Denn wie Jehovah nur der Eine ist, im Gegensatz zu jenen Vielen, so soll auch Seines einzigen Namens Stätte aller subjektiven Willkür entnommen sein. (Einl. §. 4. I. 23.) V. 5: „Welchen erwählen wird Jehovah." Die Art und Weise, wie sich aller Ethelothreskie entgegen diese Wahl Jehovah's kund geben wird, bleibt dahin gestellt, ob auf außerordentlichem Wege oder ob durch die Ordnung der Umstände. Genug, Er wird den Ort ausersehen und bestimmen, und zwar Einen, wie der Zusatz zeigt: „aus allen euren Stämmen", (Einheit Aller im Herrn), also gewiß mit Bezug auf 3 Mos. 17, 3 ff., nämlich auf die Einzigkeit der Stiftshütte. Zugleich aber streift die Erwählung des „Namens" Jehovahs bei der Zweckbestimmung des betreffenden Ortes die ganz allgemein lautende Stelle 2 Mos. 20, 21. (24), die nur, für die gewöhnliche Ordnung der Dinge, bestimmter gefaßt wird durch לָשׂוּם und לְשַׁכְּנוֹ. Zu „Namen" vergl. 5, 11. Die heidnische Gottheit hält sich in der Natur; Jehovah dagegen ist Geist, in Wort und That offenbar, welche persönliche Selbstoffenbarung sein Namen zusammenfaßt, womit er sich seinem Volke genannt, den er sich an und in seinem Volke gemacht. „Zu setzen dahin" heißt: für gewöhnlich, es ist ja von dem gewöhnlichen Cultus die Rede, dort fest machen, ordnen; ohne Reflexion auf außerordentliche Fälle (2 Mos. 20), aber auch ohne Ausschluß derselben. „Zu seinem Wohnen —" שָׁכֵן sich niederlassen, wohnen. Infinitiv durch Ethnach getrennt vom Vorhergehenden, wiewohl es nähere Bestimmung desselben sein könnte (2 Mos. 25, 8; 29, 44 ff.) und V. 11 לְשַׁכֵּן für לָשׂוּם steht. Aber gerade des Letztern wegen, und לְשַׁכְּנוֹ heißt: wohnen zu lassen, ist die durch die Accentuation gewiesene Verbindung mit תִּדְרְשׁוּ vorzuziehen. לְ nimmt אֶל zum Anfang abgekürzt wieder auf. Der Infinitiv also substantivisch zu verstehen vom Ort, der Jehovahs oder seines Namens Wohnen vergegenwärtigt, mit deutlicher Beziehung auf die Schechinah seit Erbauung der Stiftshütte, über welcher die Wolkensäule zu weilen pflegte, wenn der Zug Israels ruhte, also weder Jerusalem noch der Tempel dabei im Sinne (Knobel), vielmehr der Infinitiv durchaus der Situation entnommen, nur daß eine irgendwie dauernde Position in Aussicht genommen wird. דָּרַשׁ (11, 12) in der Wurzel liegt was Dringendes, vielleicht mit Blick auf die Schwierigkeiten („aus allen Stämmen"), wo das Volk in Kanaan zerstreut wohnte: suchen, aufsuchen, dahin sich wenden, dazu sich halten, wie gesagt, für den ordentlichen Cultus im Allgemeinen und Einzelnen, daher „sollt ihr" und „komme dahin", ihr und du. V. 6 holt den mit der Stiftshütte gegebnen Altar (2 Mos. 29, 44; 20, 21.) nach. „Bringet" allgemein, unter Voraussetzung des aus Gesetz und Sitte Bekannten, was Zeit, Verfahren u. s. w. anbetrifft. (Vergl. Kap. 16.) Die Darbringungen insgesammt in der Siebenzahl. Vorab, als Hauptsache: „Brandopfer" und „Schlachtopfer" (3 Mos. 17, 8; 2 Mos. 10, 25; 4 Mos. 15, 3.) vergl. 3 Mos. 1, 3 ff. זבח insbesondere Lob- und Dankopfer 3 Mos. 3. 7, 12; 4 Mos. 15, 4 ff. (Völlige Hingabe und Heilsgenuß זבח שלמים). Zu den „Zehnten" vergl. Einl. §. 4. I. 19.) „Hebe", was die Hand abhebt als freie Spende an Jehovah vom Bodenertrag, außer Zehnten und Erstgeburten. „Gelübde" und „freiwillige Gaben" sind gelobte und freiwillige Opfer. 3 Mos. 7, 16. Zu „Erstgeburten" vergl. 2 Mos. 13; 4 Mos. 18 (und zu Kap. 15, 19 ff.) V. 7 also heilige und fröhliche Mahlzeiten. (2 Mos. 18, 12.) „An aller Ausstreckung ff." concret (vergl. Jes. 11, 14) von jedem Gegenstand, nach dem sie die Hand ausstrecken können, der ihnen zusteht. Von durch die Hand „Errungenem, Erworbenem" (Knobel, Keil) ist um so weniger die Rede, als von Segen Jehovahs gerade in Bezug darauf geredet wird. Da Mose sich V. 8 mit einschließt, so kann er nicht auf Gesetzwidrigkeiten zielen, sondern meint subjektives Verfahren, gegenüber namentlich der Einheit des Heiligthums, vielleicht insbesondere was die Mahlzeiten anbetraf, wie es sich durch das noch nicht zur Ruhe gekommene Wandern V. 9 ausdrücklich entschuldigen ließ. Zu V. 10 vergl. 2 Mos. 34, 23. 24. Zu V. 11 vergl. V. 5. 6. הַמָּקוֹם voraus gestellt zur Hervorhebung. בחר c. ב. וכל מבחרי zusammenfassend; wie sie denn auserlesen sein müssen. Dagegen V. 12 ausführlicher, als V. 7. (2 Mos. 20, 10; Deut. 5, 14. (Vergl. 10, 9. S. Einl. §. 4. I. 21. Die Weiber verstehen sich von selbst. (Knobel.) V. 13—14: abschließende Einschärfung der Einheit der Heiligthumsstätte, wobei die „Brandopfer" instar omnium.

2. Nachlaß V. 15 von der Strenge des Gesetzes 3 Mos. 17, 3 ff. im Blick auf die Zerstreuung Israels in Kanaan. בכל-אות vergl. 5, 18. Nach Bedürfniß zum Lebensunterhalt, dem das Fleischessen (1 Mos. 1, 29; 9, 3.) concedirt worden, und nach Neigung. Es handelt sich nicht um Opfermahle (3 Mos. 7, 20): „der (levitisch) Unreine ff." Die opferbaren Thiere sollen daher den nicht opferbaren, wiewohl reinen gleichstehen. (3 Mos. 17, 13.) Wenn aber auch der Opfercharakter den Schlachtungen abgenommen wird, so bleibt doch V. 16 der Blick auf's Opfer in Bezug auf das Blut. 3 Mos. 17, 10 ff. Dies Sühnmedium soll wie ausgegossenes Wasser einfach in die Erde zurückkehren, aus welcher Gott bei der Schöpfung (1 Mos. 1, 24.) die Thiere hervorgehen hieß; es soll, wenn nicht an den Altar in Opfers Weise, so auf diese Weise an Gott zurückgehen. (V. 27.) Indem Mose wieder auf V. 5. 6. 11. kommt, hebt er, wie V. 13—14 die Brandopfer und V. 15 die Schlachtungen im Unterschied von den Schlachtopfern, V. 17 die Zehnten u. s. w. hervor, sowohl weil man in dieser Beziehung am ehesten freie Hand zu haben meinen konnte, als wegen der Opfermahlzeiten, die ja auch im je 3. Jahr (14, 28 ff.) daheim von Zehnten gehalten werden durften. Vergl. noch Einl. §. 4. I. 19 insbesondere auch in Bezug auf die Erstgeburten, und zu Kap. 15, 19 ff. V. 13: vergl. V. 7. 12. V. 19: Einl. §. 4. I. 21. „Alle deine Tage" — dein Lebenlang — „auf deinem Lande", an dem er nämlich keinen Theil hat; wie Motiv. Die Wiederholung des V. 15 Nachgelassenen will durch die so betonte Ausnahme nur was nach andrer Seite Regel um so mehr befehlen. Zugleich motivirt die verheißene (2 Mos. 23, 27 ff.) Gränzerweiterung (11, 24; 1, 7.) V. 20. Vergl. V. 15. V. 21: „von dir" ein Beispiel, wie die Setzung des „du" den individuellen Fall bezeichnen kann. Subjektiverer Parallelsatz zu dem mehr objektiven V. 20. Sonst vergl. V. 5. „Wie ich dir geboten" — das betreffende nachlassende Gebot V. 15, zugleich im Unterschied von V. 6 in fine. Nach V. 15 sieht auch V. 22 zurück. „Zumal" nicht: zusammen, sondern: der Eine wie der Andere. V. 23: vergl. V. 16. Die Begründung, daß das Blut der Träger des seelischen Lebens, der das Fleisch belebenden Seele, die substantielle Seele ist, wie 3 Mos. 17, 14. 11. Die nachdrucksvolle Fassung des Satzes noch verschärft durch das wiederholte „Nicht" V. 24—25, sowie unterstützt durch verheißende Aussicht auf Wohlergehen vergl. 4, 40; 5, 26; 6, 18. Zu V. 26 vergl. V. 6. 11. 17. (3 Mos. 22, 3; 4 Mos. 18, 8.) Nach dem allgemeinen Ausdruck besonders die „Gelübde" wegen der scheinbaren Freiheit damit. (4 Mos. 15, 3. 8.) V. 27: (3 Mos. 1, 3 ff.; 3, 2 ff.) „werde gegossen" nämlich vom Priester, zugleich erklärend für das „Bereiten", wieweit es Sache der Darbringenden war. Alles Genauere aus der 1. Gesetzgebung vorausgesetzt, daher „gießen" so viel wie: ringsum sprengen und על סביב = אל סביב. Erstrer Ausdruck durch V. 24. 16 als das Allgemeinere gegeben, Letztres durch das על zu Anfang unsers Verses, das auch überhaupt blos die Bestimmung wohin angibt. Vergl. noch 3 Mos. 7, 14 ff. V. 28 Wiederaufnahme von V. 25 zu vorläufigem Abschluß. Es soll festgehalten werden zunächst mit dem Gehör. „Das Gute und Rechte in den Augen Jehovah's ff." wie schon V. 25 im Gegensatz zu V. 8. V. 29: neuer Parallelsatz zu V. 20. Vergl. 11, 23. Die Rede kehrt zum Schluß an den Anfang zurück. V. 30: חִוָּקֵשׁ Imperf. Nif. von נָקַשׁ = nachfolgen, während חִוָּקֵשׁ 7, 25 Imperf. Nif. von יָקַשׁ verstricken. Das „hinter ihnen, nachdem" (אַחֲרֵי) frappirt in seiner Zusammenstellung mit „vor dir." Wie thöricht, nachdem sie vor dir weg, du dennoch hinter ihnen drein! Das wäre! Sonst vergl. V. 5. „So will auch ich thun" nämlich Jehovah, wie V. 31 zeigt. Also Uebertragung der Landesculte auf Jehovah. Vergl. noch V. 4; 7, 25; 3 Mos. 18, 21.

Theologische Grundgedanken.

1. Der Eine Ort des Einen Heiligthums des Einen Jehovah ist das Thema des Kapitels. Der Eine Jehovah protestirt gegen die „Götter" Kanaans, sein Eines Heiligthum explizirt sich wider die vielerlei heidnischen Heiligthümer. Von dieser Negation wird ausgegangen und dadurch der Zusammenhang mit den beiden ersten Geboten dargethan, insbesondere auch dadurch an das 2. Gebot angeknüpft, daß der in diesem Gebot als Geist ausgesprochene Jehovah, der an sein Wort, speziell an die 10 Worte, sein Volk gewiesen hat, wo nun positiv (V. 5) auf den Ort seines Namens die Rede kommt, die Bestimmung dieses Orts von seiner Erwählung, d. h. von seiner Befehls-Offenbarung durch Wort oder That abhängig macht. Es ist dies die Seite nach Gott, welche die Eine Heiligthumsstätte hat, die objektive Seite zugleich des nunmehr auszulegenden 3. Gebots. Dasselbe hat aber auch eine subjektive Seite, wie wir wiederholt gehört haben, daß Israel bei Jehovah's Namen schwören soll: diese ist das Bekenntniß zu Jehovah in aller Weise. Und so gewinnt die Einheit der Heiligthumsstätte Bedeutung für die Nationalität Israels, sie faßt dieselbe in diesem Bekenntniß zu Jehovah charakteristisch zusammen. Religiös einig, bleibt es auch politisch einig, — „aus allen euren Stämmen" erwählt Jehovah seinen Ort, also auch für Alle, — und um so fruchtbarer, als die Frömmigkeit des Einzelnen (vergl. die Psalmen) an dem Einen Ort des Heiligthums auf das Volksganze begeisternd, belebend wirken konnte. (Ueber die außerordentlichen Opferstätten vergl. Einl. §. 4. S. 25.)

2. Die Freude vor Jehovah, die so wiederholt ausgesprochen wird, soll die beseelende Stimmung der Mahlzeiten beim Heiligthum sein. Damit will sich die eingeschärfte Einheit der Heiligthumsstätte recht menschlich empfehlen. Damit kommt in sämmtliches gebotenes Ceremoniell Stimmung hinein, ja ein evangelischer Zug, der das Angesicht des Gesetzlichen überglänzt. Das ist schon ächt deuteronomisch, aber ein Anderes ist es wenigstens eben so sehr. 3 Mos. 23, 40 steht das sich Freuen vor Jehovah vom Laubhüttenfest, also wo man der Wüste als eines Präteritums gedachte. Ist das nicht gerade der Standpunkt des Deuteronomiums, bei seinen steten Blicken in Kanaan hinein und dessen sichre Ruhe? Durch das Essen an der Heiligthumsstätte wird dasselbe ein solches vor Jehovah, mithin im höchsten Styl, zugleich aber erscheint die dabei hervorgehobene Freude als eine gemeinschaftliche, also unter Beziehung auf den Nächsten. Die beiden Tafeln des Gesetzes kommen dahinter zum Vorschein. Noch bemerkt Baumgarten: „Die Vereinigung von Göttlichem und Weltlichem, Geistlichem und Natürlichem, welche das Volksleben auch sonst im heidnischen Alterthum und im christlichen Mittel-

alter vielfach sucht und irgendwie findet, indem Cultusstätten zugleich Mittelpunkte des Verkehrs und Handels werden, religiöse Zeiten zugleich sich zu Tagen der Volksfreuden gestalten, diese Vereinigung ist nirgend so ursprünglich und rein, wie in Israel, weil in ihm Jehovah der heilige Gott von Anfang an alles Natürliche und Weltliche gesetzt und geordnet hat; und wenn freilich auch hier die Wirklichkeit mangelhaft und getrübt erscheint, so zeigt sich doch das Gesetz als der reine helle Spiegel dieser schönsten, viel ersehnten Einheit."

3. Von der Ruhe ist wieder und wieder die Rede. So Jos. 21, 44; 22, 4. (18, 1.) So 2 Sam. 7, 1. 10. 11. So 1 Chron. 22, 9; 1 Kön. 5, 4. 18. Immer ist davon die Rede im Zusammenhang mit der Stiftshütte oder der Bundeslade oder dem Tempel: Gottes Ruhe ist des Volkes Ruhe. Es ist also aus der Tiefe der Idee geschöpft, was Hebr. 4 noch Weiteres gesagt wird. Vergl. noch 1 Mos. 49, 10 und 1 Petr. 1, 4.

4. Knecht und Magd werden in das israelitische Familienleben (V. 7) eingeschlossen, und dieses erhält an dem allgemeinsten Menschenverlangen, Essen und Freude, seine Weihe durch die Beziehung auf Jehovah und das Heiligthum. So ist der religiöse Gedanke das Alles durchdringende Salz in Israel. Daß der Levit mit hineingenommen wird, wie es der Heiligung des Familienlebens und speziell des Essens und der Freude dienen mußte, so entspricht es der deuteronomischen Rücksicht auf Kanaan, an welchem Levi kein Theil noch Erbe hat.

Homiletische Andeutungen.

Die dreifache Einheit: der Eine Gott, das Einzige Heiligthum, die Eine Stätte desselben in ihrer Bedeutung für die sittliche, kirchliche, politische Einheit Israels. — Was die Religion der Väter für ein Volksleben sein kann. (England, Amerika!) — V. 1 ff. Luther: „Das Alles mit einander gebeut er, daß das Volk nicht fahre im Gottesdienst nach eignem Gutdünken und Muth, wie heilig und gut er auch sei, sondern daß er regieret werde durch das Wort. Denn so der Mensch ohne das Wort nicht lebt, dem Bauche nach, wie viel weniger wird er leben im Werk Gottes und im Geist ohne das Wort. Gott will, daß unser Gewissen sicher und gewiß sei, daß es Gott wohlgefalle." Lange: „Wohlthat und Pflicht müssen immer bei einander stehen." — V. 2. Cramer: „Wo Gott kommt, muß der Teufel zuvor weichen." V. 4. Starke: „Auch das ist Abgötterei, sich selbst einen Gottesdienst machen und Gott anders ehren, als er befohlen hat."—V. 5. Berl. Bib.: „Christus will sein bei allen Versammlungen in seinem Namen, also ist auch da der rechte Ort, den Gott erwählt hat, wohin man auch seine Gebete und Danksagungen bringen soll ff. Matth. 18, 19." Von Schiloh bis Jerusalem: die Geschichte der Heiligthumsstätten Israels. Starke: „Seid fleißig, zu halten die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens. Eph. 4, 3." — V. 7. Richter: „Wollte Gott schon im Alten Testament keine immer freudelosen, finstern, klagenden, jammernden Gläubigen, wie viel weniger im Gnadenlichte des Neuen Testaments! Phil. 3, 1; 4, 4." Berl. Bib.: „Der Herr will mit einem freudigen Geist angerufen sein; daher Ps. 51, 14." Die Freude vor — in dem Herrn das harmonisirende Prinzip des göttlichen Lebens: sie einigt die innerlichen Gegensätze und sie verklärt das Aeußere nach innen: die Speise selbst wird geheiligt, das Familienleben wird ein festliches, und Alles erhellt als göttlicher Segen. — V. 8: Die Freiheit hat ihre Schranke an Zeit und Umständen, zumal an Gottes Gesetz. Berl. Bib.: „Die Seele im ewigen Gesetz urtheilet nicht anders, als Gott; denn sie siehet als durch Gottes Augen, das ist große Freiheit". — V. 9. 10. Lange: „Wir erwarten der völligen Ruhe erst in jenem Leben." — V. 12. Friedlib: „So sorget Gott auch für arme Diensiboten." Starke: „Nicht zur Weltfreude und Ueppigkeit sollen Eltern und Herrschaften ihren Kindern und Gesinde Zeit und Raum geben, sondern zur Freude im Herrn. Jes. 5, 20." Wie das Haus in die Kirche, so gehört der Kirchendiener zu den Hausleuten.— V. 13. Starke: „Wehe denen, die sagen: hier ist Christus, da ist Christus! Matth. 24, 26; Phil. 3, 2." — V. 14. Berl. Bib.: „Dieser Ort bildete Christum ab, an welchen sich sein Volk gar genau halten soll, als den der Vater erwählt hat und in welchem der Name seiner Majestät und Herrlichkeit wohnet." — V. 16. V. 23: Die Bedeutung und daher das Verbot des Blutes: nach der 1. Tafel: Gott allein ist Herr alles Lebens; nach der 2. Tafel: dem Menschen soll die Scheu, die Achtung vor jedem Leben bleiben; über beide Tafeln hinaus: es war das Sühnmittel, somit auf das Opfer Christi zielend, der seines Blutes Genuß heischt. (Joh. 6, 53 ff.) V. 19. Starke: „Lehrern in Kirchen und Schulen soll man ihren hinlänglichen Unterhalt geben. 1 Kor. 9, 13. 14; 1 Tim. 5, 18." — V. 21 ff.: In weiteren Verhältnissen erweitert sich auch der Muth des Genusses, um so enger soll man sich an Gottes Wort halten, daß der Gebrauch nicht Mißbrauch werde und dem Wohl das Wehe folge. V. 29 ff.: Es gibt auch einen falschen Conservativismus, in der Kirche, wie im Staat. (Das römische Missionswesen, die englische Landeskirche.)

Kap. 13.

1 Das ganze Wort, welches ich euch gebietend, ihr sollt es bewahren, zu thun: nicht
2 sollst du hinzuthun zu demselben und nicht sollst du abthun von demselben. *Wenn sich erheben (aufstehen) wird in Mitten deiner ein Prophet oder Traumträumer und gibt
3 an dich ein Zeichen oder Wunder, *Und es kommt das Zeichen und das Wunder, welches er zu dir geredet hat, sprechend: Wir wollen andern Göttern nachgehen (hinter
4 andern Göttern gehen), — welche du nicht kennst, — und wollen ihnen dienen! *Nicht

sollst du hören auf die Worte dieses Propheten oder auf diesen Traumträumer, denn versuchend ist Jehovah, euer Gott, euch, zu erkennen, ob ihr seid liebende Jehovah, euren Gott, mit eurem ganzen Herzen und mit eurer ganzen Seele. *Hinter Jehovah, eurem 5
Gott, sollt ihr gehen (wandeln), und ihn sollt ihr fürchten und seine Gebote bewahren und auf seine Stimme hören und ihm dienen und ihm anhangen. *Und dieser Prophet 6
oder dieser Traumträumer soll getödtet werden, weil er geredet hat Abfall (Abweichung) gegen Jehovah, euren Gott, der euch herausgeführt aus dem Lande Aegypten und der dich erlöset aus dem Hause der Knechte, — um dich abwendig zu machen (werden zu lassen) von dem Wege, welchen dir gebot Jehovah, dein Gott, zu gehen darin; und du tilgest das Böse aus deiner Mitte. *Wenn dich verlocken will dein Bruder, der Sohn 7
deiner Mutter, oder dein Sohn oder deine Tochter oder das Weib deines Busens oder dein Freund, welcher wie deine Seele, im Geheim, sprechend: Wir wollen gehen und dienen andern Göttern, welche du nicht kennst, noch deine Väter, *Von den Göttern 8
der Völker, welche rings um euch, (seien sie) nahe zu dir oder ferne von dir, vom Ende der Erde bis zum Ende der Erde, *Nicht sollst du ihm willfahren und nicht sollst du 9
hören auf ihn und nicht soll dein Auge seiner schonen und nicht sollst du Mitleid haben und ihn nicht verhehlen; *Sondern umbringen (schlechterdings) sollst du ihn, deine 10
Hand soll an ihm zuerst sein, ihn zu tödten, und die Hand des ganzen Volks hinterher; *Und steinige ihn mit Steinen, daß er sterbe, weil er trachtete, dich abwendig zu machen 11
von Jehovah weg, deinem Gott, der dich ausgeführt aus dem Lande Aegypten aus dem Hause der Knechte. *Und ganz Israel soll(en) hören und sich fürchten und nicht fort- 12
fahren zu thun, wie diese böse That (Wort) in deiner Mitte. *Wenn du hören wirst 13
in einer deiner Städte, welche Jehovah, dein Gott, dir gibt, zu wohnen daselbst, daß man spricht: Es sind Männer ausgegangen, Söhne Belijaals, aus deiner Mitte und 14
haben abwendig gemacht die Bewohner ihrer Stadt, sprechend: Wir wollen gehen und dienen andern Göttern, welche ihr nicht kennt; *Und du forschest und untersuchst und 15
fragst wohl nach, und siehe! Wahrheit (ist's), gewiß die Sache (das Wort), geschehen ist dieser Greuel in deiner Mitte: *So schlage durchaus (unnachsichtlich, ohne Erbarmen,) 16
die Bewohner dieser Stadt mit der Schärfe des Schwertes — verbanne sie und Alles, welches in ihr — und ihr Vieh mit der Schärfe des Schwertes. *Und alle ihre (in 17
ihr gemachte) Beute sollst du zusammenbringen zur Mitte ihres (Thor-) Platzes und verbrennen mit Feuer die Stadt und all ihre Beute gänzlich Jehovah, deinem Gott, und sie sei ein ewiger Hügel (Schutthaufen), nicht soll sie wieder gebaut werden. *Und 18
nicht bleibe an deiner Hand kleben (hangen) irgend etwas von dem Banne, damit umkehre Jehovah vom Grimme seines Zornes und er dir gebe Barmherzigkeit und sich dein erbarme und dich mehre, wie er geschworen hat deinen Vätern, *Wenn du hören wirst 19
auf die Stimme Jehovahs, deines Gottes, zu bewahren alle seine Gebote, welche ich dir heute gebiete, zu thun das Rechte in den Augen Jehovahs, deines Gottes.

Exegetische Erläuterungen.

1. In abschließender Weise (12, 28) leitet V. 1 zum Folgenden über. Vergl. 4, 1. 2. Bisher wurde in Auslegung des 3. Gebots das Bekenntniß zu Jehovah festgestellt an dem Einen Ort im Gegensatz zu aller Verbreitung Israels in Kanaan. Jetzt wird das Bekenntniß von Jehovah festgemacht wider alle Verführung, sie komme, 1) wie und 2) woher sie wolle, 3) und gewinne welchen Umfang auch. Der erste Fall V. 2—6. „In Mitten deiner", also aus Israel selber, während bisher der Anlaß von Außen kam. Ueber נָבִיא theologische Grundgedanken 1. Daß es heißt: „oder Traumträumer" drückt den Charakter des falschen Propheten nicht gerade herunter, denn 4 Mos. 12, 6 wird die Traumform ausdrücklich auch für einen Propheten Jehovahs angegeben; es kann darnach „Prophet" hier auf „Gesicht" dort gedeutet werden. Auch Mose selber bezeichnet sich Kap. 18 als Propheten. Es ist eben noch recht pentateuchisch unbestimmt und umfassend vom Prophetsein die Rede. „Gibt" i. e. gibt dir an, kündigt an, הִגִּיד אֵלֶיךָ V. 3. (1 Kön. 13, 3.) „Zeichen oder Wunder" (4, 34) wie σημεῖον und τέρας, signum und prodigium unterschieden, jenes objektiv, dieses mehr subjektiv, gleichviel ob מוֹפֵת von (רָפָא) פָּלָא glänzen, etwas Erscheinendes, Glänzendes, oder von אָפַת, wenden, (das betreffende arabische Wort bedeutet aber: abwenden!) das seltsam Gewendete, — natürlicher wäre: was Abwenden, Entsetzen erregt (Ps. 71, 7), wenn nicht an פֶּתַע (von פָּתַח, פָּתַח) augenblicklich, an was

Plötzliches gedacht werden kann. („Speziell von einer Sache oder Person, welche dadurch staunende Aufmerksamkeit auf sich zieht, daß sie eine zukünftige abbildet und vorbedeutet." Hengstenberg, Christol. 2. Ausg. III. 1. S. 281 ff.) V. 3: „und" (ו) sogar beides, also der außerordentlichste Schein, der eine Rede legitimiren möchte. לֵאמֹר hängt nicht vom Hauptverb (V. 2), sondern von אֲשֶׁר־דִּבֶּר ab: gleich als er das Zeichen ff. vorangab, sprach er. Vergl. 6, 14; 11, 28; 5, 9; V. 4: „denn versuchend ist ff." Das Partizip wie 8, 5 bezeichnet die bleibende Weise Jehovahs mit seinem Volk, der Alles dienen muß. Vergl. noch 4, 34; 8, 2. „Liebende" weil die Liebe eine dauernde sein muß, so auch die Versuchung eine bleibende. 6, 5. V. 5: vergl. 4, 3; 8, 6; 10, 20; 4, 4. V. 6: zunächst, wie häufig in der 1. Gesetzgebung, einfach das Todesurtheil, sodann deuteronomisch die Motivirung und die paränetische Applikation. Das Todesurtheil (יומת) läßt das übliche Gerichtsverfahren (17, 4—7; 21, 20) voraussetzen. Zur Motivirung vergl. 7, 4. 8; 4, 19; 9, 12. 16. Die Paränese applizirt den Akt des wahrscheinlich durch Steinigung (V. 11.) zu vollstreckenden Todesurtheils auf den Charakter Israels als des Jehovah heiligen Volks (7, 6), das davon in jedem Fall Bekenntniß abzulegen, hier aber insbesondere aus Gegensatz den Namen Jehovahs zu heiligen hat.

2. Der zweite Fall V. 7—12 kommt von besonders verführerischer Seite, was die drei Zusätze zu „Bruder", „Weib" und „Freund" V. 7 hervorheben. Vorher ging's über die Natur, jetzt ist's recht die Natur, Fleisch und Blut, womit man sich nicht besprechen soll: der aus demselben Mutterschooß mit dir; sodann dein eigen Fleisch und Blut; hierauf die geschlechtliche Liebe, endlich die noch höhere Freundschaft (2 Sam. 1, 26; 1 Sam. 18, 1. 3.). Sonst ähnlich, wie V. 3. V. 8: nur Israels Gott, kein andrer. V. 9: nicht einmal hören auf ihn. Sonst vergl. 7, 16. Weil „im Gehelm" (V. 7), so Versuchung zum Verheimlichen. (Matth. 10, 37.) V. 10: vergl. 17, 7. (2, 15.) V. 11: vergl. V. 6. 4, 19. So energisch thatsächliches Gegenbekenntniß zu Jehovah wider eigen Fleisch und Blut (der Nächste, Vertraute soll Ankläger, Zeuge, auch der nächste Vergelter sein,) soll V. 12 ganz Israel erfüllen und zwar mit Furcht vor der heiligen Majestät des einigen Gottes (vergl. V. 5), damit sich der Fall nicht wiederhole. Durch die angegebene Todesstrafe als solche abzuschrecken, ist nicht die Absicht. Die vorgeschriebene Steinigung mit vielen, mehren „Steinen" ermöglicht aber, daß noch andre, als die zunächst Betheiligten, daß auch das übrige Volk in den Bekenntißakt zu dem heiligen Namen Jehovah eintreten kann, und bereitet etwa den „ewigen Hügel" (V. 17) vor. Vergl. Jos. 7, 25. 26.

3. Beim dritten Fall V. 13—19 findet der größte denkbare Umfang statt. V. 13: בְּ nicht: „unter", nicht: „von", sondern: daß in einer ff. ausgegangen sind (V. 14) ff. Durch Wortversetzung tritt sogleich die Sache an die Spitze, noch gehoben durch die entgegengesetzte Verpflichtung gegen den Geber Jehovah. לֵאמֹר führt das Gehörte, Geschehene ein. V. 14: בְּנֵי־בְלִיַּעַל welche gezeugt, geboren sind von — יָעַל Perf. von על oben sein oder Imperf. von עלה (עלע) aufgehen, — also mit בְּלִי = was in nichts aufgeht: Nichtsnutzigkeit (Abstraktum), religiös sittliche, so viel wie: nichtige Leute, wie ihre Götzen Nichtse sind. (2 Kor. 6, 15.) „Aus deiner Mitte" — Israel als Ganzes gefaßt, daher die Verpflichtung gegen den anrüchigen Theil. V. 2. 6. 12. Sonst vergl. V. 6. 11. 3. 7. Der dem Umfang des Frevels entsprechenden umfassenden Strafe soll aber V. 15 eingehendste Untersuchung zuvorgehen. Vergl. 9, 21. V. 16: לְפִי־ so daß sie dem Schwert in den Mund gerathen. „Verbanne ff." vergl. Kap. 7. V. 17 ist der freie Platz gemeint (πλατεῖα), der sich bei den Thoren fand, der Ort des Verkehrs, des Gerichts. כָּלִיל das Ganze, wovon niemand was zufällt, was ganz geopfert wird; streift an עלה und יעל vorher: als Ganzopfer für Jehovah. V. 18: vergl. 7, 25 ff. Der Heiligkeit, wie sie durch die Gerechtigkeit fordert, muß Genüge geschehen, damit die Barmherzigkeit aufkommen könne. Die Mehrung soll den Verlust (durch die Strafe) ausgleichen.

Theologische Grundgedanken.

1. Delitzsch erklärt zu 1 Mos. 20, 7 נָבִיא durch „ein Angesprochner oder Sprecher Gottes, d. i. Empfänger oder Dolmetsch göttlicher Offenbarung = προφήτης." Und beides liegt in dem uralten Wort, das allen Dialekten gemeinsam ist. Das Ursprüngliche des Begriffs ist nicht das Aussprechen als solches oder gar die „Darlegung im deutlichen Wort" (E. Meier); נביא ist nicht „Nennwort des fertigen Thäters, eigentlich Sprecher" (Ewald) oder = „Dolmetscher" (Gesenius): sondern wie נָבָא, verwandt mit נבע, hervorquellen, also wie ῥέω, auf menschliche Rede übertragen, die strömende Verkündigung bedeutet, mithin außerordentliche Begabung oder Begeisterung voraussetzt, — ein verborgener Quell bricht im Menschen hervor — so behauptet die Form נביא ihre gewöhnliche passive Bedeutung (Hengstenberg), wie häufig bei Verbis, in denen Leiden, Empfangen und Thätigkeit verbunden ist (μαίνομαι, μάντις), nicht gerade, aber fast = inspiratus (Hupfeld), d. i. „der geheime Mittheilungen oder Eingebungen erhält." Darum nicht so viel als: „Vertrauter Gottes, denn diese Mittheilungen erhält der Prophet nicht blos, sondern hat sie zugleich mitzutheilen, was ja auch bei den Patriarchen (Ps. 105, 15. 11.), ganz abgesehen von Isaaks und Jakobs prophetischem Segen, der Fall gewesen ist, sonst wüßten wir von ihren Gesichten und Träumen nichts. נאם = נהם, המה, brummen, murmeln, von geheimer vertrauter Mittheilung, wie: raunen, hat trotz Hupfeld's zu Ps. 36, 2 wiederholter Behauptung etymologisch nichts mit נבא zu thun. Aber auch 2 Mos. 7, 1 kann nur als entscheidende Stelle für den Begriff des Propheten gelten, wenn die beiden

dort absichtlich auseinander gehaltenen Seiten: der eingebende Gott und der wiedergebende Prophet, zusammen genommen werden. (Vergl. zu 18, 18.) Prophet ist demnach: wer aus geheimer, höherer (göttlicher) oder tieferer (daimonischer) Quelle Verborgenes hervorströmend aussagt, mittheilt. Der Inhalt macht den Unterschied des wahren und falschen Propheten; was die Form belangt, fehlen letzterem selbst Zeichen und Wunder nicht.

2. Für den biblischen Wunderbegriff ist es bemerkenswerth, daß „Zeichen" dem „Wunder" voraufgeht, auch in der neutestamentlichen Zusammenstellung: σημεῖα καὶ τέρατα, sowie im Neuen Testament nie das letztere, wohl aber ersteres allein steht. Bei „Zeichen" ist es die objektive Bedeutung der Sache, worauf es ankommt, bei „Wunder" die subjektive Empfindung. „So", bemerkt Hävernick, „zeigt sich, wie auf dem Standpunkt der Offenbarung nicht das Wunder an und für sich, sondern das Bedeutsame in demselben, das Höhere, worauf dasselbe hinweist, das eigentlich Wesentliche, Kern und Kennzeichen des wahren Wunders ist. Ueberall liegt in den biblischen Wundern eine erhabene, heilige Zweckmäßigkeit, Zusammenhang mit dem großen Erziehungs-Rathschlusse Gottes." Nicht minder bemerkenswerth für den biblischen Wunderbegriff ist der in unserm Kapitel angegebene Fall, daß „Zeichen und Wunder" im Dienst der Lüge stehen können (Matth. 24, 24; 2 Thess. 2, 9; Offenbg. 13, 13.), daß es also auch bei „Zeichen und Wundern" um die Lehre geht und im Zusammenhang damit um das Leben, den Wandel des Wunderthäters. Vergl. Matth. 7, 15 ff.; 22 ff. „Es erhellt, wie großes Gewicht auch immer auf Zeichen und Wunder gelegt wird, sie doch in Israel nicht für das Höchste, für das schlechthin Entscheidende gelten sollen, daß es in Israel eine Gewißheit gibt, die so viel sichrer und fester ist als jede Beweisung des Wunders, daß sie sich derselben auf das entschiedenste entgegenzusetzen vermag. Diese Gewißheit ist das Erkennen Jehovahs, denn so wird meistens, wenn vor dem Götzendienste gewarnt wird, der Gegensatz zwischen Jehovah und den Göttern bezeichnet, daß nämlich Israel Jehovah als seinen Gott erkannt habe, dagegen die Götter der Heiden nicht kenne und sich ihnen daher auch nicht anvertrauen dürfe u. s. w." (Baumgarten.)

3. Wenn insbesondere Doktrin und Praxis der römischen Kirche, in deren System nach dieser Seite nicht blos Calvin, sondern auch Melanchthon noch befangen, auf unser Kapitel das Strafverfahren gegen Häretiker, Schismatiker, Sektirer stützt, so war es Verwechselung der Begriffe: Theokratie mit: byzantinischer Staatskirche oder mittelalterlichem Kirchenstaat und ist Verkennung sowohl des Wesens des Staats, als des Wesens der Kirche. In der Theokratie Israels war der Abfall von Jehovah und die Aufrichtung heidnischen Bekenntnisses und Dienstes begreiflich Hochverrath, Rebellion, ein bürgerliches Vergehen, welches bürgerlich zu strafen. Der Staat, auch der christliche, der die Sphäre des Rechts einzuhalten hat, verwaltet das Verhältniß der Menschen zu den Menschen; kann also nur für den Glauben, das Verhältniß zu Gott, in Anspruch genommen werden, wenn von dieser Seite für sein Rechtsverhältniß Gefahr, Schädigung vorliegt. Und die Kirche wird überhaupt als wider das Wesen der Religion die Mittel der Gewalt abzulehnen haben, wie insbesondere die religiöse Entwicklung ansehend, nicht mit dem Alten Testament gegen neutestamentliche Schäden, die feineren, ausgebildeteren Arten des Uebels, operiren. Gegen Augustin's compelle intrare (Luk. 14, 23) gehört sich Luk. 9, 54 ff. Aber das Schwert des Geistes, das die Kirche Christi führt, welches ist das Wort Gottes, handhabt sie auch nicht durch bloße philosophische Demonstration, sondern der Geist ist der Geist des Zeugnisses, der Kraft und der Zucht. (1 Kor. 5, 13.) Vergl. Lange, christl. Dogm. III. §. 52. und über das Historische Herzog, Realencykl. V. S. 459 ff.

4. Der Zweck der Strafe, wie er in drei parallelen Sätzen (V. 6. 12. 18—19.) immer ausgeführter angegeben wird, ist Tilgung des Bösen aus Israels Mitte in thatsächlicher Erscheinung des verletzten Gesetzes, daher in Form eines das böse Bekenntniß, das in Israel aufgekommen ist, energisch niederbekennenden Gegenbekenntnisses zu Jehovah trotz Zeichen und Wunder, trotz Bande des Bluts, wie der Wahl, trotz Klugheit etwa von wegen der Größe des Uebels. Also Gerechtigkeits-Theorie, jus talionis. Das negative Moment der Strafe, wodurch das Uebel in seinem Lauf angehalten und auf den Thäter beschränkt wird, spricht V. 6 aus. Die positive Bestimmung der Strafe, wodurch die Uebertretung des Gesetzes gesühnt und die Schuld des Uebertreters gebüßt wird, erscheint V. 12, indem die göttliche Gerechtigkeit in ihrer furchtbaren Majestät dem ganzen Volke drohend gegenübertritt. Zusammengefaßt sind das negative und das positive Moment oder vorausgesetzt V. 18—19, so daß die Wiederversöhnung Jehovahs mit Israel und Israels mit Jehovah statthaben kann. „Die untergeordneten oder abgeleiteten Zwecke der Strafe", sagt Nitzsch, „lassen sich blos erreichen und fördern dadurch, daß das Bewußtsein von der ewigen Gerechtigkeit geltend gemacht wird."

Homiletische Andeutungen.

V. 1 ff. Luther: „Man soll sich ganz auf das einige Wort verlassen und Alles aus den Augen und Sinnen thun; denn wenn das Wort verloren, so ist auch Gott verloren. Es ist aber besser, daß Einer die Freunde, Brüder, heiligen Leute und Gewaltigen und Alles verliere, denn Gott." Calvin: „Es ist in der himmlischen Lehre eine Gewißheit, welche nicht zuläßt, daß unser Glaube schwanke oder umgestoßen werde. Ephes. 4, 14." Cramer: „Es müssen Rotten unter euch sein, auf daß die Rechtschaffenen unter euch offenbar werden. 1 Kor. 11, 19." V. 2. Berl. Bib.: „Ein solcher Prophet ist auch unsre Vernunft" V. 3. Tübinger B.: „Wahrheit geht allen Wundern vor und gilt kein Wunder wider die Wahrheit." Berl. Bib.: „Nachdem die theure Wahrheit des Evangelii nach allen ihren wesentlichen Stücken klar genug vorgetragen und durch Wunder bestätigt ist, haben wir nun keiner Weis-

sagungen und Wunder mehr nöthig in solchen Grundwahrheiten." Calvin: „Welche du nicht kennst: wodurch Mose bezeichnet, daß den Juden ihres Gottes Herrlichkeit gewisser bezeugt sei, als daß ihr Schwanken da und dort hin entschuldbar sei." V. 4. Luther: „Hier siehst du, daß einem Jeglichen übergeben wird das Recht, die Lehre zu richten. Matth. 7, 15." — Die stille Macht (Kraft) der Liebe. — Calvin: „Gott erforscht die Herzen der Menschen nicht, um zu lernen, was ihm unbekannt wäre, sondern daß offenbar werde, was verborgen. So werden die wahren Frommen und die Heuchler geschieden." Schultz: „Er hat das Wissen von Anbeginn; aber es muß, damit sein demselben entsprechendes Verhalten vor Menschen, Engeln und sich selber vollkommen gerechtfertigt dastehe (Hiob 1, 8) ein erfahrungsmäßiges werden." V. 6. Richter (Berl. Bib.): „Merkwürdig, daß nirgend im Alten Testament ein Beispiel, wie Israel als Volk solches an einem der vielen falschen Propheten gethan, wohl aber viele Beispiele, daß sie das Gesetz gegen wahre Propheten verdreht und gegen Christum selbst. Matth. 21, 33 ff.; 23, 34 ff.; Apstgsch. 7, 52; Joh. 19, 7." Schultz: „Vater, Mutter, Ehemann werden übergangen, wie ein Vatermörder im Solonischen Gesetz unerwähnt blieb." V. 7. Richter: „Der Arge versucht allezeit am leichtesten durch die wir lieben: Adam durch Eva, Christum durch Petrus (Matth. 16, 23.)" V. 13 ff. Berl. Bib.: „So hat die Stadt Babel die große Verführung des antichristischen Wesens eingeführet." V. 16 ff. Richter: „Weil Israel diese Rache an abgöttischen Orten nie ausführte, so that's Gott, besonders durch die Chaldäer." Schultz: „Wo die Gemeinde die Austilgung unterläßt, vollbringt sie der Herr durch den Geist des Gerichts und der Austilgung selber. Jes. 4, 4." — Der Glaube in der Versuchung: wie blendend sie sei, er wandelt hinter dem Herrn; wie lockend sie sei, der Herr ist ihm Alles und mehr; wie gewaltig sie sei, er läßt sich an der Gnade genügen, deren Kraft in den Schwachen mächtig.

Kap. 14.

1 Söhne (Kinder) seid ihr Jehovah, eurem Gotte: ihr sollt euch nicht ritzen (verwunden) und nicht anlegen eine Glatze zwischen euren Augen hinsichtlich eines Todten.
2 *Denn ein heiliges Volk bist du Jehovah, deinem Gott, und dich erwählte Jehovah, zu
3 sein ihm zum Eigenthumsvolk aus allen Völkern, welche auf der Oberfläche des Erd-
4 bodens. *Du sollst nicht irgend ein Greuel essen. *Dies ist das Vieh, welches ihr
5 essen sollt (dürft): Rind, Schafvieh und Ziegenvieh, *Hirsch und Gazelle und Jach'mur (Damhirsch) und Steinbock und Dischon (Büffelantilope? Gemse?) und Theō (wilder
6 Ochs? eine hirschhohe Antilopenart;) und Zemer (wilde Ziege?) *Und (überhaupt) alles Klaue (Huf) spaltende Vieh und zwar (was) reißend Riß zweier Klauen, herauf-
7 bringend Gekautes unter'm Vieh: das dürft ihr essen. *Doch dies sollt ihr nicht essen, von den Gekautes heraufbringenden und von den zerrissene Klaue spaltenden: das Kameel und die Ar'nebet (Hase?) und den Schaphan (Wabr, Klippdachs?); denn Gekautes heraufbringend sind sie (Wiederkäuer), aber Klaue spalten sie nicht: unreine
8 seien sie euch! *Und (Auch) das Schwein; denn Klaue spaltet es, aber nicht Gekautes — (wiederkäut es): unrein sei es euch! Von ihrem Fleisch sollt ihr nicht essen und ihr
9 Gefallenes (Aas) nicht anrühren. *Dies dürft ihr essen von Allem, welches im Wasser:
10 Alles, welchem Flosse und Schuppe (an ist), dürft ihr essen; *Und Alles, welchem nicht
11 Flosse und Schuppe (an ist), sollt ihr nicht essen; unrein sei es euch! *Jeden reinen
12 Vogel dürft ihr essen. *Und dies ist, was ihr nicht essen sollt von ihnen: den Adler,
13 und den Beinbrecher (Seeadler?) und den Bartgeier (Lämmergeier), *Und den Falken
14 und den Geier und die Dajah (den Weihen) nach ihrer Art, *Und alles (was) Rabe
15 in seiner Art. *Und die Tochter des Geschrei's (oder: der Wüste, oder: der Gefräßigkeit, d. i. den Strauß) und den Tach'mas (Kukuk?) und den Schachaph (Habicht?
16 Möve?) und den Habicht nach seiner Art; *Den Kauz und den Uhu und die Nacht-
17 eule, *Und den Pelekan und die Rachamah (Aasgeier? Fischreiher? Schwan?) und
18 den Sturzpelekan, *Und den Storch und die Anaphah (Reiher, Regenpfeifer?) nach
19 ihrer Art und den Wiedehopf und die Fledermaus. *Und alles geflügelte Gewimmel,
20 unrein sei es euch, sie sollen nicht gegessen werden. *Alles reine Geflügel dürft ihr
21 essen. *Ihr sollt nicht essen irgend Gefallenes; dem Fremdling, welcher in deinen Thoren, magst du es geben und er esse es, oder verkaufe es dem Ausländer! Denn ein heiliges Volk bist du Jehovah, deinem Gott. Nicht sollst du kochen ein Böcklein in der
22 Milch seiner Mutter. *Verzehnten sollst du (abermals? wiederholt?) allen Ertrag (alle Einbringung) deiner Saat, (an Samen, Getreide), die hervorgeht aus (auf) dem

Felde Jahr für Jahr. *Und iß vor Jehovah, deinem Gott, an dem Ort, welchen Er 23
erwählen wird, wohnen zu lassen Seinen Namen daselbst, den Zehnten deines Getreides
und deines Mostes und deines Oeles und die Erstgeburten deines Rindviehs und deines
Kleinviehs, damit du lernest zu fürchten Jehovah, deinen Gott, alle Tage. *Und wenn 24
dir der Weg zu viel sein wird, daß (wenn) du es nicht tragen kannst, weil (wenn) entfernt sein wird von dir der Ort, welchen erwählen wird Jehovah, dein Gott, zu setzen
seinen Namen dahin, weil (wenn) dich segnen wird Jehovah, dein Gott: *So gib in 25
Silber und binde das Silber in deine Hand und gehe an den Ort, welchen sich erwählen
wird Jehovah, dein Gott; *Und gib das Silber für Alles, welches verlangen wird deine 26
Seele, für Rindvieh und für Kleinvieh und für Wein und für Schechar und für Alles,
welches dir abfordern wird deine Seele, und iß daselbst angesichts Jehovahs, deines Gottes
und freue dich, du und dein Haus. *Und den Levi, welcher in deinen Thoren, nicht 27
sollst du ihn verlassen, denn nicht ist ihm Theil und Erbeigenthum mit dir. *Zu (vom) 28
Ende dreier Jahre sollst du herausbringen allen Zehnt deines Ertrages (deiner Einbringung) in diesem Jahre und laß (es) in deinen Thoren, *Und komme der Levi, denn 29
nicht ist ihm Theil und Erbeigenthum mit dir, und der Fremdling und die Waise und
die Witwe, welche in deinen Thoren, und essen und sättigen sich, damit dich segne Jehovah, dein Gott, in allem Werk (Thun) deiner Hand, welches du thun wirst.

Exegetische Erläuterungen.

1. Veranlaßt durch die eben besprochnen Todesurtheile, kommt Mose zunächst auf Trauer wegen Todter zu sprechen, insofern das Bekenntniß des Herrn dabei in Betracht kommt, als Bekenntniß am Menschen selber, nämlich V. 1—2 an seinem Leibe. Das Motiv voran: die Gotteskindschaft Israels, die objektive als dieses Volk, wie V. 2 näher angibt. Vergl. 2 Mos. 4, 22 (4 Mos. 11, 12); Deut. 1, 31; 8, 5. (32, 6. 18.) Diesem objektiven Verhältniß hat aber ein subjektives Verhalten zu entsprechen, indem das Jehovah Geweihtsein durch heidnischen Exceß in der Trauer profanirt würde. Vergl. darüber zu 3 Mos. 19, 28. (21, 5.) „Zwischen euren Augen" d. i. über der Stirn am Vorderkopfe. Die Verletzung, Entstellung ist dabei das Aeußerlichste, tiefer greift schon die heidnische Conformität der Gebräuche, noch mehr der wilde Ueberschwang des Todesschmerzes gegenüber dem Gott, der Leben ist und will. (5, 23.) Zu V. 2 vergl. 7, 6.

2. Dieselbe Motivirung gilt V. 3—21 von der Speise, die das Leben erhält; und Mose will zu den Freudenmahlzeiten Kap. 12 zurück, um das zur Auslegung des 3. Gebots Gesagte abzuschließen. Was in dieser Beziehung „Greuel" V. 3, ist es dem Herrn (7, 25. 26; 12, 31), also von ihm verboten; wie seiner Heiligkeit, so auch dem Bekenntniß seines Namens widersprechend. (Apstgsch. 10, 14.) Während 3 Mos. 11, 3 die allgemeine Regel für das Eßbare unter dem Landvieh, werden hier: 1) die Vierfüßler, Hausthiere V. 4 und Jagdwild V. 5, im Blick auf Kanaan einzeln hergenannt; dann erst V. 6 die allgemeine Regel mit voller Deutlichkeit. Unter den beiden Merkmalen der hieher gehörigen eßbaren Thiere scheint das erste, wie ausgeführt auch, — das Spalten der Klaue, indem der Riß durchgeht, also zweier Klauen, — ganz äußerlich in Betracht zu kommen, nur dem andern (daher auch kein ו cop.) zu dienen, so daß dieses das bedeutendere ist. Die betreffende Einrichtung der Wiederkäuer, wie sie den Sättigungsprozeß schneller in die Ruhe der Verdauung aufnehmen läßt, verbreitet darüber den Paradieses-Frieden des Zahmen, um so mehr als die Speise nur vegetabilisch ist. (1 Mos. 1, 30.) Der zwiegespaltene Huf ist von den V. 4 genannten Hausthieren, als den wie von selber als eßbar sich bestimmenden, einfach als Merkmal entlehnt. „Heraufbringend גֵּרָה Gekautes" — von גרר, גרר spalten mit den Zähnen, zermalmen, — d. i. wiederkäuend (3 Mos. 11, 7: גרה גרר Gekautes kauen, also noch einmal), indem die Ruminantia, bei einem 4fachen Magen, die verschluckte Nahrung zurück in's Maul bringen können, um sie nochmals zu kauen. V. 7: Das Kameel hat keinen durchgespaltenen Huf, sondern tritt hinten auf einem ungetheilten weichen Ballen auf. Wenn der Hase gemeint ist, so ist er's wegen seiner scheinbar wiederkäuenden Lippenbewegung, wie auch der Wahr oder die Bergmaus. Linné schrieb dem Hasen Wiederkäuen zu. Vergl. 3 Mos. 11, 4 ff., wo das hier über alle 3 Gesagte von jedem einzeln gesagt wird. V. 8: das Schwein eine andere Ausnahme. 3 Mos. 11, 7. 8. נְבֵלָה das Hingesunkene, Gefallene (cadaver). — V. 9—10 folgen auf das größere Landvieh 2) die Wasserthiere. Wie 3 Mos. 11, 9 ff., nur kürzer gefaßt. Die Schlange (1 Mos. 3) scheint die Regel bestimmt zu haben. — V. 11: צִפּוֹר 3 Mos. 11, 13: עוֹף. V. 12—18: 3) dreimal sieben unrein geheißene Vögel. Vergl. 3 Mos. 11, 13 ff. V. 13: הָרְאָה, wo 3 Mos. 11, 14: רְאָה, entweder letzteres Abschreibersfehler für ersteres, oder gleichbedeutend, oder ersteres Einschub, wie denn das nicht erschöpfende Verzeichniß Ergänzungen zuließ. רְאָה wörtlich Stoßvogel, ist übrigens = דַּיָּה (Jes. 34, 15). — V. 19 endlich: 4) das kleine Gethier (שֶׁרֶץ, Gekreuch, Gewürm), aber wie es sich an die Vögel reiht, ausführlicher 3 Mos. 11, 20 ff., wo 4 Arten Heuschrecken erlaubt werden,

was im Blick auf Kanaan nicht mehr dergestalt in Betracht kam. V. 20 daher umfassender, als V. 11, die erlaubten Heuschrecken stillschweigend einschließend. — V. 21 natürlich von eßbarem Vieh. Vergl. V. 8. נבלה ist zwar nicht = טרפה (2 Mos. 22, 30); nach 3 Mos. 17, 15 (11, 39 ff.) verunreinigt aber das Essen vom Einen wie vom Andern, wegen des Blutes, und auch den Fremdling. Also hier eine Nachgiebigkeit gemäß den erweiterten Verhältnissen in Kanaan, die übrigens das Verbot für Israel nur ersichtlicher machte: „denn ein heiliges Volk bist du ff." 3 Mos. ist der „Fremdling" noch, wie es dem Zuge durch die Wüste entsprach, in engerm Verhältniß zu Israel gedacht, als im Deuteronomium, sowie für Beide blos von Verunreinigung bis zum Abend geredet wird. Hier dagegen Scheidung zwischen Beiden, für Israel einfaches Verbot, für den Fremdling Zulassung überhaupt. Dabei wird durch „Geben" (2 Mos. 22, 30; Offenb. 22, 15) und „Verkaufen" die Ueberlassung des Israel Verbotenen an den Fremdling Israel in die Hand gelegt; es ist im Fall ein Bekenntniß-Urtheil über den betreffenden Fremdling, woraus (vergl. 2 Mos. 12, 48 ff.) sich danach die Unterscheidung von גר תושב und גר צדק entwickelt hat. So ist auch hier גר zusammengestellt („oder") mit נָכְרִי (der Verstoßene, Verworfene, der Andre, absolut Fremde). — גדי allgemein Junges (Ausgeworfenes), speziell: Ziegenböckchen. Vergl. zu 2 Mos. 23, 19; 34, 26. Hier an Gebot und Verbot von Fleischnahrung angehängt, wobei die Milch der Mutter, als die natürliche Nahrung des Jungen, „gewissermaßen auf Einer Stufe mit dem Blute des Thieres" (Saalschütz) erscheint; also mit zartem Gefühl für das Leben; wie sehr beliebt auch das Schlachten und Essen gerade der Ziegenböckchen: Jehovah der lebendige Gott! das soll Israel nie vergessen. Das „Kochen" ff. opferte die zu beobachtende Lebensrücksicht zu roh dem leckeren Geschmack. Die Zubereitung überhaupt mit Milch war nicht verboten. Vergl. noch 22, 6 ff.

3. Mit V. 22 ff. abschließende Rückkehr zu Kap. 12, 6 und zwar in Bezug auf den Zehnten. Siehe die ausführliche Darlegung des Sachverhalts Einl. § 4. I. 19. Vergl. übrigens 3 Mos. 27, 30 ff.; 4 Mos. 18. Die Verzehntung überhaupt ist Bekenntniß Jehovahs als Landesherrn, insbesondere aber hier V. 23. Vergl. 12, 11; 4, 10 und sonst. Vergl. auch zu 15, 19 ff. V. 24 Rücksicht auf die veränderten Verhältnisse in Kanaan, wie schon 12, 21. V. 25: „in Silber" statt in natura diesen vegetabilischen Zehnten zu geben. Damit die Zehntgabe aber als solche möglichst erscheine, wird näher bestimmt, das eingebundene Geld in der Hand zu führen, wenn man zur Heiligthumsstätte kommt. Dort soll es V. 26 für den Zweck dieses Zehnten, nämlich zu fröhlichen heiligen Mahlzeiten verausgabt werden, zu denen ebenso Fleisch, wie Wein u. s. w. gehören. שֵׁכָר berauschendes Getränk, Most, Palmwein. Sonst vergl. 12, 15. 20. V. 27: wie 12, 12. 19. (Andere: Wenn du auch diesen Zweit-Zehnt absonderst, entzieh drum nicht den Erst-Zehnt dem Levi, darfst ihn auch keinem andern Levi geben, als dem bei dir wohnenden." (Herxheimer) V. 28: „Vom Ende ff." d. i. bei Ablauf von je 3 Jahren und zwar nach der Ernte des 3. Jahres; zweimal in je 7 Jahren, vergl. 15, 1. „Herausbringen" d. i. aus den Vorrathskammern, Speichern. Der ganze, nämlich zweite Zehnt dieses Jahres (V. 22) — von den Rabbinen „der dritte" („Armenzehnte") genannt — soll nicht, weder in natura noch in Geld, an den Ort des Heiligthums. Vergl. 26, 12 ff.

Theologische Grundgedanken.

1. Wie die Trauer, mit deren Verbietung das Kapitel beginnt, symbolischer Natur ist, bei dem bekannten Charakter des Orients und Alterthums überhaupt, so gehört das Speise-Gebot und Verbot in das Ceremonialgesetz und theilt dessen symbolische Art. Voran (V. 3) das Verbot: Jehovah bestimmt also, was in Bezug auf Fleischnahrung nicht mit dem Bekenntniß seines Namens stimmen würde. Demnach ist in der rabbinischen Annahme „königlicher Machtbefehle", über deren Vernunftgrund man nicht grübeln und streiten solle, mehr Theologie, als in manchem Erklärungsversuche über Unrein und Rein. Die sanitätische Nützlichkeitstheorie (Grotius, Michaelis), wie beachtenswerth die heutige Trichinenentdeckung, könnte, wenn auch nur in Anwendung auf das leibliche Leben, vom Begriff Gottes aus, als des Lebendigen, theologisch gefaßt werden; noch mehr eine alte auf 3 Mos. 11, 44 zurückgreifende Betonung der Bedeutung von Fleisch als Nahrung überhaupt, namentlich unreiner Thiere, für's seelische Leben des Menschen. Die Annahme „einer thierisch-reinen und -unreinen physiologisch-psychischen Disposition" (Lange, Delitzsch) streift zu nahe an Schöpfungsdualismus und ist zu wenig im Einzelnen nachweisbar. Zu subjektiv aber ist die Gründung der Unterscheidung (Keil, Archäol. II. 20) auf „ein gewisses unmittelbares Gefühl u. s. w., in manchen Thieren Abbilder der Sünde und des Verderbens zu erblicken, die mit Widerwillen und Abscheu erfüllten." Daß die Absonderung des alttestamentlichen Volks Gottes von der abgöttischen Welt durch die Speisesatzungen Israels hervortrat, zeigte der Spott der Heiden, welche die meisten der Israel verbotenen Thiere gerade aßen. Ebenso unleugbar ist mit solch göttlicher Bestimmung von eßbar und nicht eßbar die das Leben bis auf seine materiellen Grundlagen durchwaltende Erinnerung an Jehovah. Die im israelitischen Speisegesetz physisch fixirte Idee war eben die religiös-sittliche des lebendigen Gottes, Jehovahs als des Heiligen, dem nur das Reine oder Gereinigte entsprechen kann. Was Jehovah ein Greuel (תועבה V. 3) soll Israel ein Scheuel (שקץ) sein, es verunreinigt das Volk des Herrn (3 Mos. 11); es soll demselben „unrein" gelten (Deut. 14, 7. 8. 10 u. s. w.) So beförderte, wie das Ceremonialgesetz überhaupt, insbesondere das Speisegesetz Erkenntniß der Sünde und des durch sie in die Schöpfung Gottes eingedrungenen Todes.

2. 3 Mos. 11, wie diese Erneuung im Deuteronomium, haben beide die bekannte Vierklassentheilung der Thierwelt und in gleicher Reihefolge. Aber (vergl. exegetische Erläuterungen) wenn auch die deuteronomische Darstellung sich auf die 3 Mose stützt, wo sie zusammenfaßt, überhaupt kürzer ist, dort Ausgeführtes gänzlich übergeht, sie beherrscht doch dieselbe frei, sowohl was Zahl und Einordnung der unreinen Vögel angeht, als von vornherein durch die einzelne Nennung der reinen größeren Landthiere. Es ist unverkennbar, daß letzteres gleich ganz in den Verhältnissen Kanaans liegt, denen das Deuteronomium durchweg Rechnung trägt, während z. B. die Ausführlichkeit der Schilderung 3 Mos. 11, 9 ff. (Deuteronomium blos בַּמַּיִם) den Durst, die Phantasie des noch in der Wüste Ziehenden nicht verleugnen kann. (Aehnlicher Gegensatz 8, 7 ff.) Die Uebergehung der Heuschrecken, noch Matth. 3, 4 Wüstenspeise, rechtfertigt sich bei der im Deuteronomium so wiederholt bezeugten Fülle Kanaans nicht minder u. s. w. Bemerkenswerth ist für das Formelle in unserm Kap. die Herrschaft der heiligen, symbolischen Zahlen: so 10 reine Landthiere, 3 × 7 unreine Vogelarten.

3. Die Speisegebräuche Israels symbolisirten die religiöse Bestimmung des Volks im Gegensatz zu Sünde und Tod; wie die Geweihtheit an den heiligen und lebendigen Jehovah in Israels Speise sich zum Bekenntniß formulirte, sollte sie begreiflich auch sonst das durch die Speise sich erhaltende Leben durchwalten: also nach Sinn und Wesen, wie es neutestamentlich Kol. 3, 17 (1 Kor. 10, 31) heißt. Vergl. dazu Joh. 17, 19. Der Gegensatz zu Sünde und Tod, in welchem sich das Speisegesetz bewegt, führt die in der Exegese bemerkten und bei genauerm Eingehen in das Einzelne noch zu vermehrenden Rückbeziehungen auf die ursprüngliche Schöpfung, als in welcher noch nicht Sünde, noch nicht Tod, mit sich. Eben damit reimt sich speziell das Verbot bezüglich des Ziegenböckleins (exeget. Erläut.) und überhaupt das Verbot des Gefallenen, vom reinen, wie vom unreinen Vieh, sogar für die Berührung, geschweige für's Essen, denn an נבלה hat sich der Tod vollzogen (3 Mos. 11, 29: וכי ימות), es ist nicht geschlachtet laut der göttlichen Zulassung 1 Mos. 9. Hierher gehört auch, daß in Betreff der unreinen Vögel, und um so mehr, als keine Charakteristik der reinen gegeben wird, der Begriff: Raubvogel, Aasfresser, die kleinere Thiere lebendig verschlingen, vorherrscht. Vergl. Sommer bibl. Abh. I. S. 252 ff. Im Gegensatz hiezu boten für das größere Landvieh die seit der Fleischgestattung zur Nahrung bestimmten Vierfüßler mit ihren bedeutsamen Merkmalen, wie sie etwa auch den Zwiespalt, den Durchriß in Folge der Sünde durch die gute Schöpfung Gottes nicht verdeckten (?), jedenfalls mit ihrer vegetabilischen Nahrung an dem Ursprungsgemäßen festhielten, die natürlichste, zugleich sprechendste Norm des Reinen.

Homiletische Andeutungen.

V. 1: Wider eine übermäßige Trauer: sie ist kindisch, nicht kindlich; heidnisch, nicht heilig. Das rechte Maß in unsrer Trauer über die Verstorbenen, entnommen an den Heiden, die keine Hoffnung haben (1 Thess. 4, 13) und aus der Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott. (Zum Gedächtnißtag der Verstorbenen.) Baumgarten: „Die innige Gemeinschaft Israels mit Jehovah soll als eine gelten, über welche der Tod keine Macht habe, so daß Israel mitten in der Herrschaft des Todes doch die entstellenden Zeichen des Todes, in welchen sich die Heiden mitten im Leben als der Uebermacht des Todes Preis gegeben darstellten (Hebr. 2, 15), nicht an seinen Leib kommen lassen dürfe. Es ruht aber die göttliche Kindschaft der Einzelnen auf der göttlichen Sohnschaft des gesammten Israels, gleichwie die göttliche Sohnschaft Christi der Grund ist, aus welchem seine Gläubigen Macht empfangen, Gottes Kinder zu heißen."—Wo Kindschaft Gottes, ist Erbschaft, ist Verheißung ewigen Lebens. — V. 2. Piscator: „Eine schöne Beschreibung der christlichen Kirche." Berl. Bib.: „Wer für Gott heilig sein will, der muß sein, wie ihn Gott haben will, er muß ein Kind sein. Luk. 18, 16 ff." V. 3. Starke: „Der ist allein ein rechter Israelit, der sich vor der Unreinigkeit der Sünden hütet. Matth. 15, 17 ff." Würth. Bib.: „Durch das Verbot göttlichen Worts werden reine Sachen dem Menschen unrein." Osiander: „Man soll nicht den Schatten des Alten Testaments in die freie Kirche Christi bringen. 1 Kor. 10, 25." — V. 5: Was rein zu essen, war doch nicht rein zum Opfer; seit der Reine sich zum Opfer gebracht, ist Alles rein zu essen. Röm. 14, 14; Kol. 2, 14. 16 ff.; 1 Tim. 4, 4.; 1 Mos. 9, 3. — V. 21. Luther: „D. i. Lasset die Todten ihre Todten begraben." Piscator: „Von Christen wird erfordert, daß sie nicht mit todten — Werken verunreinigt werden." V. 26. Schutz: „Hat der Mensch auch viel Ursach, über sich selber betrübt zu sein, so doch nur desto mehr, sich des Herrn zu freuen und durch Freude seine Leutseligkeit thatsächlich zu preisen. Ps. 23, 5." V. 28. Tüb. Bib.: „Von unsern Gütern sollen wir billig, nach unserm Vermögen, für die Armen ausfondern." V. 29. Richter: „An diese Liebesmahle erinnert Christus Luk. 14, 13 ff. Der Segen wird nicht ausbleiben 2 Kor. 9, 6 ff." Starke: „Es ist kein besser Mittel, von Gott gesegnet und reich zu werden, als Freigebigkeit und Gutthätigkeit gegen Kirchendiener, Fremde, Arme, Witwen, Waisen und um der Religion willen Vertriebene. Spr. 19, 17."

Das vierte Gebot.

Kap. 15 — Kap. 16, 17.

Kap. 15.

Zu Ende von sieben Jahren sollst du Lassung machen. *Und dies (ist) die Sache ½ (das Wort) der Lassung, (was damit gesagt, geboten ist): lassen soll jeder Herr Ge-

liehenes seiner Hand, welches er leihen wird (was an Darlehn seine Hand leihet) an
seinen Nächsten; nicht drängen soll er seinen Nächsten und seinen Bruder; denn aus-
3 gerufen hat man (ist) Lassung dem Jehovah. *Den Ausländer magst du drängen, und
4 (aber) welches dir sein wird bei deinem Bruder, soll deine Hand lassen. *Nur daß
nicht sein soll ein Dürftiger (Armer) in (unter) dir; denn reichlich segnen wird dich
Jehovah im Lande, welches Jehovah, dein Gott, dir gibt, als Erbeigenthum es in Besitz
5 zu nehmen. *Wenn du nur ganz hören wirst auf die Stimme Jehovahs, deines Gottes,
6 zu bewahren, zu thun dieses ganze Gebot, welches ich dir gebiete heut. *Denn Jehovah,
dein Gott, segnet dich, wie er dir geredet hat, und wirst Schuldner machen viele Nationen,
und (aber) du wirst nicht entlehnen, und herrschest über viele Heiden, und über dich
7 werden sie nicht herrschen. *Wenn sein wird unter dir ein Dürftiger, einer von deinen
Brüdern in einer deiner Städte in deinem Lande, welches Jehovah, dein Gott, dir gibt,
nicht sollst du verhärten dein Herz und nicht verschließen deine Hand vor deinem Bruder,
8 dem dürftigen; *Sondern gern (weit) sollst du ihm aufthun deine Hand und willig
(reichlich) sollst du ihm leihen den Bedarf seines Mangels, welcher ihm mangeln wird.
9 *Bewahre dich, daß nicht sei ein Wort bei deinem Herzen, Nichtsnutzigkeit, zu sagen:
es naht das siebente Jahr, das Jahr der Lassung! und böse sei dein Auge gegen deinen
Bruder, den dürftigen, und du ihm nicht geben würdest, und er riefe über dich zu Je-
10 hovah und würde an dir Sünde sein. *Geben und geben (reichlich, willig,) sollst du
ihm und nicht böse soll dein Herz sein, wenn du ihm gibst, denn wegen dieser Sache
wird dich segnen Jehovah, dein Gott, in all deinem Thun und in jeglicher Ausstreckung
11 deiner Hand. *Denn nicht wird aufhören der Dürftige in Mitten des Landes, darum
gebiete ich dir, indem ich sage: aufthun (weit, immer wieder,) sollst du deine Hand deinem
Bruder, deinem Gebeugten (Bedrückten) und deinem Dürftigen (Armen) in deinem
12 Lande. — *Wenn (So) sich dir verkaufen wird dein Bruder, der Hebräer oder die
Hebräerin, und wird dir 6 Jahre dienen, so sollst du ihn im siebenten Jahre entlassen
13 frei von dir; *Und wenn du ihn frei von dir entlassen wirst, nicht sollst du ihn leer
14 entlassen; *Aufhalsen (reichlich ihn bepacken) sollst du ihm von deinem Kleinvieh und
von deiner Tenne und von deiner Kelter, welche dir segnet Jehovah, dein Gott, du sollst
15 ihm geben. *Und gedenke, daß Knecht du wareſt im Lande Aegypten, und es erlöste
16 dich Jehovah, dein Gott; darum gebiete ich dir dieses Wort heute. *Und es geschehe,
wenn er sagen wird zu dir: ich will nicht wegziehen von bei dir, denn er liebt dich und
17 dein Haus, denn ihm ist wohl bei dir: *So nimm die Pfrieme und stich (gib, setze an)
in sein Ohr und in die Thür und er sei dir Knecht immer, und auch deiner Magd thue
18 also. *Nicht soll es hart sein in deinen Augen, wenn du ihn frei entlässest von dir,
denn das Doppelte des Lohnes eines Löhners hat er dir gedient 6 Jahre, und es segnet
19 dich Jehovah, dein Gott, in Allem, was du thun wirst. — *Alles Erstgeborne, welches
geboren wird in deinem Rindvieh und in deinem Kleinvieh, das männliche, sollst du
heiligen Jehovah, deinem Gott, nicht sollst du arbeiten mit dem Erstgebornen deines
20 Rindes und nicht sollst du scheeren das Erstgeborne deines Kleinviehs. *Angesichts
Jehovahs, deines Gottes, sollst du es essen Jahr für Jahr an dem Orte, welchen erwählen
21 wird Jehovah, du und dein Haus. *Und wenn sein wird an ihm ein Makel, ist's lahm
oder blind, irgend ein böser Makel, sollst du es nicht schlachten Jehovah, deinem Gotte.
22 *In deinen Thoren magst du's essen, der Unreine und der Reine gleichermaßen, wie
23 die Gazelle und wie den Hirsch. *Nur sein Blut sollst du nicht essen, auf die Erde
sollst du es gießen, wie Wasser.

Kap. 16, 1—17.

1 Beobachte (bewahre) den Monat Abib und mache (feire) Pesach Jehovah, deinem
Gotte, denn in dem Monat Abib hat dich ausgeführt Jehovah, dein Gott, aus Aegypten
2 Nachts. *Und schlachte Pesach Jehovah, deinem Gotte, Kleinvieh und Rindvieh an
dem Orte, welchen erwählen wird Jehovah, wohnen zu lassen seinen Namen daselbst.
3 *Nicht sollst du essen dazu Gesäuertes; 7 Tage sollst du essen dazu Maßßot, Elends-

Brod, denn in Eile (Angst) bist du ausgezogen aus dem Lande Aegypten, damit du
gedenkest des Tages deines Auszichens aus dem Lande Aegypten alle Tage deines
Lebens. *Und nicht werde dir gesehen Sauerteig in deinem ganzen Gebiete 7 Tage 4
und nicht soll übernachten vom Fleische, welches du schlachten wirst am Abend, am ersten
Tage, bis zum Morgen. *Nicht darfst du schlachten das Pesach in einer deiner Städte, 5
welche Jehovah, dein Gott, dir gibt; *Sondern an (nach) dem Orte, welchen erwählen 6
wird Jehovah, dein Gott, wohnen zu lassen seinen Namen daselbst, sollst du schlachten
das Pesach am Abend um Sonnenuntergang, zur Zeit deines Ausziehens aus Aegypten
*Und koch und iß an dem Ort, welchen sich erwählen wird Jehovah, dein Gott, 7
und wende dich am Morgen und gehe zu deinen Zelten. *Sechs Tage sollst du Maßßot 8
essen und am siebenten Tage ist Ghaßĕrĕt Jehovah, deinem Gotte: nicht sollst du thun
ein Geschäft. — *Sieben Wochen sollst du dir zählen, vom Anfangen der Sichel bei 9
der Saat sollst du anfangen zu zählen 7 Wochen; *Und mache Wochenfest Jehovah, 10
deinem Gott, nach Maßgabe der freiwilligen Gabe deiner Hand, welche du geben wirst,
wie dich segnen wird Jehovah, dein Gott; *Und freue dich angesichts Jehovahs, deines 11
Gottes, du und dein Sohn und deine Tochter und dein Knecht und deine Magd und
der Levi, welcher in deinen Thoren, und der Fremdling und die Waise und die Witwe,
welche in deiner Mitte, an dem Ort, welchen erwählen wird Jehovah, dein Gott, wohnen
zu lassen seinen Namen daselbst. *Und gedenke, daß du Knecht gewesen bist in Aegypten 12
und bewahre und thue diese Satzungen. — *Das Hütten-Fest sollst du dir machen 13
7 Tage bei deinem Sammeln von deiner Tenne und von deiner Kelter, *Und freue 14
dich an deinem Feste, du und dein Sohn und deine Tochter und dein Knecht und deine
Magd und der Levi und der Fremdling und die Waise und die Witwe, welche in deinen
Thoren. *Sieben Tage sollst du Fest feiern Jehovah, deinem Gott, an dem Ort, wel- 15
chen erwählen wird Jehovah; denn segnen wird dich Jehovah, dein Gott, in all deiner
Einbringung (deinem Ertrag) und in jedem Werk (allem Thun) deiner Hände, und du
bist nur fröhlich. *Drei Male im Jahre soll all dein Männliches erscheinen (gesehen 16
werden) vor dem Angesicht Jehovahs, deines Gottes, an dem Orte, welchen er erwählen
wird, am Feste der Maßßot und am Feste der Wochen und am Feste der Hütten, und
nicht soll man vor dem Angesicht Jehovahs leer erscheinen. *Männiglich (jedermann) 17
nach der Gabe seiner Hand, nach dem Segen Jehovahs, deines Gottes, welchen er dir
gegeben!

Exegetische Erläuterungen.

1. Wie mit der Dreizahl 14, 28 das 3. Gebot sich abschloß, so mit der Siebenzahl Eintritt in das numerisch durch die heilige Sieben bestimmte 4. Gebot. Theologisch macht sich der Anschluß an das Vorige so, daß wie im Zehnten die ganze Fülle irdischen Guts Jehovah bekannt wird als Sein Segen, Ihm gehöre, Ihm zu danken sei, so mit dem 7. Tage u. s. w. überhaupt alle Lebenszeit Jehovah geheiligt werden solle, daß Er sie vollende in Seine heilige und selige Ruhe. Ethisch praktisch vermittelt sich der Uebergang zum nächst Folgenden durch den Armenzehnt zu Schluß vorigen Kapitels: 1) V. 1—11 arme Schuldner, 2) V. 12—18 hebräischer Knecht und Magd.

2. V. 1: „Zu Ende ff." ist: bei Ablauf des Septenniums, im Allgemeinen also: im Sabbathjahre. Unter Voraussetzung dieser Institution aus 2 Mos. 23, 10 ff. 3 Mos. 25, 1 ff. (vergl. zu diesen Stellen und dem Artikel von Oehler Herzogs Encykl. XIII. 205 ff. Bräm, Israels Wanderung. S. 381 ff.) eine Ergänzung in zugleich ächter Auslegung und Anwendung des Sabbathgebots, gemäß Mark. 2, 27. Gleich תַּעֲשֶׂה שְׁמִטָּה (15, 1) spielt auf שָׁמַט 2 Mos. 23, 11 zurück: lassen, liegen lassen, dort: das Land und zwar mit Blick auf die Armen; hier: mit gleicher Beziehung auf Arme, denen dargeliehen worden, — das Darlehen. Auch die Verbindung von שָׁמַט V. 2 mit יָדוֹ daß jeder Schuldherr seine Hand soll lassen, ruhen lassen in Beziehung auf das, was er geliehen ff., kommt darauf hinaus; nur daß bei solcher Auffassung auf das Säen und Ernten (2 Mos. 23, 10) damit zugleich aber auch auf 3 Mos. 25, 4. 5. angespielt sein würde. Beziehung auf diese zweite Stelle findet so wie so statt, denn ein Schuldverhältniß in höchster Weise liegt auch der Darstellung 3 Mos. 25 zu Grunde. Jehovah gibt Israel dort das Land, wie hier der בעל משה — entweder: „Herr eines Geliehenen", dann das Objekt im Relativsatz: „welches ff." oder: der Begriff des „Herrn" bestimmt sich aus dem Zusammenhange und משה ist Objekt — das Darlehn an seinen Nächsten leiht. Kanaan ein geliehenes Gut, Jehovah der einzige Eigenthums- und Schuldherr im Lande; dies namentlich nach 3 Mos. 25, 2 die Voraussetzung des Sabbathjahres. Wenn aber Alle Schuldner Jehovah's sind, so kann von einem Schuldverhältniß unter

einander nur relativ die Rede sein und es muß nach Matth. 6, 12 gehen. So wird übergehend vom Zehnten zur Sabbathsidee, das Sabbathjahr (שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן), das Ruhen des göttlichen Darlehns, nämlich des Landes, sein שבה ליהוה (3 Mos. 25, 4. 2), im Deuteronomium zu „Lassung" auch jeglicher menschlichen Darleihung. Alle Israeliten sind überdies „Brüder", wie V. 2. 3 u. s. w. betont wird. Israel zahlt im Sabbathjahr keinerlei Zehnt an Jehovah von seinem Darlehn. Für die personae miserabiles sorgt Jehovah selbst durch den von selber wachsenden Segen des 7. Jahres (3 Mos. 25, 6 ff.), wobei der Hausherr mit Knecht und Magd u. s. w. gleichgestellt erscheint, also — auch ohne ausdrückliche Nennung von Witwe, Waise, Armen, vergl. aber dazu 5 Mos. 24, 14 — die Speisung durch ein göttliches Almosen geschieht, wie sonst durch Gottes Segen über die Arbeit. Mit der gegebnen Auseinandersetzung stimmt sehr wohl, die שְׁמִטָּה V. 1 als in Ruhe Lassung der Schuldner im 7. Jahre zu verstehen, wie dann der Beisatz: „nicht drängen ff." näher beschreibt — וְאֶת־אָחִיו und der noch dazu sein Bruder ist. Die gewöhnliche jüdische Auslegung ist von gänzlichem Schuldenerlaß. Vergl. Luk. 6, 34. 35. „Ausgerufen ff." öffentliche Proklamation, wenn auch nicht gerade wie 3 Mos. 25, 9. 10. (23, 2. 4.) Wahrscheinlich zu Anfang, im 7. Monat (10. Tisri), am Versöhntage. לַיהוָה eben wie 3 Mos. 25, 2 (2 Mos. 20, 10). Diese Beziehung des Sabbathjahrs motivirt auch die Lassung der Schulden. V. 3: vergl. 14, 21 (23, 21.) Der „Ausländer" war ja nicht in der Lage, daß er in diesem Jahre keine Ernte hatte, also nicht zahlen konnte. „Welches dir ff." was du von dem Deinen bei deinem Bruder als Darlehn stehen hast. Die Hand möchte vielleicht, weil sie in Bezug auf Aecker u. s. w. feiern muß, sich in Bezug auf die Schuldner zu thun machen. Man kann aber nicht Gott dienen und dem Mammon. V. 4: „Nur (will ich euch doch sagen,) daß ff. = Aber, jedoch soll (bei dem verheißnen reichen und steten Segen Gottes) kein אֶבְיוֹן (eigentlich Zusammengezogener, Elender) in Israel sein, dem man zu leihen hätte. Nicht, daß Israel befohlen würde, dafür zu sorgen (Schultz u. Keil), sondern es wird ihm die von Gott gewollte Idee seines gesegneten Volksthums vorgehalten. (V. 6) Allem möglichen Erbarmen Israels ist also Jehovah lange voraus gewesen. Vergl. noch 4, 21. 38 Von solch idealem Standpunkt vermittelt die ernste Ermahnung V. 5 den Uebergang in die Verhältnisse, wie sie nicht sein sollen, aber sein werden. V. 6: בֵּרַכְךָ der Segen ist eine beschlossene, besprochne, abgemachte Sache. Wie derselbe hier erklärt wird, so ist er auch V. 4 (gegen Schultz, Keil) zu verstehen. עָבַט im Hifil: jemand gegen Pfand (עֲבוֹט), zur Sicherung erhalten, sich verbindlich machen, also ihm auf Sicherheit leihen; im Kal: sich jemandem durch Pfand verbinden, daher von ihm entlehnen. Schon solche Unabhängigkeit ist Herrschaft in der Welt. V. 7: Die wirklichen Verhältnisse, zunächst noch hypothetisch: so ff. Vergl. noch 2, 30. אָמַץ Piel: zusammenziehn, dadurch fest machen; wider solche Unnatur gesagt, der freilich naturgemäß die verschlossene Hand folgt, wie eine Thür, die vor dem dürftigen Bruder zu ist. Welches zu lassen, weil (כִּי) V. 8 vielmehr zu thun obliegt. „Den Bedarf ff." מַחְסֹרוֹ st. constr. von חֶסְרוֹן (חָסֵר) Fülle, Genüge; was genügt, das ihm Fehlende zu decken. V. 9: Application auf das Sabbathjahr. Vergl. 8, 5; 13, 14. Die Schändlichkeit ist, sich die Verpflichtung des 7. Jahres vorzuhalten, ihr aber zuvor zu kommen mit bösem am dürftigen Bruder haftenden Blicke u. s. w. Da das sich vorgehaltene Jahr als לַיהוָה ausgerufen ist (V. 2), so würde das laute oder stumme Rufen des Armen nur begreiflich sein. (Jak. 2, 15 ff.; 1 Joh. 3, 17; Jak. 4, 17.) V. 10 nach dem Zusammenhang insbesondere auch das Darlehn, das er fordert. (2 Kor. 9, 5 ff.) Vergl. noch 12, 7. Schließlich V. 11 die ganze leidige reale Wirklichkeit (Matth. 26, 11), nämlich um der Sünde willen, als Folge, Schuld, Strafe, welchem Zustand aber die brüderliche Barmherzigkeit begegnen soll. (1 Petr. 4, 8.) Unter Voraussetzung dieser nicht ausbleibenden Verhältnisse von subjektiv innerm (עָנִי) und objektiv äußerm Elend ist die ganze Verordnung auch in Betreff des 7. Jahres gegeben.

3. Ohne Beziehung auf das Sabbathjahr, aber doch die Siebenzahl festhaltend, folgt V. 12—18. Der Anschluß an den Armenzehnt im vorigen Kapitel wirkt noch fort, aber nicht dergestalt, daß „die Armuth, welche Hebräer u. s. w. nöthigte, sich als Sklaven zu verkaufen, den Uebergang zu den folgenden Bestimmungen vermittelte" (Keil), denn es gab auch einen andern Weg noch in Knechtschaft 2 Mos. 22, 2. Vielmehr könnte die Freigebigkeit, die gegen die Freigelassenen im Deuteronomium befohlen wird, eine Anknüpfung an die voraufgehenden Vorschriften darbieten. Es wird aber der Grundgedanke des 4 Gebots, die Sabbathidee, noch wesentlicher, als im 7. Jahre vorher, im 7. Knechtschaftsjahre jetzt zur Geltung gebracht. לַיהוָה ist Israel Knecht, daher was irgend an dem Bundesverhältniß (Siebenzahl!) Theil hat, mithin auch der israelitische Knecht: also seine Zeit ist nicht minder Jehovah zu heiligen; dies soll im 7. Dienstjahre, und zwar dem auf den Sabbath von Gott gelegten Segen (2 Mos. 20, 11) conform, durch das „nicht leer entlassen" heraustreten, zum Bewußtsein kommen. In diesem Sinne vermittelt das Sabbathjahr den Uebergang vom Vorigen zum Folgenden. V. 12: „sich dir verkaufen wird" oder: dir verkaufen wird. „Dein Bruder" bezeichnet die folgenden als Israeliten. עִבְרִי entweder: Jenseitiger nach dem Stammlande jenseit des Eufrat, oder עֵבֶר, der Stammvater (1 Mos. 10, 21), bedeutet: Zusammenziehung, Verbindung, Volk, und zwar das Volk schlechthin, so daß das Adjektiv = einer de la grande nation, wie der Franzose sich zu bezeichnen liebt, ein Landsmann, (Meier, Wurzelw. S. 273 ff.) zum Unterschied von fremden Sklaven. „Oder die Hebräerin" Zusatz zu 2 Mos. 21, der sich dort von selber verstand,

hier, vergl. V. 17, wegen des speziellen Falls 2 Mos. 21, 7 ff., weil im Folgenden vom Dienstverhältniß überhaupt die Rede sein soll. Vergl. zu diesen Stellen. „Im 7. Jahre": so in der Regel, wie außerordentlicher Weise im 50., im Jubeljahr 3 Mos. 25, 39. Weil erlöst aus dem Hause der Knechte (z. B. 2 Mos. 20, 2) und Knechte Jehovah's für immer (3 Mos. 25, 42. 55.), so keine bleibende Menschenknechtschaft in Israel. V. 13: vergl. 1 Mos. 31, 42. (Luk. 1, 53.) V. 14: abermaliger Knechtschaft durch Armuth, Noth soll vorgebeugt werden. Keine leere Freiheit! Soviel er mitnehmen und tragen kann, vielleicht auch: sich aufnöthigen läßt. Vergl. noch V. 6; 12, 7. Nicht leer entlassen, sondern „ihm geben", darauf kommt's an, zumal wo man selber solchen Segen gegeben bekommt. Eine ächt deuteronomische Ergänzung. V. 15: vergl. 5, 15; 7, 8; 13, 6. V. 16: vergl. zu 2 Mos. 21, 5 ff. Die öffentliche Anmeldung und Erklärung des Knechts, das dortige gerichtliche Verfahren wird vorausgesetzt. Im Deuteronomium und nach dem Zusammenhang hier kam nur der private häusliche Akt in Betracht. „Und dein Haus" schließt des Knechtes Weib und Kinder mit ein, die (2 Mos. 21, 4) dem Hause verbleiben konnten. „Wohl bei dir" — der hebräische Knecht war überhaupt kein Sklave. (3 Mos. 25, 43.) S. den trefflichen Artikel von Oehler bei Herzog XIV. S. 464 ff. V. 17: Symbol des am Leibe (wahrscheinlich das rechte Ohr) haftenden, also beständigen Gehorsams (Ps. 40, 7 gehört nicht hierher) und immerwährender Hörigkeit zum Hause. So bleibende Knechtschaft hat ihre Schmach, wie sittlich motivirt sie auch ist; es gehörte nicht blos Entschluß dazu. עוֹלָם nach jüdischer Tradition nur bis zum Jobeljahr, ja bis zum Tode seines Herrn. „Auch deiner Magd" schwerlich wie V. 14, nach jüdischer Tradition, sondern wie eben vom Knechte gesagt ist. Es betraf ältere Frauenzimmer, auf die 2 Mos. 21, 7 keine Anwendung haben konnte. V. 18 erklärt, weßhalb die vorstehende Vorschrift wieder aufgenommen. Wie das vorausgesetzte öffentliche Verfahren grobe Gewalt ausschloß, so begegnet V. 18 der feineren durch Ueberredung; der Knecht soll wirklich frei sein und werden dürfen. Das scheinbar (Jer. 34, 8 ff.) Harte rechnet Mose recht praktisch für den kalkulirenden Egoismus damit weg, daß der betreffende Dienst des Knechts doppelt so viel werth ist (1 Mos. 30, 29), als wenn ein Lohnarbeiter statt seiner gearbeitet hätte; bei ihm kam nur der Unterhalt, nicht auch Lohn noch in Rechnung; der Knecht hat eine Verdoppelung der Kosten erspart, stand auch jederzeit zu Dienste. Jes. 16, 14 gehört so wenig hierher, als Jes. 21, 16; höchstens insofern, als bei Löhnern genau gerechnet wurde. Sonst vergl. V. 6; so viel wie: überhaupt ziehst du nie den Kürzeren, weil Gottes Segen mit dir ist.

4. Zu V. 19—23 s. Einl. §. 4. I. 19. Wiewohl schon 12, 6. 17 und 14, 23 mit dem Zehnt zusammengenannt, theils summarisch, theils wegen des Gemeinsamen, ist doch jetzt erst, wie 14, 22 ff. vom Zehnt, von den Erstgeburten vornehmlich die Rede. Grund: das Unterscheidende, wodurch die Erstgeburten in die Auslegung des 4. Gebots gehören. Während der Zehnt Bekenntniß Jehovahs als eigentlichen Landesherrn, symbolisirte sich an der Erstgeburt, wie die Geburt in's Leben führt und gegenüber der getödteten Aegyptens (2 Mos. 13, 15) Israels Erstgeburten am Leben erhalten worden (4 Mos. 3, 13; 8, 17.), natürlich und historisch die Heiligung der ganzen Lebenszeit an Jehovah. (Keil, Arch. I. 340.) Das ist aber die Idee des Sabbaths. Ueber die Israel eigenthümliche Erstgeburt-Institution vergl. zu 2 Mos. 13; 4 Mos. 18. In dem Bezug auf den Sabbath heißt es V. 19: „heiligen an Jehovah." (5, 12.) Daher auch עבר wie im Sabbathgebot. Weder Einspannung, noch sonstige Nutznießung, also Behandlung als Opfer. V. 20: vergl. 14, 23. „essen" nämlich mit den Priestern, denen die Erstgeburt zukommt 4 Mos. 18, 18. (Hengstenberg: den Darbringenden (2 Mos. 13, 15) als solchen, weil die Erstgeburt zu den שְׁלָמִים, habe das Essen zugestanden. Auth. II. 406 ff. Andre: es sei von den weiblichen Erstgeburten, Andre: von einer Zweiterstgeburt (!), Andre: von jungem Vieh, dem besten, jüngsten die Rede.) V. 21 versteht sich aus dem Opfercharakter (vergl. 3 Mos. 22, 19. 20.), daher auch: „schlachten Jehovah ff." hier wegen der heiligen Mahlzeiten, damit sie nicht profanirt würden. V. 22: vergl. 12, 15. 21. 22. Zu V. 23 vergl. 12, 16. 23. 24.

5. Die Beziehung auf das einzige Heiligthum (Herzheimer) ist die allgemeine deuteronomische; der besondere Grund für das Folgende erhellt vielmehr aus dem 4. Gebot, daher Kap. 16, 1—17 blos „die am meisten sabbathlichen Feste." (Schultz.) 1) Das Passahfest, V. 1—8, mit welchem, wie schon durch das vorgegangene Erstgeburt-Moment (vergl. auch 5, 15.), die Sabbathidee nun ganz ausdrücklich ihre Vertiefung in die Erlösung, freilich die erst angefangene (aus Aegypten), aber typisch weiter weisende, gewinnt. V. 1: vergl. 5, 12. חֹדֶשׁ eigentlich Anbruch, der erste Tag, an welchem der Mond wieder sichtbar ist, daher „Monat", der mit Neumond begann. Aber keineswegs: Neumond des Abib (Hitzig) im Widerspruch zu 2 Mos. 12, 6; 3 Mos. 23, 5; 4 Mos. 9, 2 ff. u. s. w., welche Bestimmungen hier vielmehr als bekannt vorausgesetzt sind. אָבִיב (die Aehre, das Hervorgetriebene) ist nicht nomen propr., wie ja alle Monate im Pentatench noch durch Zahlen bezeichnet werden (Herzog, Realencyklopädie IX. 721 ff.), sondern Appellativ. (2 Mos. 9, 31; 3 Mos. 2, 14.) Die Bezeichnung: „Aehren-Monat" verbindet sich immer den Auszug aus Aegypten, wie auch hier die gebotene Festhaltung desselben begründet wird. (Hengstenberg, Auth. II. 361 ff.) Spätrer Name: Nisan; es ist unser April. פֶּסַח von „vorübergehen, übergehen, verschonen" vergl. zu 2 Mos. 12, 13. 23. 27. Ob mit Anspielung auf den „Durchbruch", das neue Aufsprossen im Frühling, gleichsam die Erlösung der Natur, zu welcher Zeit es gefeiert wurde, ähnlich wie unser Ostern? Die gebotene Passahfest-Feier accentuirt sich V. 1 zunächst durch das begründende לַיְלָה historisch als Essen des bekannten Passahlammes, vergl. zu 2 Mos. 12, 8; 3 Mos. 23, 5., als Passahmahlzeit,

setzt also die vorangegangene Schlachtung desselben voraus, um sodann V. 2 entweder (Hengstenberg, Auth. II. 378) in Bezug auf das Wo der Darbringung die übrigen Schlachtungen (3 Mos. 23, 8; 4 Mos. 28, 19—26.) als ebenfalls Passahopfer zu subsumiren oder (Schultz, Keil) zum Zweck weiterer Mahlzeiten, unter Betonung mithin dieses Moments am Passah, allerlei Schlacht- (Dank-) Opfer (2 Mos. 23, 15; 3 Mos. 23, 38.) als Passahfestfeier hervorzuheben. (Herzog, XI. 145.) Für Letzteres spricht der Zusammenhang. So V. 3 gleich was auf den (mit den Opfermahlzeiten) angeschlagenen Ton freudiger Festlichkeit, durchaus dem erst noch dahin ringenden, an sich doch vorwiegend ernsten Charakter des Passahfestes Entsprechendes, folgt. So ist auch von „essen" die Rede, עָלָיו — wenn das erste Mal = zum Passahlamm, so doch das 2. Mal nicht mehr (wegen der „7 Tage"); also überhaupt wohl = zur Passahfeier oder: auf dem Passahfeste. Andre beziehen es auf „Klein- und Rindvieh" vorher. Die sofortige lebhafte Negation von „Gesäuertem" muß ebenso verstanden werden, wie die ihr unmittelbar angeschlossene Position der מַצּוֹת (Grundbedeutung: ausdehnen, also flach gedörrte, gedehnte, nicht aufgegangene Kuchen,) nämlich aus der historischen (und nicht symbolischen) Motivirung: „denn in ängstlicher Hast" (חָפַז, sich zusammenziehn, in Angst, um zu fliehen, 2 Mos. 12, 11.) ff., ganz wie die von Gott zwar vorgesehene und vorgeschriebene Anordnung 2 Mos. 12, 8. 15 ff. sich durch den Drang der damaligen Umstände V. 33. 34. 39 ausführte. (Hengstenberg, Auth. II. 367.) Was außer dieser Significirung der historischen Verhältnisse („damit du gedenkest ff.") über Sauerteig u. s. w. (vergl. Kurtz, Gesch. II. 127.) symbolisirt wird, gehört wenigstens nicht hierher. Die מצות werden durch לֶחֶם עֹנִי erklärt, und an Druck, Drang, Elend erinnerten sie gewiß. (Kurtz, S. 126.) Bemerkt aber sei für die Sabbathidee, die unsern Abschnitt beherrscht, die Hervorhebung der Siebenzahl: „7 Tage sollst ff." und das lebenslange Gedächtniß, eine selbstverständliche Heiligung der Lebenszeit. Der mit Passah gegebnen ernsten Erinnerungen wegen, die selbstredend der entgegengesetzten Seite als Relief dienen konnten, hat Mose vorher (V. 2) der andern Opfermahlzeiten so ausdrücklich miterwähnt, um die Festfeier in den Sabbathsstyl zu heben, als Feier einer Erlösung, die auch zu ihrer Ruhe, wie der Name des Herrn (V. 2 vergl. 12, 11.), in Kanaan gekommen sein werde. V. 4 verpönt weiter auch jedes Vorhandensein von שְׂאֹר d. i. Gährteig (der שְׂאֹר aufschwellen bewirkt) und zwar in umfassendster Bestimmung während der 7 Tage. Vergl. 2 Mos. 12, 15. 19; 13, 7. לְךָ dir zugehörig. Daß ebenfalls nichts vom Fleisch des Passahlammes bis zum Morgen überbleiben soll, sondern im Fall zu verbrennen ist, beruht auf 2 Mos. 12, 10. Auch dieser historische Zug von Eile soll dem Feste bleiben, und ebenso war das Passahmahl ein Nachtmahl (V. 1.), mit dessen Speise der folgende Morgen nichts mehr zu schaffen hatte. בָּעֶרֶב (nicht in übertragner Bedeutung in der Dämmerung, sondern von עָבַר zusammenbiegen: in der Wende, Senkung des Tages zur Nacht,) am 14. Nisan. Nach 2 Mos. 12, 6: „zwischen הָעַרְבָּיִם" (Dual) d. i. der Doppelwendung vor und nach Sonnenuntergang, vergl. unten V. 6. Also von 5—7 Uhr in begreiflicher Weite gilt für's Passahschlachten. „Am ersten Tage" so viel wie am Tage zuvor, nämlich vor den mit dem 15. Nisan beginnenden 7 Tagen der Maßbot. V. 5—6: Modifikation von 2 Mos. 12, 7. 46. im Blick auf Kanaan aus dem Opferwesen des Passahs heraus. Vergl. 4 Mos. 9, 7. 13; 2 Mos. 13, 17; 34, 18. 24. Also am Heiligthum. Vergl. jedoch Kurtz II. 342 ff. Jedenfalls für das Kochen und Essen V. 7 ist der Unterschied des Ausdrucks: „an dem Ort ff." von 12, 7. 18. beachtenswerth; dies könnte danach der Wohnung, dem Nachtquartier eines Jeden im Heiligthumsorte zufallen. „Zu deinen Zelten" wäre dann: nach Schluß des ganzen Festes in die betreffende Heimath. (Joh. 7, 53. 37.) „Kochen" in Bezug auf das Passahlamm ist nicht in Wasser (2 Mos. 12, 9), sondern am Feuer (braten) 2 Chron. 35, 13. V. 7 lautet aber überhaupt sehr allgemein, wie von den Opfermahlzeiten, die doch nach V. 2 stattfinden sollten; wogegen auch das abschließende, auf die Pilgerfahrt zum Heiligthum bezügliche nach Hause gehen, was Schultz, Keil freilich von sich zurückziehen in die Herbergen verstehen, wohl passen würde. V. 8 macht keine Schwierigkeit, im Gegentheil erklärt nur noch den Heimgang, als erst nach dem 7. Tage thunlich, da wie am 15. so namentlich am 21. Nisan (2 Mos. 12, 16.) zur Enthaltung von Gesäuertem noch die von jeder Verrichtung hinzutritt! (2 Mos. 16, 29.) Vergl. 5, 13. Also Sabbath! עֲצֶרֶת von עָצַר entweder: hemmen, also: Hemmung der gewöhnlichen Arbeit, daher sabbathliche Versammlung, oder festhalten, daher: geschlossene Gesellschaft, Festversammlung, oder: zuschließen, daher Abschluß des Festes. — 2) Das Wochenfest V. 9—12. V. 9: „Sieben Wochen" ff. Gleich die 7zahl hebt die Sabbathidee hervor. „Vom Anfangen der Sichel ff." (3 Mos. 23, 15 ff.) = vom 2. Passahtage an, wo mit der dargebrachten Erstlingsgarbe die Getraideernte begann. (16. Nisan.) קָמָה das sich Erhebende, Aufstehende, der Halm, bestimmter: Waizen. „Sieben Siebende" und V. 10: „Fest der Siebende." Weil Ernteſest (2 Mos. 23, 16), ist die ethische Seite der sabbathlichen Bestimmung ליהוה mit Recht Freiwilligkeit und Freigebigkeit ohne besondere Vorschrift. מַתְּ constr. von מִתָּה (von מָתַת trennen, abtheilen, messen,) nur hier, verwandt מִדָּה Maß. Sept.: κατὰτι, καθὼς, καθό. Der Segen Gottes soll aber auch froh machen V. 11. Vergl. 12, 7. 12. 18; 14, 29. Von Gott selber heißt es am Sabbath 2 Mos. 31, 17. (23, 12.) V. 12 wie 15, 15. — 3) Das Laubhüttenfest V. 13—17. Es fiel in den 7. Monat, dazu während 7 Tagen V. 13. Vergl. 3 Mos. 23, 33 ff. סֻכָּה von סָכַךְ) dicht machen, bedecken, schirmen, im Allgemeinen;

Obdach. (Keil, Arch. I. 412 ff.) Damit ist die andre Seite dieses Festes, welche die Wüstenführung betraf, genügend angedeutet und vorausgesetzt, und kann das für Kanaan Vorwaltende, zugleich so unmittelbar zu dankbarer Freude Stimmende: die Einsammlung des Gedroschenen und Gekelterten von draußen in Speicher und Keller, gleich deuteronomisch wie dem Zusammenhang gemäß, allein aufgeführt werden. Beachte den Fortschritt: Lebensrettung (Passah) — die gewöhnliche Lebenserhaltung mittelst des Brods (Wochenfest) — außer Tenne, auch Kelter: die volle frohe Lebensgenießung (Laubhüttenfest). אסף von der Obst-, Oel- und Weinernte, summarisch geredet. In Allem aber Heiligung an den Herrn, sabbathliche des Lebens, V. 15: ליהוה. V. 14 wie V. 11. „An deinem Feste", wodurch die Bestimmung, ja auch des Sabbaths, für den Menschen da zu sein, noch stärker hervortritt, als durch לְךָ V. 9, auch als durch לָךְ V. 13. Gottes Segen wird in aller Weise von Ernte und Arbeit (summarisch) V. 15 für Vollendung der Freude sorgen. אַךְ nichts, als, mithin: ganz, durchaus, vollkommen. (Joh. 16, 24.) Dem Schlußfest des Jahres fügt sich passend V. 16—17 die sämmtliche 3 Jahresfeste zusammenfassende, zugleich die Auslegung des Sabbathgebots abschließende Schlußnotiz aus 2 Mos. 23, 17. 15; 34, 23 an mit der ausdrücklichen Beziehung auf Jehovah (אֶת־פְּנֵי), vor dem noch mehr gilt, als 15, 13 רֵיקָם, was V. 17 subjektiv wie objektiv ausgeführt ist.

Theologische Grundgedanken.

1. Die Entwicklung des Sabbathgedankens nach seinen Momenten in aufsteigender Linie ist der Nerv des Abschnitts. Mit Recht bezeichnet Keil (Arch. I. 361.) „das Ruhen oder Einstellen jeglichen Geschäfts" nur als „ein Mittel" der Heiligung des Sabbaths, als „die Bedingung, ohne welche er nicht wahrhaft dem Herrn geheiligt werden konnte", und begegnet damit 15, 1—11: dem ersten Momente, von dem alles Folgende ausgeht. Die Heiligung des Sabbaths, indem sie Jehovah geschieht, vergegenwärtigt sodann den Bund, den Israel mit Gott hat, wodurch es frei erscheinen soll von der Knechtschaft in Arbeit und Sorge dieses Lebens: dies das zweite Moment 15, 12—18. Das dritte V. 19—23 ist, daß mit der Heiligung von Tagen, Monaten, Jahren, immer also eines bestimmten Zeitabschnitts, in Wahrheit die Weihung der Lebenszeit überhaupt an Jehovah symbolisirt und exemplifizirt ist. Wie nun das Ruhen am Sabbath sich gründet auf die Ruhe Gottes nach der Welt Schöpfung, so ward die Freiheit Israels für solches Ruhen durch die Erlösung aus der Knechtschaft Aegyptens begründet, welche Thatsache durch das Passahfest in immerwährender Feier besteht: ein viertes Moment 16, 1—8., andeutend zugleich, wie die Sabbathfeier ihre Erfüllung haben wird. (Matth. 26, 2. 18. 19. 26 ff.; Luk. 22, 15 ff.; Hebr. 4, 9.) Solche Erfüllung ist aber die Vollendung der mit dem Menschen gefallenen Schöpfung wie durch Gott, so in Gott; das Wohlgefallen Gottes wiederum an seinem Werk wird die Seligkeit des Menschen: daher die Freude das fünfte sabbathliche Moment 16, 9—12. Endlich wird diese Freude als „nur Freude", d. h. als ganz vollkommene in Aussicht gestellt am letzten Fest des Jahres. „Das Weißagende (bemerkt Schultz), was die sabbathliche Feier hatte, mußte sich hier ganz besonders nahe legen. Der diese Vollendung im Verlauf des Jahres gewollt hat, muß sie auch im Verlauf der größeren Zeiträume, ja am Ende aller Zeiten wollen. Sach. 14, 16 ff." Das 6. Moment des Sabbathgedankens 16, 13—17 weist die Erlösung (durch welche der Sabbath zu seiner Erfüllung gekommen), als eine wiederum im Sabbath erst sich endvollendende nach. So wird die Zeit in weitester Entwicklung durch den Sabbath bestimmt; so soll überhaupt die Weltzeit der Menschheit in Sabbath schließen. Vergl. über die Pilgerungen zu den 3 Festen, auch in Kanaan noch, die schöne Deutung bei Keil Arch. I. 417, sowie Ps. 84.

2. Es ist namentlich deuteronomisch, die Idealität des Volkes Gottes hervorheben, ohne der realen Verhältnisse zu vergessen. Z. B. 2, 25; 4, 30. Treffend Baumgarten: „So wie am Volke Jehovahs keine Krankheit haftet (2 Mos. 15, 26; 23, 25; 5 Mos. 7, 15), so kann Israel auch von keinem Mangel getroffen werden, sondern lebt in Fülle und Reichthum (8, 9). Jehovah hat das Land von Anfang für sein Volk bereitet u. s. w. 11, 10—12. Das ist die schneidende Schärfe in der Armuth eines Israeliten, daß in derselben der Ungehorsam Israels und der Zorn Jehovahs offenbar wird. In der Dürftigkeit seiner einzelnen Glieder soll demnach Israel seine eigne nackte Wirklichkeit und Wahrheit, nach welcher es mit seiner natürlichen Hartnäckigkeit und dem Ungehorsam gegen das Gesetz seines Gottes behaftet ist, anschauen lernen" u. s. w.

Homiletische Andeutungen.

15, 1—2. Richter: „Das Erlaßjahr war ein Bild des Evangeliums, in welchem das „angenehme Jahr des Herrn" proklamirt wird." V. 3. Berl. Bib.: „Ebenso Gal. 6, 10; aber 2 Petr. 1, 7 die allgemeine Liebe als höchsten Staffel zuletzt, gleichwie auch Christus die Liebe gegen die Feinde und so gegen alle Menschen insgemein als die Vollkommenheit Matth. 5, 43—48 anpreiset." V. 4. Richter: „Beachte den Unterschied zwischen Bettlern und Armen überhaupt. Mildthätigkeit gegen diese und fürsorgende Gesetze sollen dem Betteln, das die Armen schrecklich verderbt, zuvorkommen." Vergl. Ps. 37, 21. V. 5—6. J. Gerhardt: „Solch leiblicher Reichthum war ein Typus des geistlichen im Neuen Testament, daß den Frommen keine Gnadengabe mangeln (1 Kor. 1, 7) würde, ja, daß sie noch Andern mittheilen sollten und so geistlicher Weise ausleihen, auch würden sie herrschen über Sünde, Satan, Tod und Hölle." Berl. Bib.: „Wie gehet es zu, daß man auf den Gassen der Christenheit weit mehr hungrige Menschen, als hungrige Hunde siehet? Man sucht gewöhnlich die kleinste Münze unter seinem Geld hervor, wenn den Armen was zu

geben ist, und gibt das nicht mal zum willigsten." V. 7—11. Baumgarten: „Welch zarte Innerlichkeit herrscht hier!" V. 7. Schultz: „Daß man dem Herzen gewissermaßen Gewalt anthun muß, zeigt Hartherzigkeit als desto strafwürdiger, während die blos natürliche Wohlthätigkeit noch keinen wahren sittlichen Werth hat." V. 9. Osiander: „Obwohl die Armen den Reichen nicht sollen mit Schmähworten übel nachreden, so klagen doch ihre Seufzer der Reichen Unbarmherzigkeit vor Gott an." V. 15. Baumgarten: „Dies nicht eine bloße Erinnerung an die Vergangenheit, sondern in jedem israelitischen Knecht soll die Knechtschaft Israels als noch während erkannt werden, indem derselbe die Erlösung als noch nicht vollendet aufweist. „Starke: „Nichts kann mehr zu Mitleid bewegen, als der Gedanke, was man selber gewesen oder noch werden könne." V. 16—17: Bild der Leibeigenschaft an den Herrn ewiglich: Bedingung, unter welcher; Art und Weise, wie. Ad. 1: ein freies, klares Bekenntniß zum Herrn, gegründet in der Liebe zum Herrn und seinem Hause, im tiefsten Grunde auf den seligen Wohlstand kraft der Liebe des Herrn zu uns. Ad. 2: Schmerz, Schmach, Gehorsam (gänzliche Abhängigkeit), aber auch ewige Zugehörigkeit. — Starke: „Gute Herrschaft, aber auch gut Gesinde bleiben lange bei einander." V. 19 ff. Schultz: „Die Erstgeburten brachte man ohne Zweifel vor allem an den Festtagen dar." 16, 1—2. Starke: „Wo die Gottlosen zur Nachtzeit Böses thun, da thut Gott Gutes." Berl. Bib.: „Wahrlich der Geist Gottes erfordert von uns hierunter, daß wir neben dem Gedächtniß des Todes unsers Herrn, welcher das wahre Osterlamm ist, auch unsre geistliche Opfer aufopfern und selber solche werden sollen Röm. 8, 36. Aber alle unsre Dienste, die wir aufopfern, setzen das Opfer des Lammes voraus und haben ihre Tinktur und Kraft von Christi Opfer." V. 3. Richter: „Auch wir sollen als Erlösete das Elend vor unsrer Erlösung bedenken, besonders beim heiligen Abendmahl." Vergl. 1 Kor. 5, 6 ff. Starke: „Es ist nicht genug, wissen, wann hohe Feste einfallen, sondern man muß sie auf eine Gott wohlgefällige Art feierlich begehen." V. 4. Friedlib: „Christus soll lieber heut, als morgen genossen werden." — V. 11: Es gibt also auch Freude vor dem Herrn, was die Welt so gerne leugnet, ja, die rechte Gemeinschafts-Freude. — Calvin: „Gott will uns mehr nützen, als von uns Nutzen haben. Der Welt Lachen wird schließlich Heulen und Zähnklappen." V. 13 ff. Luther: „Wir halten täglich das Fest der Hütten, wenn wir lernen und empfinden, daß wir Fremdlinge sind in dieser Welt u. s. w., bis daß unsre Hütten bei Seite gethan werden So freuen wir uns auch in den ungesäuerten Broden der Lauterkeit und Wahrheit d. i. in der Speise des hellen Evangeliums und im Leben des Geistes, ohne Menschentand und Aufsätze ff." Schultz: „Die Feste derer im N. B. beziehen sich auf das, was bereits vorliegt und sie sich nur anzueignen brauchen; es sind nicht sabbathliche, sondern sonntagliche Feste. Ihr höchstes (? — fröhlichstes) Fest darf nicht am Ende, sondern muß am Anfang liegen: die Menschwerdung Gottes die größte Festfreude." — Festparallelen: Passah und Ostern, Wochenfest und Pfingsten, Laubhütten und Weihnacht! — V. 16 ff. Calvin: „Der zarteren Frauen will er schonen, auch der Schwangerschaften wegen. Ebenso der Knaben unter 20 Jahren. Der Familienvater umfaßte Weib und Kinder. Vor dem Könige aber nach alter Sitte erschien niemand ohne Geschenk. So wollte Gott ein Zeichen der Unterthänigkeit von jedermann."

Das fünfte Gebot.

Kap. 16, 18 — Kap. 18, 22.

Kap. 16, 18 — 22.

18 Richter und Schot'rim sollst du dir geben (setzen) in allen deinen Thoren, welche Jehovah, dein Gott, dir gibt, nach deinen Stämmen, daß sie das Volk richten ein gerechtes
19 Gericht. *Nicht sollst du Recht beugen, nicht ansehen Gesicht und nicht nehmen Geschenk; denn das Geschenk macht blind die Augen der Weisen und verdreht die Worte
20 der Gerechten. *Gerechtigkeit, Gerechtigkeit sollst du nachjagen, damit du lebest und das
21 Land besitzest (in Besitz nehmest), welches Jehovah, dein Gott, dir gibt. *Nicht sollst du dir aufpflanzen (als) Baummal irgend ein Holz neben dem Altar Jehovahs, deines Gottes,
22 welchen du dir machen wirst. *Und nicht sollst du dir errichten eine (Bild-) Säule, welche Jehovah, dein Gott, hasset.

Kap. 17.

1 Nicht sollst du schlachten Jehovah, deinem Gott, Rind oder Schaf (kleines Vieh, auch Ziege), an welchem Makel sein wird, irgend eine böse Sache (etwas Böses), denn
2 Greuel Jehovahs, deines Gottes, ist es. *Wenn sich finden wird in deiner Mitte, in einem deiner Thore, welche Jehovah, dein Gott, dir gibt, Mann oder Weib, welcher thun wird das Böse in den Augen Jehovahs, deines Gottes, zu übertreten seinen Bund,
3 *Und geht und dient anderen Göttern und beugt sich ihnen, und zwar der Sonne oder

dem Monde oder dem ganzen Heer des Himmels, welches Ich nicht geboten, *Und es 4
wird dir überbracht (angezeigt) und du hörst und forschest wohl nach, und siehe! Wahrheit (ist's), gewiß die Sache (das Wort), geschehen ist dieser Greuel in Israel: *So 5
führe hinaus diesen Mann oder dieses Weib, welche diese böse Sache gethan, zu deinen Thoren, den Mann oder das Weib, und steinige sie mit Steinen, daß sie sterben. *Auf 6
die Aussage (den Mund) zweier Zeugen oder dreier Zeugen soll der dem Tode Verfallne getödtet werden; nicht soll er getödtet werden auf die Aussage Eines Zeugen.
*Der Zeugen Hand soll an ihm sein zuerst, ihn zu tödten, und die Hand des ganzen 7
Volks hinterher; und du tilgest das Böse aus deiner Mitte! — *Wenn dir eine Sache 8
zu schwer sein wird zur Aburtheilung (Rechtsentscheidung), zwischen Blut und Blut, zwischen Recht und Recht, und zwischen Schlag und Schlag, Sachen der Streite (strittige Sachen) in deinen Thoren: so mache dich auf und steige hinauf (ziehe) zu dem Ort,
welchen sich erwählen wird Jehovah, dein Gott, *Und komm zu den Priestern, den 9
Lewijim, und zu dem Richter, welcher sein wird in selbigen Tagen, und frage, daß sie dir verkünden das Wort des Gerichts (was Rechtens, den Rechtsspruch); *Und thue 10
nach dem Laut des Worts, welches sie dir verkünden werden von (aus) selbigem Orte, welchen Jehovah erwählen wird, und bewahre zu thun (thue festiglich) nach Allem, wie sie dich anweisen werden. *Nach dem Laute des Gesetzes, wie sie dich anweisen werden, 11
und nach dem Recht, welches sie dir sagen werden, sollst du thun; nicht sollst du abweichen von dem Wort, welches sie dir verkünden werden, rechts und (oder) links. *Und 12
der Mann, welcher handeln (es thun) wird in Frevelmuth, nicht zu hören auf den Priester, den stehenden, zu dienen daselbst bei Jehovah, deinem Gotte, oder auf den Richter, es sterbe selbiger Mann, und du tilgest das Böse aus Israel! *Und das ganze 13
Volk soll(en) hören und sich fürchten und nicht ferner freveln. — *Wenn du einkommen 14
wirst zu dem Lande, welches Jehovah, dein Gott, dir gibt, und es in Besitz nimmst und darin wohnest und sprichst: ich will über mich setzen einen König, wie alle die Nationen, welche ringsum mich her; *So sollst du nur über dich setzen einen König, welchen sich 15
erwählen wird Jehovah, dein Gott; aus Mitten deiner Brüder sollst du einen König über dich setzen; nicht darfst du geben (stellen) über dich einen (Mann) Ausländer, welcher nicht dein Bruder ist. *Nur soll er sich nicht Rosse mehren (viel Pferde anschaffen) und 16
nicht soll er zurückführen das Volk nach Aegypten zum Zweck des Rosse Mehrens, da Jehovah gesagt hat zu euch: nicht sollt ihr wieder zurücklehren auf diesem Wege ferner!
*Und nicht soll er sich Weiber mehren (viele Weiber nehmen) und nicht soll sein Herz 17
abweichen, und Silber und Gold soll er sich nicht mehren sehr. *Und es geschehe, wenn 18
er sitzt auf dem Thron seines Königreichs, daß er sich schreibt eine Abschrift dieses Gesetzes auf ein Buch aus vor den Priestern, den Lewijim. *Und es (das Gesetz) sei mit ihm 19
und er lese darin (in dem Buche) alle Tage seines Lebens, damit er lerne, zu fürchten Jehovah, seinen Gott, zu bewahren alle Worte dieses Gesetzes und diese Satzungen, sie zu thun; *Daß nicht sein Herz hoch werde vor seinen Brüdern und daß er nicht ab- 20
weiche von dem Gebot rechts oder links, damit er lange lebe auf seinem Königreich, er und seine Söhne in Mitten Israels.

Kap. 18.

Nicht soll den Priestern, den Lewijim, dem ganzen Stamme Lewi, Theil und Erb- 1
eigenthum sein mit Israel; die Feuerungen Jehovahs und Sein Erbeigenthum sollen sie
essen; *Doch Erbeigenthum soll ihm nicht sein in Mitten seiner Brüder: Jehovah 2
selber ist sein Erbeigenthum, wie er geredet (verheißen) hat ihm. *Und dies soll sein 3
das Recht der Priester vom Volk, von den Schlachtung Schlachtenden, sei's Rind, sei's Schaf, so gebe man dem Priester den Bug und die Backen und den Magen. *Das Erste 4
deines Getreides, deines Mostes und deines Oeles und das Erste deiner Schafschur sollst du ihm geben. *Denn ihn hat Jehovah, dein Gott, sich erwählt aus allen deinen 5
Stämmen, zu stehen, zu dienen im Namen Jehovah's, er und seine Söhne alle Tage.
*Und wenn kommen wird der Lewi aus einem deiner Thore, aus ganz Israel, woselbst 6

er herbergend ist (ein Fremdling), und kommt in allem Verlangen seiner Seele zu dem
7 Ort, welchen Jehovah erwählen wird, *Und dient im Namen Jehovah's, seines Gottes,
8 wie alle seine Brüder, die Lewijim, die stehenden daselbst angesichts Jehovah's: *So
sollen sie Theil wie Theil (zu gleichen Theile) essen, außer seinen Verkäufen (seinem ver-
9 käuflichen oder verkauften Eigenthum) bei den Vätern. *Wenn du einkommst zum
Lande, welches Jehovah, dein Gott, dir gibt, nicht sollst du lernen zu thun, nach den
10 Greueln dieser Völker. *Nicht werde gefunden unter dir, wer hindurch gehen läßt
seinen Sohn oder seine Tochter im Feuer, wer Wahrsagereien treibt, Schauer und (oder)
11 Ahner und (oder) Zaubrer, *Und (oder) Banner und (oder) Ob-Befrager und (oder)
12 Wißling und (oder) Todtenforscher, *Denn Greuel Jehovah's ist jeder, wer diese
13 Dinge thut, und wegen dieser Greuel vertreibt sie Jehovah, dein Gott, vor dir. *Ganz
14 sollst du sein mit Jehovah, deinem Gott. *Denn diese Nationen, welche du in Besitz
nimmst, auf Schauer und auf Wahrsager pflegen sie zu hören; du aber, nicht also hat
15 dir Jehovah, dein Gott, gegeben. *Einen Propheten aus Mitten deiner, aus deinen
Brüdern, wie ich, wird dir aufstehen lassen Jehovah, dein Gott, auf ihn sollt ihr hören.
16 *Gemäß Allem, welches (Ganz, wie) du gefordert hast von (von bei) Jehovah, deinem
Gott, am Horeb, am Tage der Versammlung, sprechend: Nicht ferner will ich hören
(Nicht fortfahren will ich zu hören) die Stimme Jehovah's meines Gottes und dies große
17 Feuer will ich nicht weiter sehen, daß ich nicht sterbe. *Und es sprach Jehovah zu mir:
18 Sie haben gut geredet, was sie geredet haben. *Einen Propheten werde Ich ihnen auf-
stehen lassen aus Mitten ihrer Brüder, wie du, und Ich gebe Meine Worte in seinen
19 Mund und er redet zu ihnen Alles, welches Ich ihm gebieten werde. *Und es geschieht:
der Mann, welcher nicht hören wird auf Meine Worte, welche er (der Prophet) reden
20 wird in Meinem Namen, Ich werd's fordern von mit ihm. *Nur (doch) der Prophet,
welcher freveln (sich vermessen) wird, zu reden als (oder: ein) Wort in Meinem Namen,
welches Ich ihm nicht geboten habe, zu reden, und welcher reden wird im Namen anderer
21 Götter: so soll sterben dieser Prophet. *Und wenn du sprechen wirst in deinem Herzen:
22 Wie sollen wir erkennen das Wort, welches nicht geredet hat Jehovah? — *Welches
reden wird der Prophet im Namen Jehovah's und es wird (geschieht) nicht das Wort
und es wird nicht kommen (eintreffen): dies ist das Wort, welches nicht geredet hat
Jehovah; in Vermessenheit (Uebermuth) hat es der Prophet geredet; nicht sollst du dich
fürchten vor ihm!

Exegetische Erläuterungen.

1. Wenn Mose nunmehr das 5. Gebot in der das Volksganze erfassenden Weise, wie bisher, also nach dieser Bestimmung des Deuteronomiums, und zugleich aus der Grundabsicht heraus, die er dabei als Deuteronomiker noch immer verfolgte, auslegen oder anwenden will, so hat er sehr passenden Uebergang dazu an dem, was er von den Familienvätern, im Allgemeinen den Eltern, den nächsten Objekten des 5. Gebots, schon 4, 9. 10 noch mehr 6, 7. 20 ff.; 11, 19 gefordert hat. Was für das Haus Gesetzes-Lehre, das ist für das Volksleben Gesetzes-Praxis in Bezug auf Recht und Unrecht. Also nicht der „Gedanke, sich als heiliges Volk Jehovahs auch in seinen staatlichen Verhältnissen darzustellen" (Keil) vermittelt den Uebergang zum Folgenden, wie wahr es auch ist, daß „die bürgerliche Ordnung auf gewissenhafter Pflege des Rechts vermöge zweckmäßig geordneter Gerichtsverfassung und unparteiischer Rechtsverwaltung beruht." Besser verweist Schultz bei Ableitung aus derselben Idee auf „die Führer und Erzieher, die mit besondrer Macht, Gesetzeskenntniß oder Offenbarung ausgerüstet, Israels Abweichungen gegenüber seiner Frömmigkeit recht leiteten und seine Gelehrigkeit in Anspruch nahmen." Zu V. 18 vergl. zu 1, 15. 16. 13. und daselbst Theologische Grundgedanken 2. Wegen der veränderten Verhältnisse in Kanaan, nunmehr in allen Städten. Aber noch jetzt soll die Beschaffung vom Volke ausgehen, nur Vertrauen kann wie naturgemäße Stellungen auch, zu elternähnlichen fixiren. So richtet das angeredete Israel sich selbst mittelst der von und aus ihm Gewählten. V. 19 drei negative Anweisungen für richterliche Amtsverwaltung, „immer weiter zurückgreifend auf das, was zu dem vorher verbotenen verführen könnte" (Schultz). Vergl. 2 Mos. 23, 6; Deut. 27, 19. — 1, 17. — 10, 17; 27, 25; 2 Mos. 23, 8. Die Begründung „zieht erst die Urtheilskraft, dann den Urtheilsspruch in Betracht" (Schultz). Von gerechten Richtern, die sie sein sollen, V. 20 Uebergang zum Positiven der „Gerechtigkeit" in nachdrucksvoller Hervorhebung durch Verdopplung. (1 Tim. 6, 11; Phil. 3, 12. 14.) Die Verheißung ganz ähnlich der zum 5. Gebot! Die Beispielsweise nun folgenden, zu richtenden Stücke hatten zusammenhanggemäß die Linie der 1. Gesetzestafel inne, die das 5. Gebot abschließt. V. 21—22: vergl. zu 7, 5; 12, 31. — Kap. 17, 1:

vergl. 15, 21. כל דבר רע, davon sich irgend Schlimmes, ein Schade irgend welcher Art, aussagen läßt. V. 2 generalisirt zusammenfassend die 3 Fälle. Vergl. 13, 13; 4, 25. 13. 23. V. 3 wie 4, 19. (13, 7. 14.) אשר לא- welchen Dienst ff. Israel ist nicht durch Verbot allein orientirt. V. 4: vergl. 13, 15. 16, 19 ff. das richterliche, hier das Gerichts-Verfahren. V. 5: „Diesen Mann oder ff." In solchem Fall auch für das schwächere Geschlecht keine Schonung. Daher nachdrücklich wiederholt. את־הדבר davon dir gesagt worden. „Hinaus — zu deinen Thoren": außen vor den Städten, wie bisher außerhalb des Lagers 3 Mos. 24, 14; 4 Mos. 15, 35 ff. (Apstgsch. 7, 58; Hebr. 13, 12.). Symbolisirend die Austilgung des Bösen aus Israels Mitte. (V. 7.) Vergl. noch 13, 11. V. 6: 4 Mos. 35, 30. (Matth. 18, 16; Joh. 8, 17; 2 Kor. 13, 1; Hebr. 10, 28.) חַמֵּת der Sterbende (1 Mos. 20, 3), so rettungslos, daß er gewissermaßen schon ein Todter (4 Mos. 19, 11). על־פי Der Mund verdammt den Menschen. Hiob 15, 6; Luk. 19, 22. V. 7 wie 13, 10. 6. Ob zugleich die Selbstgewißheit der Zeugen (Knobel), ihre Ueberzeugung von der Schuld (Schultz) damit zum Ausdruck kommt? Jedenfalls symbolisirt sich die besondere und allgemeine Bereitheit, das Böse aus Israels Mitte zu tilgen.

2. V. 8—13 ergänzende Ausführung von 1, 17. (2 Mos. 18, 26. 19) im Blick auf Kanaan und daß Mose nicht mehr da sein wird. V. 8: „Wenn dir", wie das sich selbst richtende Volk durch die Ortsgerichte 16, 18 vertreten ist. „Zu schwer" — daß die betreffenden Richter nicht können oder nicht mögen durch ein Urtel entscheiden. Spezialisirt: „Blut", Tödtung angehend, ob vorsätzlich oder unabsichtlich, daher was „Rechtens" im Fall und was nicht; (דִּין ist das Richten;) wie, nach welchem Gesetz zu richten sein dürfte; (Herzheimer: „bei Geldangelegenheiten"); נגע ist Plage in Folge eines Schlags, also von körperlicher Mißhandlung (2 Mos. 21, 18 ff.); nicht: Aussatz. „Sachen der Streite" — Apposition, aber nicht = nach Art der Hadersachen (Schultz, Keil?), sondern wie Knobel: Rechtssachen, über welche sich streiten, über deren Entscheidung sich Verschiedenes sagen läßt. עלה, wenn es: hinaussteigen heißt, erklärt sich durch die hohe Bedeutung, nicht Lage; also nicht wegen Jerusalem. (Apostg. 15, 2.) Nach Meier bedeutet das Wort ursprünglich: eindringen, anrücken. Vergl. dazu 1 Mos. 46, 31. 29. V. 9: הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם — S. Einl. §. 4. I. 22. Ganz allgemein inclusive Hohenpriester. ואל, אל coordinirend die Gesetzeskundigen, die Lehrer (V. 11. 3 Mos. 10, 11), und den eigentlichen praktischen „Richter". Erstere vorangestellt, weil bei schwierigen Fällen, wie V. 8, ihre Thätigkeit vorangehn mußte. Letzterer nimmt aber nicht „die zweite" (Knobel), sondern eben seine Stelle amtlich ein. Vergl. 19, 17; 26, 3. 2 Chron. 19, 8—11 berührt sich damit nur im Allgemeinen. Wer dies spätere Obertribunal vor Augen gehabt hätte, würde nicht so unbefangen und natürlich aus Mose's persönlicher Stellung bloße Grundzüge einer höheren Gerichtsinstanz haben zeichnen können. So redet man für die Zukunft, nicht aber aus bestimmter Gegenwart heraus. Der „Richter" nimmt fast die Stelle Mose's ein gegenüber der Priesterschaft. Daß er, wahrscheinlich als Oberrichter, Präsident der weiteren Richter (19, 17), mit den Priestern collegialisch handelte, auf die Anfrage, das Gesuch des betreffenden Stadtgerichts, ergibt sich aus: „daß sie dir verkünden ff." נָגַד Hif. nahebringen, anzeigen, vermelden. V. 10: nicht der prozessirende Israelit (Knobel, Schultz), da es sich ja um Vollziehung des empfangnen Urtheils handelt, sondern das Untergericht, welches darum nachgesucht hatte (Keil). Bei dem natürlichen Selbstgefühl relativer Selbstständigkeit der Ortsgerichte war diese Einschärfung wohl an der Stelle und um so exemplarischer für jeden Israeliten in Bezug auf Gehorsam gegen die von Gott geordneten Oberen. Der „Ort, welchen ff." (V. 8) gibt ein Relief (19, 17). „Wenn schon das aller Richter als Gottes eigenes Gericht anzusehen ist (1, 17), so ganz besonders das vor dem Herrn" (Schultz). Der „Laut des Worts" ist der Wortlaut des Rechtsspruchs, der verkündet wird als Anweisung für den betreffenden Fall, welche letztre fest einzuhalten. V. 11 individualisirt den Rechtsspruch zunächst als „Laut des Gesetzes" im Blick auf die priesterlichen Lehrer der Thorah, weil auf Gottes Gesetz zunächst Alles ankommt, sodann erst als „Recht" im Blick auf die Richter, denen was Rechtens zu sagen, Recht zu sprechen, oblag. Beachte: התורה, das vordere Gesetz, z. B. 2 Mos. 21; nicht wie V. 18: התורה הזאת, das deuteronomische. (Einl. §. 2.) (Matth. 23, 2 ff.) Vergl. noch 5, 29. V. 12 schließt mit der Anwendung auf jedermann. Nur Frevelmuth kann anders handeln. Vergl. 1, 43. Auch dort wurde nicht „gehört". (1 Petri 5, 5.) Es geht nicht um die Menschen, denen man nicht hört, sondern um Gott selber. Daher: „Der Priester", was nicht vom Hohenpriester allein, wenn auch besonders von ihm zu verstehen ist (Hebr. 8, 1), da nur von der Amtlichkeit des Priesters überhaupt die Rede sein soll, welche den Ungehorsam als einen gegen Jehovah zu schildern hat. Von „dem Richter" versteht sich's von selber, da er an Gottes Statt in Gottes Namen spricht. (1, 17.) Deßhalb auch: „oder", noch ausdrücklicher coordinirend, als V. 9. „Den stehenden ff." — Einl. §. 4. I. 22. את־יהוה besagt, wie Keil (Lehrb. d Einl. 2. Ausg. S. 105) sehr richtig anmerkt zur Unterscheidung der Priester von den Leviten, etwas Spezifischeres als לִפְנֵי יהוה, vergl. 1 Mos. 5, 22. 24; 6, 9; 1 Sam. 2, 11; 3, 1; Mal. 2, 6! nämlich den näheren Verkehr, vertrauteren Umgang, das Nahe bei und Mit der Gesellschaft (Gesenius s. v.). Der Priester dient im Heiligen, resp. Allerheiligsten. Sonst wie V. 7. Zu V. 13 vergl. 13, 12. (1 Tim. 5, 20.)

3. Vom Richter natürlichster Uebergang zum Königthum. (1 Sam. 8, 5; 2 Sam. 15, 4 ff.) V. 14—20. Einl. §. 4. I. 16. V. 14 setzt für

diesen Fall zweierlei voraus: nach Einkunft in Kanaan und Besitznahme des Landes eingewohnte Verhältnisse, sodann den Selbstentschluß des Volks, also seine innere Entwickelung dazu. „Wie alle die Heiden ff." Nicht gerade „eine Verirrung", aber doch nicht unbedenkliche Conformirung, vergl. 6, 14; 13, 8., wo dieselbe Ausdrucksweise. (Einl. §. 4. I. 16.) Nach solcher Zulassung des Falls, V. 15, um möglichem Widerspruch mit der Königsherrschaft Jehovahs von vornherein zu begegnen, das betonte Gebot (שום תשים): omnino non alium, quam quem sqq. (H. Michaelis.) Offen gelassen wird, wie das Volk, etwa durch seine Aeltesten, den König bestellt, auch wodurch Jehovah (durch's Urim oder Propheten oder deutliche Fügung) die Königswahl thätigen werde. „Aus Mitten ff." gibt eins an, was unter allen Umständen sein soll, daher nochmals negativ wiederholt. Ein Ausländer würde nie Jehovahs Erwählter sein. Vorher Beschränkung nach Oben, jetzt nach Unten. (Die historisirende Kritik könnte sich hierbei bis Joh. 19, 15 verlaufen! 2 Kön. 15, 19 ff.; 16, 7 [Knobel] gehört gar nicht hierher.) Wie letztere wiederholte Bestimmung mit einer gewissen heiligen Einfalt sich nimmt zu dem, was fremd ist: so auch die erste Vorschrift gleich für den König in Israel. V. 16: keine Pferdeliebhaberei, und zwar aus Gegensatz nicht sowohl gegen kriegerische Eroberungssucht (was auch nicht 1 Kön. 5, 6; 10, 28 ff. der Fall, wo ein gerüsteter Königspomp vielmehr), als gegen die auf Rosse sich stützende Hoffahrt Ps. 20, 8; 33, 16 ff.; 147, 10. (Jes. 31, 1.) Dieser Gegensatz gibt aber ächt mosaisch einen unvergeßnen historischen Moment 2 Mos. 14. 15, 19. 21 wieder; es ist der Gegensatz Israels gegen Aegypten, der in einer Form ausgesprochen wird, die nur in Mose's Zeit begreiflich, wo „das Volk bei der leichtesten Veranlassung seine Sehnsucht nach Aegypten, seinen Vorsatz, dahin zurückzukehren, aussprach (2 Mos. 14, 11; 4 Mos. 11, 5 ff. 20; 21, 5), eine Anknüpfung des eben erst gelösten Bandes nicht unmöglich erschien." (Hengstenberg.) Vergl. Oehler, Herzogs Enc. VIII. S. 9 ff. So wird auch der verbotnen Zurückführung nach Aegypten die Rosse-Vermehrung als Zweck gesetzt. „Mose fürchtet, der König werde statt des gebirgigen Palästina die Ebenen Niederägyptens (11, 10. 11) suchen, die sich für Pferdezucht besser eignen. Man soll äußerlich fern bleiben, um auch die innerliche Geschiedenheit aufrecht zu erhalten (3 Mos. 18, 3)." Schultz. Vergl. Jos. 11, 6. 9; Richt. 5, 10; 2 Sam. 8, 4. Salomoh mochte, eben wegen der sie beleuchtenden mosaischen Verhältnisse, die er nur ansah, die Vorschrift für eine veraltete betrachten. Wider „das Gelaufe nach Aegypten wie z. B. Jer. 2, 18. 36" (Knobel) ist hier keine Rede. „Da Jehovah gesagt hat ff." (28, 68) nirgends buchstäblich im Pentateuch; ein Mose aber kann sich auf Gesagtes berufen, was nicht geschrieben steht, da es sich aus Israels Führung, insbesondere nach Kanaan, so wie so verstand. Ein Anderes orientalischer Herrscher ist die Haremsleidenschaft, wogegen die zweite Vorschrift V. 17. Wie die Pferdeliebhaberei nach Aegypten zurück, so kann die Vielweiberei vom Herrn abführen: schon die Wollust, noch mehr, wenn's heidnische Weiber (1 Kön. 11, 3 ff.), vergl. 11, 16. Das 3. Verbot geht den übergroßen Luxus an: (1 Kön. 10, 14. 27) „zu große Reichthümer erzeugen Weichlichkeit und Ueppigkeit, auch Uebermuth und Tyrannei" J. H. Michaelis. Wider solche Augenlust, Fleischeslust und Hoffahrt, als Gegenmittel und Weg zum Guten V. 18: „auf dem Throne ff." auf der höchsten menschlichen Höhe, wo es nach seinem Willen zu gehen pflegt, sei der Wille des Allerhöchsten sein Augenmerk. „Sich schreibt" — wenn nicht mit eigner Hand, so sich schreiben lasse. Einl. §. 2. V. 19: עמו (sein Vademecum): in seinem Besitz, in seiner Seele, seinen Gedanken und Wollen. Vergl. noch Einl. §. 2. 4, 10; 5, 26; 6, 2; 14, 23. V. 20: vergl. 8, 14; 5, 29. Erbliches Königthum.

4. Kap. 18, 1—8: Nachdem von dem Obergericht, speziell vom Richter zum Könige der Uebergang stattgefunden, kommen nun, ebenfalls daher, „die Priester, die Lewijim" (Einl. §. 4. I. 22), und zwar zunächst im Allgemeinen, sodann die Priester, endlich die Leviten insbesondere in Betracht. V. 1 zeigt der Zusatz: „dem ganzen Stamme Levi", bei aller Zusammenfassung von Priestern und Leviten, zugleich doch, daß die levitischen Priester noch nicht Levi ganz, daß außer ihnen noch bloße Leviten sind; also Unterscheidung beider von vorn herein. Vergl. 4 Mos. 18, 20. 23 ff.; Deut. 14, 27. 29; 12, 12; 10, 9. אשי יהוה (3 Mos. 1, 9): Alles, was auf dem Altar im Feuer geopfert wird; wie von den Schaubroden (3 Mos. 24, 9), so hier von den Opferantheilen der Priester. „Und sein Erbeigenthum": was außerdem Jehovah gehört und durch Ihn dem Stamm Levi, Priestern und Leviten; wie Zehnten, Erstgeburten, Erstlinge. (3 Mos. 7; 4 Mos. 18.) Was durch יהוה schon für ונחלתו hervorgehoben ist und V. 2 noch ausdrücklich gesagt wird (10, 9), leitet zu der ergänzenden Bestimmung V. 3: also vorausgesetzt, was überhaupt Levi zukommt, von Seite Jehovahs, nun, was insbesondere „der Priester Recht" (4, 1; 1 Sam. 8, 9 ff.; 10, 25), — ihnen durch jeden Richter zugesprochen werden muß, — von Seiten (מאת) des Volks sein soll. Einl. §. 4. I. 20. Eine neue Abgabe, nicht an die gerade opferverrichtenden (4 Mos. 18, 18; 2 Mos. 29, 27; 3 Mos. 7, 34), sondern an die Priester im Allgemeinen. זבח wie 12, 15. 21., auf welcher Art Schlachtungen sich der Artikel הזבח beziehen mag. Knobel versteht's von Schlachtopfern (vergl. 1 Sam. 2, 13 ff.); dann würde, außer Webebrust und Hebekeule, bei dieser Opferklasse noch: „Vorderbein" (4 Mos. 6, 19), die „beiden Kinnbacken" und der „rauhe Magen" (der sogenannte 4. Magen der Wiederkäuer) dem Volke abgefordert werden. Von jedem der 3 Hauptheile des Thieres etwas Gutes. (Keil denkt nicht an eine der 3 Spezies der Heilsopfer, sondern an „Schlachtungen zu Festmahlen im weitern Sinne.") V. 4 als ebenfalls von Volkes Seiten in Bezug auf die Erstlinge eine Ergänzungsbestimmung, außer dem Bekannten (4 Mos. 18, 12 ff.), zunächst Wiederholten, auch das Erste der Wolle, die aus der Pflege des Menschen hervorgehend, recht Volkes Gabe ist. V. 5 die Begründung noch ganz im Styl der mosaischen Zeit: „denn ihn" den Priester ff. „er" gleichsam noch Aaron „und seine Söhne" (3 Mos. 7, 34); „zu dienen im Namen Jehovahs" allgemeiner als 17, 12 ausgedrückt (vergl. V. 7); 21, 5 macht den speziellen Unterschied kenntlich. Der Priester ganz besonders, darum von ihm zuvor gesagt, fungirt in Auftrag und an Statt des Herrn, jedenfalls in Vollmacht seiner von Gott gesetzten Mittlersstellung. V. 6 geht auf die Leviten insbesondere. An sich könnte hier, wie 27, 14; 31, 25., auch weiter noch vom Priester verstanden werden, aber sowohl Ausdrucksweise, als die ganze Fassung des Verhältnisses und der Zusammenhang sprechen gegen Baumgarten. Einl. §. 4. I. 22. Die Situation, die vorausgesetzt wird, ist durchaus die 12, 12; 14, 27. Einl. §. 4. I. 21. Herxheimer: „wo er als Richter fungirt oder aus seiner Levitenstadt." „In allem Verlangen ff." (12, 15) weil er so will, wozu er die Freiheit hat, und zeigt solche Frömmigkeit auch, kein anderes Interesse, indem er sich am heiligen Dienst betheiligt. Der Ort Jehovahs ist seine eigentliche Heimath, alles Verlangen dahin geistliches Heimweh. Auch der levitische Dienst heißt „im Namen Jehovahs" und wenngleich in zweiter Linie, mit nicht weniger Wahrheit und nicht minderem Recht. Vergl. Einl. §. 4. I. 22. Im Auftrage des Herrn, in ebenfalls von ihm gesetzter Stellung (4 Mos. 1, 53; 3, 7; 8, 9—19; 16, 9; Kap. 18.), vertreten sie das ganze Volk, dienen sie Israels Dienst. Der Ausdruck ist ein allgemeiner für Diener Jehovahs, für die niederen, wie die höheren. Dazu kommt die Absicht, in Auslegung des 5. Gebots, gemäß der Zusammenfassung V. 1. 2 (wie bereits 10, 8. 9), auch den Leviten einen elterlichen Charakter, und um so mehr, als sie gerade der barmherzigen Liebe empfohlen werden, ihre priesterliche Stammeswürde zu wahren. „Wie alle seine Brüder ff." könnte an sich (noch besser, als V. 6), die Priester, als „Lewijim", mit einschließen und vom gesammten Dienstpersonal am Heiligthumsort gesagt sein, wenn nicht der Zusammenhang der Beschränkung auf die bloßen Leviten günstiger wäre. Es scheint doch, als würden die am Heiligthum ansässigen oder zur Zeit beschäftigten Leviten dem etwa zu einem der 3 Feste aus seiner Stadt mit gezognen Levi gegenübergestellt. Nochmals vergl. Einl. §. 4. I. 22. Der Nachsatz, wie vorbereitet auch schon V. 6. 7., beginnt V. 8: bei gleichem Dienst, wie gleicher Würde, der gleiche Genuß. Die Antheile (anderen חלק haben sie eben nicht V. 1) an dem, was es dort zu essen gibt, sollen die gleichen sein für den Angekommenen, wie für die daselbst Befindlichen. Keil versteht „den Lebensunterhalt von den durch die frühern Gesetze geordneten Einkünften an Zehnten, Opferdeputaten und freiwilligen Gaben insgemein, die nicht ausschließlich den Priestern bestimmt waren." Schultz entschieden paralleler zu V. 3 ff. und passender in den Zusammenhang, auch überhaupt billiger, sachgemäßer, denkt an die „am Ort des Heiligthums anzustellenden Zehnten-, Erstgeburten- und anderen Opfermahlzeiten" (12, 6 ff.; 17 ff.; 14, 22 ff.; 15, 19 ff.) und die anempfohlenen Einladungen der Leviten dazu. Schwierig ist das Folgende. Weniger die Lesart; es kommt im Grunde auf eins heraus, mit Knobel לָבַד מִן zu lesen und zu punktiren: מִמְּכָרָיו (מֵכֶר, etwas zum Verkauf Gebotenes), oder לָבַד מִן für לְבַד מִן zu nehmen und zu punktiren: מִמִּכְרֵיהוּ von מִמְכָּר (מָכַר) Verkauf, das Verkaufte oder zu Verkaufende. Das Schwierige ist der Sinn des Zusatzes: עַל־הָאָבוֹת. Am einfachsten = „ob den Vätern" d. h. was an Verkäuflichem für ihn, ihm (dem zugezognen Leviten) Zugehörigem, den Familienvätern daheim obliegt, von denselben bewahrt, zum Verkauf geboten wird; Schultz: „außer den Naturalien, die als Zehnt für ihn eingekommen sind." Jedenfalls soll nicht in Betracht kommen, was ihm sonst persönlich gehören mag, davon soll abgesehen werden. Knobel, Keil nehmen האבות für בֵּית אָבוֹת (2 Mos. 6, 25; 4 Mos. 2, 34) und verstehen den Satz von Privateinkommen als Glied einer Familie, durch Verkauf seiner Familiengüter oder des Ertrags derselben, also: außer seinen Verkäufen, dem Erlös, nach den Vaterhäusern d. i. nach Maßgabe seiner Familienabstammung oder: bei seiner Verwandtschaft befindlich. So auch und nicht wie Schultz die Sept.: πλὴν τῆς πράσεως αὐτοῦ τῆς κατὰ πατριάν. Vergl. 3 Mos. 25, 33 ff. Der Levit habe sein Haus verkaufen oder davon die Pacht beziehen können.

5. Zum Abschluß endlich, alle bisherigen Amtlichkeiten und Einrichtungen theils ergänzend, theils controlirend, zugleich den Ersatz für den scheidenden Mose vollendend, V. 9—22: das Prophetenthum und zwar aus Nothwendigkeit authentischer Gottes-Offenbarung wider den mancherlei Aberglauben und heidnischen Abfall. V. 9 ähnliche Einführung, wie 17, 14. „Nicht sollst du lernen" — (5, 1; 14, 23; 17, 19) es wird ja Lehrmeister des Falschen genug geben. (Kap. 13.) „An den heiligen Dienst schließt sich als Gegensatz der greuliche." Herxheimer. Vergl. noch 12, 30 ff.; 7, 25. V. 10 führt sogleich den Molochsdiener (3 Mos. 18, 21; 20, 2 ff.) an; wie Schultz ausführt, weil alle folgenden schwarzen Künste speziell aus dem „dämonisirten Kultus der durch Moloch repräsentirten zerstörerischen Naturpotenz, wie Hexerei mit dem Teufel bei den Germanen Hand in Hand geht, sich ergaben"; nach Knobel ist der Molochsdienst „als schlimmste Art der Abgötterei, deren Ausgeburten diese Künste, an der Spitze ihrer Aufzählung genannt." Die gewählte Umschreibung mit עָבַר Hifil erinnert bedeutsam an den ehrwürdigen Volksnamen „Hebräer" (15, 12) und möchte von vorn herein auf den Widerspruch solchen Thuns mit dem Nationalbewußtsein aufmerksam machen. Der Akt war eine Reinigung (Weihung), resp für's wirkliche Verbrennen. S. d. Art.: Moloch Herzogs Enc. IX. 717 ff.

Vergl. Keil zu 3 Mos. 18, 21. Für Wahrsager die allgemeine Bezeichnung קֶסֶם ist: scheiden, entscheiden, Orakel geben; Wortspiel mit כָּזָב Lügner Ezech. 13, 6. Vergl. Jos. 13, 22. „Schauer" — nach Meier ענן bedecken, daher von geheimer Rede: der flüsternde Zaubrer. Nach Anderen (Schultz) von עָנַן dichtes Gewölk: Wolkendeuter, oder von עַיִן (Auge) theils: der durch bösen Blick bezaubert, theils: der nach Zeichen aussieht, Augur. (3 Mos. 19, 26.) „Ahner" — נָחַשׁ kann mit „Schlange" zusammenhängen, Deutung ihrer Bewegungen. Die Schlange heißt נָחָשׁ von ihrem stoßenden, stechenden Biß, nach der Grundbedeutung des Verbs, die nicht: zischen (Keil), sondern: drängen, fassen, also innerlich: ahnen, erkennen, aus Zeichen 1 Mos. 44, 5; 4 Mos. 24, 1; 23, 23. Daher auch wohl: Zeichendeuter. Vergl. Hengstenberg Bileam S. 122 ff. „Zaubrer" — כָּשַׁף scheiden, enthüllen (Meier). Auch: der Beschwörer. V. 11: „Banner" — vom Festmachen durch Zauberei, ohne daß an magische Knoten (Keil) gedacht werden müßte; wie fascinare, κατάδεσμος אוֹב ist Gespenst, nicht als das „Zurückkehrende", sondern als das „Zurückgezogene, Abgeschiedne. (Sept.: Bauchredner vom hohlen Ton [„Schlauch"!]). Wer der Art Geister-Macht besitzt, so daß er blos zu fragen braucht. 3 Mos. 19, 31; 20, 6. 27; 1 Sam. 28, 7 ff. „Wißling" — Kundige, kluge Mann (wie: weise Frau). Endlich: wer nach den Todten forscht, d. h. sie citirt, beschwört. V. 12: vergl. 3 Mos. 18, 24 ff.; 20, 23. Wiederaufnahme von V. 9. V. 13: wie „Greuel" von תָּעַב sich zurückziehen, so תָּמִים von „zusammenbringen"; also im Gegentheil, daß sich Gott zurückziehn müsse von ihm, soll Israel zusammenhalten mit Jehovah. Die vollkommne Abhängigkeit ganz von ihm unterscheidet eben Gottes Volk und die Heiden V. 14: 9, 1. Vergl. zu V. 10. „Nicht also" hört Israel, soll es hören und braucht es zu hören. Auf dem „Geben" ruht die Pflicht, das Zugegebene, Verstattete. V. 15 führt das schon Gegebene vollends aus durch das noch erst zu Gebende, und zwar in paralleler Weise (V. 18), wie beim Könige 17, 15: „aus Mitten Deiner ff.", womit zugleich im Gegensatz zu V. 9 ff. gesagt ist, daß Israel also nicht in's Heidenthum werde zu schweifen brauchen, auch keinen Bileam nöthig haben. Ueber נָבִיא vergl. theologische Grundgedanken 1 zu Kap. 13. Wie 17, 14 vom Königthum, so ist hier vom Prophetenthum die Rede, wie es je und je durch „einen Propheten" (nicht: Einen nur) dem am Sinai so laut gewordnen Bedürfniß, Verlangen des Volks entsprechen werde. „Aus deinen Brüdern" — mit dir auf's nächste und innigste vergemeinschaftet, deine Pflicht die seine, dein Leid sein Leid u. s. w. „Wie ich" ist nicht durch das vorhergegangne: „aus Mitten ff." erklärt, nur zunächst gegen die heidnische Mantik abgegränzt, sondern wird erst durch das Folgende klar, aus welchem aber auch erhellt, daß die Vergleichung nicht die eigenthümliche Persönlichkeit Mose's in ihrer Offenbarungsindividualität (34, 10), sondern nur das angeht, was er am Sinai auf die Forderung Israels gethan, gewesen. (= Wie ich ein solcher.) Es ist (Lange, Pos. Dogm. S. 669) die Verheißung „einer Prophetenlinie, die in dem Propheten, der ein Gegenbild Mose's ist, sich zusammenfaßt." Typisch messianisch, Joh. 1, 45; 6, 14; 4, 25; 5, 45 ff.; Apostg. 3, 22; 7, 37; Luk. 24, 19. S. Theologische Grundgedanken. „Aufstehen lassen" auf 13, 2 bezüglich. Ebenso: „auf ihn sollt ihr hören" auf 13, 4 und in unserm Kapitel V. 14. (Matth. 17, 5.) V. 16: welches Verlangen des Volks, das nach Mose's Fortgang Bedürfniß werden mußte, Gott durch solche Verheißung vollständig gewährt habe. Vergl. zu 5, 20 ff. und 9, 10; 10, 4. V. 17: 5, 25. V. 18: Also schon damals empfing Mose die Verheißung, spricht sie aber erst hier aus, weil bei ihrer persönlichen Beziehung auf Mose (Einl. §. 4. I. 16), erst mit seinem bevorstehenden Abscheiden, also im Deuteronomium, der rechte Zeitpunkt gekommen war. Was es mit dem „wie ich" V. 15 auf sich hatte, wird zu dem „wie du" erklärend beigebracht: 1) vermittelte Rede Gottes, wie durch Mose, Gott nicht ferner unmittelbar zum Volke redend: soweit die Ausrüstung (göttliche Eingebung, 4 Mos. 23, 5 vergl. theologische Grundgedanken 1 zu Kap. 13); 2) unbedingte Zuverlässigkeit der Rede: dies die Legitimation, die Amtlichkeit. Einem dergestalt legitimirten Amte gebührt ein entsprechendes Verhalten Israels zu ihm V. 19, was so schon daraus folgen muß, daß Israel sich solche Vermittlung am Sinai erbeten. (V. 16.) Mose zeigt dabei gleich, wie der wahre Prophet die ihm in den Mund gegebenen Worte Jehovahs zu reden haben wird, nämlich einfach wieder zu geben und nicht über der Verheißung die Drohung etwa zu verschweigen, sondern Alles zu reden haben wird, welches ihm vom Herrn geboten worden. Daß Mose „nachdrucks halber noch den Herrn selber diese Bestimmungen geben lasse" (Schultz), ist doch geradezu V 18 umkehren! דרשׁ eigentlich zurückfordern, wie aus der Hand des Thäters (1 Mos. 9, 5), so hier מֵעִמּוֹ de chez lui: an dem verheißnen Prophetenthum ist Israel und zwar in jedem seiner Glieder etwas übergeben (V. 14), das es mit sich, in seinem Bewußtsein haben soll, für das Jehovah den rechten Gebrauch, die gehörige Ehrung, Gehorsam fordert, andernfalls aber Rechenschaft heischt, Ersatz verlangt und die Genugthuung sich selber durch die Strafe schafft, auf diese Weise das Gegebene zurückfordert von dem Ungehorsamen. Doch muß der Prophet auch legitimirt sein nach V. 18, daher V. 20 Aufnahme der betreffenden Worte und wegen des Frevels (17, 12. 13) ausgesprochne Todesstrafe in 2 Fällen. Schließlich Kriterium des falschen Propheten erster Art V. 21—22. Bei einem Propheten falscher Götter kann (13, 3) das Verkündigte eintreffen; bei einem falschen Jehovahpropheten dagegen ist das Nicht Eintreffen kritisch. Furcht, Scheu, daher Schonung, wären

möglich wegen des Namens Jehovahs, in welchem der Prophet geredet.

Theologische Grundgedanken.

1. Vergl. Theologische Grundgedanken 2. zu 1, 6—4, 40.

2. „Das Bedürfniß nach einem König ist das Bedürfniß nach einem Oberhaupt, welches das gesammte äußerliche, natürliche und bürgerliche Gemeinwesen in seiner Person zusammenzufassen, zu vertreten und zu ordnen vermöchte. Sowie sich Israel aus seinem von Gott gesetzten Anfange zu einem wirklichen Volk gebildet hat, so soll es sich auch dazu entwickeln, daß es ein natürliches Oberhaupt und damit als Volk seine vollkommen freie und organische Gestaltung erhält. (1 Mos. 17, 6. 16; 35, 11; 36, 31; 4 Mos. 23, 21; 24, 7. 17.) Der König ist die natürliche Erscheinung des völlig freien und vollkommen unabhängigen Menschen. Ist der wahre König in Israel vorhanden, so muß auch Israel vollkommen frei und unabhängig sein, denn es liegt ja im Wesen des Königs, seine Vollkommenheit nicht für sich zu haben, sondern seine ganze Fülle über sein Volk ausströmen zu lassen. Daher wird der wahre König auch die Vollendung der Freiheit und überhaupt der Geschichte Israels sein." Baumgarten.

3. Das Königthum und das Prophetenthum in Israel sind parallele Zukunftsentwicklungen, wie sie auch in unserm Abschnitt erscheinen. Sie repräsentiren die beiden Gränzpunkte des israelitischen Volkslebens, die äußerlichste und die innerlichste Seite desselben, das seine äußerlich-innerliche, wie innerlich-äußerliche Vermittlung im Hohpriesterthum haben dürfte. Die zum Gegensatz sich steigernde Unterschiedenheit des Königthums und Prophetenthums von einander ist ein hochtragisches Moment der zukünftigen Geschichte Israels. Es muß also gehen, damit die Schrift erfüllt werde, wenn auch zunächst blos die Spannung der Aemter, die Israels Volksthum umgränzen, das immer brennendere Verlangen anfacht nach dem, der sie alle und das ganze israelitische Volksthum in sich vereinen wird.

4. „Das Prophetenthum" sagt Schultz „wird durch die Gesetzesoffenbarung nicht überflüssig oder unnöthig gemacht, sondern angebahnt." „Mose weiß und sieht voraus, daß Israel durch den Ungehorsam, also durch die große Tiefe der Auflösung aller kraft des Gesetzes festgestellten Ordnungen hindurch gehen werde." Baumgarten. Schultz macht für das Nichtausreichen der „Richter und Könige", der „Priester und Leviten" auf den nach 17, 14 „in Aussicht stehenden Uebergang in beruhigtere Verhältnisse", auf das „Altern des Volks (4, 25)", den bevorstehenden „Ver- und Abfall (Kap. 31.)", die drohende „Verführung durch falsche Propheten (13, 2; 18, 20.)", die „Wiederherstellung nach 4, 29; 30, 1 ff." aufmerksam. Es wird die „feine, gründliche, geistige Macht des Worts" (Baumgarten) und zwar eines authentischen: „der Herr spricht" überleiten und wehren und helfen und heilen müssen. „Denjenigen Vertretern Gottes aber, welche die Gottesoffenbarung stets auch für die speziellen Bedürfnisse ihrer Zeit gegenwärtig und lebendig halten, und zwar im verständlichen Worte, die also recht eigentlich den Namen von elterlichen Lehrern verdienen, gebührt naturgemäß Ehrerweisung durch einen Gehorsam, der nicht mehr blos dem aus der Gesetzesoffenbarung entlehnten, sondern in ursprünglicher Kraft fortwirkenden Worte unbedingt zu leisten ist." (Schultz.)

5. „Wie im Cultus die Natur ihre gottesdienstliche Weihe und heilige Funktion für das göttliche Reichs-Wesen erhält: so die Geschichte in der Verheißung." (Beck, christl. Lehrw. I. 398.) Die „stufenmäßig fortlaufenden und gliederartig sich zusammenfügenden Verheißungen" bezeichnen den geheimen Fortschritt der Geschichte des Heiles, das aus den Juden kommen sollte, bis zu seiner Erfüllung, sind die sich aufbauenden Steine des Tempels, in welchem die Menschheit den Vater anbeten soll, wie sie, die Verheißungen, den geheimnißvollen Leib des Gesalbten bilden, bevor noch das Wort Fleisch geworden ist. Zur Orientirung überhaupt vergl. den geistvollen §. 67 in Lange's Pos. Dogm. und zur Genesis S. 102. „Die Heils-Verheißung war im Laufe der Jahrhunderte von der allgemein-menschlichen Gattungs-Bestimmtheit, in Abraham und Isaak, an der Völker Wiege angelangt, zur volksgeschlechtlichen Bestimmung ihres Organs fortgeschritten, in Jakob, wo die Stämme entsproßten, sofort zur stammhauptlichen Bezeichnung; in Moses, dem die ganze Gottes-Oekonomie vertretenden Propheten-Fürsten, in welchem sich also nicht wie in Eva's Samen der bloße menschliche Gattungs-Begriff, oder wie in den Patriarchen der Volks-Begriff, oder wie in Juda der Stamm-Begriff, sondern der göttliche Staatsdiener-Begriff konzentrirt (Hebr. 3, 5.), da erscheint die den göttlichen Staatsdienst in sich zentralisirende Persönlichkeit als Träger des künftigen Heiles u. s. w." (Beck.)

6. Was die Messianität der Stelle 18, 15. 18 anbetrifft, so wird „in allen Fällen die Verheißung Gottes durch die Lage der Menschen, ihre Zustände, Verhältnisse und Stimmungen vermittelt; sie ist eine Vorausdarstellung ihrer Zukunft, wie sie enthalten ist in dem Kern ihrer Gegenwart selbst." (Lange.) Die „Constellation der Gegenwart" ist nicht das Bedürfniß eines zweiten Mose, — abgesehen von dem allgemeinen Gesetz in der Geschichte, wonach so summarische Genie's sich nicht alsbald verdoppeln, einem Elias ein Elisa folgt, waltet im Deuteronomium noch der Standpunkt des Gesetzes vor, das Institutionen setzt, Einrichtungen trifft, Aemter ordnet (Einl. §. 4. I. 16.) für die eigentliche, die volksgeschichtliche Entwicklung Israels in Kanaan, in welchen sich erst individuelle Persönlichkeiten zu bilden, zu gestalten haben. Als persönlicher Ersatz, freilich mit beschränkter Aufgabe, ist Josua für Mose vorhanden. Es bedarf für die Gegenwart keines Individuums weiter, sondern eines Standes, in welchen das Wesentliche der Vermittlung Mose's, das Prophetische, als fruchtbarer Keim von Gott eingesenkt wird, fort und fort Persönlichkeiten hervorzutreiben, bis zur möglich letzten, die sie sämmtlich vorbil-

den, die sie sämmtlich in sich vollendend erfüllt. (1 Petr. 1, 11.) Dem entspricht die Singularform unsrer Verheißung und die ausdrückliche Vergleichung mit Mose persönlich, wie sie V. 16 ff. sachlich historisch erklärt wird. Letztrer Erklärung insbesondere, die doch für das „wie ich" „wie du" maßgebend sein muß, widerstreitet jede Auslegung, die in weitrer (Hävernick[1], Hofmann[2]) oder engrer (Kurtz[3], Auberlen, Tholuck) Fassung die besondre Weise Mose's betont. Die typisch-messianische Auffassung ist die angemessenste, sowohl nach dem Buchstaben, als im Blick auf die Entwicklung der alttestamentlichen Messiasverheißung überhaupt und auf die mosaische Zeit insbesondere. In letzterer Beziehung macht Lange treffend auf die Ergänzung „der Prophetie Mose's durch die Bileam's" aufmerksam, wie neben Abraham Melchisedek erscheine. Bileam (4 Mos. 24, 17) weissagt Glanz und Macht des Königthums aus Jakob-Israel. So wird die vorher (3.) angedeutete Unterschiedenheit von Königthum und Prophetenthum auch durch die beiden Weißagenden charakteristisch personifizirt. Das typische Priesterthum, wie es in dem priesterlich-königlichen Israel (2 Mos. 19, 6.) enthalten, tritt erst 5 Mos. 33 hervor. Eine direkte Auslegung auf den Messias muß übrigens über den Vergleich mit Mose hinaus, ja zum Gegensatz mit demselben führen, wohin auch Kurtz geräth, auch Schultz schon. (Jes. 42. 49. 50. 61.)

Homiletische Andeutungen.

Kap. 16, 18 ff. Luther: „Hier siehest du, daß Gott selber, sein eigen Gesetz zu handhaben, Richter u. dgl. ordnet, nicht vom gemeinen Pöbel oder irgend durch eine Privatperson soll's geschehen." Vergl. die Andeutungen zu 1, 15 ff. V. 19. Starke: „Es ist ein gefährliches Ding um die Geschenke, wie vor, so nach gethanem Spruch." Luther: „So siehest du, was ein Richter für ein Gemüth haben muß, nämlich das alle Begierden und Reizung der Furcht, Liebe, Gunst, Barmherzigkeit, des Geizes, der Hoffnung, des Gerichts, Lebens und Todes überwinde und das lieb habe auf's einfältigste die einfältigste Wahrheit und gerechtes Gerichte. Wo will er aber auf Gott alleine sehen, wenn das Herz nicht durch Glauben gewiß befestigt ist? (Ein gar schwer, seltsam und hoch Ding ist ein einfältig und richtig Auge an einem Richter und Männer ohne Geiz seltsame Vögel sind, so seltsam, als ein schwarzer Schwan.)"

Kap. 17, 1. Starke: „Bei Sammlungen und wenn man sonst opfert, soll man gutes und nicht ungültiges Geld geben." V. 2. Luther: „Er spricht aber mit einem trefflichen Wort: das Uebel im Angesicht des Herrn; denn nichts hübschers, bessers und heiligers vor den Menschen ist, als Abgötterei, Gottlosigkeit, Gleisnerei und geschmückter Schein der Gottesfurcht." V. 4. Berl. Bib.: „Nicht durch die Finger sehen, aber auch nicht gleich jedes Anbringen ohne weitre Untersuchung für Wahrheit annehmen." V. 12. Richter: „Wie scharf bindet aber Gott den Gehorsam gegen Obere und Vorgesetzte ein!" V. 15 ff. Piscator: „Die Haupttugenden eines christlichen Regenten: ein Bruder sein, gemeinen Nutz bedenken und herzlich Mitleid haben, auch nicht die schwere Straf und Dienstbarkeit ausländischer Regenten verursachen; keinen zu starken Hof halten, zu große Unkosten treiben, noch auf seine Kräfte, Stärke, Reichthum, Vestung und Gewalt sich verlassen, auch ohne äußerste Noth, aus Stolz und Uebermuth keine Kriege verursachen; nicht durch Wollust, Müßiggang u. dgl. an der Regierung verhindert werden; nicht aus Geldgeiz die Unterthanen beschweren und Sünden der Obrigkeit verursachen; vornehmlich für seine Person Gottes Wort fleißig selber lesen, damit er nicht von unchristlichen Theologen hinter's Licht geführt werde; sich der Demuth befleißen, als der auch ein Mensch ist; nach Gottes Willen seine ganze Regierung richten." Baumgarten: „Es war der letzte Trotz des ägyptischen Königs, daß er mit seinen Reisigen das wehrlose Israel überfallen wollte (2 Mos. 14, 6 ff. 23.), aber eben in diesem seinem Uebermuthe wurde er mit seinen Wagen und Reitern versenkt in die Tiefe des Meers (2 Mos. 14, 25 ff.; 15, 2. 4. 18.) und damit die Scheidung zwischen Israel und Aegypten schließlich vollzogen." Starke: „Könige und Herren sind um des Volks willen, nicht umgekehrt." V. 16. Würth. Bib.: „Große Herren haben auch ihre Gesetze." Starke: „Derjenige Regent ist der reichste, der auch reiche Unterthanen hat." — Die Bibel der beste Regentenspiegel. (Engel's „Fürstenspiegel"! Machiavelli's „Fürst" und Friedrich des Großen „Antimacchiavell"!) S. Marheineke, theol. Moral. S. 542 ff. — Gericht und Herrschaft haben ihre Wurzeln in Gerechtigkeit (16, 12.) und Treue. (17, 16 ff.)

Kap. 18, 1 ff. Baumgarten: „Nicht blos in der Lagerordnung, sondern auch in der Bewohnung des gelobten Landes, erscheint Levi als das innerliche und geistliche Israel, indem Levi kein Besitzthum im Lande erhält, sondern gleichsam als der beseelende Geist durch alle Stämme in seinen Städten vertheilt ist." Schultz: „Indem sie den Theil missen mußten, haben sie in und durch den Herrn ideell das Ganze gewonnen." Starke: „Christen müssen um Christi willen alles Zeitliche willig hintansetzen gegen das ewige Erbtheil im Himmel." Piscator: „Kirchen- und Schuldiener sollen mit Sorgen der Nahrung nicht beladen sein." V. 6. Schultz: „Leicht konnte man meinen, daß man sie schon daheim hinreichend verpflege; sie brauchten, schien es, nicht noch am Heiligthum die Zahl der Einzuladenden zu vergrößern." Piscator: „Es soll Keinem der Weg versperrt werden, sondern wer dem Herrn gern dienen, im Gesetz studiren und Gottes Wort lernen will, soll dazu gelassen, befördert und mit aller Nothdurft versorgt werden." (Stipendien, Collekte für dürftige Theologie Studirende.) V. 9. Starke: „Ein Christ an einem gottlosen Ort soll den Leuten desselben nicht im Bösen nachfolgen. 1 Petr. 4, 1 ff." V. 10—14: Berl. Bib.: „Die Gläubigen sollen nach der Weisheit von Oben trachten. Jak. 3, 17. (Kol. 2, 8.)" Baumgarten: „Bei der allgemeinen Unsicherheit und Verwirrung des Lebens und bei der Kurzsichtigkeit aller Menschen verlanget auch die Heiden nach einem göttlichen Wort. So wenden sie sich in allerlei Weise zu den Geistern der Natur, welche aber als die Götter des Todes sich kundgeben und damit einen Greuel vor den Augen des lebendigen und gütigen Gottes herausstellen." V. 15. Luther: „Dies ist der fürnehmste Ort dieses Buchs und Mose setzet ihn auf's allerbequemste, wo er vom Priesterthum, den Obrigkeiten und allem Gottesdienste ausgepredigt hatte." Baumgarten: „Auf rein menschliche und geschichtliche Weise wird Israel in außerordentlichem Fall das göttliche Wort empfangen. Mose's Vermittlung das Vorbild des Propheten Israels, dem er dieselbe Ursprünglichkeit beilegt. Selbst die erstorbene Synagoge hat einen so hohen Begriff von der Ursprünglichkeit und Selbstständigkeit des prophetischen Worts, daß es (Maimonides zur Mischna) talmudischer Satz ist: „in Allem, wenn der Prophet dir sagen wird: übertritt die Worte des Gesetzes, sollst du ihm Gehör geben, ausgenommen Götzendienst." Piscator: „Ein herrlich Zeugniß Mosis von Christo, dem Haupt aller Propheten." Rißler: „Mose ein Vorbild Christi, sowohl in seinen Lebensumständen, als vornehmlich in seinem Amte: Mose bei seiner Geburt in größter Gefahr, wie die andern Kinder, auf des Königs Befehl, umgebracht zu werden; das Kind Jesus sollte auf Herodes Befehl bald nach seiner Geburt mit den übrigen Kindern getödtet werden. Mose durch seine Pflegmutter am Leben erhalten; Jesus durch seinen Pflegevater der Todesgefahr entrissen. Als Mose seinen gedrückten Brüdern zu Hülfe kommen wollte, stießen sie ihn von sich (Apstgsch. 7, 25.); Jesus kam in sein Eigenthum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf Joh. 1, 11. Mose ward gleichwohl der Erlöser seines Volks; Jesus hat die Menschen von der Dienstbarkeit des Satans und der Sünde erlöst und sein geistliches Israel zur Freiheit der Kinder Gottes gebracht Hebr. 2, 14 ff.; Joh. 8, 36. Mose war Mittler des Alten Bundes, Jesus des Neuen Testaments Hebr. 8, 5 ff.; 9, 15 ff. Mose bei allem Eifer, stellte sich für sein Volk in den Riß 2 Mos. 32, 22 ff.: Jesus ist wirklich aus dem Land der Lebendigen weggerissen Jes. 53, 8. Mose ist der einzige Mensch, der in seiner Person prophetische, priesterliche und königliche Würde, so lange er lebte, vereinigte; Jesus ist der einige Lehrer, Hoheprieſter und König seiner Kirche ewiglich. Mose war treu in seinem ganzen Hause, als Knecht, Jesus als Sohn über sein Haus. Merke auch den Gegensatz zwischen Beider Amt 2 Kor. 3." Berl Bib.: „Wie in den 4 ersten BB. 4 herrliche Fürbilder von Christi Hoheprieſteramt: Isaak, das Osterlamm, der Bock am Versöhntage, die eherne Schlange; so hier sein Prophetenthum." Piscator: „Unterschied zwischen Mose und Christus: 1) An Person: Mose ein armer sündlicher Mensch; Christus wahrer Mensch ohne Sünde. 2) An Lehr: Mose lehret das Gesetz, das kein Mensch ertragen kann; Christus predigt das Evangelium den betrübten Herzen Joh. 1, 18. 3) An Wohlthaten: Mose ein weltlicher Regent, konnte Sünd und Tod nicht tilgen; Christus ist der wahre Mittler 1 Tim. 2, 3."

[1]) Theol. d. A. T. S. 130 ff.: „die wesentliche Identität des Inhalts der Prophetie mit dem Gesetze."

[2]) Schriftb. II. 1. S. 139: „die menschliche Vermittlung der Gottesoffenbarung im Gegensatz zu der Macherscheinung Gottes selbst."

[3]) Gesch. des A. B. II. S. 522: „betraut mit dem ganzen Hause Jehovah's, verkehrend mit dem Herrn von Angesicht zu Angesicht." 4 Mos. 12, 6 ff.; Deut. 34, 10; Hebr. 3.

Das sechste Gebot.

Kap. 19, 1 — Kap. 21, 9.

Kap. 19.

Wenn ausrotten wird Jehovah, dein Gott, die Nationen, welcher Land Jehovah, 1
dein Gott, dir gibt, und du nimmst sie in Besitz (ihr Land) und wohnst in ihren Städten
und in ihren Häusern: *Sollst du drei Städte dir sondern inmitten deines Landes, 2
welches Jehovah, dein Gott, dir gibt, es in Besitz zu nehmen. *Du sollst dir den Weg 3
zurecht machen (herstellen, in guten Stand setzen) und dreitheile das Gebiet deines Landes, welches dich erben (zum Erbeigenthum nehmen) läßt Jehovah, dein Gott, und es sei
(diene dazu), daß hinfliehe daselbst jeder Todtschläger. *Und dies (ist) das Wort des 4
Todtschlägers (was in Betreff desselben gelten soll), welcher daselbst hinfliehen soll und
leben (bleiben): welcher seinen Nächsten erschlagen wird ohne Absicht, und er war ihm
nicht feind von gestern, ehegestern; *Und (zwar) welcher kommen wird mit seinem 5
Nächsten in den Wald, Holz zu hauen, und seine Hand holt mit der Axt aus, das Holz
(den Baum) zu fällen, und das Eisen reißt los von dem Holz (Stiel) und trifft seinen
Nächsten und er stirbt: der soll fliehen zu einer dieser Städte und bleibt leben.
*Damit nicht nachsetze der Bluträcher hinter dem Todtschläger, da sein Herz warm ist, 6
und erreiche ihn, da des Wegs viel ist, und schlage ihn am Leben — und ist ihm doch
nicht Recht des Todes, weil er ihm nicht feind von gestern, ehegestern. *Darum ge- 7
biete ich dir, sprechend: drei Städte sollst du dir sondern. *Und wenn Jehovah, dein 8

Gott erweitern wird dein Gränzgebiet, wie er geschworen deinen Vätern, und gibt dir
9 das ganze Land, welches er geredet (verheißen) hat, deinen Vätern zu geben; *Wenn
du bewahren wirst dieses ganze Gebot, es zu thun, welches ich dir heute gebiete, zu
lieben Jehovah, deinen Gott, und zu gehen in seinen Wegen alle Tage: so sollst du dir
10 hinzufügen noch drei Städte zu diesen dreien; *Und nicht werde vergossen unschuldiges
Blut inmitten deines Landes, welches Jehovah, dein Gott, dir als Erbeigenthum gibt,
11 und sei auf dir Blut. *Und wenn sein wird ein Mann feind seinem Nächsten und
stellt ihm nach und steht auf über ihn und schlägt ihn am Leben und er stirbt, und er
12 flieht zu einer dieser Städte: *So haben die Aeltesten seiner Stadt hinzusenden und
ihn von dort zu nehmen und ihn zu geben in die Hand des Bluträchers und er sterbe;
13 *Nicht soll dein Auge seiner schonen und du tilgst das unschuldige Blut aus Israel und
14 wohl dir (daß dir's wohl gehe). — *Du sollst nicht verrücken die Gränze (das Gränz-
gebiet) deines Nächsten, welche abgegränzt haben die Vorfahren an (in) deinem Erbeigen-
thum, welches du erben wirst im Lande, welches Jehovah, dein Gott, dir gibt, es in
15 Besitz zu nehmen. — *Nicht soll aufstehen Ein (einziger) Zeuge wider jemand hinsicht-
lich irgend eines Unrechts und hinsichtlich irgend einer Sünde bei irgend einer Sünde,
welche er sündigen wird; auf Aussage zweier Zeugen oder auf Aussage dreier Zeugen
16 soll eine Sache (ein Wort) bestehen. *Wenn aufstehen wird ein frevler Zeuge wider
17 jemand, auszusagen wider ihn Abfall: *So haben die beiden Männer, welche den Streit
haben, zu treten vor Jehovah, vor die Priester und die Richter, welche sein werden in
18 selbigen Tagen: *Und es haben die Richter wohl zu forschen, und siehe, ein Lügenzeuge
19 ist der Zeuge, Lüge hat er ausgesagt wider seinen Bruder: *So thuet ihm, wie er ge-
20 dachte zu thun seinem Bruder, und tilgest das Böse aus deiner Mitte. *Und die Ue-
brigen werden hören und sich fürchten und nicht fortfahren zu thun ferner wie dieses
21 böse Wort in deiner Mitte. *Und nicht soll dein Auge schonen: Seele um Seele,
Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß.

Kap. 20.

1 Wenn du ausziehen wirst zum Kriege über deine Feinde und du sieheſt Roß und
Wagen, ein Volk mehr als du, nicht sollst du Furcht haben vor ihnen, denn Jehovah,
2 dein Gott, ist mit dir, der dich heraufgeführet aus dem Lande Aegypten. *Und es sei,
3 wenn ihr nahet zum Kriege, so trete der Priester heran und rede zum Volke. *Und
spreche zu ihnen: Höre, Israel! ihr nahet jetzt zum Kriege über eure Feinde: nicht
weich werde euer Herz, nicht sollt ihr euch fürchten und nicht angst sein und nicht er-
4 schrecken vor ihnen. *Denn Jehovah, euer Gott, ist der mit euch ziehet, zu streiten für
5 euch mit euren Feinden, euch zu helfen. *Und die Schot'rim reden zum Volk sprechend:
Wer ist der Mann, welcher gebaut hat ein neues Haus und es (noch) nicht eingerichtet?
Er soll gehen und kehre zurück nach seinem Hause, damit er nicht sterben möge im
6 Kriege und ein andrer Mann es einrichten. *Und wer ist der Mann, welcher gepflanzt
hat einen Weinberg und ihn (noch) nicht in Gebrauch genommen? Er soll gehen und
kehre zurück nach seinem Hause, damit er nicht sterben möge im Kriege und ein anderer
7 Mann ihn in Gebrauch nehmen. *Und wer ist der Mann, welcher sich ein Weib ver-
lobte und sie (noch) nicht genommen hat? Er soll gehen und kehre zurück nach seinem
Hause, damit er nicht sterben möge im Kriege und ein anderer Mann sie nehmen.
8 *Und fortfahren die Schot'rim zu reden zum Volke und sprechen: Wer ist der Mann,
furchtsam und zart des Herzens? Er soll gehen und kehre zurück nach seinem Hause
9 und (daß) nicht werde zerfließen gemacht das Herz seiner Brüder, wie sein Herz. *Und
es sei, wenn vollendet die Schot'rim zu reden zum Volk, so haben sie Oberste der
10 Schaaren zu bestellen an der Spitze des Volks. — *Wenn du nahen wirst zu einer
11 Stadt, zu streiten wider sie, so hast du zu ihr zu rufen zu Frieden; *Und es sei, wenn
sie Frieden dir antworten wird und sich dir aufthun, so sei es, alles in so befundene
12 Volk sollen dir sein zu Frohn und dir dienen. *Und wenn sie nicht Frieden mit dir
13 machen wird und macht mit dir Krieg, so belagere sie (enge, schließe sie ein). *Und

gibt sie Jehovah, dein Gott, in deine Hand, so schlage all ihr Männliches mit der Schärfe
des Schwertes. *Nur die Weiber und was Kind und das Vieh und Alles, welches in 14
der Stadt sein wird, alle ihre Beute magst du dir rauben und verzehre (iß, genieße,) die
Beute deines Feindes, welche dir Jehovah, dein Gott, gibt. *So sollst du thun allen 15
den Städten, die sehr fern von dir sind, welche nicht von den Städten dieser Nationen
hier. *Nur von den Städten dieser Völker, welche Jehovah, dein Gott, dir gibt zum 16
Erbeigenthum, sollst du nicht leben lassen irgend einen Hauch. *Sondern gänzlich ban- 17
nen sollst du sie, den Chitti und den Emori, den Kenaghani und den Periſſi, den Chiwwi
und den Jebusi, wie dir geboten Jehovah, dein Gott. *Damit sie nicht euch lehren zu 18
thun nach allen ihren Greueln, welche sie thun (gethan) ihren Göttern, und ihr sün-
diget Jehovah, eurem Gotte. *Wenn du belagern wirst eine Stadt viele Tage, wider 19
sie zu streiten, sie zu erobern, so sollst du nicht verderben ihr Baumholz, so daß du die
Axt darüber schwängest, denn davon wirst (kannst) du essen, und dasselbe sollst du nicht
abhauen, denn, o Mensch, das Holz des Feldes ist dazu da, zu kommen von vor dir
(durch dich) bei der (in die) Belagerung. *Nur Holz (einen Baum), welches du weißt, 20
daß es nicht Holz zur Speise (Baum eßbarer Früchte), das magst du verderben und
haue ab und baue Belagerungswerkzeug wider die Stadt, welche mit dir Krieg macht,
bis zu ihrem Falle.

Kap. 21, 1—9.

Wenn gefunden wird ein Getödteter in dem Lande, welches Jehovah, dein Gott, 1
dir gibt, es in Besitz zu nehmen, liegend (gefallen) auf dem Felde, — nicht wird gewußt,
wer ihn erschlagen hat: *So sollen hinausgehen deine Aeltesten und deine Richter und 2
messen zu den Städten, welche rings um den Getödteten, *Und es sei, die Stadt, die 3
nächste zu dem Getödteten, da haben die Aeltesten dieser Stadt eine Rindkalbe zu neh-
men, mit welcher (noch) nicht gearbeitet ist, welche (noch) nicht im Joch gezogen hat;
*Und es haben die Aeltesten selbiger Stadt die Kalbe hinabzuführen zu einem stets 4
fließenden Bache, an welchem nicht gearbeitet wird und nicht gesäet, und der Kalbe da-
selbst das Genick zu brechen im Bachthal; *Und hinzutreten die Priester, die Söhne 5
Lewi, denn sie hat sich Jehovah, dein Gott, erwählt, ihm zu dienen und zu segnen im
Namen Jehovah's, und auf ihren Ausspruch wird jeder Streit und jeder Schlag sein.
*Und alle Aeltesten selbiger Stadt, die nächsten zu dem Getödteten, sollen ihre Hände 6
waschen über der Kalbe, der das Genick gebrochen worden im Bachthal, *Und sie ant- 7
worten und sprechen: Unsre Hände haben nicht vergossen dieses Blut und unsre Augen
haben nicht gesehen. *Vergib deinem Volke Israel, welches du erlöset hast, Jehovah! 8
und nicht wollest du geben unschuldiges Blut inmitten deines Volkes Israel! Und ge-
sühnt wird ihnen (auf diese Weise) das Blut; *Und du sollst tilgen das unschuldige 9
Blut aus deiner Mitte, denn du sollst thun das Rechte in den Augen Jehovah's.

Exegetische Erläuterungen.

1. Die Rede kommt mit Kap. 19 unverkennbar zum 6. Gebot. Ein neuer Redeansatz. Anderer Gebote wird nur in so oder so sich darbietendem Anschluß an das 6. Gebot gedacht. Die Auffassung von Schultz ist im Einzelnen zu gewagt, im Ganzen durchaus wahr. — V. 1: vergl. 12, 29; 17, 14. V. 2 unzweideutig: Kanaan. Vergl. zu 4, 41 ff. V. 3 soll der Weg (collectivisch) zu den Asylstädten in gehörigen Stand gesetzt und daher auch so erhalten werden, daß von dieser Seite kein Hinderniß. „Nach der Tradition mußten die Wege eben, 32 Ellen breit und mit Wegweisern, worauf „Zuflucht" stand, versehen sein." Herzheimer. Auch durch die Dreitheilung Kanaans wird 4 Mos. 35, 14 dem Zweck entsprechend ausgeführt; die dort vorgeschriebenen 3 kanaanitischen Asyle lassen sich nun in kleinerem Theile, je von allen Seiten der Begränzung gleich nahe legen, wodurch die Wege erst praktisch werden. „Dir", wie V. 2, hebt den Selbstnutzen, die Selbstpflicht hervor in Bezug auf die beabsichtigte Wahrung des Lebens und Wehrung von Blutvergießen in Israel. Vergl. sonst zu 1, 38; (3, 28; 12, 10.) 4, 42. V. 4 wie 15, 2. Vergl. zu 4, 42. V. 5 erläutert beispielsweise das Allgemeinere V. 4. Vergl. 4 Mos. 35, 22 ff. עֲצִים Holzstücke, Hölzer zum Brennen oder Bauen. נָשַׁל 7, 1 fortstoßen, hier intransitiv: los gehen. Andre (transitiv) und das Eisen reißt vom Baum — ein Stück, welches trifft. An den Nachsatz schließt sich V. 6 der Zweck der Anordnung. גֹּאֵל ist der „Löser", der von Familie wegen sowohl einen dazu gehörigen

Besitz, auch ein betreffendes Glied, als ganz besonders, wegen der Blutverwandtschaft, ein der Familie entrissenes Blut ihr zu retten, einzulösen, zu rächen hat nach dem göttlichen, wie menschlich natürlichen Recht der Wiedervergeltung. Solche Privatjustiz, wie sehr auch natürlich, soll grade darum zunächst der persönlichen Leidenschaft des Subjekts, der ersten Hitze des Schmerzes und Zornes etwas entrückt werden. Das Asyl überhaupt begegnet dem „Nachsetzen", seine bequeme Lage insbesondere dem „Erreichen". (14, 24.) נפש Hervorhebung des Lebens, auf dessen Heiligkeit es hier ankommt, und dem entsprechend der folgende Gegensatz: „und ist ihm doch nicht Recht des Todes" = gebührt ihm doch nicht der Tod zu Recht, von Rechtswegen, oder: ein Urtheil des Todes, Todesstrafe, oder = ist seine Sache doch keine Rechtssache des Todes, kein todeswürdiges Verbrechen. V. 7 nachdrucksvoller, einstweiliger Abschluß mit den 3 Asylen in Kanaan, während die 3 ostjordanischen, als durch Mose eingesetzt und abgemacht 4, 41 ff., gar nicht mehr erwähnt worden sind. V. 8 knüpft an V. 7 an, schreitet aber in aus 11, 24; 22, 20; 1, 7 erinnerlicher Weise zu noch Weiterem. Vergl. 12, 20. (1 Mos. 15, 18!) Auch die Art der Rede V. 9 (4, 6; 5, 1; 6, 5; 8, 6; 11, 22.) läßt nicht zu, unter „zu diesen Dreien" mit Hengstenberg an die 4, 41 ff. zu denken und die „noch 3 Städte" als die vorher V. 2 erwähnten zu verstehen. Ebenso wenig sind die neuen 3 (Knobel) die westjordanischen und V. 2 die ostjordanischen gemeint. Es werden hier vielmehr 3 Städte verheißungsvoller Zukunft in Aussicht genommen, welche Aussicht wegen der nicht erfüllten Bedingung, woran sie sich knüpft („wenn du bewahren wirst ff.") verdunkelt wurde. So blieben nur 6, (statt 9, wozu die Aussicht sich hier erweitert,) von denen überall die Rede ist. Mit Recht betont Schultz den weiteren Gesichtskreis des Deuteronomiums in dieser Beziehung als mosaisch. (S. 86.) V. 10 fährt nun wieder fort, wo V. 7 abbrach; V. 8—9 können in Parenthese gedacht werden. „Unschuldig Blut" wäre der Todtschläger, dem der Tod nicht mit Recht zukommt (V. 6). Sonst vergl. V. 3. In solchem Fall würde ohne Asyle dasselbige Blut auf Israel sein, also Blutschuld. V. 11—13 fügen den Gegensatz hinzu. Vergl. 1 Mos. 4, 8; 2 Mos. 21, 14; 4 Mos. 35, 16 ff. Die Privatjustiz soll der öffentlichen Justiz angereiht, eingegliedert, untergeordnet werden. Dafür die „Aeltesten" die passende Vermittlung, theils als die (angesehenen) Väter, dem Familienmoment im Blutlöser entsprechend, theils als die Stadtbehörde, welche im Allgemeinen die Executivgewalt der bürgerlichen Gemeinde repräsentiren, aus denen insbesondere wie namentlich auch aus den Priestern und Leviten, die Richter werden erwählt werden sein. (16, 18.) So konnte die noch heut bei den Arabern herrschende Sitte der Blutrache sich gesetzlich versittlichen, sowie aus dem noch vorwiegenden Familienleben nach und nach ein Staatswesen sich ordnen. V. 13 wie 7, 16; 13, 9. 6; 5, 30. (15, 16.) Vergl. 4 Mos. 35, 31 ff.

2. Auch wohl charakteristisch für die mosaische Auffassung des Eheweibs als Eigenthum, übergeht die Rede das 7. Gebot, kommt dagegen V. 14 vom Gesichtspunkt des 6. Gebots, des irdischen Lebens, auf das 8. Gebot zu sprechen. Also eine Beleuchtung dieses letztern Gebots aus Anwendung des 6; bezeichnend für das Deuteronomium, wie für die Totalanschauung vom Gesetz. — Jedes Gebiet, wie es zumal erblich ihm überkommen, dem Nächsten wie dir, also mit dem Familienleben verwachsen ist, umfaßt sein de quoi vivre; Schmälerung, Verwirrung dieses Gränzgebiets kann zur Existenzfrage für ihn werden. Das Eigenthum, das ländliche namentlich, ist der Boden, der den Menschen trägt, dessen Ertrag ihn nährt. So nimmt es an der Heiligkeit des Lebens Theil, das dadurch erhalten wird; ganz ähnlich 20, 19. 20. Die Strafe des Verbrechens ist damit angedeutet. 27, 17. Die „Vorfahren": entweder der Zeit nach und also auch in der Reihe oder der Würde nach die Ersten. Was die ersten Besitzer, die Väter, was ein Josua und die vornehmsten Aeltesten geregelt, verdient bis in die fernste Zukunft Beachtung. Vergl. noch zu V. 3. und Einl. §. 4. I. 17.

3. Dieselbe Beleuchtung vom 6. über das 9. Gebot V. 15—21. Zum Ersten: vor Gericht, soll die Bedeutung des Zeugnisses in Bezug auf das Leben des Nächsten, überhaupt dadurch festgestellt sein, daß nicht Eines Aussage genügen, gelten darf zur Verurtheilung. 4 Mos. 35, 30. V. 15: עָוֹן das Verkehrte, Unrecht, Schuld; wie „Sünde": Abirrung vom Rechten, vom Gesetz. לְ die Beziehung überhaupt, בְּ der konkrete Fall. Vergl. 17, 6. Zum Andern: im speziellen Fall eines falschen Zeugnisses. setzt Mose Leben für Leben, jedenfalls die gleiche Strafe. V. 16 eigentlich: Zeuge der Gewaltthat, der dem Nächsten Gewalt thun will mit seinem Zeugniß. עֵדָה bezeichnet sowohl Anfang, als Erwiederung im Gespräch, daher: vor Gericht Red und Antwort stehen über Jemand „Abfall" (vergl. 13, 6; 17, 17) von Gott, vom Gesetz. Im Untergericht stellt sich also schon Verdacht gegen den Zeugen heraus, wie der Talmud סָרָה von einer Sache versteht, die dem Zeugen ferne, fremd ist, indem er seine Anwesenheit dabei nicht beweisen kann. V. 17: vergl. 17, 8 ff. die Instanz für die schwierigen Fälle. V. 18 wie 13, 15. V. 20 vergl. zu 13, 12. (17, 13). Nicht die Strafe als solche soll Abschreckungsmittel sein, sondern daß „vor Jehovah" die Absicht wie die That ist (V. 19) und überhaupt der entschiedene Ernst des jus talionis, wie er feierlich plastisch V. 21 ausgesprochen wird. (2 Mos. 21, 23 ff.; 3 Mos 24, 20.) Sonst wie V. 13.

4. Kap. 20 beleuchtet von der Bedeutung aus, die das Leben nach dem 6. Gebote hat, die Kriegsführung, die, auch im Besitze Kanaans (Einleitung §. 4. I. 17), Israel nicht ausbleiben wird. In Bezug auf Gott, soll sich Israel zunächst des Schutzes dessen erfreuen, dem das Leben des Menschen in seinem Volke so hoch gilt. V. 1: „Roß und Wagen" ist das, was Israel, das nicht derartig ausgerüstet ist (vergl. 17, 16), sofort in's Auge fallen muß und den Eindruck

feindlicher Uebermacht wecken kann (7, 17); zugleich charakteristisch für Aegypter, Kanaaniter, Philister (Jos. 17, 16; Richter 4, 3; 1 Sam. 13, 5) und Syrer (2 Sam. 8, 4). Das „mit dir" wird historisch veranschaulicht und erwiesen. V. 2: sowie sie nun wirklich, nachdem sie vom Hause ausgezogen, sich ordnen, um zum Kampfe vorzurücken. „Der Priester" ist der dazu beauftragte, nach dem Talmud eigens gesalbte (משׁיח מלחמה), wie Pinchas 4 Mos. 31, 6; der Feldprediger, nicht der Hoheprieſter. (4 Mos. 10, 8. 9). Zwingli's Mitziehen also nicht ohne alttestamentliche Regel. Der Pflicht der Furchtlosigkeit im Blick auf den Herrn (V. 1) gibt Sein Diener zum Volke bestimmteren, feierlichen, förmlichen Ausdruck. V. 3 (1, 21. 29; 7, 21) „Israel" nach seinem Würdenamen Jes. 41, 8. 14. (1 Mos. 32, 29!) V. 4 (3, 21) vergl. 1, 30. Versinnbildet (?) durch die mit genommene Bundeslade 1 Sam. 4, 3. „Helfen" kann frei machen, auch überhaupt den Sieg schaffen sein. Schultz preßt den Ausdruck ungebührlich. Der religiösen Zusprache folgt die weltliche Praxis, wie sie durch sachliche Verhältnisse (V. 5—7) und durch persönliches Verhalten zur Sache (V. 8) gegeben ist. „Schot'rim" V. 5 vergl. zu 1, 15. Derartige Beamte mochten die Geschlechtsregister, die Stammrollen führen. (Vergl. Hengstenberg, Die Bücher Mos. u. Aeg. S. 90 ff.) Wie sehr die Idee des 6. Gebots das Beseelende, zeigt uns die Darstellung selbstständigen Menschenlebens in den 3 Anfängen: Hausbau, als erste Gründung; Weinbergspflanzung, als erste Erweiterung der Lebensverhältnisse; Verlobung, als erste Vollendung selbstständiger Stellung im Leben. מי־ kann auch heißen: „wer der Mann ist, welcher ff. also: wer irgend ff., der soll (darf's nicht blos) gehen ff." Jeder — nicht werden unwillig Ausgezogene hier vorausgesetzt — soll sich in Israel, wenn er für Leben Anstrengung gemacht, des Erfolges erst erfreuen dürfen. So menschenfreundlich, als andrerseits klug. Eine solche Entlassung vom Heer beugte nicht blos einer Entmuthigung der Andern durch etwa heimsüchtige Krieger vor, sondern bezeugte die Werthachtung des Lebens von Gottes Seite thatsächlich dergestalt, daß auch Furchtsamen Vertrauen kommen, der Muth wachsen konnte. חָנַךְ fähig machen, also: einrichten, beziehen. Keil u. Schultz erinnern an Einweihung und unter Uebertragung vom Tempel (1 Kön. 8, 63) an Feierlichkeit, wenigstens Festmahl, wozu gar keine Veranlassung, als die Phantasie der Rabbinen. Das 3 mal wiederholte „damit er nicht sterben ff." hebt die Absicht deutlichst hervor. V. 6: כֶּרֶם ist jede edle Pflanzung, auch Oliven-, Obstgarten. חִלֵּל nach Gesenius vom Gemein-Gebrauch im 5. Jahre, da im 4. Jahre Heiligung dem Herrn. (3 Mos. 19, 23 ff.) Nach Anderen mit Bezug auf dasselbe = auslösen. Knobel: eröffnen, anbrechen. (Etwa auch: anschneiden, die Trauben in Schnitt nehmen.) V. 7 vervollständigt 24, 5. Zum Ganzen vergl. noch 28, 30 und etwa auch Luk. 14, 18 ff. V. 8 führt die andre Klasse der in gleicher Weise zu Entlassenden ein, nur mit dem Unterschied, daß hier die Rücksicht auf die übrigen Krieger und zwar objektiv („und nicht werde ff.") mitspricht. Weichen Herzens sein erklärt das „furchtsam" als natürliche Schwäche und nicht sowohl sittliche Feigheit oder wie 1, 28. V. 9: פָּקַד untersuchen, besichtigen, mustern, so daß übersetzt werden könnte: so haben Oberste der Schaaren Musterung zu halten. Die Unterscheidung der שָׂרֵי־ von den Schot'rim, die ja fertig sind, möchte den von Keil vermißten Artikel verschmerzen lassen. Aber die Schot'rim haben nur zu reden vollendet, es kann also noch ein Thun derselben folgen und nach 4 Mos. 3, 10, (wiewohl das אֶת dort hier fehlt) 4, 27 liegt die Bedeutung: zur Aufsicht bestellen doch näher. Auch ist die Musterung faktisch unter Entlassung der im Vorigen Erwähnten vollzogen. Schultz: „sollen die Heeresobersten den Befehl führen", welche Bedeutung nicht erweislich, höchstens: die Aufsicht haben. Die Schaaren-Obersten sind die Anführer der einzelnen Haufen, welche die Schot'rim nicht sowohl ernannten, als im Auftrage des Hauptes aller (Jos. 1, 10 ff.; 3, 2 ff.) einfach einsetzten, so daß ihnen die Kriegsbereitschaft zu vermitteln oblag.

5. Die Israel V. 5 ff. gebotene Entlassung der 2 Klassen wendet schon die in Bezug auf Gott stattfindende Bedeutung des Menschenlebens hinsichtlich des Krieges auch nach Seite des Nächsten, nämlich in Israel selber. V. 10 ff. bringen diese Beziehung nun gegenüber dem Feinde zur Geltung, erst in Betreff der Person, zuletzt noch sachlich sogar. Zuruf durch Herolde zu den Mauern hinauf, um friedliche Uebergabe und Unterwerfung zu Stande zu bringen. Der 1. Fall V. 11 bei entsprechender Antwort und That. מַס מָס) Abgabe, Tribut, also tributpflichtig und zwar mit persönlichem Dienst. Also Schonung des Lebens. Im 2. Fall — V. 12 kann auch ganz noch Vordersatz sein: „und du belagerst sie und Jehovah, dein Gott, gibt sie ff." — Tödtung V. 13 blos der Männer (13, 16), die sonst Israel mit Tod bedrohen würden; dagegen (1, 39) das Uebrige ihm zum Lebensgenuß gereichen und deßhalb erhalten bleiben soll V. 14. Die folgende Beschränkung zeigt, daß die bisherigen 2 Fälle nur bei nicht kanaanitischen Feinden eintreten können V. 15. Für den 3. Fall: Kanaan V. 16 gilt der Bann, V. 17: vergl. 7, 1 ff. כל־נשׁמה alles Lebendige, versteht sich von Menschen. (Jos. 10, 40; 11, 11. 14.) V. 18: vergl. noch 12, 31; 18, 9. Das ewige Leben ist ja höher als das zeitliche Matth. 16, 26. — Nichts destoweniger (vrgl. 14, 21) Schonung des Baumwuchses, also von Sachen, sofern sie zum Leben nutzbar. V. 19 läßt „großartigere (umfassendere) Anstalten zur Belagerung" voraussetzen, daher die Versuchung, auch die Fruchtbäume dafür zu gebrauchen. (Schultz.) Vergl. 19, 5. Weil עֵצָה die Fruchtbäume in den Gärten und Pflanzungen der Stadt, so liegt nahe עֵץ הַשָּׂדֶה von dem wilden Baum in der Dehnung draußen, dem Felde im weitern Sinne, zu verstehen, was V. 20 noch

näher bestimmt wird. Andere Uebersetzungen: „denn des Menschen (Leben) ist der Baum des Feldes" (gleichbedeutend mit יצצה), du kannst davon essen, denn des Menschen Leben wird erhalten durch den Baum, du darfst ihn also nicht abhauen. Schultz: „denn der Mensch hängt mit dem Baum des Feldes zusammen" 24, 6. Baumgarten: „denn der Mensch" (Prädikat) soviel wie: selbst menschlich „ist der Baum". (Unter Vergleichung von Tieck's Mährchen: der Runenberg!!) Knobel u. Keil: „denn ist Mensch der Feldbaum, zu kommen deinetwegen in Belagerung?" הָאָדָם interrogativ interpungirt הֲאָדָם. Also: du magst die Menschen belagern, aber ihre Bäume sind nicht deine Feinde, du kannst vielmehr davon essen, sollen sie wegen deines Vorhabens mit der Stadt in das Werk der Belagerung und Zerstörung gerathen? Ebenfalls vokativisch geben es noch Andre: denn der Baum des Feldes muß sofort kommen, ohne Widerstand leisten zu können ff. oder: er ist dazu da, nämlich euch nährend, daß sie (die Stadt) komme durch dich in Belagerung. Man betrachtet כי האדם־השדה als Parenthese und schließt ואתו לא תבא־ מכרת: sollst die Bäume also nicht abhauen, daß sie zu Belagerungswerken dienen. Der letztre Satz wird auch ausgelegt: daß der Feldbaum aus deinem Angesicht komme (vernichtet werde) bei der Belagerung? oder: vor dir kommen müßte (sich retten) in die Festung? V. 20: עַד רִדְתָּהּ: bis zu ihrem Niederstürzen, Hinabgeworfen werden. 28, 52. Andre: bis du sie bezwingest, von רָדָה.

6. Kap. 21, 1—9 schließt die Behandlung des 6. Gebotes mit einer den heiligen Werth des menschlichen Lebens ergreifend symbolisirenden Ceremonie. V. 1: אדמת vergl. zu 5, 16. Unbekannter Mord ist der Fall. Daher V. 2: außer den betreffenden, d. h. den zunächst davon in Kenntniß gesetzten „Aeltesten" (19, 12.) Israels, auch die „Richter" (16, 18.) in Betracht kommen, beide wahrscheinlich aus den Städten der Nachbarschaft. Welche Stadt von denselben als die zum Getödteten nächste herausgemessen ist, deren, und zwar nur die bürgerlichen, Vertreter nimmt V. 3 in Anspruch. Nicht, daß der Mörder wahrscheinlich aus ihr (Knobel) oder weil sie so schlechte Polizei gehalten (Schultz), sondern wie überhaupt Blut auf Israel kommen kann (19, 10.), so insbesondere auf die nächste Nachbarschaft einer Mordstelle. Demnach kann das, was mit der jungen Rindkuh geschehen soll, ähnlich der Einrichtung von Asylen aufgefaßt werden, als eine den Abscheu in Israel gegen unschuldiges Blut ausdrückende Feierlichkeit. Wegen V. 8—9 aber ist die Beschaffenheit der Kalbe der Opferqualität sehr genähert. Vergl. zu 15, 19 und zu 4 Mos. 19, 2. Auf Nicht-Schwächung „der Lebenskraft durch Arbeit" die Requisiten V. 3 zu beziehen (Keil), liegt zu fern, näher jedenfalls der nothwendige Gedanke einer besondern Heiligung für den Zweck, da die Lebenskraft sowohl durch Alter, als durch das weibliche (Leben gebärende) Geschlecht symbolisirt ist. Solcher Heiligkeit des Thieres entspricht V. 4 die Oertlichkeit, wohinab dasselbe zu führen ist; die profane (5, 13 ff.) Arbeit des Menschen (wie V. 3) darf weder dort pflügen noch säen; überhaupt ein wüstes Thal, wo nichts urbar gemacht wird, nichts urbar ist zur Aussaat, kann es zugleich die Abwesenheit jedes menschlichen Antheils und Wissens in Betreff des Mordes (V. 7) versinnlichen und der Darstellung des Vorgefallnen, des Menschen unbekannten Blutvergießens dienen. Denn daß daselbst, in dem von Menschen unberührten Thalgrund, der Kalbe „das Genick zu brechen" ist, will offenbar die meuchelmörderische Weise, wie der Gefundene (V. 1) rücklings getödtet worden, zur Darstellung bringen. Indem es die Aeltesten thun, drücken sie für ihre Stadt theils aus, daß dieselbe, als die nächstgelegene an dem Gemordeten in Betracht kommt, theils geben sie (vergl. 2 Mos. 13, 13; Jes. 66, 3.) ihren Abscheu an dem Geschehenen kund; nicht sowohl vollziehen sie symbolisch die dem Mörder gebührende Strafe (Keil), noch auch bezeugen sie thatsächlich, wie viel ihnen daran liege, von Mitschuld rein zu sein, indem sie von ihrem Eigenen etwas in den Tod geben, wovon sie noch keinen Nutzen gezogen, den ganzen Nutzen noch erst erwarteten. (Schultz.) Letztre Momente werden in die wohl tief sinnige, doch einfache Ceremonie nur hineingetragen. Der Abscheu gegen den Mord, wie er sich gerade in der Todesart des Thieres kund gibt, hat begreiflich den Zweck, von der durch die Aeltesten vertretenen Stadt die Blutschuld förmlich und feierlichst abzulehnen. Der Form gemäß, muß daher das Thal נחל איתן sein, d. h. ein Bachthal (Wady), das immerfließendes (von יָתַן beständig, dauernd sein) Wasser (Ps. 74, 15; 2 Mos. 14, 27.) hat, das in Aehnlichkeit des Mordes vergossene Blut der Kalbe wegzuführen für immer (vergl. V. 6), worauf Ewald hinauskommt. Oder man übersetzt wie Johlson: harter Grund, was positiv dasselbe, als die folgenden negativen Ausdrücke, oder mit Herxheimer: fester Grund, was weniger die „feste Gerechtigkeitspflege der Richter", die hier nicht in Betracht kommt, vielleicht aber die Beständigkeit der Aeltesten in ihrem Abscheu bezeichnen dürfte. Die Idee des Lebens in Abwehr des Todes, der Gedanke an „lebendiges" Wasser (Knobel), sogar an „dauerndes Grün" (Schultz), würde aus 4 Mos. 19, 17; 3 Mos. 14, 5 herübergenommen werden müssen. Jer. 49, 19; 50, 44 sprechen nicht für Schultz. Der Feierlichkeit entspricht V. 5 zunächst die Gegenwart der Priester, wie sie aus der nächsten Levitenstadt herangezogen werden konnten. (Vergl. Einl. §. 4. I. 22 und zu Kap. 10, 8; 18, 5; 17, 8—12.) Sie kommen für die Handlung selber, ihren religiös-symbolischen Charakter, sowie für die sittlich gesetzliche Sache, worauf sich die Handlung bezieht, zur Verwendung. Was Erstres anbetrifft, erscheint hier in Annäherung an den Opferakt; sie vergegenwärtigen gewissermaßen das Heiligthum, vergl. 4 Mos. 19, 3. 4. Die weitere Feierlichkeit sodann, die Waschung der Hände mit Wasser V. 6 aus dem Bach im Thal, symbolische Unschuldserklärung (Ps. 26, 6; 73, 13; Matth. 27, 24.), geschieht im Blick auf den Schuldantheil der

eben nächstgelegenen Stadt (V. 3) durch die Aeltesten derselben „über der Kalbe ff." mit der in Aehnlichkeit des geschehenen Mordes verfahren worden (V. 4), also mit direkter Beziehung auf denselben. Aber erst mit dem nun folgenden Gebet, in das die Erklärung des Händewaschens ausläuft, gipfelt die Feierlichkeit der ganzen Ceremonie. V. 7: „antworten" (19, 16) auf die in dem geschehenen Morde an sie enthaltenen Frage, Anklage oder: gegenseitig sprechen, die Aeltesten V. 7, die Priester V. 8. (27, 14.) Sie wollen weder Thäter, noch auch Wisser des Verbrechens sein. „Dieses Blut", wie es an der Kalbe zur Darstellung gekommen, das sonst auf sie kommen würde als Blutschuld. So viel wie: wir kennen den Mörder nicht, um an ihm durch die entsprechende Strafe die Schuld wett zu machen. V. 8: כפר ist: überdecken, zudecken, hier: das Blut, die Schuld daran, also vergeben. Daraus erhellt schon die wesentliche Bedeutung der Ceremonie. Ihre Weise stellt einestheils das vom Mörder am Gemordeten Geschehene dar, anderntheils will sie in feierlichster Förmlichkeit den Abscheu, die Unschuld der in Betracht kommenden Stadt ausdrücken. Das Wesen des Akts ist Sühne, nur nicht, daß die Kalbe die Stellvertretung des Mörders hat, sondern dieselbe wird der betreffenden Stadt für den sie angehenden Schuldtheil substituirt. Die Bitte daher aus dem Wesen der Handlung heraus, fußend auf die Erlösung aus Aegypten, deren Bedeutung für Sühne in Israel, für den ganzen Opferdienst bis zu seiner Erfüllung in Christo damit sichtbar wird. (Vergl. 15, 15.) ואל־תתן die Meisten: gib nicht Schuld und Strafe unschuldigen Bluts auf Israel; wörtlicher: laß nicht ferner solch Blut in Israel vorkommen! Der Erfolg ist die faktische Sühne im jedes Mal vorliegenden Fall. Die Erhörung für die Folge kann nicht versichert werden. Es wird immer noch unschuldiges Blut in seiner Mitte geben, aber V. 9 ואתה Israel, so viel an ihm ist, soll's tilgen (19, 13.), wenn nicht durch Sühne am Mörder, so eben durch den vorgeschriebnen Sühnakt, entweder: weil es das Rechte ff. thun soll oder: wenn es ff. thun wird (12, 25. 28.); bei letztrer Auffassung würde für alle Folge zugleich Aussicht eröffnet sein.

Theologische Grundgedanken.

1. Indem die Freistädte ausdrücklich Levitenstädte sind (4 Mos. 35, 6.), participiren sie (Bähr II. 51) an der Bedeutung, welche die Vertheilung Levi's unter Israel hat: „eine große, nur zertheilte Zeugnißstätte" zu sein, d. h. sie gewähren im Einzelnen, was überhaupt die Wohnung Jehovahs und namentlich der Altar (1 Kön. 1, 50 ff.; 2, 28 ff.; 2 Mos. 21, 14.) gewähren kann. Als Gesetzeskundige und wohl auch Richter, mußten Priester und Leviten, so wie so dabei in Betracht kommen; sie erkannten, ob Mord oder bloßer Todtschlag. „Die Aussonderung der Freistätten ist 1) eine Erinnerung an den Unterschied vorsätzlicher und unwissentlicher Sünde, sowie an unterschiedne Strafe der Sünden." Piscator. Das alttestamentliche Asyl ist keine Freistatt für den Mörder, noch weniger, wie im griechischen und römischen Alterthum, dem insolventen Schuldner, dem flüchtigen Sklaven geöffnet; es sicherte auch nicht blos den unvorsätzlichen Todtschläger vor der Blutrache, denn verließ er die Freistatt vor dem Tode des Hohenpriesters (4 Mos. 35, 26 ff.), so war er dem Blutlöser verfallen, sondern verhängte ein Exil über ihn, das einer Sühne seiner That sehr nahe kam. („Die Aussonderung der Freistätten ist 2) ein Fürbild unsers Elends und Erlösung durch Christum, den Hohenpriester." Piscator.)

2. Indem gerade bei Gelegenheit des 6. Gebots vom Kriege dergestalt die Rede ist, kann der aus diesem Gebot entnommene Einwand gewisser Sekten nicht bestehen. Gottes Wort nimmt eben die Welt, wie sie liegt, nämlich im Argen: so ist der Krieg ein dermalen nothwendiges Uebel. Es redet dem Einzelnen und hilft ihm zum Frieden, hält auch für das Allgemeine die Endaussicht des Friedens fest, jedoch nur unter Krisen und Kriegen, die nicht ausbleiben werden. Sollen und können ist zweierlei, Röm. 12, 18. Es gibt entschieden ungerechte Kriege, wie aus Haß, Eifersucht, Ehrgeiz u. s. w. Aber selbst Eroberungskrieg kann im Dienst einer großen Idee geführt werden und recht Vernichtungskrieg sein. Der Krieg wider Kanaan (20, 16 ff.) war heiliger Krieg. Vergl. Theologische Grundgedanken zu 1, 6 — 4, 40. Nr. 9, zu Kap. 7 Nr. 2. War er ausdrücklich von Gott „gebotener" Krieg, wie auch 2 Mos. 17, 14 ff.; 4 Mos. 24, 20; 31, 2 ff.; 25, 17., so wird es nicht blos noch, wie die Rabbinen unterscheiden, „zugelassene" Kriege geben. Es wird eine Pflicht zum Kriege geben, wenn anders keine Lösung der Verhältnisse möglich ist. So ist der Vertheidigungskrieg Nothwehr. Auch der Angriffskrieg kann pflichtgemäß sein. (Schleiermacher, Chr. Sitte 275 ff.) Unter den Gesichtspunkt politischer Nützlichkeit fallen die sogenannten „Aderlässe", welche dem unsittlichsten, dem Bürgerkrieg, vorbeugen sollen, aber höher geschaut, folgen ihnen Civilisation und Christenthum, sie haben missionarischen Charakter. „Wie viel verdankt nicht das Christenthum, was seine Verbreitung in der Welt betrifft, der dialektischen Völkerbewegung, welche der Krieg ist, auch abgesehen davon, daß er die große Bestimmung hat, die Endlichkeit aller Dinge zu offenbaren und die Welt zu großer Frömmigkeit aufzuregen und ihr zur Erkenntniß des Einen, was noth ist, zu verhelfen." (Marheinecke, theologische Moral S. 329.) Vergl. B. Pictet morale chrét. II. 445 ff.

3. „Moses so wenig, wie irgend ein andrer heiliger Schriftsteller, dringt auf den gewöhnlichen Muth. Das Alte Testament hat den Begriff desselben überhaupt gar nicht ausgebildet. Es setzt an die Stelle im Allgemeinen das Vertrauen auf Gott, an die Stelle des kriegerischen Muths bestimmter das Vertrauen auf den Gott, der das Menschenleben heilig und werth hält und demgemäß auch bewahrt. So entspricht es ja auch allein seiner religiösen Eigenthümlichkeit, vermöge deren es zwar nicht geeignet war, die gewöhnlichen kriegerischen Tugenden als solche, wohl aber die anderen unscheinbareren, aber zweifelsohne höher stehenden auszubilden. Was Kap. 20 noch von

Kriegsregeln hat, ist auf Grundlage der Heiligkeit des Lebens entschieden religiös geprägt, fließt nicht aus dem niedern Quell der Klugheit, sondern dem hohen heiligen Born in Gott." Schultz.

4. „Die nachfolgenden Gebote gehen besonders aus 2 Grundgedanken hervor: 1) Israel ist das Volk des Herrn und führt daher nur Kriege in Seinem Namen; darum soll es nicht auf fleischliche Macht sich verlassen, sondern Freiheit vom Kriegsdienst gestatten Allen, welchen entweder ein neu gegründetes Verhältniß oder auch nur die Verzagtheit des Herzens den Glaubensmuth nehmen könnte, der die Stärke des Heeres des Herrn sein soll. 2) Dem Volke Gottes soll der Friede lieber sein, als der Krieg, es darf nie einer rohen Zerstörungslust sich überlassen, mit Ausnahme daher der Strafgerichte, welche es im Auftrage des Herrn zu vollziehen hat, soll es stets Frieden anbieten, und darum selbst der Fruchtbäume vor der Festung schonen." v. Gerlach.

5. Weil alle Sühne in Israel an Opfer gebunden ist (3 Mos. 17, 11.), so muß auch der Sühneakt Kap. 21 Opferähnlichkeit haben. Sühnopfer eigentlich ist aber unmöglich, wie Baumgarten bemerkt: „da es leicht zur Meinung verleiten könnte, als ob man Mord auch durch Opfer sühnen könnte." Auch ist die Schuld immer nur mittelbar, eine relative. Es ist daher nur richtig, die Ceremonie andrerseits „in der Sphäre des Rechts, dem der Mörder verfallen ist", zu halten (V. 5.).

Homiletische Andeutungen.

Kap. 19. V. 3. Starke: „Und so bereitet Gott durch sein Wort und Geist und seine Diener gleichfalls den Weg zu seiner Freistatt, zu seinem Heiland, damit nichts auf dem Wege hinderlich und aufhalten möge; wie durch Johannem geschah Matth. 3, 3. Christus aber ist mit seinem Verdienst Allen gleich nahe. Matth. 11, 28; Joh. 6, 37. Berl. Bib.: „O wie trefflich ist die Zuflucht, welche angefochtne Sünder an Ihm haben, in welchem die ganze Fülle der Gottheit, daß keine Sünde, kein Gesetz, Fluch, Satan, Tod, Hölle ihnen beikommen kann! Die Wegweiser weisen auf Ihn Joh. 1, 29. Wer aber bei Ihm Schutz haben will, muß auch Vater, Mutter, Alles verlassen, Ps. 45, 11; Luk. 14, 26." V. 4. Starke: „Der große Unterschied zwischen diesen Freistädten Israels und den Asylen auch der Papisten." V. 10. Württ. Bib.: „Die Obrigkeit ist schuldig, nicht nur die Schuldigen zu strafen, sondern auch die Unschuldigen zu schützen und zu erretten." — V. 1—13: Die Zufluchtsstätte Israels ein Trutz, aber kein Schutz der Sünde.— V. 14. Piscator: „Gott sorgt nicht allein für des Nächsten Leib und Leben, sondern auch für Alles, was zur Aufenthaltung desselben nöthig, und will, daß keiner dem andern diesfalls schädlich oder hinderlich sei." Baumgarten: „Mit diesen Vorschriften hängt das Verbot, die Gränzen zu verrücken, insofern zusammen, als es auch seinen letzten Grund in dem Charakter des Landes als Erbtheil Jehovahs hat. Deßhalb kann auch Mose sogleich wieder zur gerichtlichen Untersuchung des Mordes zurückkehren." Berl. Bib.: „V. 14 hat Gott alle bürgerlichen Kriege unter seinem Volke verbieten wollen, daß sie niemals die einmal gesetzten Gränzen nach der durch's Loos geschehenen Austheilung sollten verändern, sondern jeder Stamm und Familie bei seinem Erbtheil erhalten werden." V. 20. Osiander: „Obwohl die Obrigkeit der Menschen Herzen nicht ändern kann, so doch verhüten, daß die Laster nicht zu gemein werden."

Kap. 20. V. 1. Richter: „Hierin liegt nicht die fleischliche Ermuthigung vieler Kriegslieder." Baumgarten: „Weil die Heiden allen Raum der Erde besetzt halten, so muß Israel durch Kampf; aber sein friedliches und glückliches Leben soll in seinen empfindlichsten Punkten durch den Krieg nicht gestört werden." V. 2. Piscator: „Exempel alten christlichen Brauchs von Feldpredigern und V. 3 Form einer rechten Heerpredigt: daß die Sache gut sei, sie ritterlich für Gottes Wort und das Vaterland streiten sollen, daß Gott bei ihnen gegenwärtig sei und ihnen Sieg bescheren wolle". Starke: „Obwohl Gott auch bei den ihm mißfälligen Kriegen seine Hand behält, so ist er doch mit seiner Gnadengegenwart und Beistand insonderheit da allein zu treffen, wo rechtmäßiger Krieg." Osiander: „Ob es wohl nicht jedermanns Thun ist, sich zum Kriege gebrauchen zu lassen, so führt doch jeder Christ stetigen Krieg wider den Teufel u. s. w."— Diese leiblichen Kriegsregeln sind ebenso geistliche: sie gelten ja für die Kriege des Herrn und werden im Glauben sich praktisch erweisen. — V. 4. Schultz: „Der Herr will die Arbeit thun, sein Volk soll die Frucht einernten." — Wie Kriege Siege sind: wenn bei den Kriegern keine andre Furcht, als Gottesfurcht; wenn zu den Waffen kein anderes Vertrauen, als Gottvertrauen; wenn über Alles der Herr der Kriegsherr ist. — V. 5 ff. Richter: „Gott wollte und will keine unwilligen Streiter nach Ps. 110, 3. Es liegt in V. 5—7 zugleich eine Würdigung der irdischen Freuden, die nur im Anfang das Herz einnehmen, deren Eitelkeit aber bald erkannt wird." V. 8. Schultz: „Ein wahrer Vorzug des Alten Testaments vor vielen in dieser Beziehung roheren Staaten der Neuzeit." Vergl. noch Offenb. Joh. 21, 8. Auch Richt. 7, 3 ff. V. 10. Starke: „Landesherren sollen mehr Lust zum Frieden als zum Kriege haben." Schultz: „Israel, obwohl weltbezwingend und weltverwandelnd (2, 25), ein Friedensvolk. Nicht Zerstörung, sondern Segensvermittlung von Anfang an seine hohe Endbestimmung. 1 Mos. 12, 3. (Jes. 45, 14; 49, 23.)" Matth. 10, 12. 13. V. 11—12. Berl. Bib.: „Was hat der Herr uns so lange durch Geduld den Frieden angeboten! Wir aber wollen Frieden im Fleisch. Er bietet allein den aus der Gerechtigkeit Jes. 32, 17. Laßt uns annehmen, wo es noch Zeit ist! Den Juden, die ihn verworfen, ist nichts als das Schwert geblieben." V. 18. Berl. Bib.: „Hier allein ist Toleranz schädlich und unheilig." V. 19. Randglosse: „Welches geistlich kann gedeutet werden, daß man nicht soll gegen die streiten, so für uns und nicht wider uns sind." Richter: „Dadurch ist zugleich aller

Baumfrevel verboten." Baumgarten: „Ursprüngliche Bestimmung des Fruchtbaums 1 Mos. 1, 29; 2, 9. 16 ff.; 3, 2. 22. Israel ein Baum 2 Mos. 15, 17. Menschlichkeit bis in die äußersten Gränzen wird Israel zur Pflicht gemacht. Die Reiche der Welt später als Thiere dargestellt, Israels Reich als das Reich des Menschen."

Kap. 21 V. 1. Schultz: „Der sichtlich von Thieren getödtet ist, kommt nicht in Betracht, obwohl 2 Mos. 21, 28!" V. 2. Piscator: „Die offnen Straßen sollen sicher sein." — Gerade, wo ein Glied ausgebrochen worden, soll der gliedliche Zusammenhang in Israel desto mehr hervortreten. Gott nimmt die Menschen in Pflicht, verweist nicht auf's Licht und Recht oder Loos, den Mörder zu offenbaren; der soll sich selber zu erkennen geben oder kund gemacht werden, wozu die Ceremonie in ihrer Oeffentlichkeit und Feierlichkeit auch helfen konnte. Gott ist ein Gott der Ordnung. Hinter der Heilsordnung für den Einzelnen und der weltlichen, zugleich göttlichen Ordnung der Obrigkeit für Alle, halten sich Gottes außerordentliche Eingriffe zurück. — V. 3 ff. Lange: „Im Uebrigen siehet man hier, wie man sich fremder Sünden könne, aber durchaus nicht soll theilhaftig machen. Röm. 1, 32; 2 Joh. V. 11." V. 6. Calvin: „Gleichsam, als stellten sie den Leichnam des Getödteten vor Gott." V. 9. Berl. Bib.: „Welches unter Anderm auch zu erkennen gibt, daß wir unsre unerkannten Sünden des geistlichen Mordes gegen den Nächsten 1 Joh. 3, 15 und an uns selber Eph. 4, 17—19 (Ps. 90, 8) Gott von Herzen abbitten sollten um des Bluts Christi willen, das im tiefen Thal der Demuth und in großer Dürre der Verlassung seines Herzens ist vergossen worden, damit Gott uns unsre Blutschulden nicht zurechne, sondern uns um des Opfers seines lieben Sohnes willen gnädig sei und unsre Sünde vergebe."

Das siebente Gebot.

Kap. 21, 10—23.

Wenn du ausziehen wirst zum Kriege über deinen Feind (deine Feinde) und es 10
gibt ihn Jehovah, dein Gott, in deine Hand und du führst ihm Gefangene fort, *Und 11
du siehst unter den Gefangenen ein Weib schön von Gestalt und fassest Lust an ihr und
nimmst sie dir zum Weibe, *Und bringst sie in's Innere deines Hauses, so hat sie ihr 12
Haupt zu scheeren und ihre Nägel zu machen *Und abzulegen die Kleidung ihrer Ge- 13
fangenschaft von sich, und sie bleibe in deinem Hause und beweine ihren Vater und ihre
Mutter einen Monat lang (so viel Tage), und hierauf magst du zu ihr kommen und ihr
Herr sein, und sie sei dir zum Weibe. *Und es sei, wenn du nicht Gefallen (mehr) an 14
ihr hast, so entlasse sie nach ihrer Seele (ihrem Begehr), und durchaus nicht verkaufen
darfst du sie um Geld, nicht darfst du dich hart zeigen an ihr, dafür daß du sie
gedemüthigt hast. — *Wenn ein Mann zwei Weiber haben wird, eine geliebte und eine 15
gehaßte, und sie gebären ihm Söhne, die geliebte und die gehaßte, und es gehört der
erstgeborne Sohn der gehaßten: *So sei es, an dem Tage, daß er seine Söhne erben 16
macht, was ihm gehören wird, nicht vermag (darf 7, 22; 12, 17) er als Erstgebornen
behandeln der Geliebten Sohn vor der Gehaßten Sohne, dem Erstgebornen; *Sondern 17
den Erstgebornen, der Gehaßten Sohn, soll er anerkennen, zu geben ihm Antheil von
Zweien an Allem, welches sich finden wird bei ihm, denn er ist der Erstling seiner Kraft,
ihm (gebührt, gehört) das Recht der Erstgeburt. — *Wenn ein Mann einen störrigen 18
und widerspenstigen Sohn haben wird, nicht hört er auf die Stimme seines Vaters und
auf die Stimme seiner Mutter, und sie weisen ihn zurecht und er wird nicht hören auf
sie: *So haben sie ihn zu fassen, sein Vater und seine Mutter, und ihn hinaus zu 19
führen zu den Aeltesten seiner Stadt und zu dem Thore seines Orts, *Und sie sprechen 20
zu den Aeltesten seiner Stadt: Dieser unser Sohn ist störrig und widerspenstig, er hört
nicht auf unsre Stimme, ist Verschwender und Säufer. *Und es werfen ihn alle Leute 21
seiner Stadt mit Steinen und er sterbe, und du tilgst das Böse aus deiner Mitte, und
ganz Israel sollen hören und sich fürchten. — *Und wenn sein wird an jemand eine 22
Sünde, ein Recht des Todes, und er wird getödtet und du hängst ihn an ein Holz:
*Nicht soll übernachten sein Leichnam am Holze, sondern durchaus sollst du ihn begraben 23
an selbigem Tage, denn Fluch Gottes ist ein Gehängter, und nicht sollst du verunreinigen dein Land, welches Jehovah, dein Gott, dir gibt als Erbeigenthum.

Exegetische Erläuterungen.

1. Zum Verständniß und in Anwendung des 7. Gebots kommt Mose erstens darauf zu sprechen, wie, nach erfolgter Einnahme Kanaans, also ganz wie 20, 1., im Blick mithin auf nicht kanaanitische Feinde (vergl. 7, 3), ein Israelit sich ein Weib nehmen kann. V. 10 (20, 13): שְׁבִיָה und שִׁבְיָה (V. 11), pro concreto Gefangne. V. 11: vergl. 1 Mos. 29, 17; 34. 8, (Deut.: 7, 7; 10, 15.). Der Hergang natürlich menschlich, aber zu einem geordneten, irgendwie dauernden Verhältniß führend: „und nimmst ſſ." nämlich „zum Weibe", anders nicht, daher V. 12 Einführung in's Haus. Aber dieser Einfügung soll andrerseits eine nicht minder naturgemäße, humane Ablösung beim Weibe folgen, dem Recht eine Pflicht des Mannes zur Seite treten. Wie das Haupt zu scheeren, auch V. 13 die Kleidung, in welcher sie gefangen genommen ward, abzulegen ist, so das „Machen" (zurechtmachen) der Nägel = abschneiden derselben. (2 Sam. 19, 25.) Nicht wie die Pietisterei der Rabbinen will: um sich häßlich zu machen und den Sohn Israels von der Heidin abzuschrecken; auch nicht als Trauergebrauch (14, 1; 3 Mos. 21, 5), wo sie die Nägel dann wachsen lassen müßte, wenn nicht das Abschneiden unter Voraussetzung gefärbter Nägel festgehalten wird: sondern wie äußerlich nach Leib und Kleidung, soll sie innerlich durch Trauer sich von ihren bisherigen Verhältnissen loszulösen Zeit haben. (Vergl. 3 Mos. 14, 8; 4 Mos. 6, 9; 8, 7.) Der Schutz- und Rechtslosen wird ihr menschliches Gefühl garantirt, — es soll wohl nicht der Uebertritt vom Heidenthum symbolisirt werden; aber bei so rührender Schonung des Menschlichen konnte die Wegbereitung zum Göttlichen kaum ausbleiben. (Ps. 45, 11.) Das eheliche Verhältniß V. 13 eine Herrschaft. 24, 1. Weil aber Ehe, daher V. 14 förmliche Scheidung (Matth. 19, 8), daß sie frei gehen könne, wohin sie mag. (Jer. 34, 16.) Vergl. 2 Mos. 21, 8. 11; Deut. 24, 7. Die Demüthigung geht auf das Gefangennehmen, zum Weibe nehmen (insbesondre 22, 24); der einen Gewalt soll nicht die rohere folgen.

2. Sie kann aber auch die zweite Frau sein, die ein Mann hinzunimmt, und zwar die geliebte werden, daher zweitens, was in Bezug auf eine solche Ehe — die Ehesührung (Schultz) — gelten soll. V. 15: wie bei Jakob, dem Vater des Volks, der Fall war. 1 Mos. 29, 30. In solchem Fall, und man verstehe diese gelegentliche Kritik bigamischer, überhaupt polygamischer Verhältnisse! wird es sich mehr und mehr schließlich um Liebe und Haß (1 Mos. 29, 31) handeln. Vergl. Matth. 6, 24; Luk. 14, 26; Röm. 9, 13. (1 Sam. 1, 5. 6.) Indessen muß Mose die Sitte gewähren lassen; Sittlichkeit ist ihr damit nicht zugesprochen; er umschränkt sie in ihren praktischen Consequenzen. So der überdies sehr natürliche Uebergang von den Müttern zu ihren Söhnen. Die Vorliebe soll V. 16 nicht Vorzug in Betracht der Erbschaft, der Stellung in der Familie, es soll das Naturrecht respectirt werden, die Priorität in dieser Beziehung gewahrt bleiben. עַל־ (vergl. 5, 7) ist nicht = während derselbe noch lebt zu fassen, das versteht sich von selber. Das Vorrecht des Erstgebornen V. 17: פִּי שְׁנַיִם: Mund, Mundvoll Zweier d. h. noch ein Mal so viel, als dem und jedem andern Sohn, betrifft hier blos das Erbe. Derselbe repräsentirte überhaupt die Familie nach des Vaters Tode. Vergl. noch 1 Mos. 49, 3.

3. Wie schon im Vorigen die Führung der Ehe Eltern und Kinder zusammenfaßte, so drittens V. 18 ff. expreß das eheliche Leben nach Seite der Kinder. Es kann ein Sohn seinem Vater, und nicht blos der Mutter wegen, wie vorher, vorziehenswerth erscheinen, sondern auch ihm, und der Mutter zugleich, verwerflich vorkommen, und zwar lediglich durch sich selbst. Vergl. zu 4, 36; 8, 5. Er stellt die elterliche d. h. göttliche Auctorität durch Wesen und Wandel in Frage, sogar wiewohl sie ihm vorgehalten worden ist, also wissentlich und willentlich. V. 19: die Mutter ist mit dem Vater eins, so daß sie es auch öffentlich bezeugt. Mit der elterlichen Auctorität ist auch die bürgerliche des Gemeinwesens in Gefahr, daher von jener zu dieser. Vergl. 17, 5. Als Richter kommen die Aeltesten nicht in Betracht, denn V. 20 bloße Anklage, die, als zumal von beiden Eltern ausgehend, hinreichend verbürgt ist durch die Exemplification: „Verschwender ſſ." (Spr. 23, 20 ff.; 28, 7), keines Beweises erst noch bedarf und gerichtlicher Untersuchung. (Matth. 11, 19.) Zu V. 21 vergl. Spr. 19, 18. Wo die Ankläger die Eltern, sollen sie nicht auch die Steiniger sein. Wo die ganze Stadt einstimmt, mußte der Fall übrigens unbestreitbar vorliegen. Sonst vergl. 13, 11. 6. 12.

4. V. 22—23 machen den Abschluß der deuteronomischen Ergänzungen zu den sieben Geboten, deren Uebertretung Todesstrafe nach sich zog (Schultz). Aber nicht von Todesstrafe überhaupt ist in diesem Anhang zum Vorhergehenden die Rede, sondern von einer besondern significativen Verschärfung des Todesurtheils, wie sie in dem Verfahren mit dem Hingerichteten besteht. Die Anknüpfung bietet der Frevel gegen Gottes Gewalt und Herrlichkeit in der elterlichen Auctorität von Seiten des zu steinigenden Sohnes. Die Ueberantwortung desselben durch seine beiden Eltern an die Executive der Stadt ist wie Fluch Gottes schon. V. 22: vergl. zu 19, 6. Das Aufhängen des Leichnams an einen Baum oder (wahrscheinlich kreuzähnlichen) Pfahl enthob den Hingerichteten gewissermaßen dem Erdboden, den er nicht werth zu betreten, der ihn gleichsam ausspie oder weiterer Rache Gottes himmelan hielt. (4 Mos. 25, 4; 1 Mos. 40, 19; Jos. 10, 26.) Michaelis vergleicht den Brauch des auf's Rad Flechtens. An „selbigem Tage", da er getödtet und demnach gehängt worden; vor Sonnenuntergang. קִלֵּלְתָּ, im Worte liegt (wie fliehen in fluchen) jemand fortsprechen, als verächtlich verwerfen, weßhalb der von Gott Verfluchte so bald als möglich dem von Gott gegebenen Lande, das durch ihn nur (moralisch, nicht physisch, auch nicht levitisch) verunreinigt wird (3 Mos. 18, 24. 28; 4 Mos. 35, 34), aus dem Gesicht kommen muß.

„Denn auf dem Lande Israels ruhet das segnende Auge Jehovahs immerdar (11, 12), und dieser göttliche Segen muß allen Fluch überwinden und vertilgen." Baumgarten. Vergl. zu Gal. 3, 13. Nach dem Talmud: „denn Gott hat ein Gehängter (weil nur bei Gotteslästerern diese Verschärfung üblich gewesen) geflucht." Raschi: „Denn eine Schmähung (Verachtung) Gottes ist ſſ.", wenn er, als nach Gottes Bilde doch geschaffen, länger so verächtlich zur Schau gestellt bliebe. Vergl. Joh. 19, 31.

Theologische Grundgedanken.

1. Der Humanität (1, 6—4, 40. Nr. 3) das Wort zu reden, boten Kriegsverhältnisse die passende Gelegenheit. Gerade der Leidenschaft gegenüber, und wie in dem besondern Fall V. 11, konnte die allgemeine Menschenliebe, die das Allgemeine, das in allen Menschen und als ein von Gott gesetztes, heiliges ist, herzlich achtet und beachtet, zur Geltung gebracht werden. So sollen die heiligen Bande, die den Menschen an Vater, an Mutter knüpfen (V. 13), so soll der Selbstwerth menschlicher Persönlichkeit (V. 14) für Israel gelten im Verhältniß zu Nicht-Israel.

2. Daß Israel elastisch genug ist für ein Liebes-, ja Eheverhältniß zu einer Fremdländerin, zeigt wiederum seine Bestimmung für die Menschheit insgemein.

3. Ueber die herrschende Sitte hinaus, der Mose Rücksicht haben muß, greift die stille Ehrfurcht, die hier dem sonst so tief stehenden Weibe, und einer Kriegsgefangenen, die gar keinen Widerstand vermag, zu Theil wird. In die Form der Ehe wird die Lust erhoben; noch weit mehr, das Weib erscheint, und zwar in ihrer hülflosesten Gestalt, dem Manne gegenüber berechtigt.

4. Die Eheform, die Mose nicht anders, als einstweilen zugeben kann, ist die polygamische im Allgemeinen. Aber ihren Widerspruch mit der ursprünglichen Eheordnung hat er ebenso von vorn herein gesetzt 1 Mos. 2, 22. 24., wie Christus auf dieselbe ursprüngliche wider Scheidung der Ehe Matth. 19, 8 noch zurückgreift. Was sich beim Weibe von selber versteht, wie sie von Gott dem Menschen zugebracht wird, persönliche ganze Hingabe an den Mann, darum er sie „Männin" genannt haben will, das ist dergestalt Pflicht auch des Mannes gegen sein Weib, daß es gar nicht als Gebot erst, sondern lediglich als Thatsache, als das natürlichste, das es geben kann, 1 Mos. 2, 24 ausgesprochen wird. Dagegen hat Polygamie auf Seite des Mannes den Charakter der Untreue, statt des „Seins zu Einem Fleisch" die unruhige, nie gestillte Lust des Fleisches. Wenn von Seite der Weiber dem Polygam Neid, Eifersucht, Bitterkeit antworten werden, so ist doch erst das Elend die Unmöglichkeit einer polygamischen Erziehung, auf welches alles die Winke Mose's weisen (V. 15 ff.; 18 ff.). Die Monogamie hat ihre Nothwendigkeit im Wesen der Ehe selber, sie ist der Begriff der Ehe. Daher das Gesetz sie nicht noch zu befehlen braucht, sondern warten muß, bis sich die Sitte in die Sittlichkeit des Ehebegriffs hinein entwickelt hat. Während die Polygamie an die Brutalität nähert, (Baumgarten: „weil das Weib von ihrem Falle durch das Wort des Thieres noch nicht zur vollen Persönlichkeit wiederhergestellt ist,") eben damit von der Humanität entfernt, vollendet sich die Humanität der Monogamie in dem Mysterion Ephes. 5, 32 in Bezug auf Christus und die Gemeinde. Wo keine gegenseitige Achtung des Individuums und der Persönlichkeit, wo Sklaverei u. s. w., da Polygamie, so daß jede Hervorhebung und Feststellung persönlichen Menschenrechts im Deuteronomium zugleich der Polygamie an die Wurzeln geht.

Homiletische Andeutungen.

V. 10—11. Würth. V.: „Im Kriege werden oft Eltern, Gatten und Kinder von einander gerissen, auf nicht mehr zu sehen bekommen; lasset uns also fleißig beten: Vor Krieg und Blut vergießen behüt uns, lieber Herr Gott!" V. 14. Osiander: „Gott sieht der Gefangnen Elend mit Gnaden an 1 Mos. 39, 3 ff.; 21 ff." Richter: „Die vielen Verwahrungen, Beschränkungen und Warnungen in Betreff der Vielweiberei im Gesetz Mosis zeigen schon das Bedenkliche darin; die Menschen sollten durch Erfahrung klug werden." V. 15 ff. Piscator: „Unbillig ist's, daß Einer seinem andern Weib zu Gefallen die Kinder vom verstorbenen Weib übel halte, an ihrem Erbtheil sonderlich abbreche ſſ." Starke: „Mit Kain, Esau, Ruben hat's eine andere Bewandniß." Tüb. Bib.: „Gegen Kinder unparteiisch sein, ist eine vornehme Pflicht der Eltern." Starke: „Hierauf hat Elisa sein Absehen gehabt 2 Kön. 2, 9." V. 18 ff. Starke: „Die Juden ziehen 2 Sam. 3, 3 dahin." „Gott macht zwischen Vater und Mutter keinen Unterschied." „Unter den Gehorsam werden alle übrige Pflichten begriffen." Baumgarten: „Die rechte göttliche Ordnung in diesem Gebiet wird nach zwei Seiten überschritten: durch Strenge, welche zur Grausamkeit wird, durch Milde, welche zur Weichlichkeit wird; erstres in der Zeit der ungebrochnen, letztres in der Zeit der gebrochnen Natur. Der schnöden und schmählichen Zärtelei, unter der wir heute leiden und verderben, ist das Gesetz Mosis hier eine bittere und heilsame Arznei." Nach dem Talmud soll dieses Gesetz nie ausgeführt worden sein. Vergl. doch 2 Sam. 18, 17.—Was die Ruthe der Eltern versäumte oder nicht erreichte, muß oft der Henker nachholen. — V. 22 ff. Baumgarten: „Um diese Vertilgung von dem Erdboden dennoch als Erhebung und Erlösung bezeichnen zu können (Joh. 3, 14; 12, 32), dazu gehört die ganze göttliche Vollmacht Christi, welche selbst den Abgrund der Hölle überwindet und zum Himmel erhebt." Schultz: „Im Neuen Testament mußte bei zunehmender Bekehrungsmöglichkeit die Todesstrafe für die Kinder ebenso schwinden, wie die Bannung durch äußere Vernichtung und der schrecklich ernste Ton der Rachepsalmen." — Die Schändung des Hingerichteten nach seinem Tode hat durch den Kreuzestod des Erlösers wohl ihre Erledigung gefunden. Ob die Todesstrafe überhaupt im Blick auf Christi Todessühne noch christlich ist? — Richter: „Auch das Abnehmen vom Fluchholz und Begraben zielt auf Christum, da war Schuld

und Fluch abgethan, dem Gesetze genug gethan, die Erde gereinigt, daß der Segen unter alle Völker kommen konnte. Gal. 3, 14." Calvin: „Begraben zu werden ist die Bestimmung menschlichen Geschlechts, sowohl zum Unterpfand und Symbol der Auferstehung, als um die Lebenden mit dem Anblick zu verschonen; auch soll nicht die Roheit der Menschen dadurch gefördert werden.

Das achte Gebot.

Kap. 22, 1—12.

1 Nicht sollst du sehen das Rind deines Bruders oder sein Schaf sich entfernen und
2 dich von ihnen entziehen, vielmehr zurückbringen sollst du sie deinem Bruder. *Und
wenn nicht nahe ist dein Bruder zu dir oder du kennst es (ihn) nicht, so hast du es ein-
zuthun in dein Haus hinein und es sei bei dir, bis dein Bruder es aufsucht, dann hast
3 du es ihm zurückzugeben. *Und so sollst du thun in Betreff seines Esels, und so sollst
du thun in Betreff seiner Kleidung, und so sollst du thun in Betreff alles Verlorenen
deines Bruders, welches verloren sein wird von ihm weg und du findest es; du darfst
4 (kannst) dich nicht entziehen. *Nicht sollst du sehen den Esel deines Bruders oder sein
Rind hinfallen auf dem Wege und dich ihnen entziehen, vielmehr aufrichten sollst du
5 (das Gefallene) mit ihm. — *Nicht soll sein Manns-Geräth auf einem Weibe und nicht
soll überziehn ein Mann Kleidung eines Weibes, denn Greuel Jehovahs, deines Gottes, ist
6 jeder, der dies thut. — *Wenn sich treffen lassen wird ein Vogelnest vor dir auf dem Wege
in irgend einem Baume oder auf der Erde, Junge oder Eier, und die Mutter liegt
(lagert) eben auf den Jungen oder auf den Eiern, so sollst du nicht nehmen die Mutter
7 über den Kindern; *Vielmehr entlassen sollst du die Mutter und die Kinder magst du
8 dir nehmen; damit es dir wohl gehe und du lange lebest. — *Wenn du bauen wirst
ein neues Haus, so mache eine Einfassung (ein Geländer) deinem Dache, und nicht sollst
du bringen (legen) Blut (= Schuld) an dein Haus, wenn fallen wird der Fallende von
9 ihm. — *Nicht sollst du besäen deinen Weinberg mit zweierlei (Arten), damit nicht
heilig werde die Fülle, der Same, welchen du säen wirst, und die Einbringung (der Ertrag,
10 die Ernte) des Weinbergs. — *Nicht sollst du pflügen mit Rind und Esel zusammen. —
11 *Nicht sollst du überziehn (anthun) Schaghat'nes (Mischzeug), Wolle und Leinen zu-
12 sammen. *Quasten (Schnüre, Trodeln) sollst du dir machen an die vier Zipfel deiner
Hülle, in welche du dich hüllen wirst.

Exegetische Erläuterungen.

1. Wie tief Mose das Gebot vom Eigenthum des Nächsten erfaßt, wie sinnig seine Versenkung dabei in die Natur der Dinge, in ihre Eigenthümlichkeit, die ihnen auch gewahrt bleiben soll in Gottes Volke! V. 1—4 zuvörderst das Eigenthum des Nächsten, dem man nach dem 8. Gebot ferne bleiben soll und doch auch nicht ferne! V. 1: das von der Heerde verlaufene Groß- wie Kleinvieh, auch nur Ein Stück davon, wo man denken könnte, der Bruder kann's entbehren, zumal es sich selber von ihm getrennt hat (4, 19), seine Unachtsamkeit, Nachlässigkeit zu Reflexionen veranlassen möchte. (2 Mos. 23, 4.) Vergl. 1 Petr. 2, 25. Nehmen ist ausdrücklich verboten, aber auch „sehen" — und nicht blos, um zu nehmen, stehlen mit den Augen, — sondern viel tiefer noch: sehen und nicht sogleich zurückführen (יעלם, sich verbergen), was man ja nicht wünschen würde, wäre man in der That der Eigenthümer. Wie auch die Umstände sind V. 2, man soll es dann sogar bewahren, als wenn's das Eigene wär. Weder objektiv Entfernung, noch subjektiv Unwissenheit (es, wessen es ist oder: ihn, wem es gehört) kann Entschuldigungsgrund sein. אסף eigentl. trennen, also das Getrennte von seiner Trennung trennen, diese aufheben, es jedenfalls schleunigst hinwegnehmen — so an sich reißen, nach der Liebe zum Nächsten, mit dem Deinigen an der sichersten Stelle deines Hauses vereinen. (21, 12.) Pflegekosten werden nicht berechnet, freilich auch das Recht der Nutzung inzwischen nicht verboten, ob die endliche Aneignung, wenn sich kein Eigenthümer fand? (3 Mos. 5, 22 ff.) In die gleiche Kategorie gehört V. 3 Alles, was dem Nächsten verloren gehen kann, Lebendes und Todtes. (2 Mos. 22, 8.) Vergl. V. 1. So Verwahrung und Wiedergabe an, so auch V. 4 helfende Thätigkeit mit dem betreffenden Eigenthümer. (2 Mos. 23, 5.) Reit- (Last-) und Ackerthier.

2. Vom Eigenthum des Nächsten zum Eigenthümlichen in der Natur übergehend, kommt 1) V. 5 die Eigenthümlichkeit der Geschlechter in Betracht und zwar nach der je eigenthümlichen äußeren Erscheinungsweise, in dem, was jedes hat, trägt. כלי (כֵּלָה) etwas Fertiges, Verfertigtes; Zeug, Waffe, Geräth; nicht blos

Kleidung, die gleich folgend besonders betont wird. Der concrete Ausdruck soll die Idee exemplificiren, daß jeder Eingriff in die Natureigenthümlichkeit der Geschlechter, solche Verwischung der geschlechtlichen Differenz, wie wenig es in Beziehung auf den Nächsten als Eigenthumsschädigung taxirt werden möchte, um so mehr eine solche im Blick auf Gott ist. Zu einseitig hat man an Verhütung von Unzucht durch verkleidete Männer gedacht, zu weit her einen Gegensatz gegen götzendienerische Gebräuche geholt. — 2) V. 6—7, indem an die unvernünftige Creatur verwiesen wird, das eigenthümliche Mutterverhältniß, durch welches sich der geschlechtliche Unterschied in der Natur realisirt. Zufällige Begegnung, absichtliches Aufsuchen also ausgeschlossen. Die „Mutter über den Kindern" (menschlich geredet von den „Jungen") nehmen, verriethe unmenschlich Gefühl gegenüber dem gebotnen Anblick, wäre aber in der That Raub an der Natur, überhaupt in Beziehung auf das Verhältniß, insbesondre in Betracht, daß es Vögel gerade. Sprichwörtlich 1 Mos. 32, 12; Hos. 10, 14. Vergl. Deut. 14, 21; 3 Mos. 22, 27. 28. V. 7 wird die Bedeutung der Mutter in dieser Vorschrift noch deutlicher durch die gleiche Verheißung wie 5, 16. (4, 40; 5, 26. 30.)

3. Wie das in der Natur Eigenthümliche, von Gott so geordnet, gleichsam Eigenthum Gottes ist, so nunmehr schließlich: das Eigenthum in der noch übrigen dritten Beziehung, nämlich als des Einzelnen Eigenthum selbst V. 8—12. An seinem neugebauten Hause V. 8 vergreift sich, wer dem platten, zum Aufenthalt dienenden Dache desselben kein einfassendes, zurückhaltendes Geländer macht, er nimmt dem Hause die Sicherheit. Fast wie von einer Person, wird davon geredet. Vergl. 7, 15. (19, 10.) — Folgt der Weinberg V. 9 (vergl. 20, 6), in Betracht dessen man sich selber berauben würde, wenn man die Natur der Dinge, da jedes für sich bleiben soll, in Beziehung auf Besäung nicht respectiren wollte; denn bei Beabsichtigung eines Mischprodukts aus 2 „getrennten" Arten (von כלא, Dual.), fällt doch der ganze Weinbergsertrag für das betreffende Jahr den Priestern zu, an's Heiligthum. „Damit nicht heilig werde die Fülle", = das voll Gereifte, wie die Apposition zeigt: „der Same", also vom körnervollen Getreide vornämlich zu verstehen, da das Säen ja die eigentliche Veranlassung war. Wohl nicht blos wegen des zweierlei Samens, sondern auch wegen der Behandlung des Weinbergs, Gartens, als wäre es Ackerland: Ergänzung zu 3 Mos. 19, 19. (Matth. 13, 25.) Man hat dabei an „Simultanverehrung des Bacchus und der Ceres" gedacht. (!) — Das Besäen führt auf's Ackern V. 10, auch schärfende Ergänzung zu 3 Mos. 19, 19. Die ungleiche Kraft, der ungleiche Schritt beider Thierarten würde dem Zweck an Einem Pfluge nicht entsprechen, also dem Eigenthümer nur unvortheilhaft sein, die Ignorirung der Artverschiedenheit des reinen und des unreinen Thiers sich an ihm sofort praktisch rächen, daher auch weiter nichts, als das Verbot. Andre haben als das Motiv „den Abscheu vor Schande mit Vieh" oder vor den Mischehen mit Kanaanitern angebracht. Geistliche Anwendung 2 Kor. 6, 14. — Endlich durch die Kleidung V. 11 Abschluß über das Selbst-Eigenthum in persönlichster Weise. Auch hier genügt das bloße Verbot, wie 3 Mos. 19, 19; denn der Rock macht den Mann, spricht in diesem Fall sicher aus, daß der betreffende Israelit nicht „in der Einfalt steht", beraubt ihn dergestalt seines geistlichen Charakters. שַׁעַטְנֵז nach 3 Mose „Kleid aus zweierlei Arten" (בגד, Raub!), hier genauer: „Wolle und Leinen zusammen", aus Thier- und Pflanzenreich. Sept.: κίβδηλον (unrein, zweideutig, verfälscht). Nach Gesenius wahrscheinlich ein hebräisirtes koptisches Wort; nach Meier: semitisch = Mischung, Doppelzeug. (Wurzell. S. 686.) שעט heißt: dicht, fest machen. Koptisch: Schontnes (byssus fimbriatus). Nach dem Talmud soll es: Gehechseltes und Geglättetes, Gesponnenes und Gezwirntes, Gewebtes oder Gehäkeltes, Genähtes, nach Anderen: ein kostbares ägyptisches Zeug bezeichnen, das mit Götzenfiguren bemalt, nach Josephus: das nur Priester tragen sollten. Das Fremdländische und Fremdartige, sogar der fremde Ausdruck, wirken bei dem Verbot zusammen. Vergl. noch Keil, Arch. I. S. 80 ff. V. 12 reiht sich positiv, zugleich verallgemeinernd und den Sinn des Vorhergehenden beleuchtend, an. גְּדִלִים (גדל, Hifil groß machen), aus der Wortbedeutung mochten die Pharisäer Matth. 23, 5 den Anlaß nehmen. Die צִיצִת 4 Mos. 15, 38., von ציץ, wie aufglänzende Blüthen, womit die deuteronomische Bezeichnung im Grundbegriff zusammengehen kann, denn das Blühende ist zugleich das groß Werdende, Wachsende. Der aus einem 4eckigen Tuch oder Stück Zeug bestehende Mantel, das Oberkleid, soll an seinen Fittigen, Flügeln d. i. Zipfeln so gleichsam Auswachsendes haben, den Einem Ziele, dem Himmel zu lebenden, aus der Welt (4zahl!) sich mit Herz und Auge sammelnden Thäter der Gebote Gottes zu mahnen, zu symbolisiren. 4 Mos. 15, 39 ff. Vergl. die ähnlichen Verordnungen Kap. 6, 8 ff. Schultz denkt besonders an „Züchtigkeit".

Theologische Grundgedanken.

1. „Weil die Nächstenliebe, je unabweislicher und allgemeiner sie als Pflicht erkannt werden muß, von der Trägheit und Bequemlichkeit um so vom Leben abgezogener und lustiger vorgestellt und beredet wird, so findet Mose nöthig, zur Veranschaulichung sie recht in die einzelnen Umstände und kleinen Verhältnisse des Lebens hineinzustellen." Baumgarten.

2. Wo Mein und Dein in der Welt nach dem Recht häufig wirre durch einander liegen, sehr bestreitbar sind, ihre moralische Legitimation wegen der Sünde nicht selten so viel vermissen läßt, soll die Liebe, die nicht das Ihre sucht und doch an dem „wie dich selbst" Maß und

Energie hat, auch in dieser Beziehung des Gesetzes Erfüllung sein.

3. Der Begriff des „Bruders" schlägt dergestalt im Volke Gottes durch, daß im Deuteronomium hier der Bezug auf den Hasser, d. h. den Feind, nicht sowohl als natürlichen Widerpart, sondern als der's durch persönliche Handlungen der Feindseligkeit ist, (2 Mos. 23, 4. 5.) gar nicht mehr hervorgekehrt wird. Es versteht sich für ein Glied des Volkes Gottes von selber, das Böse mit Gutem zu überwinden.

4. Indem die Liebe zum Nächsten also gepredigt wird, erhellt: wie von seiner Natur aus der Mensch nicht einmal auf den Gedanken, geschweige zu irgend einer That der Liebe gegen den Nächsten kommt (Heidelb. Kat. Fr. 5.); denn eine solche ist die natürliche Zuständlichkeit des Menschen durch den Sündenfall. Im natürlichen Menschen ist der Hang zum Menschenhaß; daher in der Gemeinschaft mit Anderen die Gewalt des physisch Stärkeren das Entscheidende; durch Verstand und Willen, Klugheit und Gewandtheit potenzirt sich diese natürliche Feindschaft zur Feindseligkeit, daß der Mensch in allen bösen Tücken und schlechten Streichen seine Lust und Seligkeit findet. Schelling hat sogar die Feindesliebe als „ein Uebervernünftiges" behauptet.

5. Wie dem Sprichwort eine gewisse Eckigkeit, Einseitigkeit, Uebertreibung u. dgl. eigen ist, wodurch es auffallen will, so haben die Vorschriften V. 5 ff. eine Aeußerlichkeit, fast eine symbolische, die über den Buchstaben hinaus zur Erfassung der Idee, und nicht blos der unmittelbar nächsten, anreizen will. So bemerkt Baumgarten über V. 5, daß „die Erscheinung der ursprünglichen Widernatürlichkeit und Widergöttlichkeit" damit verboten sei: „daß der Mann, als der ursprüngliche Mensch der Stimme des Weibes, als des abgeleiteten Menschen gehorsam ward", sei das Begehniß der „ersten Sünde". Baumgarten fährt fort: „In dem Maße, als der Mensch in seiner Entfremdung von Gott verharrt, muß sich auch diese Grundverirrung immer wieder geltend machen, Röm. 1, 26. 27. Solche Widernatur selbst in den Cultus hineingezogen. (Creuzer's Symb. II. 34 ff.) Aber auch noch Verkehrung der Geschlechter in den verwirrenden und zerrüttenden Folgen der so weit verbreiteten und immer mehr um sich greifenden Weiberherrschaft und Männerknechtschaft."

Homiletische Andeutungen.

V. 1. Starke: „Sollen wir unsers Nächsten irrendes Vieh nicht hingehen lassen ohne Hülfe, viel weniger kann man seinen Nächsten, wenn er verirret ist, in seinen Sünden liegen lassen, Jak. 5, 19. 20; Gal. 6, 1; Röm. 15, 1." (1 Kor. 9, 9. 10.) „Die Liebe des Nächsten muß aus dem Grunde der Gnade, wie mit nöthiger Kraft, also auch in aller Lauterkeit geübet werden." Vergl. Heidelb. Kat. Fr. 111. Berl. Bib.: „Wie die Großen in ihrer Diener Bestallung zu setzen pflegen, sollten wir gedenken, daß uns Gott, unser Herr, gegen seine großen Wohlthaten ein Gleiches auflegt, solches gegen den Nächsten zu beweisen, da wir Gott weder schaden noch nützen können." „Es ist keine größre Bewegursach zur Liebe, als vorkommende Liebe." „Ist nicht der Menschensohn, und eben daher unser Bruder, gekommen zu suchen und selig zu machen, was verloren ist? Luk. 19, 10." V. 3. Starke: „Auch das Gefundene soll man nicht schlechterdings behalten.', V. 5. Luther: „Hier wird nicht verboten, was Gefährlichkeit zu meiden oder Scherz zu treiben oder die Feinde zu betrügen geschehen mag; ist insgemein zu verstehen, daß eine Frau ihre Geschäfte besorge, ein Mann seine, in Summa: jeglicher an dem Seinen sich genügen lasse u. s. w." Berl. Bib.: „Sonderlich ein Lehrer, wenn er etwas thut, das ihm nicht ansteht, ist als Einer, der seine Kleider verwechselt hat. Ist auch den Männern was Unanständiges, dem Zierath und Putz der Weiber (1 Petr. 3, 3.) nachzuahmen." Calov: „Von den Aegyptern hat das Fastnachtswesen unter den Heiden seinen Ursprung genommen." Tüb. Bib.: „Masken und Wechslungen der Kleider geben zu vielen Sünden Anlaß, Eph. 5, 4." (1 Kor. 11, 4 ff.) — Kein Mannweib, auch keine Entmannung, kein weibischer Mann! — V. 6 ff. Luther: „Mag auch insgemein, als in Figur eines Sprichworts, dahin gezogen werden, daß man den Nächsten nicht zu viel brauche; ein willig Roß soll man nicht zu sehr treiben. Sind die Freunde ganz ausgezogen, müssen auch wir zuletzt üble Zeit haben." Starke: „Gott sorgt auch für die kleinsten Vögel, Matth. 6, 25. Obwohl der Mensch den Gebrauch hat, trägt er dies Recht doch nur zu Lehn und soll es nicht mißbrauchen, Spr. 12, 10." Würtb. Bib.: „Nicht Alles auf einmal durch die Gurgel jagen!" V. 8. Baumgarten: „Die Liebe hat ein zartes Gewissen." Berl. Bib.: „Womit uns Gott die Fürsichtigkeit auch in leiblichen Handlungen hat anbefehlen wollen, da man ihn sonst versuchet." Cramer: „Sünde vermeiden, ist die Gelegenheit der Sünde vermeiden: der thut auch Schaden, der Gelegenheit gibt zu Schaden." Schultz: „Zugleich das Hinabstürzen von Gegenständen, welche unten Befindliche verletzen könnten. Außer Mangel an Vorsorge: falsche Scheu vor größern Kosten." V. 9—11. Luther: „Ich halte, daß es auch sprichwortsweise sei, daß sie sollten einträchtig, unwandelbar u. s. w. sein." V. 9. Starke: „Lauterkeit im Sinn, Rede und Wandel." V. 10. Berl. Bib.: „Der Eine zum Ackern, aber nicht zum Lasttragen, der Andre umgekehrt: zwei widerwärtige Collegen; wer sie zusammenspannt, handelt nicht vernünftig. Auch mit dem alten und neuen Menschen geht's nicht zusammen." Cramer: „Unverträgliche Collegen in Kirchen, Schulen, Regimenten und Häusern bauen nichts Gutes". V. 11. Osiander: „Nicht halb papistisch und halb evangelisch!" Starke: „Auch keine ungleichen Ehen!" Berl. Bib.: „Und es reimt sich auch nicht mit einander der Rock der Gerechtigkeit und der befleckte Rock des Fleisches (Jes. 61, 10; Jud. V. 13.)."

Das neunte Gebot.

Kap. 22, 13—21.

Wenn nehmen wird ein Mann ein Weib und kommt zu ihr und haßt sie (danach), 13
*Und legt ihr bei Thaten der Worte und bringt aus über sie einen bösen Namen und 14
sagt: Dieses Weib habe ich genommen und nahete zu ihr und nicht habe ich ihr (an, bei ihr) Jungfräulichkeit gefunden; *So hat der Vater der jungen Frau zu nehmen und 15
ihre Mutter und sie bringen heraus die (Zeichen der) Jungfräulichkeit der jungen Frau zu den Aeltesten der Stadt nach dem Thore, *Und spreche der Vater der jungen Frau 16
zu den Aeltesten: Meine Tochter gab ich diesem Manne zum Weibe und er haßt sie, *Und siehe er legt Thaten der Worte (nämlich: ihr bei V. 14), zu sagen: Nicht habe 17
ich (an, bei) deiner Tochter Jungfräulichkeit gefunden; und dies (sind) die (Zeichen der) Jungfräulichkeit meiner Tochter! und sie breiten die Kleidung aus vor den Aeltesten der Stadt. *Und die Aeltesten selbiger Stadt nehmen den Mann und weisen ihn zu recht, 18
*Und strafen ihn 100 (Sekel) Silber und geben (sie) dem Vater der jungen Frau, 19
weil er ausgebracht hat einen bösen Namen über eine Jungfrau Israels, und sie soll ihm zum Weibe sein, er vermag (darf) alle seine Tage nicht sie zu entlassen. *Und 20
wenn (Wenn aber) Wahrheit ist dies Wort, nicht gefunden worden ist Jungfräulichkeit (an, bei) der jungen Frau: *So haben sie die junge Frau herauszuführen an die Thür 21
des Hauses ihres Vaters und es steinigen sie die Leute ihrer Stadt mit Steinen und sie sterbe, weil sie gethan hat Thorheit in Israel, zu huren im Hause ihres Vaters, und du tilgest das Böse aus deiner Mitte.

Exegetische Erläuterungen.

Schon 19, 15 ff., dort vom 6. Gebote aus, ist das Zeugniß überhaupt und insbesondere das falsche Zeugniß behandelt worden. Mose kann daher zum 9. Gebot kurz sein; es ist mehr ein Nachtrag, ganz der nachträglichen Existenz des Weibes überhaupt entsprechend und im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, indem das Eheweib des betreffenden Mannes Eigenthum. Aber es wird das 9. Gebot hier — und das ist der Fortschritt — von gerichtlichem Zeugniß (19, 15 ff.) zur gesellschaftlichen Aussage, zur Verleumdung vertieft und dies an einem so schändlichen, wie gefährlichen Beispiel ausgeführt. V. 13: „kommt" wie 21, 13. Nach der Zuneigung, wenigstens der gezeigten, die Abneigung (2 Sam. 13, 15.), ausbrechend durch „Thaten von עלל ist eigentlich das Vollendete, Fertige,) der Worte", d. h. Handlungen mit Worten, indem er sagt, oder: Dinge, die nur in Worten, seinen Worten, bestehen, oder: Thatsachen, die Worte, Gerede, Geklätsch veranlassen V. 14. (Matth. 1, 19.) בחולים (בתל absondern, vom Umgang des Menschen getrennt sein) nom. abstr.: Jungfrauschaft, wie sie hierals erfehbar vorausgesetzt wird. (Sept. παρθένια, τὰ παρθένια.) Die Eltern V. 15, wegen ihres Kindes, sowie im Blick auf die Ehre ihrer Erziehung, ihres Hauses; nächst ihnen wohl der erstgeborne Bruder als Familienhaupt. נער eigentlich das Ausgestoßne, von der gebornen menschlichen Leibesfrucht, daher: das Junge, wie Jungfrau in junge Frau übergeht. Was sie nehmen und aus dem Hause (14, 28.) zum Beweise der Jungfrauschaft ihrer Tochter vorbringen, ist nach V. 17 das mit den ersehbaren Blutflecken versehene Kleidungsstück, Hemd, das sie also in Verwahr gethan haben. Vergl. noch 21, 19. V. 16: Anklage, unter Hervorhebung des Motivs der Verleumdung, die in diesem Fall wohl geflissentlich sich bei Gerede blos gehalten hat, um die Eltern zu stiller Zurücknahme ihrer Tochter zu nöthigen, wogegen diese die Sache vor's öffentliche Forum bringen. V. 17 (vergl. V. 14.): Vorlegung der ausgesprochnen Verleumdung wörtlich und Widerlegung derselben thatsächlich. V. 18: vergl. 21, 18. Die Juden nehmen körperliche Züchtigung von 39 Schlägen an, was nicht im Worte grade und schwerlich im Verhältniß liegt. Er wird auch nicht als gerichtlicher Zeuge (19, 18 ff.) bestraft, sondern als Schänder und seiner eignen Ehre an seinem Weibe. Daher Zurechtweisung, Unterweisung zunächst recht am Platze. V. 19 die Strafe, einmal in Geld, an den mitverleumdeten Vater zu zahlen (Winer Lex. II. 443 ff.), und für sein ganzes Leben, durch den Verlust des Scheidungsrechtes zu büßen. V. 20—21 zwar daran geknüpft, aber der entgegengesetzte, der Strafe nach, eigentlich in's 7. Gebot gehörige Fall, wo der Mann sein Wort vor die Stadtältesten bringt und dasselbe sich bestätigt, wohl überhaupt durch die ganze unjungfräuliche Führung der Braut, also auch anders noch, als daß der Beweis V. 17 nicht geführt werden kann. (Vergl. 13, 15; 17, 4.) Dem Verleumden vorher reiht sich das Trügen hier an. V. 21: „sie" entweder die Aeltesten (V. 18 ff.) oder — so hat man ff. „Heraus" aus des betrognen Mannes Hause, oder woher sonst, aber nur bis an, vor die Thür des väterlichen Hauses, zum Zeugniß wider dasselbe, so weit dasselbe mitschuldig durch mangelhafte Zucht, Aufsicht, vielleicht gar am gespielten Betruge,

jedenfalls um die Strafe der Schuld zu accommodiren: über diese Schwelle ist die Sünde gegangen u. s. w. נבלה Vermessenheit, Schandthat, Frevel, Gottlosigkeit, besonders von Unzucht (1 Mos. 34, 7.), wie sich's mit „Israels" Würde nicht verträgt, also die Gesammtheit des Volks nach seinem geistlichen Charakter berührt. (1 Kor. 6, 13. 15 ff.; Matth. 5, 32.) Sonst vergl. 13, 6.

Theologische Grundgedanken.

1. Verleumden ist durch Lüge vermitteltes Handeln in Bezug auf den Nächsten, das sich hier am Nächsten nach dem eignen Leben, am eigenen Weibe thätigt, wo schon Natur Wahrhaftigkeit gebietet. So wird auch gegen den lügnerischen verleumderischen Mann die Natur geltend gemacht: das Natürliche der Jungfrau und das natürliche Schutzverhältniß von Vater und Mutter, die Rechtsvertretung durch dieselben.

2. Das Beweisverfahren in diesem Fall beruht wesentlich auf dem Satz, daß die Natur nicht täuschen, viel weniger lügen kann. Wie sie erscheint, so ist sie; sie verheimlicht nichts, sie entstellt auch nicht, wenn sie sich gibt.

3. Der Mensch, der täuschen, lügen kann, soll es aber nicht. Wie gegen sich selbst die Wahrhaftigkeit des Menschen, durch die Gesinnung, sein inneres Anerkenntniß der Wahrheit ist, so ist sie gegen Andere, durch Wort und Handelsweise, des Menschen äußeres Bekenntniß der Wahrheit. So erscheinen V. 14 „Thaten der Worte."

4. Nur in der Wahrhaftigkeit ist der Mensch in seiner Freiheit; die Lüge bringt ihn um seine wahre Freiheit. Das soll Israel wenigstens in Bezug auf die Freiheit, die ihm nachgelassen ist (Matth. 19, 8.), sich scheiden zu können vom Weibe, im Fall der Lüge, der Verleumdung gegen dasselbe lernen V. 19.

5. Wo Liebe zumal durch das Verhältniß eines Mannes zu seinem Weibe, wie hier, vorauszusetzen ist, erheischt sie erst recht Wahrhaftigkeit. Es kann daher nur böse Lust sein, worin er zu ihr kam, und muß darauf der Haß folgen V. 13. So gebiert sich die Verleumdung.

6. Israel hat das Böse aus seiner Mitte zu tilgen, was V. 21 in Bezug auf die lügnerische trügerische Verlobte gesagt ist. Die Schrift identificirt auch sonst die Lüge und das Böse. Hier ist zuerst das eigene Gewissen belogen worden, ehe die betreffende Person sich Andern anders darstellte, als sie war.

Homiletische Andeutungen.

V. 13. Cramer: „Man soll niemand unschuldiger Weise in Gespräch bringen, noch mit ungegründetem Argwohn belegen und betrügen." Vergl. Heidelb. Kat. Fr. 112. V. 15. Cramer: „Eltern sollen nicht allein für Nahrung, sondern auch für guten Namen ihrer Kinder sorgen und sie billig vertreten." V. 18. Starke: „Gott ist Lügnern und Verleumdern feind und will sie strafen." V. 19. Schultz: „Sonst für eine Jungfrau 50 Sekel (V. 29; 2 Mos. 22, 15. 16.), wo hier so böswilliges zu Grunde Richten, das Doppelte." Er wird andrerseits wie ein Jungfrauenschänder bestraft. Schultz: „Von der Gefahr einer Verbindung trotz großer Abneigung muß Moses andrer Meinung gewesen sein, als es Viele bei uns sind." V. 21. Heryheimer: „Jedenfalls mußte die große Schande und Strafe die Mütter und Töchter zur Beachtung der Reinheit und Keuschheit erwecken."

Das zehnte Gebot.

Kap. 22, 22 — Kap. 23, 1.

Kap. 22, 22—29.

22 Wenn gefunden werden wird ein Mann, liegend bei einem Weibe, einer Vermählten eines Eheherrn, so sollen sie auch beide sterben: der Mann, der bei dem Weibe
23 liegende, und das Weib. Und du tilgst das Böse aus Israel. *Wenn ein Mägdchen sein wird, eine Jungfrau, Verlobte einem Manne, und es findet (trifft) sie ein Mann
24 in der Stadt und liegt bei ihr: *So führet sie beide heraus, zum Thor selbiger Stadt, und steinigt sie mit Steinen, daß sie sterben: das Mägdchen darum, daß sie nicht geschrieen in der Stadt, und den Mann darum, daß er gedemüthigt (erniedrigt) hat das
25 Weib seines Nächsten. Und du tilgst das Böse aus deiner Mitte. *Und wenn im Felde antreffen sollte der Mann das Mägdchen, das verlobte, und ergreift sie der Mann
26 und liegt bei ihr, so sterbe der Mann, welcher bei ihr gelegen, er allein; *Und (Aber) dem Mägdchen sollst du nichts thun, (an) dem Mägdchen ist nicht Sünde des Todes; denn gleichwie aufsteht (sich erhebt) ein Mann über seinen Nächsten und ihn tödtet am
27 Leben, ebenso ist diese Sache. *Denn im Felde traf er sie, es schrie das Mägdchen,
28 das verlobte, und nicht war ihr ein Helfer. *Wenn treffen wird ein Mann ein Mägdchen, eine Jungfrau, welche nicht verlobt ist, und faßt sie und liegt bei ihr, und sie wer-
29 den betroffen (gefunden): *So hat der Mann, der liegende bei ihr, zu geben dem Vater des Mägdchens 50 (Sekel) Silber, und sie soll ihm zum Weibe sein, dafür daß er sie gedemüthigt, nicht darf er sie entlassen alle seine Tage (sein Lebenlang).

Kap. 23. V. 1.

Nicht soll nehmen ein Mann das Weib seines Vaters und nicht aufdecken seines 1 Vaters Fittich.

Exegetische Erläuterungen.

1. Wie das Vorhergehende dazu Veranlassung geben könnte, so noch mehr an sich selber ist es praktisch, die im 10. Gebot verbotene Lust als Fleischeslust darzustellen; sichtbarer kann die Begierde nicht werden. Dabei recapitulirt die Darstellung dennoch auch das 6. 8. 9. Gebot, wiewohl sie sich auf das 7. eigentlichst richtet. V. 22 בעלת־בעל (21, 13.) „einer Herr-Beherrschten", deutet solches Ruhen der Lust als Diebstahl, Eigenthumsverletzung an. Wie sie zusammen liegen, sollen sie auch beide sterben; nicht: sogar beide; denn bei dem Einen wie bei der Andern ist der Ehebruch eklatant, 3 Mos. 20, 10. Der Ehefrau stellt V. 23 die verlobte (20, 7.) Jungfrau (V. 14) gleich. (1 Mos. 29, 21; Matth. 1, 20.) V. 22 wie V. 23 wurde das Leben, das Fortleben des Nächsten in seiner Nachkommenschaft verletzt. Daher V. 24 die gleiche Strafe auch, wie V. 22: Leben um Leben. „Nichtgeschrieen" nähere Modifikation von „in der Stadt", da war Hülfe zu errufen. Also Mit-Lust die Voraussetzung. ענה (21, 14.) Schändung der Ehre zugleich, also wider das 9. Gebot. Für den Fall V. 25 kommt der Mann um so mehr allein zum Tode, als V. 26 seine Gewaltthat wie ein mörderischer Angriff auf die Verlobte war. „Sündedes Todes", die mit dem Tod zu bestrafen. (21, 22; 1 Joh. 5, 16.) Vergl. 19, 11. 6. V. 27 noch bestimmter motivirt entweder durch die Thatsache oder ihre Supposition: „schrie — so war doch kein Helfer für sie da." V. 28 genauere Ergänzung zu 2 Mos. 22, 15. 16. Das Gesetz kann die Lust nicht anders, als in der constatirten That erfassen, sonst würde es der verleumderischen Lust (9. Gebot) Thür und Thor öffnen. V. 29: (vergl. V. 19) Eigenthumsverletzung des Vaters, dessen Recht der Verweigerung der Tochter mit dem 5. Gebot vorausgesetzt ist, bei Gelegenheit der 2. Tafel hier nicht mehr zu erwähnen war.

2. Kap. 23, 1 schließt das Verbot der Lust mit dem ergreifendsten Fall, der Mutter (die Stiefmutter) und Vater verletzt. Vergl. zu 3 Mos. 18, 8. (1 Mos. 35, 22.) Aus dem Blute hervorgehend, ergeht sich die blutschänderische Lust am Blute. Es bedarf daher nur des Verbots, der Ueberweisung damit in alles Verbotene in dieser Beziehung sonst. Blutschande Selbstschändung. Der „Fittich" (Randecke, Zipfel, 22, 12.), das väterliche Oberkleid (Ruth. 3, 9) deckt alles dahin Gehörige des Vaters überhaupt, auch seine Witwe, seine Braut, wie es ihm die Scham deckt, die mit der seines Weibes mit entblößt wird, 3 Mos. 18, 6; Ezech. 16, 8. Vergl. Deut. 27, 20.

Theologische Grundgedanken.

1. Wenn das letzte Gebot gegen das Begehren gerichtet ist, als die Wurzel jeder Versündigung in Betreff der 2. Gesetzestafel, so wurde dasselbe bereits 5, 18 vorauf in Bezug auf das Weib geltend gemacht. Es ist nicht nur praktisch, damit fortfahrend, die Lust auch jetzt in derselben Beziehung zur Anwendung zu bringen, sondern wie die Natur die Einheit der Gattung in die Zweiheit der Geschlechter getheilt als das Nächste zur Anschauung bringt, zugleich die allernatürlichste Form des Verlangens, welche dem Menschen daran zum Bewußtsein kommt 1 Mos. 2, 20. Das Gesetz muß um so mehr an diese Lustform herantreten, als mit der Fortpflanzung auch die Fortpflanzung der Sünde geschieht, das Mysterium des Lebens zum Mysterium des Todes geworden ist, und das Gesetz nicht nur die Ausschreitung des sündlichen Triebes zu regeln hat, sondern in seinem Endziel der Wegweiser, Erzieher zu Christus sein soll. (Eph. 5, 32.)

2. Die Zweiheit der Geschlechter stellt nichts, als das Bedürfniß einerseits und die Aussicht der Befriedigung andrerseits heraus. Die dem Gesetz gemäße Aufhebung des natürlichen Gegensatzes, die rechtmäßige Befriedigung des Geschlechtstriebes ist die Ehe, dergestalt, daß die Attentate gegen sie zugleich die Ausschreitungen der Lust wider alle Gebote der 2. Tafel sonst repräsentiren können. In der Ehe ist der Nächste wie nach seinem Weibe, so nach Leben, Eigenthum und Ehre, ja überhaupt als der Einzelne im Blick auf die Gattung gesetzt.

3. Nur als das Weib seines Mannes ist dieselbe als Person, die eine andre Person zu ergänzen, zu vollenden hat, begriffen. Der Respekt davor, die Keuschheit, bewahrt vor einer Betrachtung und Behandlung als Sache. So verknüpft sich der Anwendung der Lust als geschlechtlicher die Erfassung zugleich des Geistigsten im Nächsten, seiner als Persönlichkeit.

4. Die wiederholte Hervorgehobenheit des jungfräulichen Weibes (V. 23. 28), und wie sie die Verlobte ist, mag uns die Keuschheit personificiren, wie in der Neigung und Liebe Trieb und Lust verklärt und aufgehoben sind. Als נַעַר (Keri נַעֲרָה) ist sie das Junge, das Menschliche überhaupt in seinem jugendlichen Gesetztsein. Als בְּתוּלָה erscheint sie als das geschlechtliche Andersein. Als die „Verlobte", vergegenwärtigt sich an der Braut die ganze Poesie der ersten Liebe. Die Gewalt, die in diesem Falle geschieht, noch mehr die Verkehrung und Verderbung, wo die Bräutliche einwilligt, muß auch der Idealität des Verhältnisses gegenüber als ärgste Ausschweifung und Verbrechen geahndet werden. (V. 24. 25.) Eben daher V. 26 ff. der Schutz, das Mitleid des Gesetzes mit dem Tragischen im Unglück der hülflos Ueberwältigten.

5. Der Geschlechtstrieb soll V. 28 — 29 durch die dauernde Verbindung, die in's Auge

gefaßt ist, seine Läuterung erfahren, zur Liebe verklärt, seinen ursprünglichen Charakter der Roheit und Brutalität verlieren, zu sittlicher Form und Gesinnung sich erheben.

6. Wenn hieran ein besonders eklatanter Fall von Blutschande (23, 1) angeschlossen und damit die Behandlung der Lust abgeschlossen wird, so ist der Mensch in diesem Fall ganz in der Gewalt des Triebes hingestellt, der thierische Mensch; ja mehr, die sinnliche Lustbegier erscheint als das Bezweckte. 1 Kor. 5, 1 ff. reflektirt bei der Blutschande auf das allgemeine moralische Bewußtsein, denn z. B. die Thiere bezeugen eine Schranke des Blutes nicht. So ist das Beispiel im Deuteronomium hier auch nicht von Geschwisterverhältniß entnommen; Geschwisterehe ist die nächste Eheform nach der ursprünglichen gewesen.

7. Da im Folgenden auf das Ganze Israels überzugehen ist, so ist die Behandlung der Begierde als Geschlechtslust auch dem Zusammenhang gemäß. Wie der Lebenstrieb das Einzelwesen angeht, sein Leben und seine Erhaltung, so der Geschlechtstrieb Leben und Bestehen des Ganzen.

Homiletische Andeutungen.

Wie die Liebe die Erfüllung aller Gebote, so die Lust ihre Uebertretung. Eph. 5, 3; Kol. 3, 5. V. 22. Lange: „Der eheliche Kontrakt ist von einem blos bürgerlichen sehr unterschieden." Schultz: „Die verheirathete Frau im Alten Testament durch Hurerei unter allen Umständen Ehebrecherin, der verheirathete Mann nur mit der Frau eines Andern, als Störer einer andern Ehe. Die heutige Laxheit der Gesetzgebung ohne die heutige Laxheit der Sitten nicht möglich. Die christliche Kirche, die keinen Bann mehr für den Ehebrecher hat, macht sich seiner Sünde mit schuldig." V. 23. Berl. Bib.: „Die Versprechung und nicht erst die Beiwohnung macht die Ehe vor Gott aus" V. 25. Luther: „Wie die Stadt, wird das Feld exempelsweise gesetzt, jene davon, wo nur irgend Leute in der Nähe, dieses davon, da sich die einzelne Magd durch ihr Geschrei nicht hat retten können." Berl. Bib.: „Wer die Seelen, so sich Christo ergeben, zu etwas wider ihr Gewissen zwingen will, begeht die geistliche Nothzucht und wird sich ein schweres Gericht aufladen." Richter: „Welch ein Blitzstrahl gegen Unzucht der Schluß von V 26!"—V. 27: Wie viel Hülfslosigkeit ist in der Welt! Wie viel vergebliches Geschrei um Hülfe! Im Blick darauf soll die menschliche Ordnung manches Elend milde auszugleichen trachten, wenn ihm nicht vorgebeugt werden kann. — Piscator: „Hurerei ist eine greuliche Sünde, namentlich unter Christen, deren Leiber doch Tempel des Heiligen Geistes sein sollen." V. 29. Richter: „Sie durften nicht so von einander laufen, wie es jetzt in solchen Fällen so häufig geschieht." Piscator: „Der sie zu Unehren gebracht, soll sie auch billig wieder zu Ehren bringen." 23, 1. Calvin: „Vielleicht spielt er auf die That Chams an, welcher seines Vaters Schande veröffentlichend, seine eigene Gottlosigkeit verrieth."

Die Vollkommenheit Israels.

Kap. 23, 2 — Kap. 26, 19:

Die Volksgemeinde Jehovah's (Kap. 23, 2 — 9.)

2 Nicht soll kommen ein durch Zermalmung Versehrter oder Verschnittener in die
3 Versammlung Jehovahs. *Nicht soll kommen ein Mam'ser in die Versammlung Jehovahs, auch das zehnte Geschlecht (Glied) soll nicht (von) ihm kommen in die Ver-
4 sammlung Jehovahs. *Nicht soll kommen ein Ghammōni oder ein Moabi in die Versammlung Jehovahs, auch das zehnte Geschlecht (Glied) soll nicht (von) ihnen kommen
5 in die Versammlung Jehovahs auf ewig. *Darum, daß sie euch nicht zuvorkamen mit Brod und mit Wasser auf dem Wege bei eurem Ausziehen aus Aegypten und daß er (der Moabiter) gedungen wider (über) dich den Bil'gham, Sohn Bĕghors aus Pĕthor,
6 Aram Naharajim, dir zu fluchen; — *Doch nicht wollte Jehovah, dein Gott, hören auf Bil'gham und verwandelte Jehovah, dein Gott, dir den Fluch in Segen, denn dich
7 liebte Jehovah, dein Gott; — *Nicht sollst du suchen ihren Frieden und ihr Wohl alle
8 deine Tage in Ewigkeit. *Nicht sollst du verabscheuen den Edomi, denn dein Bruder ist er; nicht sollst du verabscheuen den Mißri, denn ein Fremdling bist du gewesen in
9 seinem Lande. *Kinder (Söhne), welche ihnen geboren werden, drittes Geschlecht soll (von) ihnen kommen in die Versammlung Jehovahs.

Exegetische Erläuterungen.

Nach Abschluß solcher Auslegung, Anwendung, Ergänzung des Dekalogs eine Zeichnung Israels in mannigfachster Beziehung, zunächst als „Qahal Jehovah," worauf von Anfang bis Ende des Abschnitts gewiesen ist. V. 2: „durch Zermalmung (Zusammendrücken der Hoden) Verwundeter" ist der Eunuch als Gequetschter, ὁ θλαδίας, (Sept.) „Verschnittener" eigtl.: abgeschnitten der Gießer, das männliche Glied, ist der völlig Kastrirte. Die Versagung ihrer Aufnahme in die

Bundesgemeinschaft erklärt sich durch den „Qahal Jehovah": die Ihm geweihte Gemeinde. Wenn vom Thier 3 Mos. 22, 24: wie vielmehr vom Menschen. Vergl. 3 Mos. 22, 18 ff. Israel ist ein priesterliches (3 Mos. 21, 17 ff.) Gemeinwesen. Vergl. 2 Mos. 20, 22. Vor Jehovah, der Elohim, kann nur das unverkürzte schöpfungsgemäße Bild Gottes kommen, und einer Gemeinschaft, die fortleben soll, können nur zeugungsfähige Glieder angehören. (4 Mos. 16, 3; 20, 4.) Vergl. Jes. 56, 3 ff. Es sind immer Menschen daran Schuld, auch V. 3 beim „Mam'ser" (nur noch Zach. 9, 6), nach Meier von einem Stamm: fremdsein; 1) der Fremde, 2) der Fremdartige = Bastard; nach Knobel (Keil) in der Bedeutung: Verdorbenheit, Faulsein, Schmutz: der durch Erzeugung und Geburt Makelhafte; nach Delitzsch soviel wie: Mischling; nach Andern aus מִם und זֶר oder זֶר מֵעַם contrahirt. Sept. u. Vulg. verstehen das Hurenkind, was weder in dem Zusammenhange des übrigen Alten Testaments noch speziell hier paßt; eher wie die Syrer: das Erzeugniß eines Ehebruchs; noch besser: das blutschänderisch Erzeugte (1 Mos. 19, 30 ff.), wo dann religiös politische Anwendung auf Mischlinge von Israeliten und Heiden weiter greifen konnte. Vergl. Jes. 56, 3. (Joh. 8, 41.) (Der Jude Salvador bezeichnet Jesum als Mamser.) „Auch das zehnte Geschlecht nicht" — 10zahl, vollständige Abschließung von Israel, wie V. 4 daher: „auf ewig" hinzugefügt ist. Wenn V. 2 der Grund in der Physis durch Menschenhand, so jetzt in der Immoralität durch Menschenwillen. Dem Physischen, Moralischen reiht sich V. 4 das Religiös-Politische, der theokratisch für immer Ausgeschlossene an: der Ammoniter und Moabiter. (Klagl. 1, 10.) V. 5 der Grund: die noch in frischem Andenken stehende Feindseligkeit, die nur durch die Furcht zurückgehalten wurde ihrerseits, wie durch die Israel gebotene Rücksicht andrerseits. (2, 19 ff.; 9 ff. (4 ff.) 29.) Gegen alle Sitte der Gastfreundlichkeit (selbst wilder Stämme Jes. 21, 13 ff.), geschweige gegen die natürliche Liebe der Verwandtschaft, kamen sie nicht zuvor, nicht Israel entgegen. Das ist der Punkt der hervorgehoben wird bei Beiden. Da Kap. 2 nur die Moabiter in Ar, so hier noch das mit Bileam Geschehene in Bezug auf Moab insgemein, wodurch die beregte Feindseligkeit gegen Israel ganz heraustritt. Vergl. zu 4 Mos. 22. Wie von Moab, vertreten durch seinen König, der Singular שִׂכֵּר, so auch von Israel im Singular die Rede: Person gegen Person! Gott selber mußte dazwischen treten V. 6; an Moabs Willen hat's nicht gefehlt. Die beabsichtigte Verfluchung Israels als äußerster Grad der Feindseligkeit, die sogar Gott zu Hülfe nimmt, sich eines Propheten dazu bedient. V. 7 spricht daher nur die nothwendige Folge des Verhaltens Israels aus, wie sie nach der auf Israel ruhenden Verheißung Gottes 1 Mos. 12, 3 und wie Bileam selbst wiederholen mußte 4 Mos. 24, 9 nicht ausbleiben kann auf dem noch dermaligen Standpunkte des Werdens und Ringens dieses Gotteskämpfers. Vergl. noch Esra 9, 12. Erst als in Christo David zu Salomo vollendet war, konnte es heißen Matth. 5, 44; Luk. 6, 28; Röm. 12, 14. Von „gehässigem Eifer" (Knobel) oder schlechtem Nationalhaß aus Rachsucht kann schon nach 2, 9 nicht die Rede sein; aber auch nicht nach dem sogleich Folgenden. Vergl. noch Jer. 29, 7; Nehem. 13, 1 ff. (In Bezug auf die Ruth, beschränkt der Talmud die Ausschließung auf die Männer.) Vergl. auch 2 Sam. 10. die persönliche Ausnahme! V. 8 תּוֹעֵב nach dem technischen Ausdruck theokratischen (horror's) z. B. 22, 5. Bei Edom soll die Bruderschaft (2, 4 ff.) durchschlagen trotz Allem. Vergl. theologische Grundgedanken 6 zu 1, 6—4, 40. Beim Aegypter, ungeachtet des Pharaonischen Drucks, die erfahrne Gastfreundschaft. Hengstenberg, Moses und Aegypten. S. 233: „In einer aus der Anschauung der lebendigen Verhältnisse hervorgegangnen Darstellung kommen die Gegensätze, welche das wirkliche Leben überall bietet, verbunden vor; eine mythische Darstellung würde den einen verwischen u. s. w." Nur der mosaischen Zeit lagen solche Motive noch nahe. V. 9: die Urenkel (5, 9), was die Nachkommenschaft der durch Beschneidung Angeschlossnen oder unter Israel Niedergelassenen betrifft. Nach Andern: die Enkel.

Theologische Grundgedanken.

1. Beschneidung, nicht Zerschneidung. Vergl. Phil. 3, 2 ff.

2. Der „große Gegensatz zwischen Jehovah und den heidnischen Göttern, in deren Dienste Verstümmelung des Zeugungsgliedes als besondere Weihe und Heiligkeit gelten konnte." (Baumgarten.)

3. Die sittliche Unbescholtenheit der Gemeinde des Herrn und ihr heiliger Geburtsadel.

4. Ammon und Moab müssen, wie in ihrem Ursprung, so überall, im Verhältniß zu Israel zusammengegriffen werden. Ganz abgesehen von dem Blutschänderischen ihres Ursprungs, der ihnen nicht vorgehalten wird, lagen sie doch ihrem Ursprung nach viel weiter links von Israel als Edom. Ihr Gegensatz gegen Israel ist kein Widerspruch mit ihrem Ursprung, sondern mehr der Gegensatz ihres Ursprungs selber, wie er sich sogleich in der Gesinnung, in ihrer bewußten Feindseligkeit geltend macht. Bei Edom kann die Unbill, die dem Stammvater geschehen, menschlicherweise als Entschuldigung gedacht werden. Noch mehr kann die Liebe eine Lösung des Conflikts natürlicher Rachgier und göttlicher Erwählung hoffen; die Furcht Edoms vor dem Göttlichen in Israel braucht ja nicht in Haß sich zu steigern. Jedenfalls hat sich Israel für Edom offen zu halten, was ihm in Bezug auf Ammon und Moab durch ihr bewußtes Auftreten alsobald abgeschnitten ist; sie sind mit dämonischer Ueberlegung, was Amalek aus dämonischer Leidenschaft. Was etwa Kriegerisches angeht, gab Ammon, in Betreff alles Uebrigen das weinlustige, prahlerische Moab den Ton an. Ihre Feindseligkeit gegen das Volk des Herrn geht bis zu Ende durch. Wollust und Grausamkeit kennzeichnen ihre Religion. Vergl. Schultz S. 164 ff.

Homiletische Andeutungen.

V. 2 ff. Berl. Bib.: „Nach dem göttlichen Grund ist damit ebenso viel gesagt, als Offb. 21, 27 oder wie Paulus: weder Hurer, Ehebrecher, Trunkenbolde u. s. w. in's Reich Gottes kommen." V. 3. Richter: „Im Urbilde kann auch niemand zum himmlischen Bürgerrecht gelangen, der nicht in rechter Ordnung von Gott geboren ist, Joh. 3." V. 4. Reichel: „Die Moabiter haßten das priesterliche Königreich Gottes als solches, dies wollten sie durchaus verflucht wissen. Dagegen waren sie nicht so unwissend, wie andere Heiden, sondern frevelten aus Bosheit wider besser Wissen. Wer solchen Feinden Gutes und dergleichen wünschte, der hülfe die Gemeinde Gottes verdammen und verfolgen, 2 Joh. 10." V. 5. Richter: „So zieht sich noch Mancher den Zorn Gottes zu." — Bileam, Balak, haben noch in der Apokalypse Stelle. — V. 6. Osiander: „Nicht unsre, sondern Gottes Liebe ist die Ursach aller Seligkeit." V. 7. Schultz: „Es handelt sich im letzten Grunde um den Gegensatz gegen Gottlosigkeit, ja gegen Gottfeindlichkeit, der auch durch Röm. 12, 18 nicht aufgehoben wird." — V. 8. Die Bedeutung der Verwandtschaft. — Theodoret: „So wird uns gelehrt, alter Wohlthaten nicht zu vergessen." Osiander: „Wohlthaten zuvor sollen mehr bei uns gelten, als Beleidigungen hernach." Schultz: „Trotz aller Feindseligkeiten soll man das Gute an den Gegnern anerkennen." V. 9. Starke: „Auch im Alten Testament hat den Heiden die Thür der Gnaden offen gestanden. Was noch Scheidewand war, ist durch Christum aufgehoben, Eph. 2, 12—14." Berl. Bib.: „Dies hatte seine geistliche Bedeutung auf die Versammlung der Gläubigen im Neuen Testament, Eph. 5, 27. Daher hinaus müssen alle Unfruchtbaren zum Guten und die ihrem Nächsten weder im Leiblichen noch Geistlichen dienen mögen, alle rohe Weltmenschen ꝛc."

Israel im Lager (Kap. 23, 10—15.)

10 Wenn du ausziehen wirst als Lager wider (über) deine Feinde, so bewahre dich
11 vor jeder bösen Sache. *Wenn unter dir ein Mann sein wird, welcher nicht rein sein
wird von einem Begegniß der Nacht, so hat er hinauszugehen nach außerhalb vor's
12 Lager; nicht soll er in Mitten des Lagers kommen. *Und es sei zum Abend (wenn
der Abend sich herzuwendet), soll er sich waschen (baden) in Wasser und um Sonnen-
13 untergang soll er kommen in Mitten des Lagers. *Und eine Seite (Raum, eigentlich
14 Hand) soll dir sein außerhalb vor'm Lager, und du gehst dahin draußen. *Und ein
Spaten soll dir sein neben deiner Rüstung, und es sei, wenn du dich draußen hinsetzest,
15 so grabe damit und bedecke wieder deinen Abgang. *Denn Jehovah, dein Gott, wandelt
in Mitten (innerhalb) deines Lagers, dich zu retten und deine Feinde zu geben vor dich
hin, und es sei dein Lager heilig, und nicht soll Er sehen an dir Blöße einer Sache, daß
Er sich wende von dir hintweg.

Exegetische Erläuterungen.

Der bürgerlichen Heiligkeit Israels hat seine Erscheinung, und zwar zunächst im Felde V. 10, auf Kriegszügen, zu entsprechen. Dann muß es um so mehr, wie 4 Mos. 5, 2 ff. sein, als es den Heiden gegenüber tritt und zwar mit seiner besten Mannschaft. (Kap. 20.) דבר רע vergl. 17, 1., hier Verunreinigung V. 11: durch 3 Mos. 15, 16 ff. (1 Sam. 20, 26.). Ohne nähere Bestimmung, weil aus der vorderen Gesetzgebung klar, jedoch Verschärfung! V. 12: (1 Mos. 24, 63.) Wenn die Sonne untergeht, darf er eingehen in's Lager. V. 13: nicht blos zur Reinlichkeit, sondern zur Darstellung von Reinheit in jedem Sinne. „Nicht überall und noch weniger im Lager" Knobel. V. 14: יָתֵד, das Feststehende, daher der hölzerne Nagel, der Zeltpflock, aber auch das Festmachende, das stoßende, stechende Werkzeug. אָזְנַי Geräthschaft, Kriegs-, Waffengeräth. V. 15: der Grund der Heiligkeit und darum Heilighaltung des Lagers ist die Gegenwart des Herrn. 20, 1. 4; 1, 8. (2 Kor. 6, 16.) „Blöße (von ערה) einer Sache" = etwas Bloßes d. h. das nicht bloß sein darf, wenn nicht die Ehrfurcht vor Jehovah verletzt werden soll.

Homiletische Andeutungen.

V. 10: Kriegszeiten sind Zeiten besonnenen, geläuterten Lebens. Randglosse: „Daß du selbst nicht sträflich seist und also den Sieg zur Strafe verlierst, wie zur Zeit Eli's und Sauls geschah." Piscator: „Wie man glücklich wider die Feinde kriegen möge? Nämlich wenn Kriegsleute das Böse von sich thun." V. 11. Starke: „Kriegsleute sollen sich aller Tugenden, insonderheit aber der Keuschheit befleißigen." V. 12. Starke: „Ohne wahre Reinigkeit und Heiligkeit kann niemand in's himmlische Lager eingehen, Eph. 5, 5." V. 13—14. Schultz: „So lange sich in diesem Kleinsten und Aeußerlichsten die Rücksichtslosigkeit, ja Roheit gegen die Gesammtheit noch immer mit am stärksten zu erkennen gibt, hat die Verordnung auch heute noch mustergebende Bedeutung, selbst wenn das Verhalten auf physischem Gebiete nicht mehr als Vorübung für das auf moralischem in Betracht zu ziehen sein sollte." Richter: „Die kleine Schaufel neben — den Waffen!" Starke: „Christen sollen nicht ohne Scham sein, auch in solchen Werken, welche die Natur fordert." V. 15. Starke: „Wer sich nicht will vor Menschen schämen, der schäme sich doch vor Gott." Berl. Bib.: „Hierin ist enthalten eine merkliche Vorstellung der streitenden Kirche Gottes, und darin will der Heilige sich als das Haupt alleine herrlich offenbaren zu seinem Ruhm." (Eph. 4, 29. 30.) Piscator: „Die christliche Kirche ein heiliges Lager des ewigen Sohnes Gottes und eine Versammlung, darinnen Gott wohnet und keine Schande soll gesehen werden."

Israel daheim (Kap. 23, 16—25, 19.)

Nicht sollst du an seinen Herrn überliefern (ausliefern) einen Knecht, welcher sich 16
retten will zu dir von bei seinem Herrn; *Bei dir soll er bleiben (wohnen) in deiner 17
Mitte an dem Orte, welchen er sich erwählen wird in einem deiner Thore, wo es ihm
gut ist; nicht darfst du ihn bedrücken. — *Nicht soll eine „Geweihte" sein von den 18
Töchtern Israel und nicht soll sein ein „Geweihter" von den Söhnen Israel. *Nicht 19
sollst du bringen Huren-Gabe und Preis eines Hundes in's Haus Jehovahs, deines
Gottes, zu irgend einem Gelübde; denn Greuel Jehovahs, deines Gottes, sind auch sie
beide. — *Nicht sollst du deinem Bruder Zins auflegen, Geldzins, Speisezins, Zins irgend 20
einer Sache, welche verzinset werden kann (zu werden pflegt). *Dem Ausländer magst 21
du Zins auflegen, aber deinem Bruder sollst du nicht Zins auflegen, damit dich segne
Jehovah, dein Gott, in aller (jeglicher) Ausstreckung deiner Hand, über dem Lande, in
welches du hinkommst, es in Besitz zu nehmen. — *Wenn du geloben wirst ein Gelübde 22
Jehovah, deinem Gotte, nicht sollst du zurückbleiben, es zu erfüllen; denn gewißlich
fordern wird es Jehovah, dein Gott, von dir und ist an dir Sünde. *Und wenn du 23
unterlassen wirst zu geloben, wird nicht an dir Sünde sein. *Den Ausspruch deiner 24
Lippen sollst du bewahren und thun, wie du gelobtest Jehovah, deinem Gotte, freiwillig,
welches du redetest mit deinem Munde. — *Wenn du kommen wirst in den Weinberg 25
deines Nächsten, so iß Trauben, wie deine Begierde (Seele) ist, zu deiner Sättigung,
aber in dein Gefäß (Geräth) sollst du nicht thun. *Wenn du kommen wirst in das 26
Saatfeld deines Nächsten, so pflücke Aehren mit deiner Hand, aber eine Sichel darfst du
nicht schwingen über'm Saatfeld deines Nächsten.

Kap. 24.

Wenn nehmen wird ein Mann ein Weib und ihr Eheherr wird und es ist (ge- 1
schieht) — wenn sie nicht Gnade finden wird in seinen Augen, weil er an ihr Blöße
einer Sache findet, — daß er ihr schreibt eine Scheide-Schrift und in ihre Hand gibt
und entläßt sie aus seinem Hause; *Und sie geht hinaus aus seinem Hause und geht 2
und gehört einem andern Manne; *Und es haßt sie der andere Mann und schreibt ihr 3
eine Scheide-Schrift und gibt (sie) in ihre Hand und entläßt sie aus seinem Hause, —
oder wenn sterben sollte der andere Mann, welcher sie sich zum Weibe genommen: *Nicht 4
kann (darf) ihr Eheherr, der erste, welcher sie entlassen hat, sie wiedernehmen (zurückkehren sie zu nehmen), ihm zum Weibe zu sein, nachdem sie verunreinigt worden; denn
Greuel ist dies vor Jehovah, und nicht sollst du sündigen (sündig) machen das Land,
welches Jehovah, dein Gott, dir gibt zum Erbeigenthum. — *Wenn nehmen wird ein 5
Mann ein neues Weib, nicht soll er ausziehen im Heere und nicht soll über ihn kommen
(etwas) hinsichtlich irgend einer Sache, frei soll er sein für sein Haus Ein Jahr, und
er erfreue sein Weib, welches er genommen hat. — *Nicht soll man zu Pfand nehmen 6
die Handmühle oder den Mühlstein; denn die Seele pfändet er (der dies thut). —
*Wenn gefunden werden wird ein Mann, der eine Seele (Person) stiehlt aus seinen 7
Brüdern, aus den Söhnen Israels, und zeigt sich hart (gewaltthätig) an ihr und verkauft

sie, so soll er sterben, derselbige Dieb, und du tilgst das Böse aus deiner Mitte. —
8 *Bewahre dich bei der Aussatz-Plage, zu bewahren sehr und zu thun nach (gemäß)
Allem, welches (wie) euch anweisen werden die Priester, die Levijim; wie ich ihnen ge-
9 boten habe, sollt ihr bewahren, zu thun. *Gedenke deß, welches Jehovah, dein Gott,
10 der Mir'jam gethan, auf dem Wege, bei eurem Ausziehen aus Aegypten! — *Wenn
du leihen wirst an deinen Nächsten ein Darlehn (Geliehenes) irgendwas, nicht sollst du
11 kommen in sein Haus, daß er verpfände sein Pfand. *Draußen sollst du stehen bleiben,
und der Mann, an welchen du darleihest, soll zu dir das Pfand heraus bringen nach
12 draußen. *Und wenn er ein gebeugter (bedrückter) Mann ist, sollst du nicht liegen in
13 seinem Pfande; *Durchaus zurückgeben mußt du ihm das Pfand, sobald die Sonne
untergeht, und (daß) er liege in seiner Kleidung (Oberkleid, Mantel) und segne dich.
14 Und dir wird's sein Gerechtigkeit angesichts Jehovahs, deines Gottes. *Nicht sollst du
drücken einen gebeugten (elenden) und armen Lohnarbeiter, aus deinen Brüdern oder
15 von (aus) deinem Fremdlinge, welcher in deinem Lande, in deinen Thoren; *An seinem
Tage sollst du seinen Lohn geben, und nicht soll darüber (über ihn) untergehen die Sonne;
denn elend ist er und darnach trägt er sein Verlangen (hebt er seine Seele) und nicht
16 soll er rufen über dich zu Jehovah und sei an dir Sünde. — *Nicht sollen getödtet
werden Väter über (mit, wegen) Kindern, und Kinder sollen nicht getödtet werden über
17 Vätern, jedermann für seine (in seiner) Sünde sollen sie getödtet werden. — *Nicht
sollst du beugen das Recht eines Fremdlings, einer Waise, und nicht sollst du pfänden
18 das Kleid einer Witwe. *Und gedenke, denn Knecht bist du gewesen in Aegypten und
es erlöset dich Jehovah, dein Gott, von dort: darum also gebiete ich dir, zu thun dieses
19 Wort. — *Wenn du ernten wirst deine Ernte in deinem Felde und du vergissest eine
Garbe im Felde, sollst du nicht zurückkehren, sie zu nehmen; dem Fremdling, der Waise
und der Witwe soll's sein, damit dich segnen möge Jehovah, dein Gott, in allem Thun
20 (Werk) deiner Hände. *Wenn du abklopfen wirst deinen Oelbaum, sollst du nicht die
Zweige durchsuchen hinter dir her; dem Fremdling, der Waise und der Witwe soll's
21 sein. *Wenn du ablesen (die Trauben abschneiden) wirst deinen Weinberg, sollst du
nicht nachlesen hinter dir her; dem Fremdling, der Waise und der Witwe soll's sein.
22 *Und gedenke, denn Knecht bist du gewesen im Lande Aegypten: darum also gebiete ich
dir, zu thun dieses Wort.

Kap. 25.

1 Wenn Streit sein wird zwischen Männern und sie treten hin (herzu) zum Gericht
2 und man richtet sie und spricht gerecht den Gerechten und schuldig den Schuldigen: *So
sei's, wenn Schlagens werth (ein Sohn des Schlagens; dem Schläge zukommen,) der
Schuldige ist, daß ihn der Richter niederstrecken und schlagen lasse in seiner Gegenwart
3 (angesichts seiner) nach dem Bedarf seiner Schuld an Zahl. *Vierzig (Mal) darf er
ihn schlagen lassen, nicht hinzufügen (fortfahren), damit er nicht hinzufüge (fortfahre),
ihn zu schlagen über diese hinaus ein vieles Schlagen (zu viel Schlagens) und gering
4 gemacht werde dein Bruder in deinen Augen. — *Nicht sollst du das Rind verschließen
5 (dem Rind das Maul) bei seinem Dreschen. — *Wenn Brüder zusammen wohnen
werden und es stirbt einer von ihnen und ihm ist kein Sohn, soll das Weib des Gestor-
benen nicht nach Außen einem fremden Manne sein (zu Theil, zum Weibe werden), ihr
Schwager soll über sie kommen und sie nehmen sich zum Weibe und ihr Schwagerpflicht
6 thun. *Und es sei: der Erstgeborne, welchen sie gebären wird, soll stehen auf dem
Namen seines Bruders, des Gestorbenen, und nicht soll gelöscht werden sein Name aus
7 Israel. *Und wenn nicht Lust haben wird der Mann zu nehmen seine Schwägerin, so
gehe seine Schwägerin hinauf nach dem Thore zu den Aeltesten und spreche: Es weigert
mein Schwager, aufzurichten seinem Bruder einen Namen in Israel, nicht will er mir
8 Schwagerpflicht thun. *Und es rufen (lassen ihn rufen) ihn die Aeltesten seiner Stadt
9 und reden zu ihm, und besteht er und spricht: Nicht habe ich Lust, sie zu nehmen; *So
hat seine Schwägerin zu ihm hinzutreten vor den Augen der Aeltesten und zieht seinen
Schuh ab von seinem Fuße und speit in sein Angesicht und antwortet (entgegnet) und

spricht: So soll man thun (soll geschehen) dem Manne, welcher nicht bauen will das
Haus seines Bruders. *Und genannt werde sein Name in Israel: Haus des Schuh- 10
abgezogenen. —*Wenn Männer hadern (zanken) werden zusammen, ein Mann und sein 11
Bruder, und es nahet das Weib des Einen, zu retten ihren Mann aus der Hand seines
Schlägers, und reckt ihre Hand aus und greift an seinen Schamtheilen: *So hast du 12
abzuhauen ihre Hand; nicht soll dein Auge schonen. — *Nicht soll dir sein in deinem 13
Beutel Stein und Stein, großer und kleiner. *Nicht soll dir sein in deinem Hause 14
Ephah und Ephah, großes und kleines. *Vollständiger (vollkommener) Stein und 15
Gerechtigkeit soll dir sein, vollständiges Ephah und Gerechtigkeit soll dir sein, damit lang
werden deine Tage über dem Lande, welches Jehovah, dein Gott, dir gibt; *Denn 16
Greuel Jehovahs, deines Gottes, ist jeder, der dies thut, jeder, der Frevel thut. —
*Gedenke, welches gethan dir Ghamaleq auf dem Wege bei eurem Ausziehen aus 17
Aegypten. *Welcher dir begegnete (dich traf) auf dem Wege und den Nachtrab an dir 18
abschnitt, all die Geschwächten hinter dir, — und du warest ermattet und müde, —
und nicht fürchtete er Gott .... *Und es sei, wenn Jehovah, dein Gott, dir Ruhe 19
schafft von all deinen Feinden ringsum im Lande, welches Jehovah, dein Gott, dir gibt
als Erbeigenthum, es in Besitz zu nehmen: so sollst du auslöschen das Gedächtniß
Ghamaleqs unter dem Himmel weg; nicht sollst du vergessen!

Exegetische Erläuterungen.

1. Die Erwähnung des Kriegs vorher mag die Anknüpfung bieten: in Kriegsläuften mochten Knechte vom Feinde leicht überlaufen. Es tritt übrigens zu Draußen, wenn Israel sich im Felde befindet, jetzt sein Daheim (V. 17); daher zugleich insofern Rückkehr zu V. 2—9, als das Wohnen eines heidnischen Knechts, wie V. 16, für den heiligen Charakter der Volksgemeinde des Herrn bedenklich sein konnte. Aber der „sich retten will" zu Israel, begehrt dasselbe, was dieses von seinem Gott erwarten darf (V. 15 נצל); abgesehen, daß der einzelnen Herrschaft Eigenthumsrecht auch nach ägyptischen Begriffen „da aufhörte, wo das des ganzen Volks zu Ende ging." (Schultz.) Wo Jehovah die Feinde vor Israel hingibt, soll dieses niemand, auch einen Sklaven nicht in feindliche, zumal tyrannische Hand übergeben. סגר Hifil: concludendum tradidit, um nun desto fester zu halten, zuvor etwa grausam zu strafen. V. 17: aber auch in Israel selber soll man einen Solchen nicht sein Verhältniß als Flüchtling durch Druck, Uebervortheilung, kränkende Worte u. s. w. fühlen (2 Mos. 22, 20; 3 Mos. 19, 33), sondern ihn als einen Mitbewohner des Landes Jehovahs, des so Gütigen, gewähren lassen. Vergl. zu 1, 16; 10, 18 ff.; 14, 29. (14, 21.) „Durchaus nicht welche Thätigkeit zur Bekehrung des Heiden wird vorgeschrieben". Baumgarten. — Solcher Duldung eines aus den Heiden sich Rettenden begegnet jedoch V. 18 sogleich die Schranke. Diese „Geweihten" waren es der phönizischen, syrischen Liebesgöttin (Astarte, Mylitta). Verführung konnte dergleichen Hierodulie in Israel wecken, die in Kanaan altherkömmlich (1 Mos. 38, 21), so daß die Bezeichnung wie ein titulus honoris für Buhldirne überhaupt. (3 Mos. 19, 29.) Auch Mannhuren gab es 3 Mos. 18, 22; Hiob 36, 14. (1 Kön. 14, 24; 2 Kön. 23, 7.) Noch weniger soll Jehovah V. 19 den Deckmantel hergeben. זונה von זנה abweichen aus der rechten Form geschlechtlichen Lebens, der Ehe; ausschweifen. Solcher Gabe wäre Lohn für religiösen Frevel, ein Geschenk, welches den Gott Israels wie jene Götzen (V. 18) behandelte. Besonders Ziegenböcke 1 Mos. 38, 17 ff., aber auch Geld, daher „Preis eines Hundes" nicht der Kaufpreis für einen verkauften Hund, was so wenig, als Baumgarten's Polemik gegen „die gegenwärtige Vorliebe für dieses Geschlecht" hierher paßt, sondern der Lohn des Kadesch (κίναιδος?), der das „duldet, was ein Hund vom andern erfährt." (Knobel.) Tropisch, weil zum terminus technicus geworden (Offenb. Joh. 22, 15; 21, 8.) Zu: „Haus Jehovahs" vergl. Einl. §. 4. I. 23. „Zu irgend einem Gelübde", wie phönizische Unzucht namentlich die Primitien des Leibes den Götzen gelobte; in welcher Hinsicht, aus welcher Veranlassung es aber auch sei. „Auch sie beide": Gabe wie Geber.

2. Von Gott zum Nächsten, wie V. 22, schon V. 21 in fine, wieder zu Gott, recht deuteronomisch aus innerstem Verständniß des Gesetzes, des Zusammenhangs der beiden Tafeln. V. 20: נֶשֶׁךְ (נשך beißen), eigentlich etwas Beißendes, Drückendes; das Hifil des Verbs nicht = Zins geben, sondern: nehmen, wie 2 Mos. 22, 24; 3 Mos. 25, 36 ff.; denn war das Nehmen verboten, verstand sich das Nichtgeben von selber, zumal nur Noth des Bruders zum Borgen bringen konnte, bei Israels einfachen Verhältnissen, und die sollte die Liebe, uneigennützig, ausgleichen; an Handelsspekulation ist nicht zu denken. Es handle sich für den Zins, resp. das Darlehn, um Geld, Speise, Frucht, oder was sonst. V. 21: vergl. 15, 3. 6; 14, 21., sonst 12, 7. Der „Ausländer" ist etwa der Handel treibend durch Israel Reisende, nicht der dauernd oder zeitweilig unter Israel Wohnende (גר). Der Phönizier, Araber nahm sicher Zins von Israel.

3. V. 22: יד, Nebenform von נזר, abson-

dern, im Nifal: sich etwas enthalten, sich weihen für etwas, daher נֶדֶר ein Geweihtes. Die Erfüllung darf nicht dahinten bleiben. Vergl. 15, 9. Wenn Sünde, so die Forderung mit Strafe. Dagegen kann das Gelobte unterbleiben V. 23, auch wo es sich nahe legte, üblich wäre. Denn es ist V. 24 (vergl. zu 8, 3) Freiwilligkeit; durch welche Freiheit vorher sich aber die Verbindlichkeit nachher nur um so mehr verschärft. שָׁמַר, wie immer: festhalten, wahren. נְדָבָה Freiwilligkeit, hier ohne בְּ (Hos. 14, 5) = freiwillig, von נָדַב, bewegen, freigeben, intrans. beweglich, willig sein für etwas. אֲשֶׁר überhaupt was, insbesondere den Ausspruch. Vergl. übrigens zu 3 Mos. 27; 4 Mos. 6. 30.

4. Die Freiheit gegenüber Gott (dem, was ihm gehört) führt nun wiederum zu entsprechender in Betreff des Eigenthums des Nächsten; um so begreiflicher, als Jehovah der eigentliche und bleibende Eigenthümer des gelobten Landes. V. 25—26 berücksichtigen den Durstenden und Hungrigen, jenen, weil das nächste und quälendste Bedürfniß, in erster Linie. Somit ist der je Bedürftige gemeint, der auf solche Weise sich helfen muß, nicht sowohl: der Arbeiter, eher: der grade Vorbeigehende. Dem, der eine Nahrungsquelle daraus machen wollte, wird ausdrücklich vorgebeugt. Von der eigentlichen Armuth in Israel kann nicht die Rede sein. Vergl. sonst 12, 15. 20 ff.; 14, 26. Nach Verlangen dich satt. שׂבע von voll, satt sein. Sättigung. Accusativ der näheren Bestimmung. V. 26: vergl. zu 16, 9. מְלֵיאָה die Aehre als das Hervorstehende. (Matth. 12, 1; Luk. 6, 1.) Gewöhnlich geröstet 3 Mos. 23, 14. Also keinen Vorrath sich mitnehmen.

5. Kap. 24, 1 ff. führen in das Daheim des Israeliten, welches sein Hausleben ist. V. 1—4: die geschiedene Ehe. V. 1: vergl. 22, 13; 21, 13. Ein Weib ehelichen hienach: ein Eigenthum in Besitz nehmen, darüber Herr werden. Die Scheidung wird als Thatsache gesetzt, und zwar im Fall, den Mose, bei solcher Anschauung vom Weibe, stehen lassen muß, — wenn dasselbe dem Manne beim näheren, täglichen Umgange nicht gefällt, — also ganz wie ein Untergebener dem, der Gewalt über ihn hat. Freilich ihr Nichtfinden bei ihm muß auf einem Finden seinerseits an ihr beruhen, sich dadurch motiviren: ist letzteres Finden immerhin dem Manne anheim gegeben, so muß es doch etwas sein, das „bloß" ist und nicht „bloß" sein sollte. (23, 15.) Also eine physische oder moralische Veranlassung der Scheidungsgrund. Nach der Schulauffassung des Hillel um Christi Zeit = κατὰ πᾶσαν αἰτίαν (Matth. 19, 3) d. i. irgend etwas dem Manne Mißfälliges, rein subjektives. Nach dem strengeren Schammai von Unkeuschheit, Schamlosigkeit, Unzucht, Ehebruch, auf welche Stücke ja aber der Tod stand. Knobel denkt gewiß richtig an Physisches. Zu dem „Schreiben" siehe Hengstenberg Auth. I. 460. Bei der hiemit vorausgesetzten Verbreitung der Schreibekunst, namentlich von Aegypten her, unter Israel, scheint mit dem סֵפֶר (Schrift, Brief) der Scheidung (Matth. 5, 31; 19, 7; Mark. 10, 4) diese nicht gerade erschwert worden zu sein, wenn es auch Fälle gegeben haben mag, wo „der schreibkundige Priester oder Levit geholt werden mußte, der die Ehegatten wohl zu versöhnen sucht" Herxheimer. Solche Form der Ehescheidung gab nur der geschiedenen Frau etwas in die Hand, was sie sowohl überhaupt, als vor andern Männern und ihrem bisherigen Manne gegenüber (V. 4) als entlassen, also frei, legitimirte. V. 2: Schilderung ihrer Freiheit. V. 3, in Fortsetzung des Vorhergehenden (V. 1—2), spricht nun den Fall, um den es sich hier eigentlich handelt, näher aus. Vergl. dazu 21, 15; 22, 13. Entschiedene Abneigung wechselt hier mit dem V. 1 Gesagten, das auch im Uebrigen wiederholt ist, außer daß der ebenfalls das Weib wieder frei stellende Todesfall noch gesetzt wird. (Röm. 7, 2.) Der Nachsatz mit der Scheidungs-Clausel endlich V. 4. Bemerkenswerth ist die Bezeichnung des ursprünglichen Gatten als בעל, während der folgende immer nur אִישׁ heißt. Wenn aber damit auch nicht die Idee der Ehe einsetzungsgemäß (1 Mos. 2, 23 ff.) hervorgehoben wäre, so soll das Verbot, diese gesetzliche Unmöglichkeit, doch zweifelsohne leichtfertiger Scheidung, der Entwürdigung des Weibes, der Entmenschlichung insbesondere des geschlechtlichen Verhältnisses von Mann und Weib, einen Riegel vorschieben. Versöhnung ist selbstredend möglich, ja mag stillschweigend zwischen den Zeilen gelesen werden (vergl. auch 2 Sam. 3, 14), nur nicht Wiedernahme zum Weibe, „nachdem (אַחֲרֵי anspielend auf den אישׁ־אחר V. 2) sie verunreinigt worden" — Hothpaal: sich verunreinigen lassen. Polluta est alius concubitu. J. H. Michaelis. 3 Mos. 18, 20; 4 Mos. 5, 13 ff. von Ehebruch. Mann und Weib sollen eben Ein Fleisch sein 1 Mos. 2, 24. Dasselbe mit einem Dritten ist keine blos levitische (3 Mos. 15, 18), ist sittliche Entweihung der Ehegemeinschaft. So im Grunde wesentlich wie Matth. 5, 32; 19, 9. Wie die zweite Ehe der Geschiedenen Verunreinigung, so ihre Wiederverheirathung mit dem ersten Manne gar „Greuel angesichts Jehovahs"; jedenfalls expressiver gesagt, wie 7, 25; 12, 31; 22, 5. Vergl. sonst 3 Mos. 18, 25; Jer. 3, 1 ff. — V. 5: die eben geschlossene Ehe. Ein „neues Weib", im Unterschied von der ihm so eben verbotenen alten, von welcher er sich scheiden lassen; ein erstes oder ein folgendes, etwa auch ein geschiedenes oder eine Witwe. צָבָא Zusammenziehung der kriegsfähigen Mannschaft. 20, 7. Während der Verlobte sich stellen muß, aber dann entlassen wird, natürlich zu gleichen Befreiungen, zieht der Neuvermählte gar nicht erst mit aus. Zum vorigen, Ehetrennung beschränkenden, erschwerenden Verbot eine positive Nachlassung, im Interesse von Eheverbindung, das frische eheliche Band rücksichtsvoll und liberal zugleich schonend. עבר על hereinbrechen, ergehen über jemand. Hiob 13, 13. Hier keine öffentliche Last überhaupt. לכל־ wie 23, 19.

„Für sein Haus" zum Besten seines eben begründeten Hauswesens. Und sein Weib „erfreuen", statt durch Lebensgefahr oder Sorgen welcher Art sie zu betrüben.

6. Die Gründung eines Daheim führt zur Erhaltung desselben V. 6: חָבַל binden, durch Abnahme eines Pfandes, pfänden. רֵחַיִם die Handmühle, Dualis wegen der beiden Mühlsteine, eigentlich: Zerreiber von רָחָה zerstoßen, zermalmen. Weder die ganze, noch רֶכֶב von der Bedeutung: fest machen — den unteren festliegenden, von der Bedeutung: sich fortbewegen, daher fahren — den oberen beweglichen Stein. Die tagtägliche Bereitung des täglichen Brods hängt davon ab, mithin das Leben (Seele) des Armen, der eben nur das nothwendigste Geräth hat. F. Bovet bei seiner Beschreibung eines Hauses im Dorf Bireh: „Das ganze Mobiliar besteht aus einer Handmühle und großen irdnen Gefäßen, die Korn enthalten. Die Mühle ist ein steinerner Mörser, in welchem man einen Mühlstein mittelst eines Griffs, wie in unsern Kaffeemühlen, dreht." — V. 7: aber auch der Israelit soll seinem Daheim erhalten bleiben, nicht blos das Daheim dem Israeliten. Das נֶפֶשׁ vermittelt den Uebergang. Sonst vergl. 21, 14. Die Härte, das Gewaltthätige wird als das innerlich Erklärende ächt deuteronomisch zwischen גנב und מכר 2 Mos. 21, 16 geschoben. (1 Tim. 1, 10; Offenb. Joh. 18, 13.) Vergl. noch 13, 6.

7. Der Fall, wo ein Israelit aus seinem Daheim muß, ist: beim נֶגַע — Mal (an der Haut, wie von einem Schlage) der צָרַעַת (von צָרַע hervorbrechen) d. h. des Ausbruchs, also beim Ausschlag; wie das Genauere 3 Mos. 13 ff. (Schultz, Keil verstehen unnöthiger Weise ב: um [des Preises] der Plage [wie Strafe?] des Aussatzes willen, was bei בְּנֶגַע gehen mag. Luther nach der Vulgata nahm ב = מִן „vor".) Es soll streng und genau festgehalten (שׁמר) werden, was Mose den Priestern, den Levijim (Einl. §. 4. I. 22) geboten. Sie weisen also nur an (17, 10 ff.) nach dem Gesetz, wenn sie im Fall von Aussatz jemand aus seinem Daheim hinausweisen müssen und absondern von der Gemeinde (3 Mos. 13, 45. 46.). Wegen der Strenge der Anweisung, wird der Gehorsam dagegen so strenge befohlen und V. 9 noch durch Erinnerung an 4 Mos. 12, 10 ff. verschärft. Bei Mir'jam war der Aussatz Strafe ihrer Auflehnung gegen Mose; aber nicht dies, sondern was Jehovah ihr gethan (4 Mos. 12, 14), ihre Absperrung außerhalb des Lagers ist's, worauf es hier ankommt. Der Weiterzug des Volks wurde dadurch damals noch aufgehalten 4 Mos. 12, 15. Nicht Rang, noch Person darf berücksichtigt werden.

8. Im Uebrigen Respekt vor dem Daheim eines Mit-Israeliten V. 10: vergl. 15, 2. 6. Johlson: um sein Pfand zu nehmen. Herxheimer: ihm abzupfänden ein Pfand. Der Darleiher soll nicht eben darum das Daheim des Anderen stören, nicht als Hausherr sich geriren. Es werden übrigens bessere Verhältnisse, als V. 6 vorausgesetzt. Nach V. 11 hat der Entleiher die Bestimmung über das Pfand; daß er's entbehren könne, ist nach V. 6 vorauszusetzen: Denn ist es etwas, das er zwar entbehren kann, aber nur für den Tag, so darf es ihm auch nur für den Tag abgenommen werden: V. 12 ff. Vergl. 2 Mos. 22, 25. 26. V. 13: vergl. zu 6, 25.

9. Die Erwähnung eines Geringen der Art führt V. 14—15 auf den gleichgestellten Lohnarbeiter, damit aber weiter in noch mancherlei Art und Weise, wie sich Israel daheim zu nehmen hat V. 16—22. Zu עני V. 14 wie V. 12 (vergl. 15, 11), noch אֶבְיוֹן (vergl. 15, 4) hinzu. עָשַׁק, schneiden, übervortheilen. Vergl. zu 3 Mos. 19, 13. גֵּר collectivisch. V. 15: er ist gewöhnlich ein Tagelöhner (Matth. 20, 8). „Darüber" i. e. über den Lohn, der noch ansteht. (Eph. 4, 26.) Ebenso „darnach" = auf den, zu dem jeden Tag fälligen Lohn (er ist ja ein Löhner 15, 19) erhebt, richtet er sein Verlangen. Sonst vergl. 15, 9. (Jak. 5, 4.) Lage und Erwartung der Elenden soll Israel daheim berücksichtigen, daher V. 16 nicht, Gottes (5, 9) und menschliche Justiz vermengend, Todesstrafung der mit Todesschuldigen auf's nächste Verwandten; wie bei Persern und andern Heiden der physische Zusammenhang entschied. על (22, 6), auf = ob. In so elender Lage hat Israel gerade das zu schonen, was zu derartigem heidnischen Verfahren antreiben möchte, das Familienband. (2 Kön. 14, 6; 2 Chron. 25, 4; Jer. 31, 30; Ezech. 18, 20.) Weiter V. 17 Lage von Elenden. Vergl. 16, 19; 10, 18. 19; 27, 19. Zum Ganzen vergl. 2 Mos. 22, 20 ff.; 23, 9; 3 Mos. 19, 33 ff. Wie jene Erwähnung von „Gerechtigkeit" V. 13 zunächst auf das, was privatim recht und billig ist, V. 14 bis 15 leitete, sodann aber auf öffentliches Gericht V. 16, so geht's V. 17 vom Recht überhaupt über zum privaten Rechtsverhältniß beim Pfandnehmen (V. 6). Es soll in Israel öffentlich und privatim gerecht zugehen und zwar nach der Gerechtigkeit, wie sie die Liebe ist, oder besser die Gnade, das Erbarmen, wie sie der Mensch an Gott (V. 13: לפני יהוה) kennen lernt, Israel insbesondere an seinem Gott kennen gelernt hat. Die „Witwe", das Weibliche, wird zart besonders angemerkt; ihr „Kleid" mag wie eine ganze Elendsgeschichte sein (V. 12.). Zu V. 18 vergl. 15, 15; 5, 15; 7, 8. V. 19—22 berücksichtigen nächst Lage auch die Erwartung der Elenden, die sie nach ihrer Stellung unter den Landesherrn Kanaans, Jehovah, zu hegen berechtigt sind. Vergl. 3 Mos. 19, 9 ff.: 23, 22; Deut. 14, 29. Die Oliven, wenn sie noch nicht ganz reif waren, schlug man mit Stangen ab, so gaben sie feineres Oel. (Jes. 17, 6.) V. 22 wie V. 18.

10. Zu den Elenden, nicht habituell, doch momentan, wenn diese Ideenverbindung mit dem Vorhergehenden, gehört der der Strafe Verfallene auch. Kap. 25, V. 1 hebt aber die für Israel geltende Gerechtigkeit vorerst heraus. Es soll nur Elende nach Gerechtigkeit in dieser Beziehung geben können. Vergl. 2 Mos. 23, 7. צדק, fest

gerade sein. Gegensatz: רָשַׁע sich trennen, abweichen. Der in einer gewissen Sache Gerechte, resp. Ungerechte, im letzteren Fall: der Schuldige, aber nicht sittlich dauernd, sondern sensu forensi.

V. 2: לְפָנָיו i. e. vor dem Richter, zur Ueberwachung der Zahl, wie Art der Schläge, auch um das Entehrende in der Sache durch solche Form etwa zu fassen. (Bovet, der die Stiftshütte sich als das „im Centrum stehende Gerichtszelt" erklärt, vor „welchem der Herr Israels sein Volk vorladet", erzählt von dem „vorn ganz offnen Zelte, am Eingang Säulchen, die die Decke stützen, der Boden mit Matten und Teppichen bedeckt, wo der Pascha im heutigen Aegypten Recht spricht. Zu seiner Linken ein weißbärtiger Ulemah, eine Art Consistorialrath für alle die Religion berührenden Fragen, andre Räthe auf niedrigern Sitzen, 2 Secretaire, mit gehobener Rechten schreibend, während die andre Hand das Papier hält, Diener am Eingang, die Prozessirenden draußen. Man streckte den Verurtheilten am Zelteingang auf dem Boden aus; zwei Männer beschwerten seine Kniekehlen mit einem Holzblock, den sie drauf festhielten, damit er sich nicht rühren könne, ein Dritter ertheilte mit einer Karbatsche die im Urtheil bestimmten Streiche. Diese unmittelbare Ausführung widerstrebt unsern Gewohnheiten, ist aber eine Milderung der Strafe; erspart dem Verurtheilten die Qual des Wartens, die peinlicher, als die Vollstreckung u. s. w.") כְּדֵי (vergl. 15, 8.): nach Maßgabe, Verhältniß in einer gewissen Zahl, so viel das Unrecht erfordert nach dem jus talionis. V. 3: 40 = 4 × 10, also nach aller Welt, allen Seiten ein vollkommenes Maß. („Von 1 Mos. 7, 12 her Vollmaß der Gerichtsentfaltung." Keil.) „Nicht hinzufügen" = nicht mehr, als 40. Aus Aengstlichkeit, dies höchste Maß nicht innezuhalten, fixirten sich später 39 Schläge (2 Kor. 11, 24.) Ein „Hinzufügen" darüber würde ein „vieles Schlagen" nicht sowohl in Betracht dessen, was ein Mensch auszuhalten vermag, als nach der geistigern humanen Seite sein. Es würde auf diese Weise der Willkür keine Gränze gesetzt; der zu Strafende, weßhalb er doch gestraft wird, würde nicht unter dem Gesetz mehr oder würde blos unter dem Stock, nicht auch unter dem Schutz des Gesetzes erscheinen. Noch mehr aber, er würde einbüßen in den Augen seiner Brüder, wenn die Vergeltung nicht oder die Schande auch, sondern das Schlagen es wäre, worauf es ankäme. וְנִקְלָה von קָלָה aufreiben z. B. durch Feuer, daher: leicht, gering machen, so daß nicht nöthig ist, Nifal mit Meier zu übersetzen: zu Grunde gerichtet werden.

11. Die Behandlung eines Menschen wie ein Vieh, wenn dergleichen bei einem ungemeßnen Prügeln gedacht werden möchte, veranlaßt, auch des Viehes nach Gerechtigkeit zu gedenken V. 4. Ist dem Lohn-Arbeiter sein Lohn an jeglichem Tage zu geben, 24, 14 ff., so soll auch dem arbeitenden Thiere das Fressen von Korn, das es austritt oder darüber die Dreschbohle, den Dreschwagen zieht (Winer Lex. I. 276 ff.), innbenommen sein. Vergl. zu diesem noch heut üblichen Verfahren Hengstenberg, Mose und Aegypten S. 234 ff. (1 Kor. 9, 9; 1 Tim 5, 18.) Solche Rücksicht auf's Thier muß die Rücksicht auf den verstorbenen Bruder im Folgenden um so motivirter erscheinen machen.

12. Das Levirat V. 5—10. Aber nicht der gestorbene Bruder allein, sondern auch die Wittwe kommt in besondern Betracht dabei. Von „Uebernehmen des Grundbesitzes" (Knobel) ist bei dem folgenden uralten Institut zunächst keine Rede, daher V. 5 das „zusammen wohnen" nicht als Bedingung mit Knobel, Keil gesetzt sein wird, sondern nur die Sachlage, die örtliche Nähe des Schwagers, als motivirend von vorn herein geltend macht. Wohnen, wenn nicht in demselben Hause, doch auf dem väterlichen Erbe zusammen, war wohl das Gewöhnliche. וּבֵן אֵין־לוֹ nach jüdischer Tradition: ohne Kind oder Enkel. Matth. 22, 24; Mark. 12, 19; Luk. 20, 28. Daß dabei und V. 6 ausdrücklich namentlich an einen Sohn gedacht wird, ist nur natürlich. Hätte aber der Verstorbene auch blos eine Tochter hinterlassen, so würde es nach 4 Mos. 27, 4 ff.; 36, 8 gegangen sein. Kein nicht zur Familie Gehöriger außerhalb der Ortschaft, des Stammes, soll die Witwe freien. (4 Mos. 36, 3.) Vergl. 1 Mos. 19, 31. יְבָם eigtl.: der Verbundene, durch Heirath Verwandte, levir (δαήρ?), nach jüdischer Interpretation: der leibliche Bruder von Vaters Seite, ob unverehlicht? יָבַם Piel: den Schwager machen. V. 6: „soll stehen ff." nicht auf den Namen seines natürlichen Vaters, sondern dessen Bruders, also seines verstorbenen Oheims, in's Geschlechtsregister eingetragen werden, selbstverständlich als desselbigen Erbe gelten. Andre lassen ihn nicht blos dergestalt den Namen des Verstorbenen fortführen, sondern ganz eigentlich nach demselben benannt werden, wogegen vergl. Ruth 4, 10. 17. וּלֹא־יִמָּחֶה von מָחָה abwischen, nämlich von den Geschlechtstafeln. Wie z. B. Obad (1 Mos. 46, 10; 2 Mos. 6, 15 vergl. mit 4 Mos. 26, 12; 1 Chron. 4, 24.) Also auch auf das Heirathen der Wittwe kam es nicht sowohl, als vielmehr auf diesem Wege auf die Erhaltung des Namens und damit der Person des Verstorbenen an. Indem aber das Gesetz diese Sitte aus der Patriarchenzeit (1 Mos. 38, 8.) legalisirt, geschieht es doch nur in der überkommenen Form als Sitte, daher ohne Zwang; es läßt die Lust frei, läßt die Abneigung zu V. 7, entnimmt sie nur der bloßen Willkür, ordnet ihren Ausdruck (vergl. 21, 19; 4 Mos. 16, 12. 14.) in Weise von Anzeige, Anklage, öffentlicher Behandlung durch den Magistrat V. 8, wobei das Verheirathetsein des Schwagers, wie der Nachtheil für das eigne Erbgut (Ruth 4, 6.), auch die Fortpflanzung des eignen Namens (1 Mos. 38, 9.), zur Aussprache kommen konnten, und verhängt im Fall, daß die Unlust bestehen bleibt, keine eigentlich gesetzliche Strafe, sondern läßt eine vorübergehende Beschimpfung durch die Schwägerin V. 9, sowie einen bleibenden Schimpfnamen in der Gemeinde V. 10 zu, was beides mit der Sitte sich erhalten oder sich schwächen, wenn nicht fallen konnte. „Vor den Augen der Aeltesten", d. h. öffentlich, und weil er sich muß das Folgende

gefallen lassen. Das Abziehen des Schuhs vom Fuße durch die Schwägerin, im Unterschied von Ruth 4, 7. 8., wo's nicht der Schwager als leiblicher Bruder ist, auch sich zunächst um Erbslösung handelt, weßhalb der Verwandte es selber thun darf, soll den abgeneigten Schwager seines Rechts auf die Witwe zur Ausübung der brüderlichen Liebespflicht entkleiden. Ganz recht Hupfeld zu Ps. 60, 10 Symbol „der Abtretung". Fuß und Schuh, wie der Grund und Boden durch das Betreten das Besitzrecht sich ausspricht, deuten sich bei der Schwägerin auf das „Kommen über sie" (V. 5.). Die Verschmähung derselben gleicht das „Speien in sein Angesicht" aus (3 Mos. 15, 8; 4 Mos. 12, 14; Hiob 30, 10.), sie verachtet ihn nun ihrerseits; was der Talmud in: vor ihm ausspeien auf die Erde abschwächt. Ueber עָנָה vergl. zu 21, 7; 19, 16. Sonst vergl. 1 Mos. 16, 2; 30, 3; Ruth 4, 11. Familienbegründung! Daher, wie (vergl. V. 6. 7.) ein Schimpfname, so derselbe auf des Betreffenden „Haus" ausgedehnt, wodurch das Geschehene zum bleibenden Gedächtniß wird; aber durchaus nicht mit Knobel, Keil als des „barfüßigen Lumpenkerls", denn nicht als Barfüßer, als Besitzloser, sondern als einer, dem seine Schwägerin den Schuh abgezogen, kam er in Verruf. — V. 11—12 schränken solch durch diese Sitte zugelassenes Einschreiten (vergl. קָרַב zu נגשׁ V. 9) eines Weibes, der Sittlichkeit entsprechend, nach einer andern Seite wieder ein. Freiheit, aber keine Frechheit, zumal in Bezug auf das, was die Schwägerin vorher gerade beanspruchte. (Vergl. 2 Mos. 21, 22.) Dazu die Lebensgefährlichkeit des Angriffs. Daher auch die harte Strafe V. 12, welche die Rabbinen in Bestrafung nach dem Werth der Hand umwandeln. Vergl. 19, 21; 7, 16.

13. Wie Israel nach Gerechtigkeit in Handel V. 13—16 und Wandel V. 17—19 verfahren soll. V. 13: בְּכִיסֶךָ, wie man gewöhnlich die Gürtelbörse dafür hatte, Mich. 6, 11. Die Wiederholung: „Stein und Stein" (V. 14: „Ephah und Ephah"), wie auch sogleich erklärt wird, bezeichnet das Mehrfache, das Zweierlei, groß für den Kauf, klein für den Verkauf. (Ps. 12, 3.) Amos 8, 5. Wie mit dem Gewicht, soll es auch mit dem Getraidemaß (von אָסַף zusammenbringen, fassen, wovon: Gefäß,) sein. Wie im Beutel, so im Hause, weder gebrauchen, noch auch haben. V. 15 שָׁלֵם heißt: unversehrt, vollständig, ganz sein, sowohl alles zusammen, als jedes für sich richtig. Denn auf „Gerechtigkeit" kommt es an. Vergl. 3 Mos. 19, 36. Die Verheißung wie 5, 16 zum Schluß der 1. Tafel. Noch feierlicher der Abschluß V. 16: vergl. 18, 12; 22, 5. Zuletzt vom Handel auf jedes Handeln der Art überhaupt ausgedehnt. עָוַל von: zusammenziehen, verdrehen, nach dem Arabischen: das rechte Maß überschreiten. V. 17 knüpft daran, gleichfalls wie abschließend, die Ausnahme, die es jedoch auch nur nach Gerechtigkeit Gottes ist. Der Fall betraf Israel auf dem Wege. Vergl. 2 Mos. 17, 8 ff. V. 18: nähere motivirende Schilderung des frevelhaften Handelns Amaleks aus Erinnerung eines Augenzeugen, der's so erlebt hat. זָנַב dehnen, ausschweifen, im Piel: den Schwanz abbiegen machen, verletzen, vernichten. Schon diese Unmenschlichkeit erwies, daß keine Gottesfurcht bei Amalek. Vergl. dagegen 2 Mos. 15, 14; 18, 1. V. 19; vergl. 12, 10; 2 Mos. 17, 14; Deut. 9, 7. Die Ausführung 1 Sam. 15.

Theologische Grundgedanken.

1. Israel, das selber aus Knechtschaft gerettete, realisirt mit 23, 16—17 „ein Gebot der Menschlichkeit" (Knobel), aber einer Menschlichkeit, die von den höchsten Gedanken der Menschheit getragen erscheint. Wie nach seiner ursprünglichen Bestimmung „es ein Segen für alle Geschlechter der Erde werden soll" (Baumgarten), so ist es in Christo das Asyl der in aller Weise geknechteten Menschheit.

2. Auf alttestamentlichem Standpunkte „ruht die Bekehrung der Heiden in der Tiefe der Hoffnung und Sehnsucht." (Baumgarten.)

3. Das Moment der Wollust in den heidnischen Religionen, noch im Mohammedanismus. Das Gefährliche der religiösen Schwärmerei gerade nach dieser Seite. Die Nüchternheit der Religion Israels.

4. Zinsen und Wucher sind zu unterscheiden; aber auch die Personen, ob Arme zur Noth oder Andere zum Nutzen. Vergl. v. Mosheim, Sittl. VII. S. 248 ff.

5. Vergl. L. Wiese von den Gelübden im evangelischen Sinn, Berlin 1861. Mosheim (VI. 177 ff.) unterscheidet: daß man entweder sonst zu thun Erlaubtes unterlassen oder etwas leisten wolle, wozu (oder zu welcher Art und Weise der Beobachtung) das Gesetz nicht verpflichte. Die Absicht: Dankbarkeit, Begier, uns Gott aufzuopfern, Eifer in der Heiligung. Gelübde heischen reifliche Ueberlegung zuvor. Ben. Pictet morale chrét. I. livre III. chap. 16: Gelübde ist ein feierliches Versprechen an Gott, etwas in seinem Dienst, zu seiner Ehre zu thun. Also nicht im Allgemeinen, wie in der Taufe und überhaupt im Gebet.

6. Die Pflicht der Billigkeit auf Grund von Berechtigungen.

7. Auch wo Mose auf die geschiedene Ehe zu reden kommt, heißt der Scheidebrief: סֵפֶר כְּרִיתֻת eine Urkunde eigentlich der Abhauung, Abschneidung, nämlich Eines von einem Andern, die zusammen Ein Fleisch. Durchaus also nach dem Begriff der Ehe, welches ihr sittlicher Geist und Zweck ist. Der Scheidebrief ist ebenfalls noch immer ein Höheres, als der bloße Ausspruch des Mannes: du bist entlassen, verstoßen! bei den Orientalen überhaupt. Er wird aber Kap. 24 insbesondere im Interesse der Idealität der Ehe gehandhabt, vergl. die exegetischen Erläuterungen. „Der Gesetzgeber", bemerkt Knobel, „scheint die Ehescheidung ungünstig angesehen zu haben (V. 4) und Propheten stimmen damit überein. (Mal. 2, 16.)" Israel ist damit auf seine Vollkommenheit angesehen, wenn auch Mose's Anord-

nung voraussetzen muß, was nun mal der Fall ist, die Herzenshärtigkeit Israels (vergl. Lange zu Matth. 5 und 19); die Negative des göttlichen Gesetzes hat ähnlich, was wir von unsrer bösen Natur aus pflegen, zu ihrer Voraussetzung. Israel nach seiner Natur scheidet sich der Art von seinen Weibern, aber daß es im Widerspruch mit der Natur der Ehe geschieht, bricht mehrfach und damit „der Strahl der vollen göttlichen Wahrheit und Offenbarung durch die Hülle, unter welcher der Wirklichkeit Israels vorläufig Spielraum gestattet wird, hindurch." (Baumgarten.)

8. Wie sehr streitende Kirche, darf Israel doch nach innen Frieden und Freude zur Geltung kommen lassen V. 5.

9. „Ueberhaupt in den letzten Reden Mose's tritt die Liebe als der innerste Geist des Gesetzes deutlich heraus." (Baumgarten.) Parallele: die letzten Reden Jesu bei Johannes.

10. Wie hat die mosaische Gesetzgebung auch von vorn herein den Gewaltmaßregeln vorgebeugt, die in Griechenland und Rom von Zeit zu Zeit die harten und unerträglichen Verhältnisse der verschuldeten Armuth corrigiren mußten!

11. „Wenn Mose, der so gewaltig und vor allen Dingen auf Reinheit und Heiligkeit des Herzens dringt, die etwas strenge Behandlung eines Thieres (25, 4) mitten unter den wichtigsten Gesetzen zu berücksichtigen nicht verschmäht, so steht er wirklich im göttlichen Mittelpunkt der Welt, von welchem aus gerade Linien zu allen Creaturen führen." (Baumgarten.)

12. Die Leviratsehe hat gar nichts mit dem allgemein menschlichen „Unsterblichkeits-Bedürfniß" (Keil) zu thun, wiewohl sich Aehnliches, auch Gleiches bei Mongolen, Circassiern, Osseten, Drusen, Habessiniern, Gallas und wo sonst findet. Israel hat dieses Bedürfniß gar nicht ausgeprägt, (daher der sadduzäische Schein Matth. 22, 24 ff.) wohl aber ist es von Abraham ab ganz in die Verheißung gestellt, wie Christus Matth. 22 geltend macht, und zwar dieses Lebens, denn das Wort soll Fleisch werden. So ist die dem gesetzlichen Institut zu Grunde liegende Sitte eine altehrwürdige in der erwählten Familie. Ja, die Hauptlinie des Stammes Judah, die eigentliche Verheißungslinie Matth. 1, 3 ff., geht aus der von Thamar (1 Mos. 38) erzwungenen oder erschlichenen Pflichtehe mit Judah hervor. (Leyrer Herzog Encykl. VIII. 358.). Vergl. außerdem den Levirat mit der Ruth! Innerhalb Israel Namen haben und Haus, darauf geht Alles, dabei und nicht sowohl überhaupt „in den Nachkommen fortzuleben." (Schultz.) Daher über das Gesetz hinaus auch Entferntere, als der Bruder, herbeigenommen werden, der Goel als Levir Ruth 4 erscheint. Daher wider das Gesetz sogar (3 Mos. 18, 16) Blutschande Blutehre ist: die Liebe als des Gesetzes Erfüllung.

13. Ueber Amalek vergl. Theol. Grundgedanken zu 1, 6 ff. Nr. 6. Was über Israel daheim zu sagen war, schließt nicht unbedeutsam mit der Erinnerung an den Edomiter Amalek; denn damit ist gesagt, daß des Menschen Hausgenossen seine Feinde sein werden und daß Israel als die Volksgemeinde Jehovahs im Lager bleiben muß. Israels Vollkommenheit ist nicht blos durch Verheißung in die Zukunft gestellt, sondern durch Verpflichtung von seiner Entwicklung im Gehorsam abhängig gemacht. (Daher zum Fallstrick für Saul 1 Sam. 15.).

Homiletische Andeutungen

Kap. 23, 16—17: der Brief Pauli an Philemon. Tüb. Bib.: „Flüchtlinge soll man aufnehmen und ihnen Gutes thun." V. 19. Luther: „Also auch Alles, was durch Sünde gewonnen ist, will Gott nicht; er will redlich und mit Furcht geehret sein." Berl. Bib.: „Auch was wegen der hundischen Zänkereien und Beißens unter einander einigermaßen dem Herrn gewidmet wird, ist gleichfalls dem Herrn ein Greuel." V. 20—21. Osiander: „Wenn wir Gott zum Gefallen einen Gewinn ausschlagen oder fahren lassen, so will er's an einem andern Ort mit reichem Segen wieder erstatten." V. 22—24. Cramer: „Gott will freiwilligen Gottesdienst." Versprechen macht Schulden, und Reden und Halten soll eins sein. V. 25—26. Würtb. Bib.: „Den Segen auf dem Felde bescheert Gott nicht allein für uns; auch für unsern dürftigen Nächsten." Berl. Bib.: „Siehe da einige Gemeinschaft der Güter! Es ist Alles euer. Wenn du dir's aber ungebührlich, in falscher Freiheit anmaßest, so gehet's dich nicht an".

Kap. 24. V. 1 ff. Berl. Bib.: „Die Zusammenbindung der Simsonsfüchse setzet Alles in Feuer." Würtb. Bib.: „Gott läßt öfters etwas geschehen, daran er eben keinen Gefallen hat, um größer Uebel und Unheil abzuwenden Matth. 13, 30." Berl. B.: „Christus aber will unter seinen Gläubigen, die nicht mehr einen so harten Sinn haben müssen, Gehorsam nach der ersten Einsetzung, sollen daher allem Widerwillen mit Liebe und vernünftigem Betragen vorbeugen, alles Kreuz, Krankheit und sonst geduldig tragen, alle Lüste kreuzigen und den Ehestand bis an's Ende des Lebens in Treue unterhalten." Schultz: „Lykurg, Solon und Numa erlaubten nach Plutarch die Weiber zu vertauschen." Vergl. Jes. 50, 1! Würtb. Bib.: „Gott will doch wiederum annehmen Jer. 3, 1." V. 5. Osiander: „Wehe also, die verbieten ehelich zu werden 1 Tim. 4, 3." Berl. Bib.: „Angehende Christen verschonet der Herr auch mit schweren Proben und gibt ihnen gewisses Süße der Erkenntniß und des Trostes." V. 6. Starke: „So auch niemand sein Handwerkszeug." V. 7: Josefs Beispiel. Starke: „Judas nahm sich selber das Leben. Apstgsch. 1, 18." Berl. B.: „Der Sklavenhandel!" V. 9. Osiander: „Wir sollen lieber bei Andrer Schaden, als bei unserm eignen Unglück lernen klug werden." Berl. Bib.: „Daß nicht der ganze Teig vom Sauerteig verderbt werde 1 Kor. 5, 2. 6. 13." V. 10 ff.: wider manche Executionen unter Christen! V. 15: Baumgarten: „So wird der Dienstherr in das Gemüth seines Löhners versetzt. Solch Nachempfinden ist aber nur der Liebe möglich, die allein weiß, wie dem Andern zu Muthe ist." Schultz: „Noch Jakobus 5, 4 hat von dem zu reden, das gen Himmel schreit. Was aber vom Vorenthalten, gilt noch mehr vom Verkürzen und Herunterdrücken." Osiander: „Ist vor Gott Diebstahl." V. 16.

Baumgarten: „Waltete blos die strenge Gerechtigkeit, so wäre für keinen Sohn Adams Heil oder Leben zu hoffen: so muß dieser eiserne Ring des Naturzusammenhanges durchbrochen werden, und dies geschieht durch die göttliche Gnade. (Jer. 31, 29. 30; Ezech. 18, 20.) Sie greift, wie bei den Zufluchtsstätten, wo nicht ein Außerordentliches (Joh. 7), mildernd in das menschliche Gericht ein." V. 17 ff.: Fremdling, Waise, Witwe, diese 3 werden 4 Mal empfohlen. Das Kleid der Wittib eine Geschichte des Elends. V. 18: Aegypten eine Schule auch der Barmherzigkeit. V. 19: Vergessene Garbe des Herren Garbe. In dem Stück soll man kein gutes Gedächtniß haben (Matth. 6, 3), aber ein gutes Gewissen. Osiander: „Fromme Freigebigkeit leidet keinen Schaden." Klar gemacht durch das, was Gott in aller Weise und edelstes wachsen läßt. V. 22. Lange: „Gott motivirt seinen Willen, uns von der Billigkeit so viel mehr zu überzeugen: so soll auch der Mensch keinen blinden Gehorsam fordern."

Kap. 25, V. 1. Richter: „Im Abbild von Gottes Gerechtigkeit 1 Kön. 8, 32." Berlb. B.: „Das Richteramt ein Charakter Gottes, daraus oft ein Charakter des Teufels gemacht wird." Starke: „Man kann also mit gutem Gewissen im Nothfall vor Gericht treten." V. 2. Herxheimer: „In Israel war Jeder vor dem Gesetze gleich." Schultz: „Es fehlte, obwohl an dem modernen Begriff der Ehre, doch keineswegs an der Erkenntniß der im innigen Verhältniß zu Jehovah begründeten Würde auch der Leiblichkeit 14, 1. Das göttliche Gesetz will, daß, wo man sich seiner Würde entkleidet hat, auch der trügerische Schein derselben aufgehoben werde. Körperliche Züchtigung, weil sittlicher Ernst und Wahrheitssinn." V. 3: Der Verbrecher immer noch ein Mensch. Schultz: „Die Schuld des Einzelnen mußte an die Schuld Aller erinnern. Die 40zahl kennzeichnet Demüthigung, Versuchung und Umwandlung als aus göttlicher Macht verhängt. Vergl. 1 Mos. 7, 12; die 40 Jahr in der Wüste; Deut. 9, 9. 18; 3 Mos. 12, 1 ff.; Jonas 3, 4; Ezech. 4, 6; 1 Kön. 19, 8; Matth. 4, 2. Vergl. Bähr II. 490." Richter: „Paulus wahrscheinlich wegen seiner Vertheidigung des Evangeliums von Christo als ein Zänker u. s. w." V. 5 ff. Baumgarten: „Durch die Pflicht gegenseitiger Liebe und Hülfe kommt die äußerliche Gemeinschaft erst zur Wahrheit und Bedeutung." Herxheimer: „Die Leviratsehe hat jetzt unter den Juden ganz aufgehört." Würtb. B.: „Blutsfreunde sollen sich der hinterlassenen Witwen und Waisen mit Rath und That treulich annehmen". V. 9. 10. Cramer: „Welche zum Predigtamt berufen sind und die Hand vom Pfluge abziehen, wollen Christo nicht geistlichen Samen erwecken, die sind ungestiefelt, das Evangelium zu treiben (Eph. 6, 15) u. s. w." Berlb. B.: „Durch dieses Gesetz sollte jede Familie besonders erhalten werden, daß man den Messias um so besser erkennen möchte, der aus dem ganz niedergegangenen Geschlechte Davids sollte geboren werden." V. 11 ff. Starke: „Alle unzüchtige Betastungen sind Sünde." Richter: „Haue dir selber geistlich die Hand ab. Matth. 5, 30." V. 13 ff. Schultz: „Das Gewöhnlichste und Alltäglichste das Wichtigste; da wird am meisten gesündigt, werden die meisten Seufzer veranlaßt. Der Mammon ist durchweg ein Mammon τῆς ἀδικίας. Vergl. Luk. 3, 10." Richter: „1 Thess. 4, 6. Bei derlei heimlichen Sünden ist der Fluch Gottes gerechte Strafe. Israel soll gerechte Wage haben, wie Gott in seinem Heiligthum." Berlb. B.: „Auch nicht zweierlei Rede in deinem Munde." Baumgarten: „Die mancherlei Vorschriften von Liebe und Schonung laufen in eine so scharfe Spitze, damit die Liebe und Schonung in Israel niemals den Sinn für den Gegensatz gegen alles Böse abstumpfe. Schultz: „So wenig die Weltentwickelung ohne den Dualismus von Himmel und Hölle endigen kann, ebenso wenig auch die Gesetzesentfaltung ohne diesen Dualismus von Liebe und Haß."

Israel dem Herrn.

Kap. 26.

Und es sei, wenn du einkommen wirst zu dem Lande, welches Jehovah, dein Gott, 1
dir gibt als Erbeigenthum, und du's in Besitz nimmst und wohnest darin: *So hast 2
du zu nehmen von dem Ersten aller Frucht des Bodens, welche du einbringen wirst aus
deinem Lande, welches Jehovah, dein Gott, dir gibt, und in den Korb zu legen und zu
gehen an den Ort, welchen erwählen wird Jehovah, dein Gott, wohnen zu lassen seinen
Namen daselbst; *Und komm zu dem Priester, welcher sein wird in selbigen Tagen, und 3
sprich zu ihm: Ich thue kund heut Jehovah, deinem Gotte, daß ich zu dem Lande einge-
kommen bin, welches Jehovah unsern Vätern geschworen hat, uns zu geben. *Und es 4
nimmt der Priester den Korb aus deiner Hand und setzt ihn nieder vor dem Altar
Jehovahs, deines Gottes; *Und du antwortest und sprichst vor Jehovah, deinem Gott: 5
Ein Arammi war sich verlierend (irrte verloren umher) mein Vater und zog (ging)
hinab nach Aegypten und fremdlingte dort in wenig Leuten und ward daselbst zu einer
Nation, groß, stark und viel. *Und es behandelten uns die Aegypter böse (übel) und 6
drückten uns und legten auf uns harten Dienst. *Und wir schrieen zu Jehovah, unsrer 7

Väter Gotte, und es hörte Jehovah unsre Stimme und sah unsern Druck (Elend) und
8 unsere Mühsal (schwere Arbeit) und unsere Bedrängniß; *Und heraus führte uns Je-
hovah aus Aegypten mit starker Hand und mit ausgestrecktem Arme und mit großem
9 Schreckniß und mit Zeichen und mit Wundern, *Und brachte uns an diesen Ort und
10 gab uns dieses Land, ein Land fließend von Milch und Honig. *Und nun siehe, ich
bringe das Erste der Frucht des Bodens, welchen du mir gegeben, Jehovah! und setzest
es (oder: den Korb) nieder vor Jehovah, deinem Gott, und beugest dich vor Jehovah,
11 deinem Gott; *Und freuest dich in (an) all dem Guten, welches Jehovah, dein Gott,
dir gegeben und deinem Hause, du und der Levi und der Fremdling, welcher in deiner
12 Mitte. — *Wenn du vollenden wirst zu zehnten den ganzen Zehnten deiner Einbrin-
gung (deines Ertrages) im dritten Jahre, dem Zehntjahre, und gabst dem Levi, dem
Fremdling, der Waise und der Witwe und sie aßen in deinen Thoren und wurden satt:
13 *So sprich vor Jehovah, deinem Gott: Ich habe getilgt (entfernt) das Heilige aus dem
Hause und habe es auch gegeben dem Levi und dem Fremdling, der Waise und der
Witwe, nach all deinem Gebot, welches du mir geboten, nicht habe ich übertreten von
14 deinen Geboten und nicht vergessen. *Nicht habe ich in meiner Trauer (Klage) davon
gegessen und nicht getilgt davon (weggeschafft) in Unreinheit (unreinem Zustande) und
nicht gegeben davon für einen Todten; ich habe gehört auf die Stimme Jehovahs, meines
15 Gottes, ich habe gethan nach Allem, wie du mir geboten. *Schaue herab aus der
Wohnung deiner Heiligkeit, aus dem Himmel, und segne dein Volk, den Israel, und das
Land, welches du uns gegeben, wie du geschworen hast unsern Vätern, ein Land fließend
16 von Milch und Honig! — *Dieses Tages gebietet dir Jehovah, dein Gott, zu thun
diese Satzungen und die Rechte, und du bewahrest und thust sie mit deinem ganzen
17 Herzen und mit deiner ganzen Seele. *Jehovah hast du heute gesagt zu sein dir zum
Gott und zu gehen in seinen Wegen und zu bewahren seine Satzungen und seine Gebote
18 und seine Rechte und zu hören auf seine Stimme. *Und Jehovah hat dich gesagt heute
zu sein ihm zum Eigenthumsvolk, wie er dir geredet hat, und zu bewahren alle seine
19 Gebote; *Und dich zu geben (setzen) höchstes (als höchstes) über alle Nationen, welche er
gemacht, zu Lob und zu Namen und zu Zier (Pracht, Glanz, Herrlichkeit) und daß du
seiest ein heiliges Volk Jehovah, deinem Gott, wie er geredet hat.

Exegetische Erläuterungen.

1. Zu V. 1 vergl. 17, 14. V. 2 partitiv, einen Theil. (1 Mos. 4, 4.) Nach jüdischer Tradition von den siebenerlei Früchten Kanaans, 8, 8. Schultz: überhaupt nicht alle Erstlinge an's Heiligthum abzuliefern. Keil: nur für den folgenden Zweck nicht. Vergl. zu 2 Mos. 23, 19. Vergl. übrigens 18, 4. אָנָא von טָנָא liegen, flechten. Sonst vergl. 12, 11. 5. (16, 17.). V. 3: der Priester collectivisch oder: welcher gerade fungirt. Vergl. 17, 12. Die Verkündigung (Ansage) ist die Deutung des Korbes mit den Erstlingen, als eines vollzognen thatsächlichen Bekenntnisses von Besitznahme des Landes, sowie entsprechenden Dankes. V. 4: vergl. V. 10. Vor den Brandopferaltar 2 Mos. 27, 1 ff. V. 5 vergl. 25, 9. Dem Bekenntniß vor dem Menschen, als Sachwalt Gottes, schließt sich ein noch weiter zurückgreifendes und umfassendes Gebet vor dem Herrn an. Jakob (Israel) nominell und virtuell der Stammvater (Jes. 43, 27) des 12 stämmigen Volks, ein Aramäer sowohl wegen seines langen Aufenthalts in Mesopotamien, wohin schon Abraham gezogen 1 Mos. 11, 31 (25, 20; 28, 5; 31, 20. 24), als weil er dort zu solcher Familie anwuchs. Vergl. Hos. 12, 13 ff. אֹבֵד sich verlierend, der nicht nur umherirrt, nomadisirt, sondern Gefahr läuft, verloren zu gehen. (Ps. 119, 176; Jer. 50, 6.) Duro servitio primum (1 Mos. 31, 40), deinde fame (1 Mos. 42, 2; 43, 8.). J. H. Michaelis. Vergl. 1 Mos. 35, 3. Keil, gegen die Accente: ein verlorener A. war mein Vater. Luther (Vulg.): Der Aramäer (Laban) wollte meinen Vater umbringen; als stände אֲבַד. Noch Andre: Zu dem A. mußte mein Vater wandern. Sept: Συρίαν ἀπέλιπεν ὁ πατήρ μου. ב essent. 10, 22. מִתֵי (Pluralitantum מְתִים von מָתַה extendit = die Gereckten (Recken), ausgewachsenen Männer, מְעַט (von מָעַט ab-, kleinreiben, mindern) wenig; im Genitiv nachstehend. Vergl. 1 Mos. 34, 30. An sich nichts, mit den Seinen wenig, dennoch! Vergl. 7, 1; 9, 1. (2 Mos. 1, 7. 9.) V. 6: vergl. 2 Mos. 1, 11 ff. V. 7: vergl. 2 Mos. 2; 23, 4, 31. V. 8; vergl. 4, 34; 5, 15; 6, 21 ff. V. 9: vergl. 6, 3. (2 Mos. 3, 8.) Solchem Bringen des Volks von Seiten Jehovahs in's Land will das Bringen des einzelnen Israeliten V. 10 entsprechen. Vergl. V. 2. Das Niedersetzen entweder V. 4 allgemein aufnehmende Schlußbemerkung oder, daß der Betende den Korb mit den Erstlingen während des Gebets aufgenommen. V. 11: der festliche Genuß 12, 7. 12; 16, 11. 14; 18, 4. Erstlinge,

wie Erstgeburten und Zehnten. (15, 19 ff.; 14, 23.)

2. „Vollendung" und „ganzer" Zehnt V. 12 gehen auf den zweiten Zehnt im 3. Jahre (vergl. 14, 28.). „Zehnt-Jahr": weil dann die ganze Zehntentrichtung bis zu der speciellen Verwendung im je 3. Jahre abgeschlossen. Vergl. 14, 29. Daher V. 13 nach solchem Abschluß eine Rechenschaft abzulegen ist, wenn man, etwa beim Laubhüttenfest im 3. Jahre vor Jehovah erscheint. Keil versteht das betreffende Sprechen als überhaupt vor Gott (1 Mos. 27, 7), wozu allerdings V. 15 veranlassen dürfte. „Tilgen" nicht als eine Schuld (Schultz u. Keil), sondern als etwas, was mir nicht gehört, den Eigenthumstitel dran tilgen, es aus dem Hause fortschaffen; mit Affekt. „Das Heilige" ist alles Gott Geweihte, wie's an die gesetzlich Bestimmten abzuführen war. „Alles Gebot" nämlich was überhaupt hiefür in Betracht kommen kann; folgend im Einzelnen. Weder willentlich noch wissentlich. (שְׁגָגָה für's Bewußtsein verschließen.) V. 14: Weitere bewußte Ausführung nach bestimmten Gegensätzen. Weder in einem Trauerfall, einer Todtenklage selber davon gegessen, (nach Einigen: Anspielung auf ägyptische Trauer bei Opferung der Erstlingsfrüchte an die Isis oder dgl.) noch sonstwie als ein gesetzlich Unreiner davon aus dem Hause geschafft (V. 13); auch nicht (14, 1) davon in ein verwandtes, befreundetes Trauerhaus geschenkt vergl. Hos. 9, 4; Jer. 16, 7 ff.; 2 Sam. 3, 35. Sept. lassen es dem Todten mitgeben. An „superstitiöse Verwendung" ist nicht noth mit Schultz zu denken. Wie V. 5 ff. in Dank, so geht V. 15 in Bitte aus. Uebrigens recht zum Gegensatz gegen die dem Deuteronomium untergeschobene Einziggeltendmachung des irdischen Heiligthums! Vergl. Jes. 63, 15. Der das Heilige heilig gehalten, darf von der Heiligkeit des Herrn sprechen. Die Bitte um Segen hält sich in der Gliedschaft, faßt das Volksganze in's Auge.

3. V. 16—19 auf solcher Gebetsunterlage Hervorhebung des Gesetzes überhaupt, als worauf es zur Stunde und immer, so lange es heute heißt, ankommt, — V. 16: vergl. 4, 1 ff. 5 ff.; 5, 1; 6, 1 ff. — und zwar welcher Gesetzeserfüllung — vergl. 6, 5; 10, 12. V. 17 zugleich Hinweisung auf das Bundesverhältniß Israels. Soll das Hifil הֶאֱמִירְךָ gehalten werden, so = verbindlich machen; indem Israel gesagt hat, zu hören und zu thun (5, 24. Vergl. auch vorher V. 14), hat es Jehovah festgemacht zu seinem Gott. Andre fassen es als verstärktes Kal: versprechen, zusagen oder = annehmen, erwählen; erheben, rühmen. Gesenius, Knobel, Keil: Jehovah sagen, erklären, geloben lassen. Sonst vergl. 8, 6; 5, 26. V. 18: Dasselbe auf Gott angewandt. Vergl. 7, 6; 14, 2; 2 Mos. 19, 5. Indem Jehovah solches alles, wie noch V. 1 ff. gebietet, macht er Israel zu seinem Volke fest nach der Verheißung; was sich durch Israels Treue gegen alle Gebote zu erweisen hat, erst hierauf folgt V. 19 die Erhöhung Israels über alle ebenfalls von Gott erschaffnen (Jehovah ist eben Elohim überhaupt, nicht nur Israels Gott) Nationen, wirkt natürlich Preis, Ruhm und Verherrlichung des Herrn. Vergl. Jer. 13, 11; 33, 9; Zephanja 3, 19 ff.; 2 Mos. 19, 6.

Theologische Grundgedanken.

1. Zwei Gebetsformeln, V. 1 ff., V. 12 ff., beschließen die Vollkommenheit Israels; sie wird damit von ihrer innersten, heiligsten Seite erfaßt. Alle Erfüllung des Gesetzes soll sich in Gebet vollenden, wie hinwiederum die Idee des Gebets sich durch Erfüllung alles Gesetzes realisiren soll. (V. 16 ff.)

2. Das Gebet erscheint auf dem Gipfel des Lebens Israels, zugleich als das Wesentliche, als die Seele alles Denkens und Handelns, welches da her auch Kraft und Wachsthum entnehmen kann.

3. Die aufgegebnen Gebetsformeln, wozu vergl. das Unservater, enthalten: überhaupt die Anbetung und insbesondere Lob, Dank, Bitte, Fürbitte, alle die Momente des Gebets. Das Persönliche dabei erscheint als Gemeinsames. (V. 15.)

4. An diesen Vorschriften, betreffend das Erste (V. 2) und das Zehnte (V. 12), erhellt nebenbei der Gottesdienst Israels als Anbetung Gottes, worin der Mensch Gott die Ehre gibt, damit ihn Gott geehrt hat. „Sie haben allemal ganz von vorne anfangen müssen zu erzählen, (predigte Zinzendorf) wie ihr Vater sich gar kümmerlich durchbringen müssen, in Aegypten gezogen, daselbst Fremdling gewesen und übel behandelt worden sei, bis ihn Gott endlich erlöset, zu einem großen Volk gemacht und dieses in ein erwünschtes Land gebracht habe."

5. So ist die Pflicht des Gebets eigentlich die Gnade des Gebets, der sich der Mensch hingeben soll und was hindern könnte, abthun. (V. 13 ff.)

6. Das Gebet in Wahrheit ist durch Gott selbst, nicht sowohl indem es Gott vorträgt Gottes Gedanken und Wort, dem Ausdruck nach (V. 5 ff. 13 ff.), als vielmehr, wie es nach dem innern Geist die Heiligung des ganzen Menschen in allen Stücken an Gott ist. Anders nicht sollen alle subjektiven und objektiven Verhältnisse des Lebens (V. 13), die persönlichen wie die geselligen Zustände (V. 14) durchdrungen und dem Reich Gottes dienstbar gemacht werden.

7. Wie der Zweck des Gebets die Vereinigung meines Willens mit dem Gottes ist: dein, nicht mein Wille geschehe! so wird sich das Gebet durch Gesetzmäßigkeit in Gehorsam, durch Treue im Bundesverhältniß (V. 16 ff.) darzustellen haben. Sein Dienst ist überdies unsre Seligkeit, Gottes Ehrung des Menschen Herrlichkeit (V. 19). „Statt an seinem Ende die Wege Gottes beschließen zu wollen, weist das Gesetz gerade an ihm auf Neues und Größeres hinaus." (Schultz.)

Homiletische Andeutungen.

V. 1. Heidelb. Kat. III. Fr. 86 ff. Kohlbrügge: „Wir sind in das Land gekommen, sobald wir glauben; sodann bildet's den Himmel für die glauben ab, den ewigen Vollgenuß aller Seligkeit. Hebr. 4, 11; Eph. 2, 5. 6. Es ist Alles

freie Güte. Gottes ganzes Wesen ist es, zu schenken, den Armen gut zu sein. Gal. 3, 18. 29." V. 2 ff. vergl. über die späteren Ceremonien Lundius, Heiligth. III. 54. 3 ff. Kohlbrügge: „Allerlei Frucht, vergl. 1 Kor. 12, 4 ff.; Eph. 4, 7. 8; Phil. 1, 11; Gal. 5, 22; 2 Petr. 1, 3 ff. Er gibt eine fruchtbare Erde, Eph. 2, 10. Und es sollen keine exotische Früchte sein, Gal. 1, 7. 8." V. 3. Starke: „Danksagung und Gebet zwei Geschwister, die stets bei einander, nicht zu trennen. Kohlbrügge: „Eine Verheißung, daß das Predigtamt wohl bleiben wird. Das Bekenntniß des Mundes erleichtert und erwärmt das Herz und erweckt Glaubensfreudigkeit. Deinem Gott: der dich in's Amt gesetzt, Gottes Namen, Treue und Wahrheit zu rühmen vor der Gemeinde, also an meinem Bekenntniß Veranlassung zu nehmen, Andre damit zu trösten und aufzurichten, daß Gott nicht fahren läßt die Werke seiner Hände. Der Priester nimmt den Korb V. 4, wie er was des Volkes ist, immer vor den Thron bringt, Jer. 30, 21. So z. B. Matth. 11, 25 ff.; Luk. 10, 17 ff.; 1 Kor. 1, 4. 5; Röm. 1, 7. 8. Der Brandopferaltar ein Bild Christi und seines Kreuzes. Du nimmst den Korb nicht wieder mit nach Hause, dich selbst damit zu schmücken, Habak. 1, 16." V. 5 ff. Baumgarten: „Israel ist für sich selbst nichts, als das für die Gnade Jehovahs empfängliche Subjekt. Dies im 2fachen Anfang seiner Geschichte für alle Zukunft offenbar. Zuerst Israel der einzelne Mann, dessen Einsamkeit in den 3 Patriarchen dreimal, kein Gewaltiger wie Nimrod, sondern aramäischer Fremdling und Hirte, die Gebiete von Königen und Völkern durchziehend (Ps. 105, 12. 13.), ihren Angriffen preisgegeben. Indem's nun Jehovah nicht zuließ, gründete Er allein diesen Anfang, denn Israel als verlorner Mensch hat in sich keine Kraft. Ebenso der zweite Anfang, wo Israel zwar ein großes u. s. w. Volk, aber in eines fremden, harten Königs Uebergewalt dahingegeben, abermals verloren. Im Maß, als Israel zur Menge geworden ist, auch die Hülfe Jehovahs großartiger und wunderbarer."— Ernte-Dankfeste sollen in alle und jede Vergangenheit eines Volkes zurückgreifen. — Berl. Bib.: „Moses lehret das Volk ihr Fundament niedrig, in tiefe Demuth legen, 1 Mos. 18, 27; 32, 10." V. 7. Zinzendorf: „Er ist nicht nur der Gott, sondern auch der Vater unsrer Väter, so wie er der Vater der Ewigkeiten und der Zeiten ist. Selige Sache, daß sich die Altväter keines andern Gottes zu erinnern wissen, als wir ff." Cramer: „Almosen sind nicht aus Gepränge, sondern aus Glauben zu geben." Richter: „V. 7 wird Gottes Allwissenheit und Gnade, V. 8 seine Macht und Gerechtigkeit, V. 9 seine Güte und Treue gepriesen. V. 10 war auch der Sinn: willst du noch mehr, so gib es mir, ich will es wieder bringen dir." V. 10. Starke: „Das Erste Gott und nicht dem Satan! Opfert, ihr Jünglinge und Jungfrauen, die Blüthe eurer Jahre Gott!" V. 11. Baumgarten: „Mit den Erstlingen für die Priester (4 Mos. 18, 13.) war also auch Andres zu bringen, freiwillige Opfer und was Kap. 12 verbunden war." V. 13 ff.: Dem Pharisäer Luk. 18 ähnlich, aber nicht gleich! V. 14. Randglosse: „Gottes Opfer soll fröhlich, rein und heilig sein." V. 15. Schultz: „Ein gewisser Gehorsam ist ebenso sehr, wie eine gewisse Erfahrung der Gnade nöthig, wenn ein lebendig gläubiges Gebet aufsteigen soll." Baumgarten: „Weil der im irdischen Heiligthum Wohnende zugleich im himmlischen Heiligthum thronet, so darf er auch in jedem Hause Israels angerufen werden. Welche Freiheit und Beweglichkeit in Israel bei allem Ernst mit Einheit des Heiligthums, mit Heiligkeit des Priesterstands!" V. 16. Zinzendorf: „Die Menschen sind ungehorsam gewesen zu allen Zeiten; daher nichts seligeres, als zu der Familie gehören, wo das Punktum der Zeit, darauf es eben abgesehen ist, recht gefaßt und treu und kindlich beobachtet wird." Osiander: „Gott erfordert zur Erfüllung seiner Gebote den ganzen Menschen." V. 17. Starke: „Große Aehnlichkeit mit der Befragung im Taufbund, 1 Petr. 3, 21." V. 19. Tüb. Bib.: „Wer den Herrn ehret, den wird er wieder ehren." Richter: „Etwas zu Lobe Gottes zu sein (Eph. 1) ist der letzte Zweck aller Offenbarungen und Reichsanstalten Gottes." v. Gerlach: „In den Erstlingen fortgehende Huldigung in Bezug auf allen irdischen Besitz. Der 2. Zehnte verwandelte jedes israelitische Haus in ein Heiligthum."

Die Anordnung der Denksteine als Pausa der zweiten Rede.

Kap. 27, 1—8.

1 Und es gebot Mose und die Aeltesten Israels an das Volk sprechend: Bewahre
2 das ganze Gebot, welches ich euch heute gebiete. *Und es sei, am Tage, welchen ihr über den Jordan ziehen werdet in das Land, welches Jehovah, dein Gott, dir gibt, so
3 hast du dir aufzurichten Steine, große, und sie zu kälken mit Kalk, *Und schreibe auf sie alle Worte dieses Gesetzes bei deinem Hinüberziehen, damit daß du kommen mögest in das Land, welches Jehovah, dein Gott, dir gibt, ein Land fließend von Milch und
4 Honig, wie dir geredet hat Jehovah, deiner Väter Gott. *Und es sei, bei eurem Hinüberziehen über den Jordan, sollt ihr aufrichten diese Steine, welche ich euch heute
5 gebiete, auf dem Berge Ebal und kälke sie mit Kalk. *Und baue daselbst einen Altar Jehovah, deinem Gott, einen Altar von Steinen, nicht darfst du schwingen über sie ein
6 Eisen. *Aus vollständigen (ganzen) Steinen sollst du den Altar bauen Jehovahs,

deines Gottes, und laß aufsteigen über ihn (Aufsteigende) Ganzopfer (Brandopfer)
7 Jehovah, deinem Gotte, *Und schlachte Friedensopfer (Heilsopfer) und iß daselbst und freue dich angesichts Jehovahs, deines Gottes. *Und schreibe auf die Steine alle Worte
8 dieses Gesetzes deutlich gut.

Exegetische Erläuterungen.

V. 1: „und die Aeltesten", weil sie es auszuführen hatten. (1, 1.) Das „ganze Gebot" ist der folgende Befehl der Aufrichtung, Kälkung, Beschreibung u. s. w. in seinem ganzen Umfange. Sein Festhalten (שמר) symbolisch für das Festhalten aller Gebote überhaupt. (Knobel, Schultz, Keil: vom ganzen Gesetz.) Vergl. Einl. §. 2. S. 8. Die Zeitbestimmung V. 2 setzt daher sofort den Uebergang nach Kanaan, worauf sich eben Alles bezieht, als das Heute der Ausführung, wie es dem „Heute" des Befehls zu entsprechen hat. (בַּיּוֹם הַזֶּה.) Die Restriktion folgt V. 4 nach. „Kalk" — oder Gips oder Tünche überhaupt, V. 3: zum Zweck des Schreibens; denn das Binden der Steine mit Speis verstand sich entweder von selbst mit dem Aufrichten derselben oder war bei ihrer Größe etwa gar nicht vonnöthen. Das Schreiben folgt dem Kälken, also auf die gekälkten Steine ist zu schreiben; nicht soll die eingegrabene Schrift erst ausgeweißt werden. Vergl. über das ägyptische Verfahren Hengstenberg, Auth. I. 464 ff. Man schnitt in die geglätteten Flächen oder malte darauf. Hier nicht für die Nachwelt, sondern als Bezeugung für die Mitwelt. „Alle Worte dieses Gesetzes" Einl. §. 2. S. 8. Der so bezeugte Gesetzesgehorsam soll die Eroberung Kanaans der Mitwelt rechtfertigen. V. 4: Wiederaufnahme von V. 2, wegen der Bestimmung der Oertlichkeit, wie sie in Mitten des Landes den Befehl V. 2 restringirt. Ebal, wofür der samaritanische Pentateuch absichtsvoll „Gerissim" liest, wegen V. 12. 13. (11, 29.) Der Tempel der Samariter stand auf Garizim. Vergl. Hengstenberg, Auth. I. 37. Der Ebal, der sich mindestens 100 Fuß noch über den Garizim erhebt (Robinson, Phys. Geogr. des heiligen Landes S. 34), war für die Steine, wie V. 5 für den Altar, der geeignetere. Vergl. zu 2 Mos. 20, 22; Jos. 8, 30 ff. (Einl. §. 4. S. 22.) Offenbar aus Steinen überhaupt, nicht aus den vorgenannten, um so mehr, als die den Altar ausmachenden Steine noch V. 6: „ganze" (25, 15.), also von Menschenhand unberührte sein sollen. (1 Thess. 5, 23.) Wie der Altar für die Opfer, so diese zu feierlicher Ausprägung und Vollendung der symbolischen Handlung V. 2—4. Brandopfer (3 Mos. 1, 3 ff.), wie sie ganz zu Gott in die Höhe stiegen, bezeichneten die Hingabe ganz und gar an den Herrn. Die zu schlachtenden „Schelāmim" V. 7 sprachen den Heilsgenuß um so mehr aus, als der bei diesen Opfern dem Opfernden zu Freudenmahlzeiten gehörige Theil noch ausdrücklich bemerkt wird. Vergl. den ähnlichen Vorgang 2 Mos. 24 nach der ersten Gesetzgebung, wie hier nach der Wiederholung Kap. 5 ff. Wie V. 4 V. 2, wegen der Ortsbestimmung, so nimmt V. 8 V. 3, wegen der nähern Bestimmung, wie geschrieben werden soll, wieder auf. Vergl. zu 1, 5. Hengstenberg, Auth. I. 482 ff. (9, 21.) In guten, deutlichen Schriftzügen, daß es jedermann sichtbar und verständlich.

Theologische Grundgedanken.

1. „Erstlich ist darin die Nothwendigkeit, daß das Volk sich das Gesetz zueignen muß. Sein Schreiben steht dem Schreiben Gottes 10, 2 entgegen; die Schrift Jehovahs ist durch das Gemüth Israels hindurch gegangen. Andrerseits zeigt aber diese starre Steinschrift, dieser harte Buchstabe, daß das Gesetz dem Volke auch nach vorhergegangener Aneignung doch noch ein äußerlich gegenüberstehendes bleibt. Das Opfern soll aber den Akt innerlicher zum Bewußtsein bringen." Baumgarten.

2. Die Vaterstadt Hesiod's ehrte sein Andenken dadurch, daß sie sein größtes Gedicht vollständig in Bleitafeln eingraben ließ. (Pausanias 9, 31.) Vergl. auch die beschriebenen Säulen des Darius am Hellespont. (Herodot 4, 87.) Στήλη bei den Griechen jede von Staatswegen aufgerichtete Säule mit einer Inschrift, Gesetze, Verordnungen, Raths- und Volksbeschlüsse enthaltend. Auch metallne Gesetzessäulen. Daher παραβῆναι τὰς στήλας = die Gesetze übertreten bei Polybius.

3. „Daß das Gesetz grade auf dem Ebal aufgerichtet werden sollte, von wo herab der Fluch zu verkünden, hat wesentlich denselben Grund, wie Mose blos die Fluchformeln gibt V. 15 ff., wie das Feuer auf Sinai, wie die Voranstellung der Drohung. Mit dem Fluche redet das Gesetz eindringlicher zu den sündigen Menschen. Die Furcht muß das erste sein. Der Fluch zeigt sich auch überall im menschlichen Leben, ganz unzweifelhaft im Tode. Den Segen zu sehen, gehören oft andre Augen als eines natürlichen Menschen. Uebrigens war es Mose nicht verborgen, daß der Fluch zumeist durch das Gesetz kommen sollte 31, 16 ff. Wie der Fluch dem Gesetze, gehört der Segen enger erst dem an, den Gott sandte. (Apstgsch. 3, 26.)" Schultz. Nach Baumgarten soll „der Fluch als durch das Opfer vertilgt erscheinen, denn im Opfer richtet sich Israel selber, auf daß es nicht von Gott gerichtet werde (1 Kor. 11.) Daher das Essen von den Vollendungsopfern und sich vor dem Angesichte Jehovahs Freuen." Keil (wie die Berl. Bib.): „um zu zeigen, wie das Gesetz und die alttestamentliche Haushaltung vornämlich den wegen der Sünde auf dem ganzen menschlichen Geschlecht liegenden Fluch würde rügen, ihr Verlangen nach dem Messias zu erwecken, der den Fluch sollte hinwegnehmen und den wahren Segen zu Wege bringen."

Homiletische Andeutungen.

V. 1. Calvin: „Dieses Gebot gehört zu den andern, wie die Gebote an den Hausthüren und

an den Kleidersäumen sein sollten. So sollte ein Denkmal im Lande sein, aus welchem das Volk lernte, daß es daselbst wohne, um Gott rein zu verehren. Wie die einzelnen Wohnungen, sollte das ganze Land Gott heilig sein, gleichsam ein Heiligthum himmlischer Lehre." V. 3. Piscator: „Gottes Ernst will sein Gesetz als die unwandelbare Richtschnur seiner Weisheit und Gerechtigkeit behalten und gehalten haben." — So konnten die Steine reden, falls Israel schwieg. — Tüb. Bib.: „Im Alten Testament auf Steine, im Neuen Bunde in die Tafeln des Herzens. Jer. 31; 2 Kor. 3, 3." V. 5. Lange: „Gott gefällt die Einfalt um des Messias willen, als der in schlechter Knechtsgestalt sich selbst als Altar, Priester und Opfer darstellen würde." Piscator: „Im Gottesdienst soll nichts aus menschlichem Gutdünken angerichtet werden, sondern man soll bei der Einfalt bleiben, die Gott selber vorgeschrieben." V. 7. J. Gerhard (kurz vor seinem Tode): „Solche Freude bedeutet die ewige, welche wir in der andern Welt durch die Wohlthat des Todes Christi genießen werden."

Uebergang zur letzten, dritten Rede.

Kap. 27, 9—26.

9 Und es redete Mose und die Priester, die Leviten, zum ganzen Israel, sprechend:
Schweige und höre, Israel! Diesen Tag bist du geworden zum Volk Jehovah, deinem
10 Gotte. *So höre auf die Stimme Jehovahs, deines Gottes, und thue seine Gebote
11 und seine Satzungen, welche ich dir heute gebiete. *Und es gebot Mose an das Volk
12 an selbigem Tage, sprechend: *Diese sollen stehen, zu segnen das Volk, auf (über)
dem Berge G'rissim, bei euerm Hinüberziehn über den Jordan: Simeon und Levi und
13 Judah und Issaschar und Joseph und Benjamin. *Und diese sollen stehen auf die
Verfluchung hin, auf (an) dem Berge Ebal: Ruben, Gad und Ascher und Sebulun,
14 Dan und Naph'tali. *Und es haben zu antworten die Leviten und zu sprechen zu
15 jedermann Israels mit lauter (gehobener) Stimme: *Verflucht der Mann, welcher
machen wird ein (Götzen-) Bild oder Gegossenes, Greuel Jehovahs, Machwerk von
Händen eines Bildners, und setzt (aufstellt) im Geheimen (Verborgenen)! Und das ganze
16 Volk haben zu antworten und zu sprechen: Amen. *Verflucht, wer verachtet (gering-
17 schätzt) seinen Vater oder seine Mutter! Und spreche das ganze Volk: Amen: *Ver-
18 flucht, wer verrückt seines Nächsten Gränze! Und spreche das ganze Volk: Amen. *Ver-
flucht, wer irre führt einen Blinden auf dem Wege! Und spreche das ganze Volk: Amen.
19 *Verflucht, wer's Recht beugt Fremdlings, der Waise oder der Witwe! Und spreche
20 das ganze Volk: Amen. *Verflucht, wer liegt beim Weibe seines Vaters, denn aufgedeckt
21 hat er den Fittich seines Vaters! Und spreche das ganze Volk: Amen. *Verflucht, wer
22 liegt bei irgend einem Vieh! Und spreche das ganze Volk: Amen. *Verflucht, wer liegt
bei seiner Schwester, seines Vaters Tochter oder seiner Mutter Tochter! Und spreche
23 das ganze Volk: Amen. *Verflucht, wer liegt bei seiner Schwiegermutter! Und spreche
24 das ganze Volk: Amen. *Verflucht, wer seinen Nächsten schlägt im Geheimen (Ver-
25 borgenen)! Und spreche das ganze Volk: Amen. *Verflucht, wer Geschenk (Bestechung)
nimmt, zu schlagen eine Seele, unschuldiges Blut! Und spreche das ganze Volk: Amen.
26 *Verflucht, welcher nicht aufrichten wird die Worte dieses Gesetzes, sie zu thun! Und
spreche das ganze Volk: Amen.

Exegetische Erläuterungen.

V. 9: „und die Priester ff." (Einl. §. 4. S. 20. 21.), weil sie überhaupt die Lehrer des Gesetzes und speciell zu segnen, resp. Fluch zu verkündigen haben (10, 8; 21, 5; 4 Mos. 6, 23 ff.; 5, 19 ff.). Wie 26, 16 ff. u. 27, 6 ff. auf das Bundesverhältniß zielten, so hier Uebergang dazu. Die Wiederholung des Gesetzes Wiederholung des am Sinai Geschehenen, wodurch Israel überhaupt zum Volk und zwar zu diesem besonderen Volk geworden ist. Vergl. 5, 1 ff. Kap. 29. V. 10: vergl. 26, 17. Jehovah angehörig, hat es auf sein Gesetz (4, 12. 30. 36.) zu hören, praktisch demselben zu gehorchen (4, 1 ff.), und zwar zunächst das Folgende, das Mose V. 11 gebietet, zur Ausführung zu bringen, wodurch die Aufrichtung der Gesetzessteine und des Altars, sowie die Opferfeier in Kanaan nicht sowohl in ihrer Bedeutung, als in ihrer unmittelbaren Anwendung auf Israel heraustreten, dasselbe sich die Folgen je nachdem selber feierlich zuspricht. V. 12: vergl. zu 11, 26 ff. 29. (27, 4.) Des Segnens wird doch vorauf gedacht und sind die Segnungen nach Analogie der allein angeführten Verfluchungen zu denken. Die 6 Stämme zu segnen sind von Lea

(mit Ausnahme Ruben's und Sebulons) und von Rahel vergl. 1 Mos. 29. 30. Joseph, als Ephraim und Manasse umfassend, wie 1 Mos. 49, 22 ff. vergl. Deut. 33, 13 ff. Die 6 Stämme zur Verfluchung V. 13 sind die von der Magd Lea's und dann von der Magd Rahel's (1 Mos. 30), erstere angeführt von Ruben, dem gefallenen Erstgebornen (1 Mos. 49, 4 ff.), letztere von Lea's letztem Sohne Sebulon. Da für Beides, Fluch wie Segen, nur von „stehen" die Rede ist, auch danach der Raum in Betracht kommt, so hat man gewiß eine Repräsentation der Stämme, etwa durch ihre Aeltesten, an den beiden Bergen hinauf sich zu denken. Sie vergegenwärtigten durch ihre Position nur je den Segen oder den Fluch. (Sepp Pilgerbuch II. 27 ff. bemerkt, wie „man zu aller Zeit Tag- und Nachtberge, Licht- und Schattenländer unterschieden habe; die Nordhälfte des Meru heiße der Himalaya (= hiemalis), das Schneegebirge, die südliche Kailasa (= calidus), das Sommergebirge, der Horeb d. h. Reif, stehe dem Sinai (= Brand) gegenüber: so auch der Ebal dem Garizim. Die Araber nannten den Saturn Hobal, den Weltmacher, und opferten ihm unter dem Bilde des schwarzen Steins in der Kaaba; demnach wäre der Ebal nach Baal Chronos, dem Todtengotte, genannt.") V. 14: וְעָנוּ vergl. zu 21, 7; 25, 9. Die „Levijim", sowohl nach V. 9, als wo der Stamm auf Garizim postirt ist, V. 12, sind die levitischen Priester, denen dergleichen auch lediglich zukommen konnte, vergl. Jos. 8, 33. (Einl. §. 4. S. 20. 21.) Sie beantworten, was etwa noch fraglich, indem sie bei den Segnungen nach Garizim, bei den Flüchen nach dem Ebal gewendet, zu jedermann in Israel sprechen, und zwar mit gehobener Stimme, wie Gott 5, 19 und wie die Gesetze deutlich und wohl auf die Steine zu schreiben sind (27, 8). Falsch bezieht Knobel die laute Stimme auf das Volk. Das „ganze Volk" im Folgenden ist dann jedes Mal die übrige weithin versammelte Masse Israels. V. 15: nur Flüche, vergl. Theol. Grundgedanken 3. 4. S. 171. Die 12zahl ist auf das 12stämmige Volk berechnet. Wie praktisch die ganze Ceremonie und die einzelne Form der Flüche, so innerlich doch und sonderlich ist das beispielsweise Hervorgehobene. Die grobe Uebertretung verfiel der Strafe, die feineren Vergehen trifft der Fluch, um „anzudeuten, daß Gott jedenfalls solche Sünder heimsuchen werde, und um dem Heuchler Entsetzen vor seinen Werken der Finsterniß einzuflößen." (v. Gerlach.) עָרַר (verwandt חָרַם) trennen, verwerfen, verfluchen: von Gott und den Menschen auszustoßen; der Trennung d. i. aber dem Tode hingegeben. Zuerst geheime Uebertretung des 2. Gebots, dessen Bedeutung für den Sinn des Dekalogs durch diese Exemplificirung abermals hervorkommt. Vergl. zu 5, 8; 4, 16 u. 9, 12. Weder Behauenes, noch Gegossenes. Vergl. noch 17, 1; 4, 28; 13, 7. אָמֵן fest, treu, sicher d. h. so ist es und so wollen wir es innerlich halten. (4 Mos. 5, 22; Nehem. 5, 13; 8, 6; 1 Kor. 14, 16.) Sollte der nachher nicht wiederkehrende Plural (וְאָמְרוּ וְעָנוּ) die 6 und 6 Stämme mit einfassen? oder correspondirt er blos zu den Levijim V. 14? V. 16: nächst Gottes Wesen die Eltern. Zu מִקְלֵה vergl. 25, 3. Die Gesinnung mag sich in Rede, That oder Benehmen überhaupt darstellen. (5, 16; 21, 18 ff.; 2 Mos. 21, 17. 15; 3 Mos. 20, 9.) Zu V. 17: 19, 14. V. 18 nicht: viatorem, qui similis caeco oder ignarum in itinere oder geistig 2 Tim. 3, 13., sondern wie 3 Mos. 19, 14. In Aegypten namentlich noch heut Augenkrankheit, so gäng und gebe, wie bei uns etwa Rheumatismus, Gicht. Wie sich daher die Augensalbe z. B. Offb. 3, 18 begreift, so die Vorstellung des hülflosen Nächsten als eines Blinden. Vergl. F. Bovet. Zu V. 19: 24, 17. Zu V. 20: 23, 1. Zu V. 21—23: 3 Mos. 18, 20; 2 Mos. 22, 18. Zu V. 24: 19, 11; 21, 1 ff.; 2 Mos. 21, 13. 14; 4 Mos. 35, 20 ff. Dem heimlichen schließt sich V. 25 der Justizmord an, Richter und Zeugen begreifend. Vergl. 16, 19; 19, 10. 13. V. 26 zusammenfassend: aufrichten — sich wie den Andern zur Regel seines Lebens. Non tantum, ut sciat et rata habeat, sed ut etiam faciat. J. H. Michaelis (Röm. 3, 31.) Vergl. Matth. 5, 19; Jak. 2, 10; Gal. 3, 10; Joh. 8, 31.

Theologische Grundgedanken.

1. Vergl. zum vorigen Abschnitt 3.

2. Israel soll sich mit seinem eigenen Munde die Konsequenzen des Gesetzes ziehen. (Luk. 19, 22; Matth. 12, 37.)

3. Wiewohl die Darstellung des Fluches auf Ebal wegen des Altars zugleich die Darstellung seiner Ueberwindung ist, so soll doch Israel immer an seine Schwachheit und die Möglichkeit des Falles erinnert werden. So „steht Ruben, der durch seinen Fall die Erstgeburt verscherzt hat, an der Spitze der fluchsprechenden Stämme." (Baumgarten.)

4. „Das Amt des Gesetzes vorzugsweise ein Amt, das die Verdammniß verkündigt." (v. Gerlach.)

5. „Jede wissentliche Gesetzesübertretung bringt den Uebertreter unter den Fluch Gottes, von welchem uns nur der, welcher ein Fluch ward für uns, befreien kann." (v. Gerlach.)

6: „Der erste und der letzte Fluch haben die umfassendste Bedeutung; jener betrifft den Ausbruch der Grundsünde, dieser schließt alle Uebertretungen des Gesetzes in sich." (Baumgarten.)

Homiletische Andeutungen.

V. 9: Schweigen und Hören, der Schlüssel zum Worte Gottes, zu seinem Verständniß, wie zur Erfahrung desselben. V. 12 ff. Piscator: „Joseph, d. i. Ephraim und Manasse, also zu segnen 7 Stämme, weil Gott viel geneigter sei, zu segnen, denn zu fluchen. Die Kinder der Freien sind zum Segnen, wie die Gläubigen freie Kinder der Verheißung sind und Erben des Segens." Starke: „Abbildung des jüngsten Gerichts. Entweder unter den Segen oder unter den Fluch. Auch Levi darunter". V. 14. Piscator: „Treue Seelsorger stehen zwischen Frommen und Bösen mitten inne." V. 15 ff.

Richter: „Einige meinen, die Segnungen seien deßhalb hier nicht weiter gesagt, weil erst Christus sie Matth. 5 habe aussprechen sollen." Berlb. B.: „Da man dann auch merken kann, wie unser Heiland zu einer andern Zeit beim Segen auch den Fluch gemeldet hat, als er das Wehe ausgesprochen über die Reichen, die Satten u. s. w. Luk. 6."

III. Segen und Fluch und Bundeserneuung, die Schlußrede.

Kap. 28 — Kap. 30.

Kap. 28, 1—68.

1 Und es geschieht, wenn du gehorsam hören wirst auf die Stimme Jehovahs, deines
Gottes, zu bewahren zu thun alle seine Gebote, welche ich dir heute gebiete, so gibt (setzt)
2 dich Jehovah, dein Gott, zu höchst über alle Nationen der Erde. *Und es kommen über
dich alle diese Segen (Segnungen) und erreichen (treffen, betreffen) dich, weil (wenn,
3 denn) du hören wirst auf die Stimme Jehovahs, deines Gottes. *Gesegnet bist du in
4 der Stadt und gesegnet bist du im Felde. *Gesegnet ist die Frucht deines Leibes und
die Frucht deines Bodens und die Frucht deines Viehes, das Geworfne deiner Rinder
5 und die Jungend eines Kleinviehs. *Gesegnet ist dein Korb und dein (Gährtrog) Backtrog.
6 *Gesegnet bist du bei (in) deinem Kommen und gesegnet bist du bei (in) deinem Ausziehen.
7 *Geben wird Jehovah deine Feinde, die aufstehenden über (wider) dich, geschlagen vor dir;
auf Einem Wege werden sie ausziehen gegen dich und auf sieben Wegen werden sie fliehen
8 vor dir. *Es soll (möge) gebieten Jehovah bei dir (zu deinem Begleiter) die Segnung (den
Segen) in deinen Sammelstätten (Vorrathskammern, Speichern u. dgl.) und in jeder Aus-
streckung deiner Hand und segnet dich im Lande, welches Jehovah, dein Gott, dir gibt.
9 *Aufrichten (erheben, bestätigen) wird dich Jehovah sich zum heiligen Volk, wie er dir
geschworen, wenn (denn) du bewahren wirst die Gebote Jehovahs, deines Gottes, und
10 gehest in seinen Wegen. *Und es sehen alle Völker der Erde, daß (denn) Jehovahs
11 Namen genannt ist über dir, und fürchten sich vor dir. *Und Ueberfluß (reichlich) läßt
dich haben Jehovah zu Gutem (zu Wohlergehen) an Frucht deines Leibes und an Frucht
deines Viehes und an Frucht deines Bodens über dem Boden, welchen Jehovah deinen
12 Vätern geschworen hat, dir zu geben. *Aufthun wird dir Jehovah seinen Schatz, den
guten, den Himmel, zu geben den Regen deines Landes in (zu) seiner Zeit und zu
segnen alles Thun deiner Hand und du leihest vielen Nationen und (aber) du entlehnst
13 nicht. *Und es gibt (setzt) dich Jehovah zum Haupt (Kopf) und nicht zum Schwanz
und bist nur zum aufwärts (hinauf) und wirst nicht sein zum abwärts (hinab), wenn
(denn) du hören wirst auf die Gebote Jehovahs, deines Gottes, welche ich dir gebiete
14 heut zu bewahren und zu thun, *Und nicht weichen wirst von allen den Worten, welche
ich euch gebiete heut, rechts oder links, zu gehen hinter andern Göttern, ihnen zu dienen.
15 *Und es geschieht, wenn du nicht hören wirst auf die Stimme Jehovahs, deines Gottes,
zu bewahren zu thun alle seine Gebote und seine Satzungen, welche ich dir gebiete heut,
16 so kommen über dich alle diese Flüche und erreichen dich. *Verflucht bist du in der
17 Stadt und verflucht bist du im Felde. *Verflucht ist dein Korb und dein Backtrog.
18 *Verflucht die Frucht deines Leibes und die Frucht deines Bodens, das Geworfne
19 deiner Rinder und die Jungen deines Kleinviehs! *Verflucht bist du in deinem Kom-
20 men und verflucht bist du in deinem Ausziehen. *Senden wird Jehovah unter (gegen)
dich die Verfluchung, die Verwirrung (Zerrüttung, Bestürzung) und die Schelte (Dro-
hung) in jeder Ausstreckung deiner Hand, welche du thun wirst, bis du vernichtet wirst
und bis du umkommst schnell von angesichts (wegen) der Bosheit deiner Handlungen,
21 womit (in Betreff welcher; daß; weil;) du Mich verlassen. *Haften lassen wird Je-
hovah an dir die Pest, bis Er (sie) dich verzehrt oben vom Boden weg, wohin du
22 kommst, ihn in Besitz zu nehmen. *Schlagen wird dich Jehovah mit Schwindsucht und
mit Entzündung und mit Brand und mit Verdorrung und mit Schwert und mit Ver-
sengung (am Getreide) und mit Vergilbung (Gelbsucht?); und sie verfolgen dich bis zu

deinem Umkommen. *Und es sind deine Himmel (dein Himmel, welcher) welche über 23
deinem Haupt, Erz und die Erde, welche unter dir, Eisen. *Geben wird Jehovah 24
(als) den Regen deines Landes Staub und Asche; vom Himmel wird er herabkommen
auf (über) dich, bis du vernichtet wirst. *Geben wird dich Jehovah geschlagen vor 25
deinem Feinde; auf Einem Wege wirst du ausziehen gegen ihn und auf sieben Wegen
wirst du fliehen vor ihm, und du bist zur Scheuche für alle Königreiche der Erde da.
*Und es ist dein Leichnam zur Speise für alles Geflügel des Himmels und für's Viel 26
der Erde, und nicht ist, der verscheucht. *Schlagen wird dich Jehovah mit dem Ge- 27
schwür Aegyptens (der Elephantiasis) und mit Beulen und mit Grind und mit Krätze,
von welchen du nicht wirst können geheilt werden. *Schlagen wird dich Jehovah mit 28
Wahnsinn und mit Blindheit (Verblendung) und mit Erstarrung des Herzens, *Und 29
du bist tappend am hellen Mittage, gleichwie tappen wird der Blinde in der Finsterniß,
und nicht wirst du gelingen (Fortgang haben) machen deine Wege, und bist nur unter-
drückt und beraubt alle Tage, und nicht ist, der hilft. *Ein Weib wirst du dir ver- 30
loben und ein andrer Mann wird sie beugen (schänden); ein Haus wirst du bauen und
nicht wirst du wohnen darin; einen Weinberg wirst du pflanzen und nicht wirst du ihn
anbrechen. *Dein Rind wird geschlachtet vor deinen Augen und nicht wirst du davon 31
essen; dein Esel geraubt von angesichts deiner (vor deinem Angesichte weg) und nicht
kehrt er dir wieder; deine Schafe werden gegeben deinen Feinden und nicht ist dir, der
hilft. *Deine Söhne und deine Töchter werden gegeben einem andern Volk und deine 32
Augen sehen und schmachten nach ihnen den ganzen Tag, und nicht ist zum Gott deine
Hand. *Die Frucht deines Bodens und all deine Mühe (saure Arbeit) wird ein Volk 33
essen, welches du nicht kanntest, und bist nur unterdrückt und zerschlagen alle Tage.
*Und bist wahnsinnig vom Gesicht deiner Augen, welches du sehen wirst. *Schlagen 34 35
wird dich Jehovah mit bösem Geschwür auf den Knieen und auf den Schenkeln, wovon
du nicht wirst können geheilt werden, vom Ballen (von der Sohle) deines Fußes und
bis zu deinem Scheitel. *Gehen lassen wird Jehovah dich und deinen König, welchen 36
du erheben wirst über dich, zu einer Nation, welche du nicht kanntest, du, noch deine
Väter, und du dienst daselbst andern Göttern, Holz und Stein. *Und bist zum Ent- 37
setzen, zum Sprichwort und zur Stichelrede unter allen Völkern, wohin dich Jehovah
treiben wird. *Samen viel wirst du hinaus bringen auf's Feld und wenig wirst du 38
ernten (schneiden), denn auffressen wird ihn (es) die Heuschrecke. *Weinberge wirst du 39
pflanzen und bearbeiten, und (aber) den Wein wirst du nicht trinken und nicht einsam-
meln, denn fressen wird ihn (es) der Wurm. *Oelbäume werden dir sein in deinem 40
ganzen Gebiete, und mit Oel wirst du nicht salben (dich, deinen Körper, oder dgl.),
denn abfallen deine Oliven. *Söhne und Töchter wirst du zeugen, und nicht werden 41
sie für dich sein (dir gehören; bleiben;), denn sie werden in die Gefangenschaft gehen.
*All deine Bäume und Frucht deines Bodens wird der Szelaßal (eine Art Heuschrecke) 42
in Besitz nehmen. *Der Fremdling, welcher in deiner Mitte, wird aufsteigen über dich 43
nach oben nach oben (höher und höher) und du wirst herabsteigen nach unten nach unten
(tiefer und tiefer). *Er wird dir leihen und du nicht wirst ihm leihen; er wird sein 44
zum Haupte und du wirst sein zum Schwanze. *Und es kommen über dich alle diese 45
Flüche und verfolgen dich und erreichen dich, bis du vernichtet wirst, denn nicht hörtest
du auf die Stimme Jehovahs, deines Gottes, zu bewahren seine Gebote und seine
Satzungen, welche er dir gebot; *Und werden an dir sein zum Zeichen und zum Wunder, 46
und an deinem Samen auf ewig. *Dafür, daß du nicht gedient hast Jehovah, deinem 47
Gott, in Freude und Wohlsein des Herzens, ob der Menge (dem Ueberfluß) von Allem:
*So dienst du deinem Feinde, welchen Jehovah schicken wird gegen dich, in Hunger 48
und in Durst und in Nacktheit und in Mangel an Allem, und er gibt (legt) ein Eisen-
Joch auf deinen Hals, bis er dich vernichtet hat. *Erheben wird Jehovah über dich 49
eine Nation aus der Ferne, vom Ende der Erde, wie da fliegt der Adler, eine Nation,
welcher Sprache du nicht hören (verstehen) wirst, *Eine Nation, stark des Angesichts, 50
welche nicht das Angesicht erheben wird zum Greise und des Knaben sich nicht erbarmen

51 wird. *Und sie ißt die Frucht deines Viehes und die Frucht deines Bodens, bis du
vernichtet wirst, welche dir nicht überlassen wird Getreide, Most und Oel, Geworfenes
deiner Rinder und Junge deines Kleinviehs, bis sie dich umgebracht (zu Grunde gerichtet).
52 *Und sie macht dir's eng in allen deinen Thoren, bis herabsteigen (fallen) deine Mauern,
die hohen und die festen (befestigten), auf welche du vertrauend, in deinem ganzen Lande;
und sie macht dir's eng in allen deinen Thoren, in deinem ganzen Lande, welches Je-
53 hovah, dein Gott, dir gegeben. *Und du issest die Frucht deines Leibes, das Fleisch
deiner Söhne und deiner Töchter, welche Jehovah, dein Gott, dir gegeben, in der
54 Engung und in der Bedrängung, womit dich dein Feind bedrängen wird. *Der weich-
liche Mann unter dir und der sehr üppige — sein Auge wird böse sein auf seinen
Bruder und auf das Weib seines Busens und auf das Uebrige seiner Kinder, welches er
55 übrig behalten (erübrigen) wird, *Als daß er gäbe (geben sollte) Einem von ihnen vom
Fleisch seiner Kinder, welches er essen wird, wegen deß, daß ihm nicht übrig gelassen
worden irgend was in der Engung und in der Bedrängung, womit dich bedrängen wird
56 dein Feind in allen deinen Thoren. *Die Weichliche unter dir und die Ueppige, welche
nicht versuchte, zu setzen die Sohle ihres Fußes auf die Erde, vor Ueppigsein und vor
Verweichlichung, — ihr Auge wird böse sein auf den Mann ihres Busens und auf
57 ihren Sohn und auf ihre Tochter, *Und auf ihre Nachgeburt, die zwischen ihren Füßen
herausgehende, und auf ihre Söhne, welche sie gebären wird, denn sie wird sie essen im
Mangel an Allem im Geheimen, in der Engung und in der Bedrängung, womit dich
58 dein Feind bedrängen wird in deinen Thoren. *Wenn du nicht bewahren wirst zu
thun alle Worte dieses Gesetzes, die geschriebenen in diesem Buche, zu fürchten diesen
59 verehrten (verherrlichten) und furchtbaren Namen, den Jehovah, deinen Gott: *So
macht Jehovah außerordentlich (wunderbar) deine Schläge und deines Samens Schläge,
60 große und dauernde Schläge und böse Seuchen und dauernde, *Und wendet zurück auf
dich alle Krankheit Aegyptens, vor welchen du fürchtest (Furcht hast) und sie haften an
61 dir. *Auch jede Seuche und jeder Schlag, welche nicht geschrieben im Buche dieses
62 Gesetzes, wird Jehovah heraufkommen lassen über dich, bis du vernichtet wirst. *Und
ihr seid übrig gelassen in wenig Leuten, statt daß ihr waret wie die Sterne des Him-
mels an Menge, weil du nicht gehört hast auf die Stimme Jehovahs, deines Gottes.
63 *Und es geschieht, wie Jehovah sich freute über euch, euch wohlzuthun und euch zu
mehren: so wird sich freuen Jehovah über euch, euch umzubringen und euch zu ver-
nichten; und ihr werdet herausgerissen vom Boden oben weg, wohin du kommst, ihn in
64 Besitz zu nehmen; *Und zerstreuen wird dich Jehovah unter allen Völkern, vom Ende
der Erde und bis zum Ende der Erde, und du dienest daselbst andern Göttern, welche
65 du nicht kanntest, du, noch deine Väter, Holz und Stein. *Und unter diesen Nationen
wirst du nicht rasten und nicht wird sein Ruhe für die Sohle deines Fußes, und es
gibt Jehovah dir daselbst zitterndes Herz und Verschmachtung der Augen und Lechzen
66 (Vergehen) der Seele. *Und dein Leben ist aufgehängt dir gegenüber, und zitterst
67 (bangst) Nachts und Tages, und nicht wirst du glauben an dein Leben; *Am Morgen
wirst du sprechen: Wer wird Abend geben? und am Abend wirst du sprechen: Wer
wird Morgen geben? vor Bangen deines Herzens, womit du bangen wirst, und vor'm
68 Gesicht deiner Augen, welches du sehen wirst. *Und es führt dich Jehovah zurück nach
Aegypten in Schiffen auf dem Wege, welchen ich dir gesagt: nicht sollst du fortfahren
ferner ihn zu sehen, und ihr gebt euch hin daselbst (zum Verkauf), deinen Feinden zu
Knechten und zu Mägden, und nicht ist, der erwirbt (kauft).

Exegetische Erläuterungen.

1. Da in der symbolischen Vorschrift für Garizim und Ebal die Segnungen nicht ausgeführt sind, so hat um so mehr die folgende Ausführung von Segen und Fluch hier Stelle. Sie schiebt sich wie ein Commentar zu 27, 12 ff. vor die Bundeserneuung 28, 69 ff., die ihrerseits besonders an 27, 5 ff. anknüpft. Vergl. die Parallelen aus der ersten Gesetzgebung: 2 Mos. 23, 20 ff. 3 Mos. 26. (Deut. 11, 26 ff.) V. 1—14: Segen. — V. 1—2. Einleitung. V. 1: vergl. 7, 12 und sonst. Hören und Gehorchen auf Jehovahs Stimme, woran allein Israel gewiesen ist (Kap. 4), als conditio sine qua non nochmals V. 2 wiederholt, auch in andrer

Form V. 9 mitten inne und V. 13 ff. zum Ende hervorgehoben. Sonst vergl. 26, 19. (2, 25.) V. 2: „die Art der Erhöhung Israels" (Schultz, Keil), sofern: der Weg dazu, denn der Segen Jehovahs macht reich ohne Mühe. Spr. 10, 22. Die Segen, auch die Flüche V. 15. 45., wie Personen gedacht, weil Gott selber gleichsam in ihnen. Also zur Einleitung: Bedingung, Verheißung und Gang ihrer Erfüllung. V. 3: innen und außen. V. 4: vergl. 7, 13. V. 5: 26, 2. 2 Mos. 12, 34. V. 6: 4 Mos. 27, 17; Ps. 121, 8. Vom Einzelnen und vom Ganzen. (20, 1.) V. 7: (2, 25.) 3 Mos. 26, 7. Anzug in Ordnung, Flucht in völliger Auflösung. Vergl. 7, 20 ff. „Sieben" von wegen des Bundes. V. 8 optativisch, lebendiger. (3 Mos. 25, 21.) Vergl. noch 12, 7. V. 9: 7, 6; 26, 19; 2 Mos. 19, 5 ff. Vergl. auch 8, 6. Wie das von Israel selber an seinem Gesegnetsein im eigenen Lande zu erkennen, so V. 10 auch von den Andern allen außerhalb. (4, 6 ff.) Jehovahs Name (Er selbst in seiner Offenbarheit) ist über Israel genannt d. h. ihm aufgeprägt als des Volkes Bestimmtheit und Charakter. Nicht, daß es „in die Herrlichkeit des göttlichen Wesens verklärt wird" (Keil), was auch Jes. 63, 19; Jer. 14, 9 nicht sagen, sondern ganz einfach, daß Jehovah sein Mann (Jes. 4, 1), sein König ist, es als sein Eigenthum hat und hält. (12, 5; 4 Mos. 6, 27.) Jehovahs Erkenntniß, Jehovahs königliche Macht und Ehre, Jehovahs priesterlicher Segen ist über Israel. Die Furcht der Völker das Nächste, aber nur die Eine Seite vergl. zu 2, 25. V. 11 nach Andern: Vorzug geben. 1 Mos. 49, 4: ut quasi primogenitus omnibus excellas ff. J. H. Michaelis. Sonst vergl. 6, 24; 10, 13. Rückkehr zu V. 4. V. 12 gemäß 11, 10 ff. erläutert. (3 Mos. 26, 4.) Schatz, Schatzhaus, Vergl. 1 Mos. 7, 11. Die Landarbeit. Vergl. 15, 6; in gleicher Verbindung hier V. 13: Macht- und Ehrenstellung, und zwar stets wachsend. Semper sursum. V. 14: 5, 29; 17, 11; 11, 28; 6, 14.

2. V. 15—68: der Fluch. V. 15 einleitend dazu, wie V. 1—2. V. 16—19: dem sechsfachen Segen V. 3—6 entsprechender Gegensatz. V. 17 eindrucksvoller vorhergestellt. V. 20 analog der Wendung V. 7. Statt des Segens (V. 8). Wie V. 7 bei den Feinden geschieht. Vergl. 7, 23. Statt: „Drohwort des göttlichen Zornes" Keil, was schwer passen will, Andre: das Verderben, Unheil. משלח, anspielend auf רשלח, vergl. V. 8. 12, 7. V. 21: דבר von einer Wurzelbedeutung: schaarenweise zusammentreiben, also wegen ihres Verwüstens: die Pest. דבק malt das Ansteckende zugleich. V. 22: שחפת, Zusammenschrumpfung, Phtisis. 3 Mos. 26, 16. „Entzündung", (Fieber) hitzige Krankheit, wie auch die beiden folgenden. „Schwert", Krieg; wogegen חרב gelesen = Hitze (1 Mos. 31, 40). V. 23: 3 Mos. 26, 19. ,V. 24 statt Regen die Produkte des Gegentheils. — Oder: „und Asche (עפר der zusammenhängendere, wenn auch nicht gröbere Staub, wie Sand,) vom Himmel wird herabfallen über dich." V. 25: (3 Mos. 26, 17) Gegensatz zu V. 7. Nach Anderen: Zur Mißhandlung d. h. erfährst solche, oder: zum Spielball. (2 Chr. 29, 8.) V. 27: vergl. 7, 15. טחרים, wie das Masorethische K'ri טחרים, sind Pestbeulen. (עפל aufschwellen.) Aftergeschwulste, dergl. liegt nicht im Text. (1 Sam. 5.) גרב schaben, חרס vom Brennen der Haut. V. 28: שגע von Fesselung, Festmachung des Bewußtseins, also Irrsinn, Raserei. עור vom Zusammenziehen, Verschließen der Augen. תמה vom Anhalten, stehen bleiben Machen des Herzens. V. 29: „am hellen Mittage" entweder objektiv: wo die Dinge doppelt hell liegen (Dualis) oder subjektiv: wo es selbst für den Blinden noch einigen Lichtschimmer geben kann, bist du „gleichwie ff." d. h. doppelt einsichts-, rathlos. So trifft es auch weder, noch vollendet es das Rechte. אך wie 16, 15., ganz und gar. Vergl. 24, 14. Geschnitten und geschunden. Vergl. noch 22, 27. V. 30: vergl. 20, 7. 5. 6. K'ri: ישכבנה beschlafen. V. 31: Israel muß dazu sehen, hülfwie machtlos. V. 32: „Zum Gott" (1 Mos. 31, 29) d. h. deine Hand vermag nicht, ist nicht stark genug, sie zu befreien aus der Sklaverei. V. 33: רק wie V. 29. V. 34: Was es mit des Leibes Augen sehen muß, nimmt ihm das Geistesauge. V. 35: vergl. V. 27. Nach Knobel, Keil: Gelenk-Lepra; wogegen der Zusatz. V. 36: vergl. 17, 14 ff.; 28, 33; 4, 28. V. 37 in fine: vergl. 4, 27. V. 38: 2 Mos. 10, 4. V. 39 entweder — nicht einmal „einsammeln" oder — noch weniger: auffammeln, einlegen. V. 40: statt „abfallen" (Knobel 7, 1), Schultz, Keil: „Deine Oelbäume werden ausgerottet werden" (19, 5), durch Wetter oder Feindeshand. (J. H. Michaelis.) Nach Anderen: „Deine Oelbäume werden (die Beeren) abwerfen." V. 42: צלצל (vom Schwirren des Tones oder der schnellen Flügelbewegung) eine besondere Heuschreckenart. V. 44: Gegentheil von V. 12 ff. V. 45: vergl. V. 2. 15. 20. V. 46: vergl. 13, 3. עולם ist die verdeckte (von עלם), ferne Zeit vor- und rückwärts, in Betreff Israels als Volk, Einzelne nicht angehend. V. 47: „in Freude ff." als du sie hattest und es dir wohl ging (6, 11; 8, 7 ff.), oder mit Freuden und gutem Herzen, Herzenslust. V. 49: mit breitem Fittich schaltend, leicht und schnell fliegend, mit gewaltigem Stoß auf die Beute stürzend, mit seinen scharfen Krallen packend, der Adler zum Aase; bis auf die Römer (Matth. 24, 28), und so auf alle solche Feinde passend, Assyrer, Chaldäer, zumal die übrige Schilderung mitgenommen. (Jes. 8, 8; Jer. 48, 40.) Je ferner, will sagen: um so barbarischer. Wie Israel nicht hat hören wollen auf die Stimme Jehovahs, die es verstand, so muß es jetzt eine Sprache von Menschen hören, die es nicht verstehen kann, wodurch statt jeder geistigen Vermittlung rohe Gewalt den Ausschlag gibt im Fall. V. 50 nach Anderen: trotzigen Gesichtes oder: frechen Anblicks oder: grausamen Blicks. Wohl: von harten, festen, zu keiner Milde beweglichen Zügen, daß selbst die Schwäche des Greises und das zarte Alter des Knaben sie nicht rühren. (Jes. 13, 18; Dan. 7, 7. 23.)

V. 51: vergl. 7, 13. V. 52: vergl. 20, 20. V. 53: wie umfassend die Belagerung (V. 52: „allen", „ganzem"), so einschließend wird sie sein, keine Zufuhr. Vergl. 2 Kön. 6, 25 ff.; Klagel. 2, 20. Eroberung Jerusalems durch die Römer. (3 Mos. 26, 29.) במצור ובמצוק Paronomasie. Nach Anderen: in der Angst und Bedrängniß. V. 54: Der ehedem gewöhnliche Speisen verachtet hätte, mißgönnt (15, 9) jetzt den ihm durch Natur, Liebe (13, 7) und Geschick Nächsten etwas vom Fleisch seiner Kinder. V. 55: Vergl. 3, 3. Solche Gier des Hungers. V. 56: noch schauerlicher vom Weibe, von der Mutter. Die sonst nur in Sänften sich tragen ließ, auf Eseln, Kameelen ritt oder auf Polstern lag. Vergl. Hengstenberg, Aeg. S. 235. ב hier von den Personen, denen; V. 57: mit explicativem ו von der Sache, die sie mißgönnt. Andere: wegen, ob. Oder: selbst gegen ganz junge, eben geborene Kinder, die sie vielmehr verzehren wird. שִׁלְיָהּ (שלה) ist überhaupt Absonderung, braucht nicht grade die Nachgeburt zu sein. Die Schilderung geht auf eine Geburt in Hülflosigkeit, in der Angst. Geburt überhaupt oder gar Söhne, auf die eine Mutter sonst stolz ist. Vergl. noch V. 48. V. 58: vergl. Einl. §. 2. S. 8. Noch weiterer Blick auf die Zeit, wo die Buchung des Deuteronomiums zum Pentateuch vollendet ist. (Vergl. V. 15. 45.) Wozu es paßt, daß Jehovah als „Namen", als der sich solchen Namen gemacht hat in fortgeschrittener Offenbarung, erscheint. Vergl. jedoch 3 Mos. 24, 11; 2 Mos. 14, 4. 17; 3 Mos. 10, 3. V. 60: V. 27; 7, 15. Collectivisch. Vergl. 9, 19. V. 62: vergl. 26, 5; 1, 10. V. 63: allerdings menschlich bildlich, aber aus der Tiefe der Wahrheit geredet, da Gerechtigkeit auf Grund seiner Heiligkeit, wie Barmherzigkeit nach seiner Liebe dem Wesen Gottes entspricht. Wie herrlich, so furchtbar ist Er. (V. 58.) V. 64: 13, 8; 4, 27. 28. V. 65: vergl. 3 Mos. 26, 36 ff. Sie schaffen sich keine Ruhe und Andere gewähren ihnen keine Ruhestätte; so äußerlich und wie erst innerlich! V. 66: Das Leben hängt wie an einem Faden, der augenblicklich reißen kann, vor deinen Augen; du wirst seiner Erhaltung nicht trauen können, auch selber nicht trauen. V. 67: (5, 26.) Wär's doch Abend! doch Morgen! V. 68: Die Zurückführung nach Aegypten (nicht durch Aegypter) muß ja der Schluß sein, den Mose macht; wie Aegypten der Anfang gewesen ist im entgegengesetzten Sinne. Das mußte die Höhe sein, über die nichts hinaus, daß Israel unter die seiner Erinnerung noch so frischen und in noch schlimmere Knechtschaftsverhältnisse zurückging. (Hengstenberg: „Aegypten, Typus der zukünftigen Dränger, wie bei Sacharja Sinear.") Vergl. auch 4 Mos. 14, 3. 4! „In Schiffen" d. h. mit Gewalt, verpackt in Sklavenschiffen, und ohne Möglichkeit eines Entrinnens. „Auf dem Wege ff." (17, 16.) so viel wie: zurück dahin, woher du für nimmer Wiedersehn ausgegangen. Selbst auf den Sklavenmärkten Aegyptens scheucht ihr Anblick, der Fluch Gottes, die Käufer zurück. Erfüllungen unter Titus, Hadrian.

Theologische Grundgedanken.

1. Der vorhin nicht ausgesprochene Segen hebt hier sogleich ausführlich an. Es ist aber nicht Form blos einer Exemplificirung, wenn es damit, wie noch ausführlicher beim Fluch, in's Einzelne und Einzelnste geht, sondern es soll uns die allerintimste Vorsehung in solchem „Segens- und Straf-Organismus" wesentlich entgegentreten; daß nicht Glück und Unglück, als Zufall, oder Gelingen und Mißlingen, als Resultat menschlicher Thätigkeit, sondern im Allgemeinen und Besonderen Gott selber als Geruch des Lebens zum Leben und des Todes zum Tode gelte.

2. Das ist die Religion, die nicht bloße Erkenntniß und nicht Cultus nur, sondern recht Erfahrung ist, wo ein Tag den andern lehrt.

3. Als Segen „in augenscheinlich moralischer Bestimmtheit zugemessen", wird dem irdischen Wohlergehen Lust und Lockung genommen; es erscheint als ein Geschenk, das „eben so sehr mit Gewissensfrieden, als mit Furcht vor Entweihung genossen werden mag." (Harleß.)

4. In gleicher Bestimmtheit hat zeitliches Erleiden hier „seinen zu Buße und Bekehrung erweckenden und sonst moralisch wirksamen Fluch- und Straf-Charakter." (Beck.)

5. „Wenn daneben auf den Himmel als den guten Schatz Jehovahs hingewiesen wird V. 12, so umspannt eben der im Himmel wohnende Gott Alles, und der vom Himmel fallende Regen ist das Sinnbild aller guten und vollkommenen Gabe, die jegliches Werk der Menschenhand mit göttlicher Kraft durchdringt." (Baumgarten.)

6. „Daß Israel nach Aegypten zurückkommen soll V. 68, hat denselben Inhalt, wie wenn dem Menschen gedroht wird, daß er in den Staub zurückkehren wird, aus dem er genommen ist (1 Mos. 3, 19): ist Aufhebung und Vernichtung aller Geschichte Israels." (Baumgarten.)

7. Zum Verständniß dieser Flüche, wie der Segnungen, muß der Blick, der in der Genesis schon auf Land und Volk gerichtet ist, auch im Deuteronomium festgehalten werden. Dies der theologische Gesichtspunkt für unser Kapitel, der aus Gottes Verheißung heraus an die Erzväter.

Homiletische Andeutungen.

V. 1 ff. Würtb. Bib.: „Die Gott gehorchen, dürfen nicht erst fragen: was wird uns dafür? Matth. 19, 27., sondern sollen dessen mit überreichem mannigfachem Segen auch zeitlich zu genießen haben." Tüb. Bib.: „Hier das Evangelium des Alten Bundes, welches uns unter dem irdischen Segen den himmlischen vorstellt." V. 15 ff. Starke: „O Mensch, du bist um die Zukunft bekümmert, fragst Gestirn und Kalender; nimm dies Kapitel vor, das wird dir Glück und Segen stellen, wenn du Gott gehorchen wirst, und Unglück und Fluch im andern Fall." Das Horoscop (der Kalender) für Zeit und Ewigkeit. Berlb. Bib.: „Bei den Verkehrten ist Alles verkehrt." V. 29. 31 ff. Richter: „Gläubige Christen müssen auch oft Unrecht leiden, aber sie haben dabei immer einen Heiland.

In ihren Händen ist Stärke, auch zum Beten." V. 36 ff.: Das ist der Juden Geschichte, von Gott selber beschrieben. — Israels Geschichte ein Gottesgericht. — V. 47 ff. Berl. Bib.: „Wenn man Gott nicht dienen will, so muß man, ein Sklav seiner Lüste, der Sünde, Welt und Teufel dienen, und das mit schmachtendem Geiste, der doch keine Ruhe und Vergnügen darunter finden mag, sondern dabei darben muß." — Es ist ein elender Dienst (wie des verlornen Sohnes an den Säuen) dieser Welt Dienen. Wie selig dagegen Gottes Knechte hier und dort! — Israel unter dem Fluche Gottes daheim V. 16 ff.; 38 ff. und draußen V. 36 ff.; 47 ff. — V. 48. Richter: „Erst der eiserne Nacken, dann das eiserne Joch." — V. 49: Gott hat Ruthen auch weit ab im Wasser liegen für ungehorsame Kinder. — V. 58: Mit dem Namen „Jehovah" hat die Stimme aus dem Feuer auf Sinai (5, 6) angehoben, auf welche zu hören Israel fortweg ermahnt wird. — Fürchten wir uns nicht vor der rechten Furcht; sie ist die Wurzel alles rechten Frohsinns, zumal Jehovah = Jesus Christus gestern, heute und derselbe auch in Ewigkeit! — V. 63. Baumgarten: „Es liegt im Begriffe alles göttlichen Thuns, daß es mit vollkommener Freude geschieht." V. 66 haben manche Kirchenväter auf Christum gedeutet, der Israel gegenüber am Kreuze gehangen und an den es nicht glauben wollen! Baumgarten: „Das ist der Zustand der Juden im Persischen Reich nach dem Buch Esther und im türkischen Reich bis in die Gegenwart hinein." (Vergl. da Costa, Israel und die Völker und das bekannte Buch von Keith über die Erfüllung.)

Kap. 28, 69 — Kap. 29, 1—28.

Diese sind die Worte des Bundes, welchen Jehovah geboten an Mose, zu schließen 69
mit den Kindern Israel im Lande Moab, außer dem Bunde, welchen er mit ihnen ge-
schlossen am Horeb. *Und es rief Mose zu dem ganzen Israel und sprach zu ihnen: 1
Ihr habt gesehen Alles, welches Jehovah gethan vor euern Augen im Lande Aegypten
an Pharao und an allen seinen Knechten und an seinem ganzen Lande: *Die Ver- 2
suchungen, die großen, welche deine Augen gesehen, die Zeichen und diese Wunder, die
großen! *Und (Doch) nicht gab Jehovah euch Herz, zu wissen (erkennen, verstehen), 3
und Augen, zu sehen, und Ohren, zu hören, bis diesen Tag. *Und ich führte euch (ließ, 4
machte euch gehen,) 40 Jahre in der Wüste; nicht zerfielen eure Kleider oben von euch
weg und dein Schuh nicht zerfiel oben von deinem Fuße. *Brod habt ihr nicht gegessen 5
und Wein und Schechar habt ihr nicht getrunken, damit ihr erkennen solltet, daß (denn)
Ich Jehovah, euer Gott. *Da kamet ihr an diesen Ort und auszog Sichon, König 6
Cheschbon's, und Og, König Baschan's, uns entgegen zum Kriege (Kampfe) und wir
schlugen sie, *Und nahmen ihr Land und gaben es zum Erbeigenthum dem Ruben und 7
dem Gad und dem halben Stamme Manasse. *So bewahret die Worte dieses Bundes 8
und thuet sie, damit ihr fest machet Alles, welches ihr thun werdet. *Ihr stehet heute, 9
ihr Alle, angesichts Jehovahs, eures Gottes, eure Häupter, eure Stämme, eure Aeltesten
und eure Schot'rim, jeder Mann Israels, *Eure Kinder, eure Weiber und dein Fremd- 10
ling, welcher in Mitten deines Lagers, von deinem Holzhauer bis deinem Wasserschöpfer,
*Um überzugehn in den Bund Jehovahs, deines Gottes, und in seinen Flucheid, 11
welchen Jehovah, dein Gott, heute mit dir schließt, *Zu dem Zweck, dich heute sich 12
aufzurichten (bestätigen, bestellen,) zum Volk, und er wird dir zum Gott sein, wie er dir
geredet (verheißen) hat und wie er geschworen hat deinen Vätern, dem Abraham, dem
Isaak und dem Jakob. *Und nicht mit euch, euch allein, schließe ich diesen Bund und 13
diesen Flucheid; *Sondern mit welcher hier ist, mit uns stehend heute vor Jehovah, 14
unserm Gott, und mit welcher nicht hier ist mit uns heute. *Denn ihr, ihr wisset, 15
daß (was, wie,) wir gewohnt haben im Lande Aegypten und daß (was, wie,) wir durch-
gezogen sind in Mitten der Nationen (Heiden), welche ihr durchzogen; *Da sahet ihr 16
ihre Abscheulichen und ihre Greulichen (Scheuel und Greuel), Holz und Stein, Silber
und Gold, welche bei ihnen (sind). *Daß nur nicht sei unter euch Mann oder Weib 17
oder Geschlecht oder Stamm, welchem sein Herz sich abwendet heute von bei Jehovah,
unserm Gott, zu gehen zu dienen den Göttern dieser Nationen (Heiden)! Daß nur
nicht sei unter euch eine Wurzel, treibend (hervorbringend) Gift und Wermuth! *Und 18
es geschieht, wenn er hört die Worte dieses Flucheides, und er segnet sich in seinem
Herzen, sprechend: Frieden (Heil, Wohlbefinden,) wird mir sein, wenn (denn) in der

Härte (Festigkeit) meines Herzens ich wandeln werde, zu dem Zweck (so zu sagen), daß
19 wegschaffe die Getränkte die Durstende .... *Nicht wird wollen Jehovah ihm erlassen
(die Strafe, ihm verzeihen), denn (sondern) dann wird rauchen der Zorn Jehovahs und
sein Eifer gegen denselbigen Mann, und es lagert auf ihm der ganze Fluchеid (Eidfluch),
der geschriebene in diesem Buch, und es wischt Jehovah seinen Namen ab (tilgt ihn aus)
20 unter dem Himmel weg; *Und es sondert ihn Jehovah ab (aus) zum Uebel (Unheil,
Verderben,) aus allen Stämmen Israels nach (gemäß) allen Eidflüchen des Bundes, des
21 geschriebenen in diesem Buche des Gesetzes; *Und es spricht das spätere Geschlecht, eure
Kinder, welche aufstehen werden aus nach euch, und der Ausländer, welcher kommen
wird aus fernem Lande, und (indem) sie sehen die Schläge dieses Landes und seine
22 Krankheiten, mit welchen es Jehovah (womit Jehovah in ihm) krank gemacht: *Schwefel
und Salz, Brand sein ganzes Land; nicht wird gesäet werden und nicht wird sprossen
und nicht wird aufkommen darin irgend ein Kraut (größeres), gleich der Umkehrung
Sodoms und Gomorra's, Adama's und Zeboim's, welche umkehrte Jehovah in seinem
23 Zorn und in seinem Grimme; *Und es sprechen alle die Nationen (Heiden): Um was
that Jehovah also diesem Lande? Was (bedeutet, sagt,) die Gluth dieses großen Zornes?
24 *Und sie sprechen (man antwortet): Darum, daß sie verließen den Bund Jehovahs,
ihrer Väter Gottes, welchen er mit ihnen geschlossen, als er sie herausgeführt aus dem
25 Lande Aegypten; *Da gingen sie und dienten andern Göttern und beugten sich ihnen,
26 Göttern, welche sie nicht kannten und er nicht ihnen zugetheilt; *Da erglühte (entbrannte)
der Zorn Jehovahs auf dieses Land, zu bringen darüber alle die Verfluchung, die ge-
27 schrieben in diesem Buch. *Da riß (rottete) sie Jehovah aus von über ihrem Boden
weg in Zorn und in Grimm und in großem Unwillen und warf sie in ein anderes
28 Land, wie dieses Tages (ist). *Das Verborgene ist (gehört) Jehovah, unserm Gotte,
und das Geoffenbarte ist (gehört) uns und unsern Kindern bis ewig, zu thun alle Worte
dieses Gesetzes.

Exegetische Erläuterungen.

1. Nach dem Befehl der Aufrichtung des Gesetzes im Lande (Kap. 27, 1 ff.) und nach Uebernahme der ganzen Tragweite dieses Akts (V. 11 ff. daselbst) von Israels Seite, zumal wo Kap. 28 Segen und Fluch ausführlichst commentirt hat, kann V. 69 nicht sowohl diese Ausführung der Bundesconsequenzen abschließen, gleich wenig aber die ganzen Reden von Kap. 5 an. Die „Wiederholung, Einschärfung und Vermehrung des göttlichen Gesetzes" (Knobel) kann nicht vom Verfasser als „eine Wiederholung und Erneuerung des Bundes" betrachtet werden, ist vielmehr nur Vorbereitung darauf, wie das Gesetz selber die Grundlage des Bundes am Sinai ist. Die Gesetzesreden Kap. 5 ff. fanden ihren Abschluß Kap. 26, 16 ff. unter deutlicher Beziehung auf 5, 1. V. 69, wie auch ausdrücklich darin gesagt ist, macht den Uebergang und bildet die Ueberschrift zum Folgenden. D. h. Wo einerseits Gott nunmehr seinen Willen nochmals ganz klar hat werden lassen und andrerseits das Volk Ja und Amen zu Allem sagen will, ist die Schließung des Bundes das Vorbereitete, das jetzt zu geschehen hat. „Diese (sind) die Worte ff. = in den folgenden Worten hat der Bund bestanden, es waren nur noch Worte nöthig; zu reden hatte Mose; denn was zu thun sonst war, das war am Horeb geschehen, sowohl 2 Mos. 24 als 2 Mos. 34 (vergl. Deut. 5 und 10). Daß כָּרַת scheiden, schneiden cum בְּרִית eigentlich: Bundesopfer schlachten heißt, hindert nicht, nach der ganzen Weise des Deuteronomiums, es hier uneigentlich, nur mit Zurückweisung auf das Eigentliche zu verstehen. Beachtenswerth für das Folgende ist noch, daß Mose in Moab Bund zu schließen hat, grade wie Gott auf Horeb, also Werkzeug und Urheber, in Vorahnung und Vorbildung des einzig Gesalbten, eine fließende Gränze zeigen. (Die Vergleichung von 3 Mos. 26, 46 weist schon nach Kap. 30.)

2. Weil Reden, wie überall im Deuteronomium, das Folgende ausmachen, so Kap. 29, V. 1: „Und es rief ff." (Knobel: „an einem anderen Tage." Herzheimer: „den bereits Versammelten zu.") Vergl. dazu 5, 1. Die Bundesschließung jetzt ist der am Horeb parallel. Was es aber mit dem Bunde ist (vergl. Theol. Grundgedanken S. 8), zeigt auch hier sofort die Erinnerung an das, was Jehovah Israel gethan. Wenn daran, und zuerst an alles grundlegende Thun des Herrn in Aegypten, erinnert wird, so muß wohl „dieser Bund trotz der vielfachen Uebertretungen des Volks doch von seiten Gottes nicht aufgehoben" (Keil) sein; ja, seine Kraft ist überhaupt, daß er Gottes Bund ist mit Israel, in welchen dieses nur einzutreten hat. (V. 11.) Vergl. sonst 4, 9; 11, 2. V. 2: 4, 34; 7, 19. V. 3: vergl. zu 5, 26. „Nicht gab" — in diesem Zusammenhange gewiß gleichviel, wie: Er konnte nicht geben, darum gab Er nicht. Es soll ja das Volk nicht entschuldigt, sondern so immer wiederkehrende Erinnerung an Gottes Werke und Wunder motivirt werden. An Aegypten that Jehovah, aber was Er an Israel recht eigentlich thun wollte, — nicht nur äußerlich, es

innerlich erlösen, — diese Gabe Gottes kam nicht zu Stande. Vgl. 8, 3. 5. Sie sahen wohl, aber es fehlte an den rechten Augen (Jes. 6, 10; Jer. 5, 21; Matth. 13, 13.), nämlich an Herzenserkenntniß, (Verständniß aus dem innersten Leben heraus,) an den Glaubensaugen, am Gehorsam. Das aber ist Verstand und Einsicht und Gehör, wozu die Vernunft (von: vernehmen) gegeben ist. 4, 6. (Vgl. noch 1, 32; 9, 6. 23. 24.) Wie 28, 69 bemerkt, geht Mose und Jehovah ineinander. (11, 13 ff.) V. 4: 8, 2 ff. Im Zusammenhange der Thaten des Herrn ist die Wüstenführung der Weiterbau auf dem gelegten Grunde der Erlösung aus Aegypten. V. 5: vgl. 8, 3 auch 14, 26. V. 6 ff. nun die Vollendung des Bau's durch die ersten, ostjordanischen Siege. Vgl. 2, 24 ff. Kap. 3. (4, 43.) V. 8: תשכילו, festmachen d. h. daß all euer Thun solid sei, bestehe und euch befriedige.

3. Nach solchem Eingang rückt V. 9 der Sache näher. „Heute" im Allgemeinen: die Zeit der deuteronomischen Reden überhaupt, insbesondere nach V. 1: der Tag der vorliegenden Bundesschließungsrede. Sonst vgl. 1, 15; 19, 12. V. 10: 1, 39. 16. Ohne Ausschluß derer, welche den untersten Diensten sich hingeben, also auch die ägyptischen Mitzügler 4 Mos. 11, 4. V. 11: עבר, übergehen = eintreten, höchstens anspielend auf 1 Mos. 15, 17 ff. (Jer. 34, 18?), sowie anklingend auf den Volksnamen (15, 12.), bezeichnender als בוא cum ב (2 Chron. 15, 12; Neh. 10, 30; Ezech. 17, 13.), von völligem innerlichen Eingehen. Richtig Schultz: daß dieser Bund „nicht sowohl zwischen 2 Parteien, als vielmehr des Einen ist, zu welchem der Andre nur hinüberzutreten hat." So erhellt das Verständniß unsres Kapitels, wie es sich nur um eine „neue Vorhaltung des Bundes am Horeb" (Keil) handelt, um Bundes-Erneuung in Predigt von, Ermahnung zu diesem Bunde, nicht um Wiederholung des Ceremoniells; wie es auch ganz dem Deuteronomium entspricht. (Vgl. zu 28, 69.) Daher אָלָה, von fest, stark sein (wie: schwören mit: schwer und mit: wahren, währen zusammenhängt), der bekräftigende Eidschwur, wie bei Bundesschließungen üblich (1 Mos. 26, 28), hier, synonym fast mit ברית, den Bundesschwur Gottes und zwar vorwiegend nach Seite des Fluches wider die Uebertreter, also: Flucheid, Eidfluch, Bundesfluch bezeichnet (4 Mos. 5, 21; Jes. 24, 6.); weßhalb wie עבר, so auch כרת davon gesagt wird. Nicht, wie Knobel: „eidliche Verpflichtung Israels gegen Jehovah." V. 12: 28, 9; 27, 9. V. 13: (5, 2 ff.) Mose im Auftrag Gottes (28, 69.). V. 14: So einschließend ist Gottes Weise mit Menschen. (Joh. 17, 20. Apostg. 2, 39.).

4. Weil der Bund den Flucheid mit sich hat, so muß ja im Zusammenhang mit Kap. 28. 27. auf die Folgen eines Abfalls des Volks von dem, der sein Gott sein will (V. 12), hingewiesen werden, kann es aber um so mehr, als Israel genügende Erfahrung selber hat von den andern Göttern, sowohl von ihrer Nichtigkeit, als ihrem Ansteckungsstoff trotzdem. So begründet V. 15 (כי) das Vorhergehende und legt noch mehr den Grund zum Folgenden. Was man wissen kann, wenn man wohnt, durchzieht u. s. w. V. 16: שִׁקּוּץ das Verworfene, daher Abscheuliche, vom Götzenwesen. 1 Kön. 11, 5. Aehnlich: גִּלּוּלִים die Ausgeschiedenen, Verworfenen, Greulichen, nach Gesenius: Klötze; nach Andern: Drecker, Koth- (Götzen), wortspielend mit אֲלִילִים (Nichtse)! 3 Mos. 26, 30. V. 17: die Macht solches Weltgeistes; die Gefahr ist zu groß, eure Ohnmacht nicht geringer (V. 3.). Also! Zwar ist noch blos vom einzelnen Menschen, doch auch vom einzelnen Geschlechte schon oder Stamm die Rede, und gleich „heute" könnte es der Fall sein, daß solcher שֹׁרֶשׁ, eigentlich: der erste Trieb einer Pflanze im Grunde noch (Tiefschoß, Wurzelschößling,) vorhanden wäre unter Israel. ראשׁ Gift. (Meier: von der tödtlich aufregenden Zusammenbringung (רָאַשׁ); Gesenius von den Mohnköpfen: ראשׁ. Eher scheint das Gehäufte, Gespitzte, hier die Bitterkeit, den Uebergang zu „Gift" zu bilden. Daher auch mit „Wermuth" zusammen.) Hebr. 12, 15. Das sich (in einer der angegebenen Formen) von Jehovah ab, den heidnischen Göttern zuwendende Herz wird zunächst der Wurzel verglichen, die aber bitterböse Frucht bringt; sodann V. 18, noch deutlicher, selbst redend eingeführt, in einem von Gott interpretirten Monologe. Der Fall ist, der an diesem Tage gedachte, wenn man die Flüche außen hört und nichts desto weniger sich innen Segen zuredet; wenn also der Trotz des Unglaubens, sich haranguirend, der sichersten Gewißheit vom Gegentheil dessen ist, was Gott den Abgöttischen droht, daher nichts besorgend, wie nichts scheuend, nur die Absicht der bösen Lust verfolgt. למען bei der folgenden sprichwörtlichen Weise (wie V. 17 die bildliche) kaum anders, als: so zu sagen. Das Streben eines dergestalt Abfälligen ist: — (סָפָה wegnehmen (Jes. 7, 20.), nichtgerade: wegraffen (1 Mos. 18, 23 ff.), — von Folgen für Andere scheint ja nicht die Rede zu sein, nur von dem, was der Betreffende für sich selber beabsichtigt; — חֲרוֹת ist die reichlich getränkte Seele (welche Ergänzung durchaus im Sinn von 12, 20. 14, 26.), die sich ihrer Lust gesättigt,—seine Sättigung soll den Durst, stets die stete Begier wegschaffen. Knobel, Keil: „um wegzuraffen (in's Verderben zu bringen) das Getränkte (die sein Gift getrunken) mit dem Durstigen" (die danach dursten). (Das Femininum neutrisches Collectivum. Uebertragung vom Lande auf Personen.) Schultz: „um hinzuraffen die getränkte (mit Gut und Muth gefüllte) mit der durstenden (der an dergl. leeren Seele.)" Baumgarten: „Nasses und Trocknes, alle Bodensfrucht, alles Gut und Heil." Andre: „damit er hinreiße den Gerechten mit dem Ungerechten (Spr. 13, 25.), auch von Gott so verstanden; oder: „damit der Uebersatte den Enthaltsamen verderbe;" der Deutungen, welchen ספה = hinzufügen, mehren, nicht zu gedenken z. B. Johlson: „damit die Trunkenheit mehre den Durst." Vgl. nicht Rosenmüller, sondern Polus Syn. Crit. Zu solcher Absicht V. 19 ff. das Urtheil Mose's, wie auf die Unmöglichkeit eines erlöserischen Willens bei Gott in diesem Falle

fußend, so mit schauerlichster Ausführung. Der „Zorn," auch die „Nase," nicht von Schnauben derselben, was אַנְפִּין (gegen Hupfeld) nicht heißt, sondern אַף das Abgebogene, wie die Nase, der Unwille. Das „rauchen" ebenso wenig Steigerung des Schnaubens der Nase, als vielmehr die Hülle, die Anzeige des Feuers, welches seit Sinai stehender Ausdruck für die Gerechtigkeit des Heiligen in Israel. Vgl. zu Kap. 4. Sonst vgl. 25, 19. (4 Mos. 15, 30.) V. 20 geht nur formell noch auf den Mann, wesentlich aber von ihm weiter schon auf Geschlecht, Stamm (V. 17.). V. 21: vgl. 3 Mos. 26, 31 ff. V. 22: vgl. 1 Mos. 19. V. 23: sich erweiternde Fortsetzung von V. 21. Die Antwort V. 24 könnte auch Selbstbeantwortung durch die Fragenden sein, von Mose formulirt. V. 25: vgl. 11, 28; 4, 19; 18, 14. Jehovah wollte ja Israels Theil sein ewiglich. Wie Mose die bisherige Antwort inspirirte, so ist V. 28 sein Schlußwort wie ein Zurücktreten frommer Ergebung von solch fernem Bild in die Zukunft. Halten wir uns, will er sagen, an Segen und Fluch, wie Jehovah uns geoffenbaret, und daß es vor Allem Praxis und nicht Wissen blos gilt. Ueber לנו ולבנינו ע die puncta extraordinaria sind emphatisch.

Theologische Grundgedanken.

1. Wie Kurtz sagt: „Der Bund in Moab ruht auf dem Bunde am Sinai, seiner Voraussetzung. Wenn auch das Geschlecht der Wüste verworfen wurde, so damit nicht zugleich der Bund der Wüste; er hat auch während der 38 Jahre der Verwerfung bestanden. Israel in den Arbot Moab ist ein neues Geschlecht, ein erneuertes Israel, daher die Erneuerung des Bundes; aber sie sind auch die Kinder und Erben derer am Sinai, und da dieser Bund auf alle künftigen Geschlechter Israels angelegt war, so nur Erneuerung durch's Wort, ohne Bundesopfer und Bundesmahl."

2. Die Erlösung aus Aegypten, die Führung in der Wüste und die Einnahme des gelobten Landes, wie sie die Siege V. 6 ff. einleiten, sind drei Momente, deren Wahrheit nach Geist auch in Christo besteht. Darauf, darin, danach stehet Glaube, Leben, Hoffnung des geistlichen Israels.

3. „So bewahret ihr." (V. 8) wird die Verpflichtung auch des Bundes Gottes lauten, dessen Wahrzeichen und Siegel die heilige Taufe ist (Matth. 28, 20), eine Verpflichtung, deren bewußte Erneuung und Uebernahme das abgelegte Glaubensbekenntniß bei der sogenannten „Confirmation" ist.

4. Wie einschließend auch, fast neutestamentlich, der Bund V. 9 ff. lautet, nichts destoweniger begleitet ihn die bezeichnende Marke des Fluches, und auch sonst erinnert die Weise der Ausdrücke an Opfervermittlung (Ps. 50, 5): — so bleibt die Erfüllung der Symbole am Horeb in Aussicht, die „Kraft des unauflöslichen Lebens" (Hebr. 7, 16), das „Blut des Gesalbten, der sich selbst durch ewigen Geist makellos Gott geopfert hat," daß es „unser Gewissen reinige von todten Werken, um zu dienen einem lebendigen Gott." (Hebr. 9, 14.) Vgl. J. H. Michaelis zur Stelle.

5. Das Volk Gottes ist dergestalt in den Bund Gottes hineingestellt, daß es überall durchaus abhängig von Gott erscheinen muß. Daher der Abfall von Jehovah die Sünde schlechthin in Israel. Die Abgötterei erhellt dabei nur als die zur Zeit moderne Aeußerlichkeit; — das Wesentliche, Innerliche ist das sich verhärtende Selbstbewußtsein, dessen gelegentliche, wechselnde Phantasieen die Greuel und Scheuel des Götzendienstes. Nicht das weit Schlimmere nur, sondern das eigentlich Ruinirende des Menschen ist die Selbstgerechtigkeit des doch von Natur und im ganzen Leben vor Gott ungerechten Menschen!

6. Der Uebergang vom Einzelnen zum Ganzen (V. 21) verräth den ernsten Blick Mose's in Israel's verderbte Natur, und was er von der Zukunft seines Volkes besorgt; zugleich liegt das Allgemeine darin, daß ein wenig Sauerteig den ganzen Teig durchsäuert (1 Kor. 5) und daß auch „die christliche Kirche schuldig ist, die sich mit ihrem Bekenntniß und Leben als Ungläubige und Gottlose erzeigen, bis zu ihrer Besserung durch das Amt der Schlüssel auszuschließen." (Heidelb. Kat. Frg. 82.).

7. „Weiter wird vorausgesetzt, daß künftig auch die Heiden zur Erkenntniß des Herrn und zum Fragen nach dem Grunde dessen, was er gethan hat, gelangen werden." Schultz. Ja, solche Erkenntniß der Heidenwelt, gegenüber dem Gericht an Israel, erscheint wie die in Gott verborgene Zukunft der Dinge, wie sein Rathschluß vom Ende.

8. „Wir sollen uns an dem genügen lassen, was uns Gott von seinem Willen und Wesen im Gesetz und Evangelio geoffenbaret hat." Piscator.

Homiletische Andeutungen.

Kap. 28, 69. Luther: „Darum hat Moses so lange leben müssen, daß er auch dem andern Geschlecht das Gesetz erneuerte." Starke: „Erinnere du dich hier des neuen Bundes, da Gott und Mensch durch die persönliche Vereinigung einen unzertrennlichen Bund gemacht und dadurch das menschliche Geschlecht zum ewigen Gnadenbund auf- und angenommen hat." — Ein Bild vom Reich Gottes, in vier Tafeln: Horeb, Moab, Golgatha, Jerusalem (der Tag der Pfingsten). — Kap. 29, 3. Baumgarten: „Wie alle gute Gabe von Oben kommt, so auch der rechte Sinn des Geistes und Leibes. Natürlich hat sich Israel durch eigene Schuld unempfänglich bewiesen, wie er sofort zur Ermahnung an dasselbe übergeht." Cramer: „Strafe der Muthwilligen ist Verblendung." — Gib mir Augen, um zu sehen Deines Reiches Gnadenschein! — Die wunderbaren Thaten des Herrn; das Wunderbarste aber, das er thut: ein hörendes Ohr, ein sehendes Auge. Spr. 20, 12. — V. 8. Randglosse: „Ohne Gottes Wort ist all unser Thun Narrheit." V. 9 ff. Piscator: „Gottes Bund fordert Gehorsam in allen Ständen." Schultz: „Derselbe hat seiner eigensten Natur nach ein Streben auf Alle und Aller Beseligung (10, 14)." — Welch eine Breite und Länge und Tiefe und Höhe! Eph. 3, 18. — Berl. Bib.: „Gleichwie Christus sein Evangelium allen Creaturen in der ganzen Welt zu predigen befohlen hat." — V. 15 ff.: Wer recht weiß, der weiß: mit wem er zu thun hat (mit einem lebendigen Gott) und wo er sich befindet (in der Welt) und wie ohnmächtig ein Mensch von sich selber ist. — V. 18. Randglosse: „Das ist der Ruchlosen Wort und Gedanken: ei, die Hölle ist nicht so heiß, es hat nicht noth, der Teufel ist nicht so greulich, als man ihn malet; welches alle Werkheiligen frech und dürstiglich thun, ja noch Lohn im Himmel gewarten." Starke: „Ein gewisses Kennzeichen, ob man noch unter der Sünde, ist Gottes Drohungen und Gerichte gering achten, sich seinen Lüsten und Begierden übergeben, keinen Verdruß, sondern Freude an begangener Sünde haben und an der Gottlosen Gesellschaft und Gott nicht erkennen wollen und ihm nicht zu dienen verlangen, sich wider die Strafe setzen und wider's Gewissen sündigen. (Eph. 4, 19.)" Tüb. Bib. „Ein trocken Erdreich muß befeuchtet werden, so trachtet der Gottlose, wie er die Sünde, danach ihn dürstet, könne vermehren, alle seine Lust vollkommlich zu büßen. Oder wie Trunkenbolde noch über's natürliche Verlangen den Durst zu stillen, nach Mittel trachten, sich überall füllen und trunken machen zu können: also macht sich der Gottlose gleichsam selber durstig, noch ärger zu werden, Sünde mit Sünde zu häufen. (Matth. 12, 43 ff. Hebr. 6, 8; 2 Petr. 2, 20.)" Tüb. Bib. „Selbstbetrug und falsche Einbildung von gutem Christenthumsstande führet wol die meisten Menschen zur Hölle." V. 19—20. Starke: „Auch Jesus feget seine Tenne Matth. 3, 12." V. 21 ff. Vgl. die Schilderung der Erfüllung bei Keith Kap. 4. Der Reisende Volney bricht in die Worte aus: „Ich habe es durchwandert, dieses verwüstete Land. Großer Gott! Woher so jämmerliche Veränderungen? Um welcher Ursachen willen hat sich das Schicksal dieser Gegenden so stark in den Gegensatz verkehrt? Warum sind so viele Städte verödet? Weßhalb sind diese Länder ihrer alten Segnungen so beraubt? — Ein geheimnißvoller Gott übt seine unbegreiflichen Gerichte! Ohne Zweifel läßt er auf diesem Lande einen geheimen Fluch lasten." Berl. Bib. „So mag es auch wegen der christlichen Kirchen im Orient heißen." — V. 24 ff: Die Sünde ist der Leute Verderben; es ist aber die Sünde die Ungesetzlichkeit, der Abfall vom Wege Gottes. — V. 27. Richter: „Nun seit 1800 Jahren bis heutigen Tages. Und ähnlich, wie V. 28 beschließt Paulus Röm. 11, 33."

Kap. 30.

Und es geschieht, wenn kommen werden über dich alle diese Worte, der Segen und 1
der Fluch, welchen ich vor dich hin gegeben (dir vor's Angesicht gelegt) habe, und du
kehrst's zurück (führst, nimmst es dir zu Herzen) zu deinem Herzen (oder Nachsatz: so
kehrst du es ff.) unter all den Nationen (Heiden), zu welchen hin dich Jehovah, dein
Gott, verstieß, *Und kehrst zurück bis Jehovah, deinem Gott, und hörst auf seine Stimme 2
nach Allem, welches ich dir heut gebiete, du und deine Kinder, mit deinem ganzen Herzen
und mit deiner ganzen Seele: *So (oder: Und es) kehrt Jehovah, dein Gott, zurück zu 3
deiner Gefangenschaft und erbarmt sich deiner und kehrt (so kehrt er) zurück und sam-
melt dich aus all den Völkern, zu welchen hin Jehovah, dein Gott, dich zerstreute.
*Wenn dein Verstoßener sein wird am Ende des Himmels, (auch) von daselbst wird dich 4
sammeln Jehovah, dein Gott, und von daselbst wird er dich nehmen (holen). *Und wie- 5
derkommen läßt (bringt) dich Jehovah, dein Gott, zu dem Lande, welches deine Väter
besaßen (in Besitz genommen), und du besitzest es (nimmst es in Besitz), und er thut dir
wohl und macht dich zahlreicher, als deine Väter. *Und es beschneidet Jehovah, dein 6
Gott, dein Herz und das Herz deines Samens, zu lieben den Jehovah, deinen Gott,
mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele wegen deines Lebens. *Und 7
es gibt Jehovah, dein Gott, alle diese Eidflüche über deine Feinde und über die dich
Hassenden, welche dich verfolgten. *Und (Aber) du wirst zurückkehren und hörst auf 8
die Stimme Jehovah's und thust alle seine Gebote, welche ich dir heut gebiete. *Und 9
Ueberfluß haben läßt dich Jehovah, dein Gott, an (in) allem Thun deiner Hand, in der
Frucht deines Leibes und in der Frucht deines Viehes und in der Frucht deines Bodens,
zu Gutem; denn zurückkehren wird Jehovah, sich über dich zu freuen, zu Gutem, wie er
sich gefreuet über deine Väter, *Wenn (Denn) du hören wirst auf die Stimme Jeho- 10
vah's, deines Gottes, zu bewahren seine Gebote und seine Satzungen, die geschriebenen
(das Geschriebene) in diesem Buche des Gesetzes, wenn (denn) du zurückkehren wirst zu
Jehovah, deinem Gott, mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele. *Denn 11
dieses Gebot, welches ich dir heut gebiete, nicht zu groß (zu schwer) ist es für dich (vor
dir) und nicht ferne ist es. *Nicht im Himmel ist es, zu sagen (daß du sprechen müß- 12
test, dürftest): Wer wird für uns gen (zum) Himmel steigen und wird es uns holen und

wird es uns hören lassen (machen), daß wir es thun mögen (und wir werden es thun)?
13 *Und nicht jenseit vom Meere ist es, zu sagen: Wer wird überfahren für uns nach
jenseit des Meeres und wird es uns holen und wird es uns hören machen, daß wir es
14 thun mögen? *Denn (Sondern) nahe zu dir ist das Wort sehr, in deinem Munde und
15 in deinem Herzen, um es zu thun. *Sieh', gegeben habe ich (ich gebe) vor dich hin heute
16 das Leben und das Gute und den Tod und das Böse, *Welcher ich dir heut gebiete, zu
lieben den Jehovah, deinen Gott, zu gehen in seinen Wegen und zu bewahren seine Ge-
bote und seine Satzungen und seine Rechte, daß du lebest und dich mehrest und dich
segne Jehovah, dein Gott, im Lande, zu welchem du hinkommst, es in Besitz zu nehmen.
17 *Und wenn sich wenden wird dein Herz (abwendig wird) und du nicht hören (gehorchen)
wirst und lässest dich abtreiben (abbringen, wirst verführt,) und beugest dich andern Göt-
18 tern und dienest ihnen: *Verkündige ich euch (habe ich euch vermeldet) heute, daß ihr
gewißlich umkommen werdet; nicht werdet ihr lang machen Tage (lange leben) über dem
Lande (Boden), zu welchem du über den Jordan ziehest, zu kommen dahin, es in Besitz
19 zu nehmen. *Ich nehme (habe genommen) zu Zeugen gegen euch heut den Himmel und
die Erde: das Leben und den Tod habe ich gegeben vor dich hin, den Segen und den
Fluch; so wähle dir das Leben (hast du das Leben zu wählen), damit du leben mögest,
20 du und dein Samen; *Zu lieben den Jehovah, deinen Gott, zu hören auf seine Stimme
und ihm anzuhangen; denn das ist dein Leben und Länge deiner Tage, um zu bleiben
(wohnen) über dem Lande (Boden), welches Jehovah deinen Vätern geschworen, dem
Abraham, dem Isaak und dem Jakob, ihnen zu geben.

Exegetische Erläuterungen.

1. Abschluß der Schlußrede des Deuteronomiums. Daher V. 1 den Segen zum Fluch (Kap. 28) summirend; zumal, wenn schon der Fluch das letzte Wort bleibt, doch Israel nicht blos in den Vätern unter Segen angefangen hat, immer auch Fluch mit Segen wechseln kann, endlich die Bekehrung der Kinder in Aussicht bleiben muß. (Luk. 1, 16 ff. 2, 67 ff.) Vgl. zu 4, 29. 30. (3 Mos. 26, 40 ff.). Sonst vgl. 11, 26. Diese Bekehrung, die allein den Fluch des Gesetzes abhebt, wissen wir als die in Christo. Gal. 3, 13. 10. „Kehrst es" — alles Gesagte, Erfahrene. Das „Herz" (von לָבַב, das sich Zusammenziehende,) bezeichnet nicht nur das Innerste, sondern das Hauptorgan des Lebens, daher den selbstbewußten Willen. (Luk. 15, 17.) 4, 39. (1 Kön. 8, 46.) Vgl. 29, 3. 28, 64. Der Bekehrung, der Rückkehr zum Herrn in herzlichem und völligem Gehorsam V. 2 (4, 29.), geht also die Beherzigung seiner Geschichte von Seiten Israels zuvor. שׁוּב, nicht אֶל, nicht die bloße Richtung, sondern mit Einschluß des Zieles, als eines erreichten. Es folgt der Bekehrung Israels V. 3, wie in der Uebersetzung ausgedrückt ist, nach Hengstenberg: „das Zurückkehren des Herrn zur Gefangenschaft, während er bisher vor dem Elende seines Volkes sein Angesicht verbarg." שׁוּב hat, nach Weise der Verba der Bewegung, das Ziel der Rückkehr im Accusativ, wie 2 Mos. 4, 19. 20. 4 Mos. 10, 36. Aus unsrer Grundstelle in allen übrigen Stellen stehende, wie sprichwörtliche Redensart. Jedenfalls dem Zusammenhang, insbesondere dem Parallelismus mit der Rückkehr zum Herrn, angemessener, als jede andere Erklärung. Meier, Keil: die Gefangenschaft, das Gefängniß wenden, aufheben; bildlich, zugleich Paronomasie: das Weh wenden. Gleichfalls transitiv, was doch sehr fraglich, dazu Kal statt Hifil, fassen es Gesenius, Hupfeld, schon J. H. Michaelis, Knobel = zurückführen die Gefangenschaft oder: die Gefangenen. שְׁבוּת (שְׁבִית abwechselnd in Ketib und K'ri bei den Masorethen) von: שָׁבָה fortrassen, gefangen fortführen, ist Abstractbildung, den Zustand bezeichnend. Abstractum pro concreto ist bei unserm Zusammenhang unmöglich, da die Zurückführung der Gefangenen, hier sogar nur die Sammlung Israels aus ff., erst als Folge des ושב-את-שבותך erscheint. Vgl. Jer. 29,14. 30,3.18. Wie denn die Beherzigung des Erlebten, als ein Zurückführen desselben zum Herzen, der Rückkehr Israels zum Herrn vorausging, so folgt der Rückkehr des Herrn zu seinem Volke nun die Zurückführung desselben, als Sammlung Israels zunächst aus allen Völkern. Ueberdies erklärt das „sich erbarmen" (רָחַם weich, geneigt sein,) hinreichend die Redensart, die zugestanden schon bei den ältesten Propheten vorkommt, also mit dem babylonischen Exil nichts nothwendig zu thun hat, vielmehr dort auf die messianische Zeit zielt. (Johlson: „Oder: so wird — sich wieder erbarmen deiner Gefangenschaft"?) Nach Andern: Er wird zurückkehren mit deinen Gefangenen und sich ff. (?) Das wiederholte וְשָׁב nimmt den Hauptgedanken des ersten wieder auf, und zwar als Rückkehr Jehovah's zu seinem Volke, mithin die gegebene Auffassung bestätigend. Die „Sammlung" ist die Wiederaufnahme des Erbarmens nunmehr in seiner Realisirung. Knobel (wie 23, 14) und Andre: „und sammelt dich wieder." Diese Sammlung, selbst aus der fernsten Ferne V. 4, ist die Wiederherstellung als Volk, zu der V. 5 die Wiederbringung nach Kanaan, die Beziehung auf das Land der Verheißung, sich gesellen muß; denn seit der Genesis hat Mose Israel stets in diesen beiden Beziehungen. Und diesem Standpunkte Mose's, zu dem sich der, den die Propheten, und namentlich die Apostel, einnehmen, wie πνεῦμα zu γράμμα verhält, — Mose kennt auch nur eine Gesammtbekehrung Israels als Volk, — entspricht ebenfalls die Wohlthat der hier ausgesagten Mehrung. Ihre Erfüllung durch das Israel κατὰ πνεῦμα von aller Welt Enden, wie sie etwa das πνεῦμα Χριστοῦ in den Propheten andeutet, konnte erst nach Ausgießung des Geistes klar werden und ist durch Paulus vornämlich klar gestellt. Aber auch auf diese Erweisung Gottes an Israel kommt Mose V. 6, vergl. 10, 16. (29, 3; Röm. 2, 29; Kol. 2, 11 ff.; Jer. 32, 39; 31, 33; Ezech. 11, 19 ff.; 36, 26 ff.), nur bleibt sie in der Form des alttestamentlichen Bundeszeichens. Dagegen Apstgsch. 2, 38 ff.! Vergl. noch Röm. 5, 5. „Wegen ff." 4, 1. Leben in aller Weise, vornehmlich wahres Leben. (Joh. 10, 10.) — V. 7: die Kehrseite solcher Begnadigung, im Styl von 1 Mos. 12, 3. Die nicht bloße Ruthen in der Hand Gottes, sondern in ihrer Verfolgung seines Volkes Hasser, daher auch Gottes, gewesen sind, trifft nun das Gericht, das allezeit vom Hause Gottes anhub. — V. 8: „Und du ff." oder: „Und du wirst wieder hören ff." Nach Schultz: Fortsetzung von V. 6; nun die menschliche Folge der That des Herrn. Aber nach V. 7 ist nichts mehr fortzusetzen; der Gedanke V. 6 ist durch den Gegensatz abgeschlossen. Es wird vielmehr V. 2 wieder aufgenommen, um theils durch das Thun zum Hören ergänzt zu werden, theils um das Wohlthun V. 5 in V. 9 gegenüber von V. 7 noch auszuführen, zu veranschaulichen. Vgl. 28, 11. 4. 63. „Denn zurückkehren ff." oder: „denn wieder über dich freuen wird sich ff." Dieselbe Parallele, wie V. 2. 3. כִּי V. 10 wird im Zusammenhang zur Bedingung, die um so nachdrucksvoller, als sie wiederholt wird. Diese Bedingung ist: auf alle Fälle Gehör und Treue für's Gesetz, im Fall des Ungehorsams, Abfalls aufrichtige Bekehrung. Mit der nicht erfüllten Bedingung von Seiten des Volks (Matth. 23, 37; Luk. 13, 34.), wenn das gerade Gegentheil Volksbewußtsein Israels wurde (Joh. 19, 15.), fiel also auch die Erfüllung der Verheißung für das Volk als solches; freilich nicht für den Samen in Israel (Jes. 6, 13.), der es nun der Welt wurde; nicht für die ἐκλογή.

2. Die Bedingung ist um so ernster hervorgehoben, als Mose (und damit kommt er zum Schluß des Deuteronomiums) sich sagen darf, daß nach dieser seiner Gesetzespredigt erst recht Israel keine Entschuldigung hat, er selber es verdammen müßte. (Joh. 5, 45.) V. 11 (6, 1; 17, 8): das Gesetz, als das Israel Gebotene, zu seiner Gerechtigkeit, ist weder für die Erkenntniß, noch für die Erfüllung (1 Joh. 5, 3) zu ausgezeichnet, außerordentlich, nämlich für Israel. Die Hauptsache aber, daß es nicht ferne (weder unzugänglich überhaupt, noch auch schwer erreichbar) ist, wird deßhalb im Folgenden näher veranschaulicht. V. 12 kommt der Himmel nicht „wegen seiner unersteigbaren Höhe" (Schultz, Keil), was zu äußerlich, auch nicht deßhalb in Betracht, daß das Gesetz „zu hoch läge, unverständlich, unfaßlich wäre, Uebermenschliches forderte" (Knobel), was zu innerlich und bereits gesagt ist, sondern einfach historisch, indem das Gesetz durch Offenbarung Gottes aus dem Himmel heraus verkündigt worden (Kap. 4), nichts dort Verborgenes mehr ist. V. 13 bildet das Meer zunächst den Gegensatz zum Himmel, die tiefste Tiefe (5, 8) zur höchsten Höhe, aber es gilt nicht hinabsteigen in, sondern hinüberfahren jenseit des Meeres. Der Gegensatz betrifft wohl zu der göttlichen Verborgenheit die menschliche Entlegenheit d. h. eine Jenseitigkeit, wie das Todtenreich (Röm. 10, 7). Das Gesetz hat außer seiner göttlichen eine menschliche Seite; nach dieser ist es durch Mose Israel dergestalt vermittelt, ausgelegt, deutlich gemacht, daß, wie es nicht erst noch geoffenbart zu werden braucht, es ebenso auch für Israel keiner weiteren Anstrengung bedarf, um es sich anzueignen. Das Gesetz ist Israels Volksthum; durch dasselbe ist es zum Volk gesetzt worden am Sinai und in demselben stehet fort und fort sein Volksleben, wie im Deuteronomium dargethan ist. V. 14 also: nicht ferne (V. 11), sondern vielmehr sehr nahe, indem Israel nicht allein es gehört hat, also nachsagen kann und soll (6, 7), sondern sich mit seinem Munde ausdrücklich dazu bekennt (Kap. 27. Röm. 10, 9.), ja Mose nicht anders voraussetzen mag, als daß seine Predigt, die deuteronomischen Reden, das Gesetz dem Volke zum Herzen gebracht haben (Vergl. 4, 9; 11, 18 ff.).

3. V. 15 ff. wie 11, 26 ff. vergl. 4, 3 ff. Nicht nur, daß solche Vorlage mit dem Leben zugleich alle Wohlfahrt, alles Heil, mit dem Tode alles Verderben, Uebel und dergleichen befaßt, sondern (wie epexegetisch) Israels Leben ist seine Moralität, sein Tod seine Immoralität. Dieser Gedanke würde unsern Vers von V. 19 unterscheiden, auch zu V. 16 stimmen, wo das Gute ausgesprochen wird, das zum Leben führt (Vergl. 6, 5; 8, 6. 1.), wie V. 17 das Böse (29, 17; 4, 19.), das V. 18 den Tod bringt (4, 26; 8, 19). V. 19 nun Leben und Tod als Segen und Fluch. V. 20 endlich (vergl. V. 15. 16.) was oder wer (Jehovah) des Volkes Leben und Bleiben bedingt, ist. Vergl. noch 4, 4; 10, 20; 11, 22. Der Schluß die Spitze des Ganzen.

Theologische Grundgedanken.

1. Es ist durchaus mosaisch, daß bei dieser Aussicht sowohl das Land Kanaan (V. 5), wie Israel als Volk im Auge behalten wird. Ob aber die restitutio in integrum der Juden „unstreitig nach Paulus als eine nationale zu begreifen (Röm. 11)" Lange, Pos. Dogm. S. 1266, erscheint um so fraglicher, als dann von keinem μυστήριον Röm. 11, 25 die Rede sein kann, da dies klar bei Mose hier vorliegt.

2. Das Mysterium des Apostels ist vielmehr das Geheimniß Israels, daß wie Christus der wahre Israel, so das wahre Israel die Menschheit in Christo ist. (Gal. 3, 29; 1 Petr. 2, 9. 10.)

3. Unbestreitbar spricht Mose die Zerstreuung Israels so weit aus V. 4, daß auch die römische mit einbegriffen werden kann, und Thatsache ist es andrerseits, daß die Zurückführung aus der

babylonischen Dienstbarkeit nicht als die Erfüllung der hier vorgesehenen Sammlung gelten darf. Es bleibt also nur zweierlei: entweder man versteht buchstäblich und dann muß „eine Bekehrung der Nation in der Gesammtheit ihrer Stämme oder Stammreste" (Lange zu Röm. 11, 25 ff.) noch zukünftig sein, vergl. die ausführliche Darstellung v. Hofmann's (Schriftbeweis 2 Aufl. II. 2. S. 88 ff.), oder das Verständniß ist nach Geist und dann ist sowohl das Volksthum Israels das des Volkes Gottes d. h. der neutestamentlichen Gemeinde aus Juden und Heiden, als das Land Kanaan die Erde unterm Neuem Bunde. Jenes buchstäblich, dieses geistlich fassen, wie z. B. v. Gerlach zur Stelle, geht nicht.

4. Die Anleitung zum Verständniß, die 3 Mos. 26, 42 ff. bietet, geht auf den Bund vrgl. besonders V. 45 mit Jer. 31, 32., womit auch (insbesondere V. 33 bei Jeremia) in unserm Kap. V. 1. 2. 6 stimmen, nämlich auf die neutestamentliche Oekonomie, nachdem die alttestamentliche ganz aus sein wird durch ihre Erfüllung in Christo und in dem christlichen Israel. Mit dem ἰσραὴλ κατὰ σάρκα, doch in Beziehung auf Volksthum, wie in Beziehung auf Kanaan, ist es εἰς τέλος, zum Garausgekommen, bezeugt Paulus 1 Thess. 2, 16 noch vor der Zerstörung Jerusalems durch die Römer.

5. Ebenso wenig ist für ein richtiges Verständniß zu übersehen, daß diejenigen, unter die Israel zerstreut worden, als seine Feinde, seine Hasser erscheinen (V. 7.), was doch in dem hier zunächst wenigstens denkbaren Sinne nicht die christianisirten Nationen angehen kann, während an Assyrern, Babyloniern, Römern der Vernichtungsfluch wirklich erfüllt ist, was auf ein Erfülltsein (d. h. nach Geist) auch der Bekehrung Israels schließen läßt, wie sie bei der Erscheinung Christi und durch das Geisteszeugniß seiner Apostel in der That geschehen ist.

6. „Zeugniß, daß bei Gottes Zorn zugleich Gnade und Barmherzigkeit beiher läuft und den Zorn übertrifft, wofern man wiederkommt und wahre Buße thut." Piscator.

7. Wenn Paulus Röm. 10 der Gerechtigkeit aus dem Gesetz die Gerechtigkeit aus dem Glauben gegenüberstellt, so ist das zugleich eine Gegenüberstellung von Mose und Mose oder der vorderen und der deuteronomischen Gesetzgebung. Er kann aber um so mehr die Gerechtigkeit aus Glauben wie Mose hier V. 12 ff. sprechen lassen, weil Mose in diesem ganzen Kapitel eine wesentlich und wahrhaft evangelische Sprache redet. Er redet aus Glauben für Glauben; jenes schon, wenn er überhaurt solche Aussicht über Israel hegt, dieses insbesondere, wo er die Einkehr Israels in sich selbst, die Rückkehr des Volks zu Jehovah, Wiedergeburt und Bekehrung in's Auge faßt, zumal solches in Wahrheit auf keinem andern, als dem messianischen Hintergrunde geschehen kann.

8. Paulus der rechte „Deuteronomiker" d. h. nach seinem innerlichsten Verständniß Mose's.

9. „Die Unfähigkeit zum Guten ist keine physische, sondern eine moralische, eine Unfähigkeit des Willens." v. Gerlach.

10. Nach seiner Stellung rückwärts, zum anerschaffenen Gesetz im göttlichen Ebenbilde, und einwärts, zum Gesetz im menschlichen Gewissen, wie vorwärts auf die Realisirung in Christo, erhellt die Innerlichkeit des Gesetzes, zugleich aber der Gnadencharakter des Gesetzes. Aus Gott, muß es zu Gott führen.

11. Die Aufforderung, das Leben zu wählen, wiewohl sie an das Erkenntnißvermögen sich wendet, ist sie doch keine Ratiocination blos, noch weniger leere Phrase von Kraft und Vermögen: sondern wie durch Offenbarung Gottes und Predigt Mose's das Selbsturtheil Israels dahin genöthigt erscheint: das Leben ist das einzig Wählbare, so muß dem Aufrichtigen auch die Wahl gelingen. Die Forderung ist zugleich Verheißung.

12. Gott ist in jedem Sinne das Leben des Menschen, daher die Sünde aller Tod, wie gesagt war: welches Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben!

Homiletische Andeutungen.

V. 1 ff. Starke: „Strafen abzuwenden oder zu mildern, ist wahre Herzensbekehrung das beste Mittel." „Schöne Beschreibung der wahren Buße." — Die drei wichtigen Staffeln: Erleben, Erkennen und Glauben. — Cramer: „Zur heilsamen Buße ist nicht genug, die Sünden erkennen und sich herzlich leid sein lassen, sondern das Erbarmen Gottes muß man mit wahrem Glauben ergreifen und einen ernsten Vorsatz fassen, sein Leben zu bessern und der Stimme Gottes zu gehorchen." — V. 3: Wenn du mir, so ich dir; auch: wie du mir, so ich dir; nur nicht hier. Berl. Bib.: „Gott ist lauter Liebe und Barmherzigkeit." — V. 4 ff.: Gottes liebe Hand ist aller Orten ausgestreckt zu den Wiederkehrenden. Das ist recht Seine Allgegenwart, die Liebe. Cramer: „Keiner ist Ihm zu tief gefallen oder zu weit abgesessen." — V. 6. Schultz: „Die erste Bekehrung ist nur das Handausstrecken des in Todesgefahr Befindlichen. Gott aber gibt mehr." Calvin: „Was Gott in den Sakramenten darbietet, hängt von der geheimen Wirkung seines Heiligen Geistes ab." — V. 9. Starke: „Buße des armen Sünders richtet Freude im Himmel an. Luk. 15." Zinzendorf: „Diese Vergleichung kann erschrecken, da es die Väter ziemlich schlecht gemacht haben. Aber Er nimmt mit Wenigem vorlieb bei willigen Herzen, und die schönsten Nachrichten von den Vätern mögen nicht aufgeschrieben sein." — V. 14. Berl. Bib.: „Das wesentliche Wort des Lebens ist der Herr." Cramer: „Wenn wir durch wahren Glauben und Bekehrung die evangelische Gerechtigkeit in Christo erlangt haben, so sind uns Gottes Gebote nicht schwer, so halten wir sein Gebot und thun was ihm gefällig. 1 Joh. 5, 3; 3, 22." — V. 20: Die Frage nach dem Verhalten zu Gott ist die Existenzfrage des Menschen.

Die Uebergabe von Amt und Werk als Pausa der dritten Rede.

Kap. 31.

Und es ging Mose und redete diese Worte zu ganz (zum ganzen) Israel, *Und ½
sprach zu ihnen: Alt 120 Jahre bin ich heut, nicht vermag ich (werde ich können) fürder,
auszuziehen und einzukommen, und (da) Jehovah sprach zu mir: Nicht wirst (sollst) du
über diesen Jordan gehen (ziehen). *Jehovah, dein Gott, er ziehet vor dir (her), er 3
wird vertilgen diese Nationen (Heiden) vor dir weg, und du nimmst sie in Besitz;
Josua, er ziehet vor dir (her), wie geredet Jehovah. *Und es thut Jehovah ihnen, 4
wie er gethan dem Sichon und dem Og, Königen des Emori, und ihrem Lande, welche
er vertilgte. *Und es gibt sie Jehovah vor euch hin, und ihr thut ihnen nach all dem 5
Gebot, welches ich euch geboten habe. *Seid stark und fest! Nicht sollt ihr euch fürchten 6
und nicht angst sein (erzittern) vor ihnen, denn Jehovah, dein Gott, er ist's, der mit
dir gehet, nicht wird er dich loslassen und nicht dich verlassen. *Und es rief Mose dem 7
Josua und sprach zu ihm vor den Augen von ganz Israel: Sei stark und fest, denn
du wirst kommen mit diesem Volk zu dem Lande, welches geschworen Jehovah ihren
Vätern, ihnen zu geben, und du wirst es sie erbbesitzen machen. *Und Jehovah, er, 8
der vor dir hergeht, er wird mit dir sein; nicht wird er dich loslassen und nicht dich
verlassen; nicht sollst du fürchten und nicht dich schrecken lassen. *Und es schrieb Mose 9
dieses Gesetz und gab es an die Priester, die Söhne Levi, die tragenden die Lade des
Bundes Jehovahs, und an alle Aelteste Israels. *Und es gebot Mose ihnen, sprechend: 10
Am Ende von (je) sieben Jahren, in der Zeit des Jahres der Lassung (des Erlaßjahres),
am Fest der Hütten, *Beim Kommen von (Wenn ganz Israel kommt) ganz Israel, um 11
zu erscheinen vor (bei, gegenüber) dem Angesicht Jehovahs, deines Gottes, an dem Ort,
welchen er erwählen wird, sollst du vorlesen (ausrufen) dieses Gesetz vor ganz Israel
vor ihren Ohren. *Versammle (dann) das Volk, die Männer und die Weiber und die 12
Kinder (was Kind ist 3, 6; 1, 39) und deinen Fremdling, welcher in deinen Thoren,
damit sie hören und damit sie lernen und fürchten den Jehovah, euren Gott, und be-
wahren, zu thun alle Worte dieses Gesetzes. *Und ihre Kinder, welche (noch) nicht 13
wissen, sollen hören und lernen, zu fürchten den Jehovah, euren Gott, alle die Tage,
welche ihr lebet auf (über) dem Boden, zu welchem hin ihr über den Jordan ziehet, ihn
in Besitz zu nehmen. *Und es sprach Jehovah zu Mose: Sieh', genaht sind deine 14
Tage dem Sterben, rufe den Josua und stellet euch im Zelt der Zusammenkunft, daß
Ich ihm gebiete. Und es ging Mose und Josua und stellten sich im Zelt der Zusam-
menkunft. *Und es erschien Jehovah im Zelt in einer Wolkensäule, und es stand die 15
Wolkensäule überm (am) Eingange des Zeltes. *Und es sprach Jehovah zu Mose: 16
Sieh', du legest dich bei (zu, mit,) deinen Vätern, und es erhebt sich (steht auf) dieses
Volk und hurt hinter den Göttern (hurt ihnen nach) der Fremde des Landes (des Aus-
landes), zu welchem hin es kommt, in dessen Mitten, und verläßt Mich und bricht
Meinen Bund, welchen Ich mit ihm geschlossen; *Und es entbrennt Mein Zorn gegen 17
es an demselbigen Tage, und Ich verlasse sie und verberge Mein Angesicht von ihnen
weg (vor ihnen), und es ist zum Verzehren (Fraße), und es finden (treffen) es viele Uebel
und Aengste (Drangsale), und es spricht an demselbigen Tage: Ist's nicht darum, weil
mein Gott nicht in meiner Mitte, fanden (trafen) mich diese Uebel? *Und (Aber) Ich 18
gewißlich (oder: noch immer) werde verbergen Mein Angesicht an selbigem Tage wegen
all des Bösen, welches es gethan, denn es wandte sich zu andern Göttern. *Und nun 19
schreibet euch diesen Gesang (dieses Lied) und lehre ihn die Kinder Israels, leg' ihn in ihren
Mund, damit Mir dieser Gesang sei zum Zeugen gegen die Kinder Israels. *Denn 20
Ich werde es bringen zu dem Boden, welchen Ich seinen Vätern geschworen, fließend
von Milch und Honig, und es ißt und sättigt sich und wird fett und wendet sich zu
andern Göttern, und sie dienen ihnen und verwerfen Mich, und es bricht Meinen Bund.
*Und es geschieht, wenn es finden (treffen) werden viele Uebel und Aengste, so antworte 21

dieser Gesang vor ihm als Zeuge; denn nicht wird (soll) er vergessen werden aus dem Munde seines Samens. Denn ich kenne sein Gebilde (Dichten), welches es heute (schon) thut, ehe Ich es noch kommen lasse (bringe) zu dem Lande, welches Ich geschworen habe.
22 *Und es schrieb Mose diesen Gesang an selbigem Tage und lehrte ihn die Kinder
23 Israels. *Und Er gebot dem Josua, Sohne Nun's, und sprach: Sei stark und fest, denn du sollst bringen die Kinder Israels in das Land, welches Ich ihnen geschworen,
24 und Ich werde mit dir sein. *Und es geschah, wie vollendet hatte Mose, zu schreiben
25 die Worte dieses Gesetzes auf ein Buch bis zu ihrem Vollendetsein (Ende), *Da gebot
26 Mose den Leviten, den tragenden die Lade des Bundes Jehovahs, sprechend: *Nehmet dieses Buch des Gesetzes und leget's zur Seite von der Lade des Bundes Jehovahs,
27 eures Gottes, und es sei daselbst gegen dich zum Zeugen. *Denn ich kenne (weiß) deine Aufsätzigkeit (Widerspenstigkeit) und deinen harten Nacken, sieh', da ich noch lebend bin bei euch heute, waret (seid) ihr aufsätzig gegen Jehovah und wie erst (werdet ihr sein)
28 nach meinem Tode! *Versammelt zu mir alle Aeltesten eurer Stämme und eure Schot'rim, und ich will reden vor (in) ihren Ohren diese Worte und will zu Zeugen nehmen gegen
29 sie den Himmel und die Erde. *Denn ich weiß, nach meinem Tode (Absterben), daß ihr sicher verderbt handeln werdet und abweichen von (aus) dem Wege, welchen ich euch geboten habe, und euch trifft (begegnet) das Böse am Ende der Tage; denn ihr werdet thun das Böse in den Augen Jehovahs, zu erzürnen ihn durch's Thun eurer Hände.
30 *Und es redete Mose vor den Ohren der ganzen Versammlung Israels die Worte dieses Gesanges bis zu ihrem Vollendetsein (Ende).

Exegetische Erläuterungen.

1. Gleichsam ein drittes, letztes „Selah", wie es scheinen möchte, die beiden früheren zusammenfassend. In erster Pausa: die Zufluchtsstätten diesseit des Jordan, daß Mose's Amt als Leben rettend, bewahrend erhelle; in zweiter Pausa: die Denksteine jenseit des Jordan, wie Mose's Werk eben das Gesetz in Israels Leben zu stellen hat. Amt und Werk, die nun in der dritten Pausa zur Uebergabe kommen, berühren mithin auch das gesammte Land des auserwählten Volks.

2. V. 1—8: Abschlüsse. 1) In Bezug auf Mose selber V. 1—2. „Und es ging" V. 1, nicht Fortsetzung zu 29, 1. (Hengstenberg nach Mark = redete weiter, fuhr fort), dem Zusammenhang angemeßner geben die Septuaginta den Sinn wieder: vollendete, schloß seine Reden ab. Buchstäblich kann es entweder heißen: ging weg, (Baumgarten: in sein Zelt, wo er seine Reden schriftlich abfaßte, letztres V. 9 nachgeholt.) vgl. V. 14; es wäre dann zu ergänzen: und nachdem er wieder gekommen, redete er ff.; oder, um die nunmehr persönlichen Abschlüsse zu markiren, nachdem das Sachliche, die eigentlichen Reden, mit Kap. 30 abgeschlossen sind, = Und es kam, trat auf, nachdem er vorher abgetreten. Schultz ergänzt: von neuem „oder es ist nur nochmals für die Reden des Buchs im Allgemeinen ausgesagt. (1, 1; 4, 45; 5, 1; 27, 1.)." Wesentlich bedeutet es so viel wie: schickte sich an. Laut V. 2 ist's die ἔκβασις seiner ἀναστροφή (Hebr. 13, 7.). Vergl. 34, 7. (2 Mos. 7, 7.) Die scheinbare Differenz ist die zwischen der eigenen Empfindung Mose's, des Vorgefühls seines Todes, und der Anschauung seiner Umgebung Kap. 34. Ob er's an seinem Geburtstage sprach (היום)? Die Altersangabe steht überhaupt für sich, influirt nicht nothwendig auf das Folgende, dessen Grund eher der Schlußsatz angibt (ו). Auch läßt sich אוכל futurisch fassen von dem, was an sich bei solchem Alter nicht ausbleiben wird. „Aus- und eingehen" bezeichnet nicht die Führerschaft Mose's, sondern sein persönliches Wirken (28, 6) und hier lediglich das; daher nicht mit Schultz auf ein fehlendes לפני aufmerksam zu machen ist Vergl. 4 Mos. 27, 17. Erst im Folgenden vervollständigt sich der Gedanke dazu. Sonst vergl. zu 1, 37; 3, 26. V. 3—6: 2) In Bezug auf Israel; es wird seine Wanderjahre unter Jehovahs Führung beschließen. Vergl. 9, 3. 1. „Er" — nicht gerade als Gegensatz zu Mose, sondern nachdrucksvoll von Mose ab (das ist voller Abschluß) auf den Herrn weisend. Der Gegensatz zu Mose würde Josua sein, er ist aber vielmehr die vom Herrn gesetzte Fortsetzung zu Mose. Daher: wie die Gesetzgebung so Mose's, als Gottes ist, ebenso auch die gleichmäßig betonte Ausdrucksweise für Josua, wie für Jehovah. Vergl. 3, 28. V. 4: vergl. Kap. 2. 3. V. 5: vergl. 7, 2. V. 6: vergl. 20, 3 und 4, 31. Weder hinsinken lassen, also loslassen von seiner Führershand, noch gar gänzlich verlassen. (Hebr. 13, 5.) V. 7—8: 3) In Bezug auf Josua, das „Letzte für ihn aus Mose's Munde." (Schultz.) V. 7: so feierlich, als förmlich („vor den Augen ff.") Vergl. 1, 38; 3, 28. Was dem Volke vorher, das hier seinem Anführer; denn nicht nur ziemt sich für ihn auch, was für jenes geziemend ist, sondern erst recht ziemt sich's für ihn. V. 8: wie V. 6. Vergl. noch 1, 21.

3. Ueberantwortung des mosaischen Werkes V. 9—13. S. darüber Einl. §. 2. S. 5. V. 9 ist das „Schreiben" Mose's allerdings hervorgehoben, weil solche Hervorhebung überhaupt den Priestern u. s. w. gegenüber, insbesondere für den speziellen Auftrag V. 10 ff. nothwendig. Die

Bedeutung schriftlicher Fixirung erhellt also schon aus den beiderlei Amtlichkeiten, geistlichen und weltlichen, die, als bleibende, sich von der vorübergehenden Wirksamkeit Josua's unterscheidend, für das Gesetz in Betracht kommen. Ueber die Priester siehe Einl. §. 4. I. 22. S. 20. 21. Sowohl die Construction mit אֶל, als die Miterwähnung „aller Aeltesten Israels," auf die das nimmer passen könnte, als der ganze Zusammenhang bezeigen handgreiflich, daß das „Geben" Mose's nicht materiell zu verstehen, von einem buchstäblich aus der Hand geben, sondern lediglich formell, eine Ueberweisung, Adressirung sein will. Beide Aemter werden für V. 10 je an ihrem Theil in Anspruch genommen: die Priester für's Gesetz, die Aeltesten für das Volk. Vgl. 15, 1. מִקֵּצֵ֣ abgekürzt ist eine bestimmte Zeit (2 Mos. 9, 5.), nach Schultz: die Zeit, in welcher das Nachlaßjahr anfängt, nach Keil: die Festzeit des Erlaßjahres, indem er das Laubhüttenfest in den Ausgang des bürgerlichen Jahres verlegt (2 Mos. 23, 16.), nach Knobel: die bestimmte Zeit des Sabbathjahres und zwar zu Ende desselben; es könnte auch die festliche Versammlung bezeichnen (V. 11.). Schultz: „damit das Volk Anregung erhielte, dies ganze arbeitsleere Jahr zur Beschäftigung mit Gottes Wort anzuwenden." Bähr: „nicht war das Bekanntbleiben des Gesetzes unterm Volke damit bezweckt, sondern als feierliche Promulgation des Staatsgrundgesetzes, des verkörperten Bundes mit Jehovah, zugleich zur Zurückführung und Wiederherstellung, wofern Abweichungen eingetreten." Jedenfalls dem Folgenden entsprechender, als was Keil: von „Erquickung mit dem Gesetz des Herrn u. s. w., um es als ein Gnadengut dem Volke lieb zu machen," lediglich Subjektives, weder das Gelegene gerade des Sabbathjahres, noch hebt er die Idee desselben, noch die Idee speziell des Laubhüttenfestes hervor, sondern was für die gebotene Vorlesung des Gesetzes Gelegenes ist, das ist V. 11: das Zusammenkommen des ganzen Volkes an der Heiligthumsstätte. (Kap. 12. 16.) „Du" d. h. der priesterliche und Gemeindevorstand, der Israel darstellt. Nach Nehem. 8, 1: der Priester Esra. Nach dem Talmud: der König. V. 12 aber ausdrücklich Versammlung ad hoc und zwar des Volks in all seinen Theilen. Hier wird der Zweck der Anordnung deutlich und ausführlich ausgesprochen. Wie auch sonst (6, 6 ff. 11, 18) dafür gesorgt ist, so hiemit feierlichst öffentlich, also daß jede Entschuldigung dem Zeugniß des Gesetzes gegenüber wegfallen muß, auch die natürliche Unwissenheit der Kinder V. 13. Vgl. noch 4, 10.

4. Nach den mosaischen Abschlüssen jetzt V. 14—23: der unmittelbar göttliche Abschluß, in derselben Reihefolge, wie V. 1—8: Mose, Israel, Josua. V. 14: Anknüpfung an Mose (V. 2) und Vermittlung des Weiteren durch ihn. Seines Todes Nähe das Sachliche, factische Mittelglied. Vgl. 1 Mos. 47, 29. „Ich ihm" dies das neue Moment, die unmittelbar göttliche Verordnung thatsächlich, im Unterschied von V. 7 ff. und 4 Mos. 27, 16 ff. Mose geht (Josua nur mit) an den gewiesenen Ort. Israel braucht inzwischen nicht, oder seine Vertretung, entlassen worden zu sein (Schultz), es wäre feierlicher noch, wenn das Volk inzwischen versammelt blieb und der Wiederkehrenden wartete vor der Stiftsblütte. (Luk. 1, 10.) Herxheimer: „Hier zum ersten Male steht Josua neben Mose vor dem sich offenbarenden Gott." V. 15: vgl. 2 Mos. 13, 21; 40, 34; 4 Mos. 12, 5; 2 Mos. 33, 9. Die Wolkensäule bedeckte hoch den Eingang. V. 16: Indem die Rede immer noch an Mose gerichtet ist, sogar V. 14 wieder aufnimmt, Mose's Tod (1 Mos. 47, 30; Joh. 11, 11; 1 Thess. 4, 13) auch für das Folgende Mittelglied, tritt doch nunmehr das Volk Israel in Beziehung (V. 3 ff.). Es erscheint als nur niedergehalten, seine Art ist, alsbald immer wieder aufzustehen. (V. 27.) זָנָה, abweichen, namentlich vom Weibe, also ehebrechen, wegen der mancherlei Buhlen: huren. (2 Mos. 34, 15 ff. 3 Mos. 17, 7; 20, 5 ff. 4 Mos. 14, 33; 15, 39.) Jehovah der Eheherr Israels, der Bund ein Ehebund. נֵכַר des Fremdlandes, Auslandes (1 Mos. 35, 2. Joh. 24, 23.), nicht sowohl: Fremdgötter des Landes (Knobel, Keil), das wäre so viel, wie andere Götter. Es soll vielmehr Kanaan als ein wegen seines Götzenwesens verstoßenes, verworfenes (נכר) Land bemerkbar gemacht werden. (9, 4 ff.) Zu „verlassen" vgl. V. 6. 8. (32, 15 ff.) sonst 1 Mos. 17, 14; 3 Mos. 26, 15. (4 Mos. 15, 31.) V. 17: vgl. 29, 26. (7, 16.) Nach Andern: viele und drängende (pressende, drückende) Uebel. Israel muß mit eigenem Munde sein Urtheil constatiren. Schultz: „statt aus seiner Gerechtigkeit, leiten sie ihre Noth aus seiner Ohnmacht her; zu besserer Erkenntniß läßt der Herr die Leiden andauern." (?) Welcher Sinn nicht durch's Folgende nöthig wird, auch wenn ein Schuldbekenntniß, ist es nur ein factisches, sehr äußerliches. Daher aber die Stellung des Herrn V. 18: (32, 20.) פנה und פני, Ich ihnen, wie sie mir abgewandt. (30, 17.) V. 19: wird Josua für's Schreiben mit geordnet (siehe Einleitung §. 2. S. 6.), damit die Bedeutung schriftlicher Dokumentirung auch für die Folge angezeigt; Israel bleibt auf fortgehende Offenbarung Gottes — denn daß da her „dieses" (das Kap. 32 folgende) Lied, ist die selbstverständliche Voraussetzung, — zugleich aber in der Weise darauf gewiesen, daß die göttliche Offenbarung immer auch in Schrift niedergelegt werden soll. („Mit V. 16 ff wird angedeutet, das Lied sei in der Seele Mose's entstanden aus dem Geiste, mit dem Jehovah, als Er ihm dies bevorstehende Verhalten des Volkes verkündigte, seinen Knecht erfüllt, angehaucht habe; kein offenbarendes Wort des Herrn, das nicht von der Wirkung seines Geistes begleitet wäre." Sack.) „Und nun" — in Betracht und aus Grund solcher Zukunft. Auch Josua soll von vorn herein und zwar durch Gott selber wissen, mit was für einem Volk er es zu thun haben wird, sich keiner Täuschung hingeben, vielmehr bei seiner Leitung Israels den Abfall im Auge behalten. Nichts desto weniger bleibt Mose, so lange er da ist, der Lehrer des Volks. Wie 30, 14 das Gesetz überhaupt, so auch dies ihm angefügte Lied, das Israel dem Herrn zum Zeugniß singen soll. (Luk. 19, 22.) Vgl. V. 26. V. 20 ff;

nähere Begründung und Ausführung der Zeugenschaft des Liedes durch das, was Jehovah und was dagegen Israel thun wird. Vgl. 6, 10 ff. 8, 7 ff. 6, 3. (32, 15.). Welche Gnade, auf Muthwillen gezogen! Verachten, verschmähen, verwerfen 4 Mos. 14, 11. Vgl. V. 16. V. 21: vgl. V. 17. „Antworten" 19, 16. Zum Gesetz, zu Mose selber (Joh. 5, 45. 47.), noch ein Zeuge mehr. (17, 6.) Israel soll wider sich selbst Gericht (Gal. 2, 11. Apostg. 25, 16.) halten, und zwar auch das späteste Israel (sein Samen) noch. Die Macht, Bedeutung, eines zumal heiligen Volksliedes, von Gott selber bestätigt. Gedicht gegen Gedicht. (1 Mos. 6, 5; 8, 21.). V. 22: Einschaltung der Ausführung sogleich (Schultz: S. 639.), wie öfter z. B. 2 Mos. 12, 50. nicht nur wegen der ausgeführten hohen Wichtigkeit des Liedes, sondern namentlich weil der unmittelbar göttliche Abschluß, daher auch blos Mose schreibt u. s. w., nunmehr von Mose und Israel zum dritten Moment, zu Josua übergeht (V. 7. 8.), also mit Mose fertig sein will einstweilen. V. 23: „Und Er" vgl. V. 14. Womit die Offenbarung in der Stiftshütte schließt, nach Hengstenberg, Keil zugleich die eigenhändige Arbeit Mose's, wogegen Schultz, S. 88 zu vergleichen und S. 646.

5. Schließliche Uebergabe des mosaischen Werkes zur Aufbewahrung und Einleitung zum folgenden Liede V. 24—30. Zu V. 24 vgl. 4 Mos. 16, 31 und Einleitung §. 2. S. 5. Zu V. 25 vgl. 10, 8 und Einleitung §. 4. I. 22. S. 21. V. 26: „zur Seite," nicht in die Lade, wo die steinernen Tafeln (2 Mos. 25, 16; 40, 20.), sondern als „Commentar zum Dekalog auch äußerlich als Beilage" (Keil). 1 Kön. 8, 9; 1 Sam. 6, 8. 11. 15; 2 Kön. 22. (Einleitung §. 4. II. S. 23 ff.) Vgl. noch V. 19. 21. V. 27: vgl. 1, 26. 43; 9, 7. 23 ff. So leitet sich das Lied ein. Die Angeredeten V. 28 sind die Leviten, die also für das Vorhergehende besonders zusammengetreten oder zusammen geblieben (V. 14). „Versammelt" (V. 12) kann es, ohne eine eigentlich neue Zusammenberufung, schon wegen der hier hinzugenommenen Schot'rim (vgl. zu 1, 15) heißen. Keil: „weil die bürgerlichen Gemeindeobern dafür sorgen sollen, daß das ganze Volk das Lied lerne." (?) Sie sind vielmehr des Volkes (4, 26; 30, 19.) Vertretung, Darstellung. „Himmel und die Erde" wörtlich nach dem Anfang des folgenden Liedes, sachlich wegen des ganzen Vortrags desselben. V. 29: Mittheilung des in der Stiftshütte Geoffenbarten, durchaus nicht „überflüssig" (Knobel). Vgl. 4, 16. 25. 9, 12. 4, 30. Böses um Böses. 4, 28. (27, 15.) V. 30 ist nicht gesagt, daß er's las. (J. H. Michaelis: recitavit ex scripto.)

Theologische Grundgedanken.

1. Zu Mose hier die Parallele 2 Petr. 1, 12 ff!

2. „Das 120. Jahr ist nach 1 Mos. 6, 3 das Lebensende der Sünder in der alten Welt. Moses als Mittler und Träger des Gesetzes muß die ganze Strenge der göttlichen Gerechtigkeit erfahren." Baumgarten. „Dieses war das bedenkliche Alter Mose's, da er 40 Jahr in Aegypten, 40 Jahr in Midian, 40 Jahr in der Wüste." Berl. Bib.

3. Die Thorah, von יָרָה streuen, ausbreiten z. B. die Hand, um auf etwas zu weisen, ist Unterweisung V. 12. Die Verordnung zu Ende des Sabbathjahres präfigurirte die Hinweisung Hebr. 4, 9.

4. Geburtstag und Todestag sind von Gott gesetzte Zeiten.

5. Das Sterben der Gläubigen heißt auch im Alten Testament: Entschlafen.

6. Das Verhältniß des Weibes zu ihrem Manne diese totale Abhängigkeit, sehr lehrreich für das richtige Verständniß des Bundes Gottes. Vergl. S. 66.

7. Wie persönlich das Bundesverhältniß von Seiten Gottes, deutet die Symbolik des göttlichen Angesichts an. V. 17, 18.

8. Roos nennt das Lied V. 19 „ein majestätisches", weil „das einzige, das aus dem Munde des Herrn selber geflossen." Gott-Poet in Wahrheit.

9. „Psalmen und geistliche Lieder dienen zur Sündenerkenntniß, zu Trost den betrübten Herzen und zur Erinnerung, wie man sein Leben recht anstellen soll, damit man Gott wohlgefalle, sonderlich ihn anrufen und ihm danken." Piscator.

10. Zu bemerken ist, daß V. 29 das Unheil Israels mit dem Heil der Welt zusammenfällt.

Homiletische Andeutungen.

V. 1 ff. Die Treue Mose's in seinem Amte bis zum Ende. V. 2. Osiander: „Wenn wir gleich lange gelebt haben, müssen wir doch sterben, oft zu der Zeit, da es uns am wenigsten gelegen ist." Starke: „Ein Christ soll seine Sache vor seinem Ende bestellen." V. 3 ff. Zinzendorf: „Das ist im Alten Testament bei allen Unternehmungen immer die wichtigste Condition gewesen, daß nur der Herr, dein Gott, mit dir sei; wenn Er nicht mit uns geht, so mögen wir auch nicht gehen. Paulus bezeugt, daß ihm dies Begehren gewährt worden: der Herr stund bei mir. Am nachdrücklichsten aber ist des Heilands Deklaration: Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende. Was uns berechtigt, von ihm als einem Gegenwärtigen zu reden und zu denken." V. 4. Cramer: „Wenn Gott etwas verspricht, das er thun will, beweiset er's sofort mit Exempeln, die er schon gethan hat." V. 7 ff. Berlb. Bib.: „Und so stehet's wohl, wenn Unterthanen und Regenten sich beiderseits um den Segen Gottes bewerben." Schultz: „Die Furcht vor dem eigenen Volk, aus der die falsche Nachgiebigkeit, die gefährlichste Untugend eines Fürsten entspringt, ist die entschieden verderblichere." Osiander: „Kriegsleute sollen sich nicht auf ihre Macht und Stärke verlassen, sondern auf Gott ihre Hoffnung setzen." V. 13. Starke: „Auch den kleinen Kindern soll man die Schrift bekannt machen." V. 15. Starke: „Wo Zween oder Drei versammelt sind in Christi Namen, da ist er mitten unter ihnen." Zinzendorf: „Aber wir haben noch andre Augen. Einem jeden Kinde Gottes siehet ein geistlicher Mensch zu den Augen heraus. Ohne diesen inwendigen Menschen kommt man nicht in's Reich

Gottes, und der hat so ein penetrantes Gesicht, Geruch, Geschmack, Gehör, Gefühl, daß er damit wirklich den Heiland inne wird." V. 16. Starke: „Gott weiß alle Dinge und versteht der Menschen Gedanken von ferne. Ps. 139." V. 19. Zinzendorf: „Es ist eine alte und bekannte Sache, daß die Lieder die beste Methode sind, Gottes Wahrheiten in's Herz zu bringen und darinnen zu conserviren. In der alten deutschen Sprache heißt's: ein Lied stellen, wie man ein Recht und Gesetz stellet." V. 20. Starke: „Man soll bei gutem Wohlstande nicht sicher sein: Herr, gib mir nur mein bescheiden Theil! Spr. 30, 8." V. 22 ff. v. Gerlach: „So hat Moses Gelegenheit, sein eigenes Zeugniß, daß er das ganze Gesetz niedergeschrieben habe, unter sein Werk zu setzen." V. 24. Starke: „Die Heilige Schrift ist nicht mangelhaft 2 Tim. 3, 16." V. 26. Cramer: „Gottes Wort ist die selige Beilage und der rechte Kirchenschatz." Starke: „Lehrer müssen für die Herzenslade predigen." Zu V. 29 vergl. Apostg. 20, 29! V. 30. v. Gerlach: „Ein Vorgang für viele Weißagungen der Propheten."

Die Beilagen.

Kap. 32—Kap. 34.

Das Gottes-Lied Mose's. (Kap. 32.)

*Höret zu, ihr Himmel! und ich will reden — 1
Und hören soll die Erde Worte meines Mundes! —
*Triefen soll, wie der Regen, meine Lehre, — 2
Fließen soll, wie der Thau, meine Rede,
Wie Regenschauer auf Gras
Und wie viel Regen auf Kraut. —
*Denn Jehovahs Namen will ich ausrufen; — 3
Gebet Größe unserm Gotte!
*Der Fels — vollkommen ist sein Werk (Thun), — 4
Denn alle seine Wege sind Recht,
Ein Gott der Treue und nicht Trug,
Gerecht und gerad ist Er.
*Verderbt handelte es Ihm (gegen Ihn) — — 5
Nicht Seine Kinder (Söhne),
Ihr Schandflecken, —
Ein Geschlecht, verdreht und verkehrt.
*Jehovah wollt ihr dies anthun? — 6
Volk thöricht und nicht weise!
Ist nicht Er dein Vater? hat dich hervorgebracht,
Er dich gemacht und dich zubereitet?
*Gedenke der Tage der Vorzeit, — 7
Beurtheilet die Jahre von Geschlecht und Geschlecht!
Frage deinen Vater und er wird dir kundthun,
Deine Greise und sie werden dir sagen!
*Als erbbesitzen machte (belehnte) der Höchste die Nationen (Heiden), — 8
Als er sich trennen ließ (hieß) die Menschenkinder,
Stellte er fest die Gränzen der Völker
Mit Bezug auf die Zahl der Kinder Israels.
*Denn Jehovahs Theil ist sein Volk, — — — 9
Jakob das Zugemessene seines Erbbesitzes.
*Er fand (traf) es (ihn) im Lande der Wüste (Wüsten-Lande) — 10
Und in der Oede, dem Geheul der Steppe,
Er umgab es, hatte Acht darauf,
Hütete es, wie seinen Augapfel.
*Wie der Adler, er erregt sein Nest, — 11
Auf seine Jungen senkt er sich, —
Breitet seine Flügel aus, nimmt's,

Trägt es auf seiner Schwinge:
12 *Jehovah allein führte es
Und nicht war bei Ihm ein Gott der Fremde.
13 *Er ließ es (einher) fahren über die Höhen des Landes (über Höhen auf Erden)
Und es aß die Früchte (Erträge) des Gefildes;
Und Er ließ es Honig saugen aus dem Felsen
Und Oel aus Kiesel-Gestein;
14 *Rahm vom Rindvieh und Milch vom Kleinvieh
Mit dem Fett der Lämmer,
Und Widder, aus (Söhne) Baschan, und Böcke,
Mit dem Fett der Nieren des Weizens,
Und Blut der Traube trankest du, Wein!
15 *Und fett ward (war) Jeschurun und schlug aus —
Du wurdest (warst) fett, wurdest (wareſt) feist, wurdest (wareſt) völlig (stark)! —
Und verließ (verwarf) Gott, der ihn gemacht,
Und verachtete den Fels seines Heiles.
16 *Sie ereiferten Ihn durch Fremde,
Durch Greuel erzürnten sie Ihn.
17 *Sie opferten Schedim, die Nicht-Gott,
Göttern, nicht kannten sie sie,
Neuen, von Nahem kamen sie,
Nicht fürchteten (scheuten) sie eure Väter!
18 *Den Fels, er gebar dich, ließest du
Und vergaßest Gott, der dich gekreiset!
19 *Und Jehovah sah und verwarf
Aus Zorn seine Söhne und seine Töchter,
20 *Und sprach: „Verbergen will Ich Mein Angesicht vor ihnen,
Will sehen, was ihr Letztes (Ende),
Denn ein Geschlecht der Verkehrtheiten sind sie,
Söhne, in denen nicht Treue (Glauben).
21 *Sie haben Mich ereifert durch Nicht-Gott,
Erzürnten Mich durch ihre Nichtigkeiten,
Und Ich will sie ereifern durch Nicht-Volk,
Durch eine Nation, thöricht, will Ich sie erzürnen.
22 *Denn Feuer entbrennt in (durch) Meinem Zorn
Und brennt bis zum unteren (untersten) Scheol
Und frißt die Erde und ihren Ertrag
Und verschlingt (verzehrt) die Grundfesten der Berge.
23 *Häufen will Ich auf sie Uebel,
Meine Pfeile will Ich gegen sie aufbrauchen.
24 *Ausgesogene (Abgemagerte) von (vor) Hunger (sind oder: werden sie)
Und Verzehrte von Fiebergluth und bittrem (giftigem) Stich,
Und der Thiere (des Wildes) Zahn will Ich gegen sie senden
Mit dem Geifer der im Staub Schleichenden.
25 *Von draußen soll's Schwert rauben
Und von innen (in den Kammern) der Schrecken
Auch den Jüngling, auch die Jungfrau,
Den Säugling sammt dem greisen Manne.
26 *Ich sprächte: Ich will sie wegblasen,
Will aufhören machen aus den Menschen ihr Gedächtniß, —
27 *Wenn Ich nicht den Zorn über den Feind fürchtete,
Daß verkennen möchten ihre Dränger,
Daß sie sprechen könnten: Unsere Hand war hoch

Und nicht Jehovah hat alles dies gethan! —
*Denn eine Nation verloren an Rath sind sie 28
Und nicht ist in ihnen Urtheilung." —
*Wenn sie doch weise wären, sie würden dies einsehen, 29
Sie würden urtheilen auf ihr Letztes (Ende)!
*Wie würde doch Einer Tausend verfolgen 30
Und Zween würden Zehntausend in die Flucht schlagen,
Wenn nicht (Wär's nicht, daß) ihr Fels sie Preis gegeben
Und Jehovah sie überliefert hätte!?
*(Denn nicht, wie unser Fels, ist ihr Fels — 31
Und unsere Feinde sind Richter!)
*Denn vom Weinstock Sodoms ist ihr Weinstock 32
Und aus den Gefilden Gomorra's,
Ihre Beeren sind Gift-Beeren,
Bittere Trauben sind ihnen.
*Geifer von Drachen ist ihr Wein 33
Und Gift (Galle) von Ottern grausam. —
*„Ist das nicht zusammengelegt bei Mir, 34
Versiegelt in meinen Schatzkammern?
*Mir ist Rache und Vergeltung zur Zeit, 35
Wanken wird ihr Fuß;
Denn nah ist der Tag ihres Verderbens,
Und es eilt das ihnen Bereitete."
*Denn richten wird Jehovah sein Volk, 36
Und (Doch) über seine Knechte wird's Ihn gereuen;
Denn (Wenn) sehen wird Er,
Denn (Daß) geschwunden ist die Hand,
Und ist nicht Eingeschlossener und Losgelaßner.
*Und Er spricht: „Wo (sind) ihre Götter? 37
Der Fels? sie vertrauten auf ihn!
*Welche das Fett ihrer Schlachtopfer aßen, 38
Tranken den Wein ihrer Trankopfer?
Mögen sie aufstehen und euch helfen,
Sei über euch Deckung! — — —
*Sehet nun, daß (denn) Ich Ich bin es 39
Und nicht ist Gott (sonst) bei Mir.
Ich tödte und mache lebendig, zerschmettre und Ich heile,
Und nicht ist aus Meiner Hand ein Retter.
*Denn Ich hebe zum Himmel Meine Hand 40
Und spreche: Lebend bin Ich zu Ewigkeit!
*Wenn Ich geschärft den Blitz Meines Schwerts, 41
Und ergreifen wird Gericht Meine Hand,
Werde Ich Meinen Drängern Rache zukehren
Und den Mich Hassenden werde Ich vergelten;
*Berauschen werd' Ich Meine Pfeile von Blut — 42
Und Mein Schwert soll Fleisch fressen —
Von Blut Erschlagener und Gefangener,
Vom Haupt, behaarten, des Feindes."
*Bejubelt, Nationen, Sein Volk! 43
Denn das Blut Seiner Knechte wird Er rächen
Und Rache wird Er zukehren Seinen Drängern
Und Er sühnt Seinen Boden, Sein Volk.
*Und es kam Mose und redete alle Worte dieses Gesanges vor (in) den Ohren des 44

45 Volks, er und Hoscheagh, Sohn Nun's. *Und es vollendete Mose zu reden alle diese
46 Worte zu ganz Israel, *Und sprach zu ihnen: Setzet (Stellet, Richtet) euer Herz auf
alle die Worte, welche ich wider euch bezeuge heute, welche ihr gebieten sollt euren
47 Kindern, zu bewahren, zu thun alle Worte dieses Gesetzes; *Denn nicht ein Wort,
getrennt, ist es von euch, denn es ist euer Leben, und in diesem Worte werdet ihr lang
machen Tage (langes Leben haben) auf dem Boden, zu welchem ihr über den Jordan
48 hin ziehet, ihn (den Boden) in Besitz zu nehmen. *Und es redete Jehovah zu Mose an
49 diesem selbigen Tage, sprechend: *Steige auf diesen Berg von Ghabârim — den Berg
Nêbo, welcher im Lande Moab, welcher vor (vor dem Angesicht von) Jêrecho, — und
siehe das Land Kanaan (Kênaghan), welches Ich den Kindern Israels gebe zum Besitz-
50 thum, *Und stirb auf dem Berg, auf welchen du hinsteigst, und werde versammelt zu
deinen Völkern (Volksgenossen), wie gestorben ist Aharon, dein Bruder, auf Hor, dem
51 Berge, und versammelt ward zu seinen Volksgenossen; *Darum, daß ihr untreu gewesen
gegen Mich in Mitten der Kinder Israels bei Me (beim Wasser) Mêribat Qadesch,
(in der) Wüste Zin; darum, daß ihr nicht Mich heiligtet in Mitten der Kinder Israels.
52 *Denn von gegenüber sollst du das Land sehen, und (aber) dahin sollst du nicht kommen,
zum Lande, welches ich gebe den Kindern Israels.

Vorbemerkungen.

Literatur: — Einl. S. 37. 38. W. A. Teller, Uebersetzung des Segens Jakobs u. s. w. Halle und Helmstädt. 1766. Horrer, Nationalgesänge der Israeliten. Leipzig. 1780. Herder, Geist der hebräischen Poesie I. 1. Justi, Nationalgesänge der Hebräer. Marburg. 1803—18. II. Ewald, Jahrbücher der biblischen Wissenschaft VIII. G. Volck, Mosis canticum cygneum dissertatio. Nordlingae. 1861. Kamphausen, das Lied Mose's. Leipzig. 1862. Sack, die Lieder u. s. w. Barmen. 1864. S. 64 ff.

Die Kritik: — Nach Knobel „lassen die Andeutungen der religiösen und politischen Zustände des Volks keinen Zweifel, daß es der nachmosaischen Zeit angehört." Ebenso Vater, Gesenius, de Wette, Ewald, Bleek und Andre. Im Grunde aus Voraussetzung, daß es keine Prophetie gebe, aus dogmatischer Befangenheit. (Vergl. 31, 16 ff. S. Einl. §. 4. I. 18. S. 17. Hengstenberg Christologie. 2. Ausg. II. S. 196 ff.). Was Einzelnes angeführt worden von v. Lengerke, Ewald und Anderen ist entweder allgemeiner zu verstehen oder geradezu Mißverstand. Im Uebrigen gilt auch hier, was Lange zu Jakobs Segen (Bibelwerk I. S. 449. 4.) über „die philisterhafte Neigung unsrer Zeit" so schlagend bemerkt. Knobel läßt den zweiten Jehovisten in der syrischen Zeit ein von ihm vorgefundenes und für Mosaisch gehaltenes Lied also umarbeiten. Nach Bunsen (Bibelw. V.) soll es eine Ansprache zur Zeit der mesopotamischen Knechtschaft (Richt. 3, 7 ff.) sein. Bleek: „erst der Deuteronomiker hat diesem ursprünglich gar nicht als Mosaisch verfaßten Liede diese Beziehung und Stellung gegeben." Vergl. noch Einl. §. 3.

Mosaische Abfassung: „Das Wichtigste ist, daß es ganz den Geist Mose's athmet, und in einem Grade, der Nachahmung auszuschließen scheint. Die mannigfaltigen Zusammentreffungen mit der Vorstellungsart und Sprache des 5. Buchs Mose sind sehr beachtenswerth, zwar nicht für diejenigen, die die Abfassung dieses Buchs durch Mose aus selbstständigen Gründen verwerfen zu müssen glauben, wohl aber für solche, welchen diese Gründe nicht genügen, und die grade in der Sprachähnlichkeit des 5. Buchs und dieses Liedes einen Beweis für den mosaischen Ursprung des Deuteronomiums mehr finden, während ihnen die mosaische Abfassung des Liedes doch nicht durch die des Buches bedingt ist, da jenes für sich selbst spricht." Sack. Der immer wiederkehrende Bildgedanke, der das Ganze beherrscht, ist der vom Felsgott, dem Festen, Getreuen; ist ohne Bild: Jehovah! (2 Mos. 3, 13 ff. 6, 3 ff.). Also durchaus, wie es für das Lied Gottes hier paßt, gleichsam eine poetische Selbstoffenbarung Jehovahs. Was aber so dem göttlichen Ursprung entspricht, zeugt nicht minder für die mosaische Abfassung. Einmal die Einheit und Einfachheit dieses Grundgedankens verbürgt ein hohes Alterthum. Den heiligen „Ernst, den nichts in der ganzen Welt angeht, außer einem Einzigen", die „gemessene, doch so übermächtige Energie", das tiefe „Versenktsein in Gott und seine Herrlichkeit" (Schultz) hebt sich genauer sodann als specifisch Mosaisch hervor. Herder: „Kein Hirtenvolk, keine Hirtenbegriffe von Gott und dem Kreise des Lebens mehr; ein in Aegypten geborner und erzogner Mann, dem Arabien sein zweites Vaterland, der Schauplatz seiner Einrichtungen, Thaten, Züge, Wunder ist, stehet vor uns. Auch der Geist der Poesie wird daher Gestalt und Bildung nehmen. Niemand kann die veränderte Sprache verkennen, verglichen mit der Patriarchengeschichte. Ueberall tönt die Wüste Arabiens durch: ein Fels ist Gott, ein brennendes, verzehrendes Feuer. Er wetzt den Blitz seines Schwertes, er ziehet Pfeile, die nach Blut dürsten. Seine Racheengel sind Schlangen ff. Die Poesie Mose's, wie auch sein Leben und Charakter war, ist hart, ernst und einsam. Sie glänzt wie sein Angesicht, aber eine Decke hängt vor ihr. Der Geist in ihr ist vom Geist Hiobs, Davids, Salomo's sehr verschieden. Hier die harte, eifrige, bis zum Tode gequälte Seele Mose's noch in seinem letzten Flammenliede. In diesem Gedicht erscheint ganz der flammende Berg, die Feuer- und Wolkensäule, die vor Israel zog, und in ihr der Engel des Angesichts Jehovahs." Der „Fels" ist die Wohnung (33, 27.) Ps. 90, 1. Der „lange an den hohen Felsen des Horeb weilende und auf ihnen seinen Gott findende Moses" wird von Schultz dazu geltend gemacht. Vergl. auch sonst Schultz S. 648—650. Endlich spricht für die mosaische Abfassung dieses Liedes, daß es mit seiner eigenthümlichen, festen und sehr vollendeten Weise tonangebend bleibt für die nachmosaische Poesie. „Die größten Poesien und Bilder in Psalmen und den Propheten" sagt Herder „sind insonderheit aus Mose's letztem Liede; denn dieses gleichsam die Urweißagung, das Vorbild und der Kanon aller Propheten u. s. w."

Die poetische Form — ist im Allgemeinen das symmetrische vis à vis des sogenannten parallelismus membrorum, dieser so einfache, so erhabene Rhythmus der Gedanken, wie er der hebräischen Poesie eignet, für den vorliegenden Fall der Behaltbarkeit, dem bessern Verständniß, einem mächtigern Eindruck sehr behülflich, wie andrerseits auf den Vortrag durch Gesang, bei Musik, wohl berechnet. Im Besondern bilden fast immer drei Wörter (Füße מדות) ein Glied, die kleinen oder durch Maqqef verbundenen Wörter ungerechnet; 2gliedrige Strophen sind theils wie Vorschlag-Noten (V. 1. 3.), theils wechseln sie ergreifend mit den gedoppelten, 4gliedrigen Strophen (V. 9. 12.) Das Ganze wie ein Zwiegesang zwischen Mose und Jehovah, vergl. V. 20. 34. 37.

Der prophetische Charakter.—Das Lied ist aber „Poesie im höchsten, nur in Israel möglichen Grade," (Sack) d. h. es hat prophetischen Charakter. Wenn 1 Mos. 49 das „prophetische Lebensbild der Zukunft der 12 Stämme" (Lange), so hier Israel als Volk; die patriarchalische Familien-Prophetie hat der legalen Nationalitätsprophetie Platz gemacht. Israels Weltstellung ist das prophetische Moment unseres Liedes, d. h. im Einzelnen: sein Gestelltsein zur Welt, sein Gestelltwordensein in die Welt (V. 6 ff.), sein sich Stellen in der Welt, sein Gestelltwerden zur Welt (V. 15 ff.); die zukünftige Stellung der Welt zu Israel nach Vergeltung und Verheißung (V. 26 ff.). Wie vollends in den folgenden Propheten, so schon hier die Aussicht auf ein Endgericht über alle Gegner Gottes (V. 34. 35. 41 ff.) — so persönlich gehalten, weil formell der Grundton des Liedes eben Jehovah ist, materiell die Verwirklichung der Gottesidee durch das Reich Gottes in Israel mehr der folgenden Prophetie überwiesen bleibt, (zugleich dies ein Fortschritt im Vergleich zu Kap. 30) — und dies Endgericht, sowohl die Gegner nach innen (V. 35 ff.), als die nach außen (V. 41 ff.) betreffend, theils vergeltende Sichtung, theils vergeltende Vernichtung, beziehungsweise Bekehrung. Mit solchem Horizonte schließt der prophetische Inhalt des Liedes, nicht ausgesprochen, aber wesentlich messianisch, nämlich im weiteren Sinne des Worts.

Der inhaltliche Charakter. — Ausgangspunkt, die Basis in der Gegenwart: die von Mose hinreichend erfahrene, wiederholt, namentlich zuletzt noch ausgesprochene Abfälligkeit des Volks, insbesondere die Verwerfung der ersten Generation. Nächstes Zukunftsbild: der bevorstehende, so vielfach schon ausgemalte Genuß des gelobten Landes und in Folge dessen Uebermuth, Abgötterei, wie's ebenfalls bereits wiederholt warnend und fürchtend gesagt worden; Realprophetie aus Israels Natur und Art. Schon die Richterzeit dafür ein genügender Kommentar. Symbolische Bedeutsamkeit dieses Zukunftbildes für die weitere Heilsgeschichte: Verwerfung ganz, aber auch Herstellung eines Israel, das es ganz sein wird, freilich auch aus den Heiden. Vergl. die Grundgedanken.

5 Mos. 32 u. 2 Mos. 15. — Unterschied: hier an der Schwelle Kanaans, dort auf der Schwelle der Wüste; dort am Morgen einer, wie einmal schon, rettungsvollen Nacht, hier im Blick auf die mit Kanaan anbrechende Nacht der Verderbnuß Israels; dort vorwiegend der Untergang und Schrecken der Heiden, hier das Gericht über Israel und seine Folgen. Einheit: wie dort, so hier Jubel der Ausgang des Liedes, weil in beiden Liedern Jehovah der Grundgedanke. (Vergl. Deut. 32, 3 und 2 Mos. 15, 1 ff.) — Wie aus 2 Mos. 15 „die Hallelujah in den Psalmen geworden sind" (Herder), so aus 5 Mos. 32 die folgende Prophetie Israels. Wenn Offenb. Joh. 15, 3 „das Lied Mose's" 2 Mos. 15 ist, so erscheint 5 Mos. 32 in „das Lied des Lammes" daselbst aufgegangen. (Man möchte auch in Bezug auf 2 Mos. 15 mit Ziegler von Deut. 32 sagend: „wie alter Wein den jungen übertrifft.")

Eintheilung: V. 1—5 Eingang und Thema. V. 6—14 Israels Stellung durch Jehovah. V. 15—18 Israels Abfall. V. 19—25 Jehovahs Urtheil. V. 26—43 Die Ausführung des Gerichts in Rache und Erbarmen.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Eingang muß ja die wirkliche, göttliche Ansprache an Mose mit desselben menschlicher historischer Individualität vermitteln. Daher V. 1 diese recht deuteronomische Herbeinahme von Himmel und Erde. Vergl. zu 4, 26. (32.); 30, 19. (12.); 31, 28. Daß sie grade vom Gesetzgeber zu Zeugen genommen worden, begreift sich schon aus seiner Legalität (17, 6; 19, 15.), noch mehr historisch aus 4, 36., da sie Mitbetheiligte bei der Gesetzgebung gewesen sind, in Israels feierlichster Volks-Geburtsstunde. Sie werden hier nur zu aufmerksamen Zuhörern genommen, wie auch Jes. 1, ganz passend, da nicht blos Drohung im Folgenden, sondern auch Verheißung. האזין Hifil, nicht von: spitz sein: die Ohren spitzen, vielmehr von: fertig, fest machen, festhalten, (daher das „Ohr" als das Fassende, Auffassende,): aufhorchen. Mose hier, wie Christus Joh. 15, 22: hätte ich's ihnen nicht gesagt! V. 2 gibt sich das Bild vom Regen, Thau ff. durch die Erwähnung des Himmels noch eben, ebenso das Bild vom Gras, Kraut durch die Erwähnung der Erde. Von Oben kommt sein Lied, woher alles Gute, das wohlthut, aller Segen, der Frucht schafft. Die Erde soll nicht Fluch, nicht Elend über-

kommen, dazu ist das Gesetz nicht gegeben (Röm. 7, 12), noch weniger soll Mose's eigenstes, letztwilliges Werk, und zwar das Deuteronomium dieses seines Schwanenliedes, dazu gereichen.

לָקַח — Fassen, Ergreifen; Annahme ist aber nothwendig (1 Thess. 2, 13; 1 Tim. 1, 15; 4, 9.), daher diese Bezeichnung; nicht „um Würde und Werth seines Worts, als eines überkommenen (1 Kor. 11, 23; 15, 3.) hervortreten zu lassen." (Schultz.) Die Macht überhaupt, die himmlische („Regen"), der sanfte, geheime Fluß („Thau"), das Gewaltige, Reichliche, („Regenschauer oder: Sturmgüsse; dichter Regen, dicke Regentropfen; רְבִיבִים von der Menge der Tropfen;) sind die Vergleichungspunkte, nicht das Erquickende, Befruchtende, Belebende und dgl. (Keil, Knobel), was die Wirkungen vielmehr von Regen, Thau u. s. w. betrifft. (יַעֲרֹף nur noch 33, 28. שְׂעִירִם nur hier.) Vergl. Hiob 29, 22. 23; Jes. 55, 10. 11; Ps. 72, 6; Hos. 14, 6; Mich. 5, 6. V. 3: כִּי Begründung der Aufforderung V. 1, sowie der Kraftfülle, die er sich erwünscht V. 2. Luther: „Das ist, ich will ein Liedlein singen, das will ich hoch ansahen, und höher soll es niemand unter der Sonne ansangen, noch besser machen können. Mein bestes Lied und beste Lehre soll sein das erste Gebot." קרא שם (nicht בשם: anrufen, wie der Dichter die Muse, Ewald, auch nicht: preisen,) ist: verkünden; laut aller Welt kund thun, was er besagt, welche Offenbarung seines Wesens, wovon Himmel und Erde sollen Bekenntniß thun, falls Israel es unterließe, das daher mit „Gebet ff. (יָהַב jemandem etwas zustellen,) nicht ausdrücklich angeredet ist. Vergl. 3, 24; 5, 21; 9, 26; 11, 2. Diese „Größe" ist nicht seine Majestät überhaupt oder wie Luther: „ihr sollet keinen andern Gott ehren, noch keiner Kreatur einige Gewalt zulegen, alle andern Götter sind eitel, liigenhaftig und nichts", sondern, im Uebergange schon zum Folgenden, seine Erhabenheit als Jehovah: V. 4. הַצּוּר „Der" absolut, voran, hervorgehoben, wie mit allen Fingern gezeigt. צוּר das Dichte, Harte, Feste. Herder: „Ohne Zweifel vom Sinai hergenommen, wo der Bund gemacht war, der von Gottes Seiten wie ein Fels, ewig." An 1 Mos. 49, 24 erinnernd. Auf den Verlaß, der Zuflucht, Schutz, Sicherheit ist. Der Name Jehovah zunächst in sprechendem Gleichniß. (Jes. 17, 10; 26, 4; Ps. 18, 3. 32; 19, 15.) Wie einzig in seinem Wesen, so vollkommen in seinem Werk: ohne Mangel, ohne Makel, nichts fehlt daran, nichts ist dran auszusetzen. Sowohl von der Schöpfung, als von der Vorsehung. (Herder: „Israel tadelte oft die Führungen Gottes auf ihrem Wege in der Wüste.") Denn Sein Wandel ist nur Recht, wie das zu diesem 2. parallele 4. Glied persönlicher noch ausführt. Parallel zum 1. ist das 3. Glied: אֱמוּנָה Festigkeit, die Felsnatur; עָוֶל (25, 16) gebogues, verkehrtes Wesen, Unvollkommenheit, Schlechtigkeit. (Das Gebet der Juden bei ihren Beerdigungen beginnt wie V. 4, der auch auf ihren Leichenäckern häufig auf Tafeln geschrieben sich findet.) Das Thema des Liedes vervollständigt sich V. 5 nothwendig durch die entgegengesetzte Schilderung Israels. Daher שִׁחֵת לוֹ unmöglich noch von Jehovah: Er handelt sich verderbt mit Nichten (Schultz), wie schon J. H. Michaelis: num deus corrupit sibi (ipsi Israeli) sc. vias suas? num ille est Israelitis causa exitii? Coccejus: num corruptio ipsi? nequaquam, minime! Das Subjekt ist klar durch das nachfolgende „Geschlecht ff." Ob לוֹ Israel (4 Mos. 32, 15) oder Jehovah, Dat. comm.? kann fraglich sein; Letztres scheint passender in den Zusammenhang. Nicht Er nach Wesen, Werk, Wandel, Eigenschaften (V. 4), sondern es nach Werk, Wandel, Wesen, Eigenschaften! V. 5 antithetische Parallele zu V. 4. Vergl. 9, 12. An den Abfall gleich am Sinai, noch mehr in der Wüste (4 Mos. 13 ff.) ist zu denken. Die Apposition zu „Geschlecht" geht ergreifend voraus, ihr Wandel hätte als der Seiner Kinder sich erweisen sollen! (14, 1.) Sack: „Sind nicht Seine Söhne" ist fast zu stark, noch stärker Herder: „Nur sie nicht seine Kinder mehr." לֹא בָנָיו vor בָּנִיו, wie häufig noch in diesem Liede vor Substantiven, eine beachtenswerthe sprachliche Eigenthümlichkeit. „Ihr Schandflecken" (nochmals Apposition und Opposition) vielmehr — der Kinder Jehovahs, wie sie sein sollten, und derer, die's wirklich sind. (Andre: zu ihrer Schande.) Schultz: Seine Kinder sind ihre Schande, schänden sich. Die historisirende Deutung Knobel's auf „Juda und die Treuen in Israel" ist unnöthig, da auch früher (vergl. 1 Mos. 5, 22) Kinder Gottes z. B. Noah, die Erzväter, Kaleb, Josua, und immerhin auch blos der Idee gegenüber die böse Wirklichkeit hervorgehoben sein könnte. (Apstgsch. 2, 14; Phil. 2, 15; Matth. 17, 17.)

2. Auf Grund solches Thema's, dieses gegenseitigen Faktischen erhebt sich für die Zukunft, wie Gegenwart die Frage V. 6. גָּמַל erweisen, zufügen mit Beziehung auf Vergeltung. נָבָל, wie das Folgende zeigt (V. 29), thöricht. Gesenius, Hupfeld von: welken, der fad, ohne das Salz göttlicher Weisheit ist, hier von Gottvergessenheit, Gottlosigkeit. Mit dem Folgenden verträgt sich ebenso gut die Herleitung von: aufschwellen, daher: übermüthig sein, — vermessen. Vergl. 1, 13; 4, 6. Dem „Nicht Seine Kinder" V. 5 tritt Jehovahs Vaterschaft gegenüber, (vergl. dazu V. 20; 14, 1; 2 Mos. 4, 22 ff.) Aus dem betonten הוּא scheint auch der Gedanke an, daß Abraham nur Vater in der Segenskraft göttlicher Verheißung (1 Mos. 17). קָנָה vereinigt die Bedeutungen: zubereiten, bilden (nicht gerade: schaffen 1 Mos. 14, 19. 22.), erwerben, besitzen. Wenn קָנָה die Hervorbringung aus Abraham, so עָשָׂה das zum Volk Machen in Aegypten und כּוּן treffend: die Bildung, Zurichtung in der Wüste. Vergl. dazu Jes. 63, 16; 64, 7; 1, 2; Mal. 2, 10. V. 7 weist auf יְמוֹת עוֹלָם (diese, wie die ebenfalls poetische, mit ihr reimende Form שְׁנוֹת auch Ps. 90, 15), wobei עוֹלָם die bedeckte Zeit, wie vor-, so hier rückwärts bezeichnet. (4, 32.) Von der grauen Vorzeit vermittelt sich die Ueberlieferung durch „Geschlecht und Geschlecht" (die Wiederholung poetische Umschreibung des Plurals), den Kreislauf der Kreise bildenden Menschen (דּוֹר kreisen). Ps. 90, 1. So kommt's auf „Vater" und „Greise" (von Alter Gebogene זָקֵן). עַם V. 6 ist Collectiv, daher abwechselnd Singular, Plural: בָּרָא (scheiden, unterscheiden, geschieden sein). נָגַד Hifil: nahe bringen, überbringen, anzeigen. V. 8 enthält das Ergebniß der Ueberlieferung; Rückweis in die Genesis. Nach der Sintfluth Völkertafel, Völkertrennung. עֶלְיוֹן, stets ohne Artikel, hier statt Jehovah = der Erhabene, Höchste. Als Er den Nationen ihr Erbland vertheilte, bestimmte 1 Mos. 10; als Er die Kinder Adams (vergl. 1 Mos. 10, 1. 32 mit 1 Mos. 5, 1. 32) zertheilte, trennte 1 Mos. 11. (Apostg. 17, 26.) לִמְסִפַּר: mit Rücksicht auf die Zahl ff. = so daß Israel ein seiner Volksgröße entsprechendes Land erhielte. Vergl. auch 1 Mos. 9, 25 ff.; Deut. 2. Baumgarten combinirt die 70zahl der Völkertafel mit den 70 Stammvätern Israels. (10, 22.) V. 9: Grund dieser frühsten Fürsorge. Vergl. 7, 6; 10, 15. (Apostg. 14, 16.) חֶבֶל Meßschnur, davon: das durch sie abgemessne Stück. Vergl. 3, 13. Schöne Unterbrechung durch diese nur 2gliedrige Strophe. So ist es von vorn herein gestellt zur Welt (2 Mos. 19, 5 ff.). Folgt V. 10, wie es in die Welt hinein gestellt wurde, der idealen die reale Versorgung Seitens des Herrn. Griff V. 7 ff. vor, jetzt Anschluß unmittelbar an V. 6. Schilderung des von Israel selber oft genug geltend gemachten (1, 27; 4 Mos. 14; 11, 4; 2 Mos. 16, 2) Zustandes gänzlicher Hülfsbedürftigkeit. So, selbst nach der Erlösung aus Aegypten, so ja immer, auf Israel gesehen. Statt Kanaans, worauf V. 8 zielte, — „Land der Wüste"; das war das Land, wo Er Israel traf. Auf Aegypten Beziehung nehmen, wie Keil, ist gesucht. Wie אֶרֶץ sich aus dem Vorhergehenden verständlich macht, so ist es im Blick auf Folgendes z. B. V. 13 gesetzt. Das Hervorheben der Wüstenführung ist ächt deuteronomisch, vergl. 8, 2 ff., 15 ff.; 11, 5; 29, 4 ff.; 1, 1. Wie die Errettung aus Aegypten die selbstverständliche Voraussetzung war, um so mehr blieb sie es stillschweigend, da hier von Israel als Volk geredet wurde, Israels Volksthum aber erst vom Sinai, aus der Wüste datirte. „Finden" — entweder, nachdem Er es in Aegypten gesucht, dem ohne Ihn Verlornen nachgegangen war (Luk. 15, 4), oder so viel wie: ausfindig machen, ersehen (Ps. 89, 21), indem Er den Bund am Sinai mit ihm schloß, oder einfach: antreffen; so befand sich Israel, als Jehovah es in seine Schule nahm, es zum Volke zu erziehen. (Hos. 9, 10 Ausmalung nach einer anderen Seite.) Schultz betont, daß erst in der Wüste

der Herr Israel in der Wolken- und Feuersäule erschienen 2 Mos. 13, 20 ff. Der Nachdruck, erkennt er richtig, liegt nicht auf „Finden", sondern auf „Land der Wüste", welches noch weiter explicirt wird (ו). „Oede" (1 Mos. 1, 2) von תֹּהוּ, eigentlich: dichter, dicker Wust, wo kein Weg Ps. 107, 40. Vergl. zu 1, 1. 31. Das „Geheul": das besonders zur Frühzeit der Nacht von den Thieren der Wüste wie Wehklage schaurig ertönt. „Umgeben" — liebend nahe sein, zuhalten (Ps. 26, 6); aber auch schützend, wie ein Schild; (die Wolken- und Feuersäule Sach. 2, 9). נצר: für sich halten, bewachen, bewahren. אִישׁוֹן nach Gesenius: die Pupille (bekanntlich von dem Menschlein, Püppchen, (pupilla, Mägdlein), dem verkürzten Bilde des Beschauers im Auge des Andern), der Augenstern, eigentlich der Mensch (אִישׁ) des Auges. Der Vergleich würde Gottes Auge das Spiegelbild Israels bewahren lassen. Oder man geht auf die Bedeutung von אָנַשׁ, woraus אִישׁ entstanden, zurück: sich neigen, also: das Gebogene, der Augapfel. Nach Anderen: Augenlid. Im Allgemeinen sagt der Vergleich, daß Jehovah Israel nicht aus den Augen ließ; sorgsamster, achtsamster Schutz. Ps. 17, 8; Sach. 2, 12. Wegen der Wüste, der feindlichen Völker, insbesondere nach der Verwerfung der alten, zur Bewahrung der neuen Generation. Glied 1 und 2, Glied 3 und 4 einander parallel, wie auch V. 7. V. 11 Wüstenbild vom Adler. Israel die Adlersbrut im Neste (קֵן ein abgetrennter, bergender Ort), in den Felsen am Sinai. Jehovah erweckte es, indem er in der Gesetzgebung zu ihm herab kam (von גָּזַל: die abgezogenen, nackten, noch federlosen Jungen). Weiter: die Wolken- und Feuersäule gleichsam die ausgebreiteten Flügel! Ja, Er nahm's und trug es sogar, mit seiner Macht, mit Liebe in welcher Geduld!! Die Suffixe, da Subjekt der Adler, gehen auf „Nest" oder jedes einzelne Junge. V. 12 erst fortsetzende Deutung des gebrauchten Bildes. (Andere beziehen „allein" und „ihm" auf Israel.) Sonst vergl. 2 Mos. 19, 4. (Wie aus Aegypten, so viâ Kanaan.) 1 Mos. 1, 2; Deut. 1, 31. Nur 2gliederige Strophe, wie V. 9. V. 13 von der theils begonnenen, theils noch bevorstehenden Einnahme des bergigten Kanaans. Mit den „Höhen" war besonders die Israel verheißne „Erde" sein. Die Besetzung Gileads der Anfang sieghafter Herrschaft. (Kap. 3.) Ebenso der Genuß Kanaans mit prophetischer Vorschau geschildert, gemäß 8, 7—10. Vergl. zu 6, 3. Palmen, Datteln, auf den Bergen wachsend, sowie Bienen, die in den Felsen bauen, vermitteln Honig in Palästina; Oelbäume finden sich an scheinbar nichts versprechenden Stellen. Behaglich ländlicher Genuß, weil Segen überall. Fortsetzung V. 14. Die Detaillirung „zeugt von der genetischen Wahrheit" des Liedes (Herder), das Ostjordanland Angeld auf das Jenseit. חֶמְאָה: das durch Streichen Herausgezogene, die Milch von melken. חֵלֶב das Ausgewählte, daher das Fett, überhaupt: das Beste (4 Mos. 18, 12),

durch „Nieren“ noch verstärkt, allerfeinster (in Betreff des Mehles) Weizen oder von der Größe der Körner. Endlich perlender, schäumender Rothwein. (1 Mos. 49, 11.) Anrede wie V. 7; auch die 5gliedrige Strophe zeigt den Affect. Sonst vergl. 4 Mos. 32, 1; Ezech. 39, 18. (Kann auch nur 4gliedrig lauten: „Mit dem Fett der Lämmer und der Widder, aus Baschan, und der Böcke, Mit dem Nierenfett des Weizens, Und Traubenblut ff.“)

3. Der Abfall Israels macht sich, wie schon 6, 11; 8, 12 ff.; 31, 20 vorgesehen, V. 15. „Jeschurun“, außer hier noch 2mal im Deuteronomium (33, 5. 26) und Jes. 44, 2. Ohne Zweifel von ישר vergl. die Jescharim 4 Mos. 23, 10. (Jos. 10, 13; 2 Sam. 1, 18.) Nicht Diminutivform (Gesenius: Frömmchen, das gerade, redliche Völkchen,), was weder sprachlich (vergl. Hengstenberg, Bileam S. 98) erweislich, (das herbeigezogene אֲרִשׁוֹן V. 10 ist mit Recht [Delitzsch] eher: Mannsbild, als: Männlein, wenn nicht Adjectivform,) noch in den ernsten Charakter der betreffenden Stellen paßt, wo „ein Liebender, aber kein Liebhaber“ redet (Delitzsch); sondern nomen proprium etwa: Biedermann, der Biedere, der Leberecht; keineswegs der Glückliche oder dgl., auch nicht der Gerechtfertigte (Calvin), wiewohl das näher läge. Die Gesetzmäßigkeit, die nationale Wesenheit Israels wird damit ausgedrückt (vergl. V. 4). Der Idee des Volks, wie sie in Jehovah basirte, tritt um so schnöder gegenüber, wie sich Israel in der Welt gestellt, gemacht hat. Prophetische Präterita. Johlson findet in Jeschurun ein Wortspiel, welches das Bild vom Ausschlagen des übersatten Rindes (שור) vervollständige. Vergl. Apostg. 9, 5. (Hos. 4, 16; 13, 6.) Anrede in der zweiten Person unterbricht lebhaft, energisch die begonnene Darstellung in der dritten Person. „Spaßhaft“ ist dabei nichts, als Ewald; höchstens heilige bitterernste Ironie. אֱלוֹהַּ pathetisch für אלהים, sowohl im alten, als im aramaisirenden späteren Hebraismus. Vergl. V. 6. 4. V. 16 wechselt der Plural mit dem bisherigen Singular, wie V. 7, was der Form poetische Farbe gibt. Zur Erregung des göttlichen Eifers (Eifersucht) vergl. 4, 24. 25; 5, 9; 6, 15. Der Bund ist eben Ehebund. (31, 16.) זרים „die außer der Ehe und durch sie bewirkten Verwandtschaft stehn 25, 5.“ (Schultz): Sonst vergl. 7, 25; 27, 15. Zweigliedrige Strophe, wie V. 9. 12. V. 17: „Schedim“ was sonst Behalim, Herren (1 Kor. 8, 5), Dämonen (?) Weiter vergl. 11, 28; 13, 7; 29, 25. „Neuen“, Frischen, von der Zeit, wie das Folgende örtlich, in beiden Beziehungen Nicht-Gott. Jer. 23, 23 ff. (Schultz figürlich: nicht weit her.) Baumgarten: Israel hat zu ihnen kein geschichtliches Verhältniß. Auch das Zweite von der Zeit verstehen, ist tautologisch und durch den Parallelismus nicht gefordert. Glied 1 mit 3, Glied 2 mit 4. V. 18 erneut zum Abschluß schon V. 15 Gesagtes, was dort maskulinisch, jetzt in femininer Wendung. צור, wie: dicht machen, heißt auch: bilden, (צִיר im Plural: Geburtswehen,) so sprachlich die Vermittlung des Bildes vom gebärenden (ילד durch=, hervorbrechen, von der Geburt,) Felsen; sachlich kann z. B. in Bezug auf den Quell, das edle Metall, den Eisenstein „gebären“ vom Felsen gesagt werden. תשי von נָשָׁה loslassen, vergessen; Knobel, Schultz, Keil: von שָׁרָה vernachlässigen. Auch noch schließlich dringt die Anrede vor, wie V. 14 am Ende. Gott als kreisendes Weib. (Ps. 2, 7; 90, 2; Jes. 49, 15; Gal. 4, 19.)

4. Das Urtheil Jehovahs über sein abfälliges Volk beruht auf Autopsie, Er bedarf keiner Zeugen, V. 19. Ergreifende 2gliederige Strophe, wie V. 16. 9. 12. (Vergl. 1, 34.) Schultz: „aus Unmuth über ff.“ Herxheimer: „ob der Erzürnung von ff.“ V. 20: der Urtheilsspruch. Vergl. 31, 17. 18. Menschlich (1 Mos. 37, 20.) geredet: sie nicht mehr ansehen in Gnaden, nur noch sehen auf ihr Ende, was ihre letzte Sünde, ihre letzte Strafe sein wird. Der Grund: ihre arge, treulose (V. 4) Art, die es mit ihnen zum Letzten (1 Thess. 2, 16) kommen läßt. V. 21: die Vergeltung wird zuletzt dem Vergehen durchaus parallel sein. „Nicht-Gott“ ist kein Ungeheuer von Gott (1 Kor. 8, 4 ff.; 10, 19 ff.), demnach entsprechend לא־עם nicht „ein wahres Unvolk, so grausam und entsetzlich“ (Ewald, um die Assyrer in den Text zu historisiren), sondern: wie Götzen (V. 16), so Heiden. Ueberdies wird Ersteres erklärt durch „Nichtigkeiten“; es sind, wie der Hauch des Menschen, flüchtige menschliche Gebilde (Matth. 15, 9); und „Nicht-Volk“ durch גוי, wobei נבל aliterirt mit הבל. Die Bezeichnung geschieht mit ausdrücklicher Beziehung auf Israel, ist also „nicht zu pressen“, wie Knobel zugibt, aber auch auf „die Syrer unter Baesa, Ahab“ nicht, überhaupt auf kein bestimmtes Volk: was im Sinne Israels kein Volk, was nach Israels eigenem Gewissen thöricht, gottlos, das ist gemeint, was bisher seine eigenen Wege gegangen u. s. w. (Eph. 2, 12.) Die Apostelgeschichte ein biblischer Commentar dazu. Vergl. dazu V. 6; also solche, die wie sie (trotz aller Gnade!) von Natur sind. (Vergl. 4, 6 ff.) Betonung der Heidenwelt für das Ende Israels. Röm. 10, 19. (1 Thess. 2, 15. 16.) Es liegt darin allerdings „buchstäblich“, was Sack nicht leugnen sollte, die Annahme von Heiden an die Stelle Israels. V. 22 ff. sagen durchaus nichts, wonach die Heiden „lediglich als Zuchtruthe gegen Israel erscheinen“, vergl. V. 31, wie Camphausen behauptet, und was heißt „ereifern, erzürnen“ (V. 16) buchstäblich in unserm Zusammenhang anders, als was J. H. Michaelis nach van Til: „metaphorisch aus dem Geist eines Liebenden, der sich von seinem Weibe verschmäht sieht, eine arme Magd statt ihrer nimmt, wie Ahasver statt der Königin Vasthi die Esther“? Solchem Aeußersten entspricht auch die Schilderung, die den göttlichen Urtheilsspruch begründet V. 22 (4, 24; 6, 15). Vergl. zu 29, 19. Die Dimension „bis zum unteren (untersten) Scheol“, (das Tiefeingehende, der Abgrund, siehe Hupfeld zu Ps. 6, 6.) wonach dieser als das Untere im Gegensatz zum Himmel erscheint,

hier die allertiefste Tiefe (30, 13) gemeint sein mag, gestaltet das Gericht zunächst als ein über das irdische Leben hinaus greifendes Verderben, im Scheol ist Fortleben. (4 Mos. 16, 30 ff.) Der intensive Umfang sodann, der das Hervorgebrachte (11, 17), sogar die Grundlagen „der Erde“ umlangt, formt das Gericht, ausgehend von Palästina in Analogie Sodoms (29, 22 ff.), zu einem die Welt überhaupt angehenden aus, resp. vor. (2 Petr. 3, 7 ff.) Wie es der universalen Idee Israels nur entspricht. Indem das gelobte Land seine eigentliche Bedeutung durch den Bann Gottes einbüßt, mit dem Tempel der Himmel Israels verging, war in Christo mit dem Israel, das es ganz, vollends, geistlich ist, schon ein neuer Himmel und eine neue Erde nach Geist vorhanden. Israel das nächste Objekt des göttlichen Liebes-Gerichts V. 23 ff. Uebergang in ein anderes Bild. Vergl. 31, 17. 21. In Massen, eins auf's andre; wie ein Held wider die Feinde, seine Pfeile bis auf den letzten im Köcher consummirend, dieselben um die Feinde zusammenhäuft. V. 24: מָצָה, ziehen, aussaugen oder einfach: ausdehnen, dünn machen. רֶשֶׁף die leckende, schlürfende Flamme, von Fieber, hitziger Seuche. קֶטֶב, Schnitt, Stich, Schlag. Vergl. 3 Mos. 26, 22. V. 25: שכל im Piel: einsam, verwaist, kinderlos machen. (1 Mos. 43, 14.) חֶדֶר das Abgeschlossene, Innere des Zeltes, Hauses, wo besonders die Weiber und Kinder. בָּחוּר die auserlesene männliche Jugend, besonders Kriegsmannschaft. שֵׂיב graue Haare haben. (3 Mos. 19, 32.)

5. In solche Lage zur Welt will sie Gott bringen, nur sollen sie nicht aus der Menschheit ganz verschwinden. V. 26, womit vom Urtheil zur Ausführung übergeleitet wird, läßt einen dahin lautenden Spruch (V. 20) anklingen. פאה, nur hier, soll heißen: in alle Winkel treiben oder: aus allen Ecken aufscheuchen (Schultz); letztere Bedeutung dürfte in den Zusammenhang passen, erstere nicht. „Verblasen“ paßt noch besser, so daß sie verwehen. (Vulgata, Luther nach rabbinischer Auflösung אף אי הם: wo sind sie? d. h. spurlos vernichten, daß man vergebens nach ihnen frage. Andere: ein Ende machen. Noch Andere: sie, wie die Ecken der Felder den Armen, preisgeben. Oder Ableitung von אם, Zorn, diesen walten lassen.) שבת im Hiphil: Sabbath machen aus ihrem Gedächtniß!! (3 Mos. 26, 43.) Vergl. 25, 19. Abermals 2gliederige Strophe. V. 27: was Jehovah abhält von so gänzlicher Ausrottung, ist nicht etwas in Israel, auch nichts in Ihm in Bezug auf Israel, — dies das Eisige unsrer Stelle, — sondern Jehovah fürchtet Seinen Zorn „über den Feind“ d. h. daß Israels Dränger, wenn sie ignoriren (sich fremd dagegen stellen) sollten, daß Jehovah, und nicht ihre Macht (Jes. 26, 11) Israel vernichtet habe, Seinen Zorn erregen würden. Vergl. Cicero pro Flacco c. 28 bei Baumgarten. Was in die Kränkung Seiner Ehre durch den Feind aufzulösen ist, etwa wie 9, 28., doch auch von der gnädigen Absicht in Bezug auf die Heiden mitgedeutet werden kann. Gottes Ehre ist ja die Seligkeit Aller. Solche Stellung soll die Welt nicht zu Israel einnehmen, auch um ihrer selbst willen; sie soll das Gericht Gottes an Israel vollziehen und erkennen, darum bleibt dieses bestehen, wie wenig das Volk es auch verdient. Wie Israel z. B. 9, 4 ff. nicht seine Güte als Motiv geltend machen darf, so die Heidenwelt nicht ihre Macht; dort Herz, hier Hand! Im Folgenden die richtige Motivirung gegen diese mögliche, falsche: nicht der Heiden Macht, sondern Israels Verdorbenheit, die's untergangsreif erscheinen läßt, ist Grund seiner Vertilgung durch Jehovah. V. 28 motivirt also V. 26, so daß V. 27 Nachsatz dieses Verses war. Noch Spruch Gottes, wie die Motivirung des Urtheilsspruchs V. 20; nach Knobel fährt schon hier der Verfasser mit seinen Worten fort. Daß von Israel die Rede ist, kann wenigstens nicht durch das für Heiden gebräuchlichere גוי, wie Sack meint, zweifelhaft werden, z. B. 4, 6 ff. steht's ebenfalls von Israel, paßt auch zu der allgemeineren Ausdrucksweise hier, die überdies sehr gut Israel den Heiden gleichstellen könnte, wenn גוי betont werden soll. „Rathverloren“ überhaupt: sich nicht zu rathen wissend, sie haben die guten Ueberlegungen, Rathschläge verloren oder: verloren, untergehend, schon hinsichtlich dessen, wie, womit es sich beräth; sie lassen sich Gottes Gesetz nicht rathen. (4, 6 ff.) תבונה vergl. בינו V. 7. Moralische Verderbniß hat intellectuelle gewirkt. Bei Anblick dieser Zeichen verdienten Untergangs bricht Mose V. 29 in die wehmüthige Klage aus: לוּ! (es wird nicht sein, gewiß beim ganzen Volke nicht!) Luk. 19, 42. Vergl. V. 6. 7 und zu V. 20. זאת speziell das Folgende, daß Israel wohl den Sieg vermöchte, daß aber ihr Ende bevorsteht. V. 30 gewöhnlich vom Kriegsunglück Israels verstanden, aus dem entweder die Heiden (diese V. 28 ff. gemeint) ersehen könnten, wie Jehovah sein Volk dahin gegeben (Sack), oder das Israel einsehen und beachten soll. (Knobel übersetzt V. 29: „achten zu ihrer Folge“!!!) Richtiger: die Beurtheilung der früheren Geschichte, die eben nicht bei ihnen ist (V. 29 vergl. V. 7), würde ihnen nachweisen, wie mächtig Israel sein darf (3 Mos. 26, 8 vergl. Jos. 23, 10.). So aber, da es ganz anders der Fall ist, muß ihnen daraus das Selbsturtheil ihres Endes sich ergeben. (אי „wie“ würde es doch כה „so“ sein, nämlich: es würde ff. אם־לא כי־ wenn nicht (nach gewöhnlicher Auffassung:) der Grund wäre, daß (weil) ff. oder: der Fall wäre, daß ff.) „Ihr Fels“, wie aus dem parallelen Glied erhellt, ist „Jehovah“ (V. 4). V. 31: die Begründung durch eine Vergleichung Jehovahs mit dem, was die Heiden ihren Fels nennen könnten. Ihre Götter könnten immer nur Fels heißen, nimmer Fels sein. (V. 21.) Mose faßt sich mit seinem Volk (nach der Idee) zusammen, echt popular. פלילים nach Schultz: wider die Abtrünnigen, deren Götzen Nichtigkeit sie darthun; nach den Meisten: indem sie selbst die Allmacht Jehovahs, die Ohnmacht aller Götter außer ihm erfahren haben, wie z. B. Aegypten, Moab, Midian. (4 Mos. 23, 24.) Vielleicht

noch einfacher: „und unsere Feinde sind Richter" — Richter Israels (2 Mos. 21, 22), an Jehovahs Statt, vollziehen Seinen Urtheilsspruch, nichts weiter. So schließt sich V. 31 an den Schluß von V. 30: weil der Heiden Fels, die Götter, wozu sie sich bekennen, nicht wie Jehovah, so muß der Fels Israels dasselbe übergeben haben. Israel würde sonst wie vor Alters siegreich das Feld behaupten, statt es jetzt in seinen Feinden „Richter" erkennen muß. V. 32 also Motivirung des durch V. 31 gleichsam parenthetisch motivirten V. 30, wie ähnlich V. 28 zu V. 26 und 27 sich verhält. Israel hat sich nämlich (כי), und zwar den Heiden Kanaans, vor denen ein vorlängst geschehenes Gottesgericht warnte, in Wollust und Uebermuth (V. 15) gleichgestellt, ist nahe daran, ihnen durch die Strafe ebenfalls gleichgestellt zu werden. (29, 22.) Gegen Sack und die, welche V. 32—33 auf die Heiden deuten, macht Keil geltend: „daß im ganzen Alten Testament nur die Verderbtheit der Israeliten, nie der Heiden Sodom ff. verglichen werde Jes. 1, 10; 3, 9; Jer. 23, 14; Ezech. 16, 46 ff." „Ihr Weinstock", sofern sie einem solchen zu vergleichen, ist „vom Weinstock Sedoms", ist ein Ableger von da. (ראשׁ wie 29, 17.) V. 33: „die Süßigkeit der üppigen Natur ward ein bittrer Todestrank für die Bewohner des göttlichen Gartens." Baumgarten. Wie V. 29 Mose, so unterbricht, überaus dramatisch-dialogisch, V. 34: Jehovah. Die Stellung der Welt zu Israel soll also nicht Ruhm ihrer Macht, sondern, im Fall, Rühmen des Herrn sein; Israel soll durch die Welt, aber vom Herrn gerichtet werden. הוא nimmt nur insofern das unmittelbar Vorhergehende, die Verderbtheit Israels auf, als dieselbe eine Schuld ist, welche Strafe fordert, denn als Verderbtheit ist sie offenbar, offen gelegt V. 32 ff., also jedenfalls nicht „verborgen", wie Schultz כמס, das nur hier sich findet, wiedergibt. Aber auch zu einer Uebersetzung durch: „aufbewahrt" oder: „zusammengerollt", „zusammengeschnürt" (Jes. 8, 16) passen die Sünden des Volks als solche nicht; wohl aber stimmt mit Schuld, die eingetragen, Schuldregistern, die zusammengewickelt sind, damit sie nicht auseinanderfallen und verloren gehen, Hiob 14, 17; Hos. 13, 12 und Dan. 7, 10 sehr gut; Ps. 139, 16; Mal. 3, 16 gehören nicht hierher. Vollends klar wird der Sinn durch das parallele „versiegelt" d. h. noch geheim, aber um seiner Zeit geöffnet zu werden. (Dan. 12, 9.) Die „Schatzkammern" nach 28, 12 der Himmel. Vergl. zum Ganzen 29, 28. V. 35 bezeichnet das Was noch näher, unter bewußter Hervorstellung des eigentlichen, des Oberrichters. (1 Mos. 18, 25.) לי nicht: „die Rache, so viel als Strafe, liegt bei mir bereit" (Herxheimer), das wäre dasselbe, wie V. 34, sondern: stehet mir zu, soll mir auch zu Theil werden. Der Richter, der Rächer bin Ich eigentlich. (Röm. 12, 19; Hebr. 10, 30.) נָקָם ist eigentlich: Bestimmung, richterliches Urtheil, Entscheidung, und daher erst: Rache. שלם (Piel): Vollendung, Erstattung; geht auf das Ende Israels. Wenn ihr Halt sichtbar weicht, ihre stolze, sichre Haltung schwankt, dann ist die Zeit Gottes; denn immer, — nur aufbewahrt, versiegelt, dann aber auch offenbar, wo sie es vielleicht nicht meinen werden, ist der Tag ff. אזר eigentlich: Niederdrückung. Der Singular faßt zusammen alles ihnen Bereitete als ein Bereites. (7, 10.) V. 36 — wo Mose wieder das Wort nimmt — die neue Begründung des Gerichts zur Zeit, bringt auch ein neues Moment bei. Schon, daß „Jehovah" als der Richtende erscheint, läßt eine Scheidung vermuthen vergl. 1 Mos. 18, 23 ff. Noch mehr, daß so feierlich förmlich עמו, wo bisher von Israel: גוי V. 28 oder höchstens עם נבל־ V. 6. Das parallele עבדיו bestärkt, daß von den Getreuen die Rede ist, die Israel in Wahrheit sind. Das Gericht also Sichtung. Die zwar dem Namen nach das Volk des Herrn, aber im Wesen Abgefallenen (so auch Hebr. 10, 30) bewirken und erfahren das Gericht, das jedoch nicht nur ihnen Recht — ihre Strafe geschehen läßt, sondern wie überhaupt dem wahren Israel, der Idee desselben, Recht schafft, so durch solche Scheidung insbesondre dem Theile Israels, der dieses Volk Jehovahs ist, zu diesem seinem guten Rechte hilft. (Röm. 11.) So bleibt auch Israels Name im höchsten Sinne unvertilgt, vergl. V. 26; wie Zeichen des Gerichts, so Zeichen von Erbarmen. רחמים das Leid der Seinen thut Ihm leid. (Ps. 90, 13; Matth. 24, 22.) Sein „Sehen" korrespondirt mit V. 19: dort der Abfall, hier der Ausfall des zur Ausführung gekommenen Gerichts, der ein solcher, daß Erbarmen dadurch sich motivirt: Kraft, Macht, nationale, ist nämlich verflossen, vertrocknet, versiegt. אפס Nominalverbum: „ist aufhören" = ist nicht mehr. Das noch 4mal vorkommende Wortspiel עצור ועזוב „der Eingeschloßne und Losgelassene", nach Keil, Knobel: = der Verheirathete und Ledige d h. alle Männer, nach Baumgarten: = Gefangner und Freigelaßner, nach Ewald: = das Enge und Lose d. h. Alles, wie unser dick und dünn, ist jedenfalls sprichwörtliche Bezeichnung von Personen, doch schwerlich vom Knaben, der noch daheim und der mündig geworden, auch kaum vom Unreinen, der zu Haus sich halten muß, und in dieser Beziehung Freien, sondern entweder = Knecht und Freier (עצור der Beherrschte) oder = Vornehm (der im Hause bleibt) und Gering. (Schultz.) Meier: der Hörige und der Herr, Löhner und Lehner oder Fröhner und Freier. Von Sachen verstanden, hat man die Redensart übersetzt: Verschlossenes (Schätze) und Freigelassenes (das Vieh im Freien), Kostbares und Geringes und dergl. mehr. Mit Israels Volksthum ist es aus und am Ende. V. 37 entsprechend V. 20. Angeredet werden natürlich nicht die Knechte Jehovahs (V. 36), da sie ihn als ihren Herrn festgehalten sondern auf die Mehrzahl Israels geht die Frage. „Ihre Götter" voraus, damit das folgende ironische „der Fels" ff. nicht mißverständlich sei; eigentlich durfte es ja nur Jehovah sein (V. 30), aber sie haben ihn verachtet (V. 15),

Fremde u. s. w. V. 16 ff. sind ihr Fels geworden, eben ein Fels, wie der Heiden V. 31. In allen Variationen kehrt das Thema des Liedes wieder. V. 38: Sept. Vulg. Luther, Schultz: „Welcher Schlachtopfer-Fett sie aßen, welcher Trankopfer-Wein sie tranken?" als von den Israeliten gesagt, während doch sowohl das Fett der Gottheit angezündet (3 Mos. 3, 3 ff.), als die Libationen ihr ausgegossen (4 Mos. 15, 5) zu denken sind, zumal gewiß absichtlich die Weise Jehovahs festgehalten ist, um das qui pro quo recht hervorzuheben. Die Götter aßen und tranken auf diese Weise (4, 28!), hatten bei Israel so guten Tisch. Zu יקומו vergl. 4 Mos. 10, 35. Schirm und Schutz könnt ihr von ihnen doch beanspruchen, jedenfalls war es die Wolkensäule Jehovahs seinem Volke! V. 39: Ueberführung durch die eignen Augen, besonders für die auf das Sichtbare Vertrauenden eine passende Ueberführung. „Nun", nachdem die fremden Götter sich als unvermögend erweisen mußten. אני אני הוא verstärkende Wiederholung, zugleich Erklärung des Jehovahnamens. Da „nicht ist Gott" bei (mit) Ihm (V. 12; 3, 24.), so הוא = האלהים; Jehovah allein der wahre Gott. (Joh. 8, 24.) Schultz: „Jehovah wäre nicht das wahre Sein, nämlich sein eignes Sein, rein nur von sich selbst abhängig, wenn er etwas außer sich hätte, was nicht er selbst wäre." Baumgarten: „Jehovah das schlechthinnige Subjekt." Was diese Ausschließlichkeit und Unwandelbarkeit des Seins in der Sphäre Gottes, das besagt in der Sphäre des Werdens und der Wandelbarkeit der Kreatur das Tödten und Beleben (וְאַחַיֶּה anspielend auf Jehovah, jedenfalls auf das gleich folgende חַי V. 40), das Zerschlagen und Heilen. „Tödten", „Zerschlagen" zuerst wegen des Gerichts; „Beleben", „Heilen" in Bezug auf das wahre Volk Gottes, die Knechte des Herrn (V. 36), wobei das Leid thun über sie hier durch den Gegensatz als Rettung durch Gottes Hand angedeutet wird. Uebrigens ידי hier, und V. 40 auch, Antithese zu יד V. 36. Die ausgesprochne Ausführung des Gerichts in Rache und Erbarmen begründet V. 40 für Menschen, daher in göttlicher Liebes-Condescendenz nach Menschenweise schwörend. „Zum Himmel" — Gottes Thron, wesentlich so viel wie: bei sich selber, formell aber wie Menschen zu schwören pflegen, die Ihn dabei bekennen. (1 Mos. 14, 22.) חי Schwurformel: so wahr Ich lebe, bei Meinem Leben! Folgt das Beschworene. Der Schwur gen Himmel reicht über die ganze Welt hinauf. Das Gericht hat nach innen, nach Seite Israels, Jehovah in Rache und Erbarmen zu erweisen; desgleichen auch nach außen, wofern die zukünftige Stellung der Welt zu Israel die rechte, vollkommen recht sein soll; daher ein Endgericht über sämmtliche Gegner des Herrn. Sonst möchte wie bei Israel der Trotz auf seine Güte und Güter, bei der übrigen, der Heiden-Welt der Trotz auf die so scheinbare Machtstellung ausschlagen. (Vergl. V. 27. 15.) V. 41 das kriegerische Bild wie V. 23. („Schwert" V. 25.) Ganz persönlich: „Mein ff." wegen des Grundgedankens (Jehovah), des prophetischen Standpunktes des Liedes und weil nicht die Feinde Israels, da dieses selbst Objekt göttlichen Gerichts, als solche in Betreff kommen können; Israel selber ist Jehovah feind geworden (V. 15 ff.) „Blitz ff." von der durchbrechenden (בָּרָק) Spitze des in der Hand des himmlischen Kriegsherrn wie sein Blitz zuckenden Schwertes. „Schärfen": von dem sich mit allem Ernst Rüstenden. Das Rechtsverfahren (משפט) erläutert das Schwert, das Gott ergreift und daran (ב) festhält, bis das Gericht vollendet ist. אשיר־, erklärt durch אשלם (V. 35), vergeltende Vernichtung. V. 42: keine Schonung selbst der Gefangenen, — ihr, wie der Erschlagenen Blut trinken die göttlichen Pfeile zum trunken werden; sowie das göttliche Schwert Fleisch ißt — פרע hervorbrechen, voran sein; daher Schultz: — „vom Haupt der Fürsten, Ewald: vom Obersten (Könige) der Fürsten; Knobel, Keil: „vom behaarten Haupt" (weil פֶּרַע das Haupthaar bezeichnet); nach Anderen: „vom Haupt der Entblößungen (3 Mos. 10, 6) des Feindes = des entblößten Feindes"; — also Vernichtung des Volkes wie der Führer (vergl. Ps. 110, 5. 6!) oder nur ergänzende Veranschaulichung der vernichteten Kraft des Feindes; das Haar, wie schon das Haupt: natürliche, junge, üppige Kraft, Trotz, Uebermuth und dergl. symbolisirend. Vergl. Hupfeld zu Ps. 68, 22. Das 1. nimmt das 3., das 2. das 4. Glied auf. V. 43: Schluß, in welchem aber auch in Bezug auf die Welt, also nach Außen hin, das göttliche Erbarmen sich ankündigt neben der göttlichen Rache. Wie zu Anfang, wie namentlich auch V. 36, so hat zum Schluß desgleichen Mose das Wort. Wenn blos die Rache an den Heiden in Aussicht stände, so würde die so feierliche, heilige Aufforderung zum Jubel, die an die Heiden (so zum Ende, wie zum Anfang an Himmel und Erde, resp. Israel,) gerichtet ist, teuflische Ironie sein. Vergl. Röm. 15, 10. (Offenb. 12, 10. 12; 15, 3.) 1 Mos. 12, 3. Das Objekt dieser lauten Freude ist „Sein Volk", sogleich aber durch „Seine Knechte" in's rechte Licht gestellt, wie V. 36. (רנן im Hifil cum accus. obj. ist auffallend, aber allerdings עמי als Apposition zu גוים zu nehmen: „Nationen, die ihr sein Volk seid" (z. B. Herder) noch auffallender, durch V. 21 und sonst nicht genügend vorbereitet. Sept.: μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ.) Das Blut der Knechte Gottes erscheint wie Zeugenblut, die ihre Treue gegen Jehovah mit ihrem Blute besiegelt. (Matth. 23, 31 34. 35; Luk. 18, 7; Offenb. 6, 10; 18, 20. 24; 19, 2.) Sonst vergl. V. 41. Aecht mosaisch zuletzt Land und Volk, die beiden Grundbeziehungen des Pentateuchs von der Genesis an. Wozu die Bemerkung bei J. H. Michaelis paßt, daß in diesem Liede die Feinde Gottes eigentlich Israel nach dem Fleisch sind. Wie ja das Lied zum Zeugniß gegen Israel sein soll! Jedenfalls geht die auf dem Lande lastende Blutschuld, zumal die dadurch geschehene Befleckung des Volks, Israel zunächst an. Vergl.

21, 8; 3 Mos. 16, 33; 4 Mos. 35, 33; Sach. 3, 9. Mit diesem wunderbaren geheimnißvollen Ton klingt das Lied aus. („Es spiegelt sich in dieser Art des Schlusses der Schluß des ganzen Alten Bundes. Ps. 22, 28 ff. Schultz.)

6. Von selber schon empfiehlt es sich V. 44—52 als von einer andern Hand, denn Mose's, anzusehen. (Einl. §. 2. S. 6.) Es spricht nichts dagegen, alles dafür, daß es dieselbe Hand, welche auch Kap. 33 und 34 beifügte. הוֹשֵׁעַ V. 44 für das bisher stehend gebrauchte יְהוֹשֻׁעַ fällt auf. Ersteres, sein Name von Hause aus, schlechtweg = „Hülfe", Rettung; letzteres, sein festlicher wie amtlicher Name = „Jehovah ist" diese oder: seine „Hülfe". Sehr passend würde die erstere natürliche Sichselbstbenennung Josua's sein, wenn er es wäre, der unseren Abschnitt und die folgenden Kapitel hinzufügte, nämlich ganz, zumal bei der ersten Gelegenheit, wo es geschieht, also von vorn herein den Ton zu bezeichnen, seiner Bescheidenheit entsprechend. Hoschea hieß er, als er Mose's Diener wurde; so nennt er sich demnach wieder, als er auch schreibend ihm sich andient. Vergl. noch 31, 30. 19. „Und Hoschea" — also gemäß der göttlichen Vorschrift; Josua assistirte nur, vergl. V. 45. Israel konnte auch in dieser Weise die Ueberzeugung von der Uebereinstimmung des Vorgängers und Nachfolgers gewinnen. V. 45: 31, 24. V. 46: „bezeuge", genauer: die ich zu Zeugen nehme, oder besser noch: durch die ich Zeugniß ablege; geht auch auf 31, 26., zunächst aber auf 31, 19. 21 zurück. Es ist ja vorwiegend das Lied gemeint, das zur Gesetzestreue helfen soll. Vergl. 6, 7; 11, 19. V. 47: die Begründung, wie 30, 11. רִיק von רוּק (ריק) zusammengezogen aus רחק, entfernen. Daher: מִכֶּם weder: „so daß es keine Wichtigkeit für sie hätte" (Schultz), noch = „nicht eitler und nichtiger als ihr selbst" (Knobel). Sonst vergl. 30, 20. V. 48: am Tage des Liedes, also dies sein „Schwanenlied". V. 49 (4 Mos. 27, 12 ff.) ist die Ausführlichkeit in der Beschreibung der Oertlichkeit zu bemerken; passender für Josua, als für Gott. Keil merkt auch die Imperative an. Vergl. zu 3, 27. Der Plural הָעֲבָרִים ist der „jenseitige" Gebirgszug. (Von Kanaan aus, vergl. Einleitung §. 4. I.) Der bestimmte (הוּא) Berg des „Gränz"gebirges der Moabiter ist der הַר־נְבוֹ. Hengstenberg, Bileam S. 243 ff. In der Umgegend (nach Buckingham, Reisen,) Aussichten auf 30—60 englische Meilen weit, z. B. bei Hesbon, von wo man Jerusalem gerade im Westen, noch deutlicher Bethlehem erblicken kann. V. 50: vergl. 1 Mos. 25, 8. 17; 4 Mos. 20, 23 ff. (Deut. 10, 6.) V. 51: מָעַל, sich trennen, abtrünnig werden, treulos handeln. 4 Mos. 20, 12; 27, 14; 20, 13. 24.

Theologische Grundgedanken.

1. Was 4 Mos. 12, 8 über Mose's vom eigentlichen Prophetenthum unterschiedene Stellung ausgesagt ist, bestätigt sich Kap. 32 hier vollkommen. Wie ohne Rückhalt, was die Geschicke Israels und der Welt angeht, so buchstäblich „Mund zu Mund" redet Gott zu Mose, es ist ein Zwiegespräch. In begeistertem Glauben, im feurigsten Eifer präludirt, mit wehklagendem Schmerz (V. 29 ff.), doch nicht ohne selige Hoffnung (V. 36) accompagnirt und postludirt (V. 43) der „im ganzen Hause" getreue Knecht.

2. Wenn Mose übrigens nichts desto weniger Prophet, im allgemeineren Wortsinn, heißt, so ist auch das, im Unterschied zwar von den eigentlichen Propheten für ihn 4 Mos. 12, 6—7 verneinte בַּמַּרְאָה, aber V. 8 wiederum für ihn zugelassene הַמַּרְאֶה (wiewohl durch בְּחִידֹת [Räthsel] וְלֹא begränzte, erklärte,) begreiflich durch das Bildwörtliche, überhaupt durch die poetische Ausdrucksweise Kap. 32. Man möchte sagen: das Bildwort הַצּוּר gleich für Jehovah ist etwas von der תְּמוּנַת יי, die Mose nach 4 Mos. 12, 8 schaut.

3. Poesie und Prophetie in ihrer Verwandtschaft und in ihrem Unterschiede. Die Verwandtschaft ist nicht blos eine formelle; Göthe: „Poesie ist Eingebung", was er freilich durch „Genius" näher erklärt, womit für eine christliche Welt- und Lebensansicht sogleich der Unterschied gegeben ist, ein Unterschied wie von Natur und Gnade. Vergl. die trefflichen Ausführungen Sack's (Die Lieder in den historischen Büchern des Alten Testaments S. 3 ff.) Steinbeck, der Dichter ein Seher. Leipz. 1836. Vergl. Lange, Phil. Dogm. S. 367. 374.

4. Nicht aber Poesie allein, auch die Musik erscheint hier zu Dienst des Heiligen; das Lied Kap. 32 ist nicht Gedicht nur, ist zugleich Gesang. Im Gesang die Einheit von Poesie und Musik. Vergl. die geistvolle Behandlung des hierher Gehörigen bei Lange a. a. O. S. 375. (2 Kön. 3, 15.)

5. Die „klassische antike Poesie Parallele der alttestamentlichen Poesie und Prophetie". Dort „herrscht die Form, der schöne festliche Schein", hier „der Lebensgehalt, der heiße ringende Kampf des Werdens"; dort „waltet das Schöne vor, hier das Erhabene." Lange. (Herzog, Realencykl. XI. 773.)

6. Es ist wie eine Feier des Schönen mit dem Guten (der Kalokagathie), daß nicht nur die deuteronomischen Reden, sondern Mose's gesammte historische Thätigkeit in Poesie und Gesang schließen. Entsprechend dazu ist der sein Leben abschließende Blick vom Nebo auf Kanaan hin, — dies schönste Bild.

7. „Inhalt und Zusammenhang" nennt Sack mit Recht „so groß und umfassend", daß er von „Prototyp aller Prophetie, in gewissem Maße von der Verknüpfung des Alten und Neuen Testaments" redet. Was der Inhalt des Worts Gottes, der Inhalt der Weißagung im engeren Sinn, das bildet auch den Inhalt des Liedes: „Gesetz und Evangelium. Von Israel aus durchläuft der Faden die Idee desselben, des Volks Gottes nach Wahrheit (V. 36), um in die Zukunft der Völker insgemein auszulaufen. (V. 43.) Nach Tholucks Bezeichnung „eine prophetische Theodicee Gottes in der Geschichte." ℔8. Wer gewohnt ist, „den göttlichen Zorn

im Gegensatz gegen die göttliche Liebe" aufzufassen, wird kein Verständniß von dem innersten Wesen dieses Liedes zu gewinnen vermögen; die „Empfindung des zürnenden Eifers ist aus dem Eifer der Liebe hervorgegangen." (Sack.)

9. „Die Gerechtigkeit Gottes ist nicht vorzugsweise eine richterlich-strafende, sondern ein Fortgehen auf dem geraden Wege des in seiner ewigen Heiligkeit und Liebe begründeten Rechts, nach welchem seine Geschöpfe sich zu richten haben u. s. w." Sack.

10. Daß die Kindschaft den Israeliten zugehört, spricht noch Röm. 9, 4 unbestritten aus. Der Parallelismus daselbst ist offenbar, jedenfalls zwischen υἱοθεσία und νομοθεσία, und um so wahrer, als überall nach dem Verhalten zum Willen des Vaters d. i. dem Gesetz, auch das (moralische) Kindesverhältniß äußerlicher oder innerlicher, förmlicher oder wesentlicher sich gestalten muß! Halten wir auf die objektive Seite, so fordert das Gesetz — die Liebe, so enthält das Evangelium — die Liebe, es bleibt also zwischen Altem und Neuem Testament nur die Differenz der Weise; dort Forderung, hier Erfüllung, zu der die vorgesetzliche Zeit die Verheißung bildet. So ist das Gesetz Satzung, und die Israelitische Kindschaft ist ebenfalls Satzung, nur nicht rituale, sondern politische, d. h. Israel, als Volke ist die Kindschaft Gottes gesetzt als sein Recht, seine Würde, seine Ehre unter den Nationen. „Eingeschränkt auf Israel als das erwählte Volk spricht sich der Begriff dahin aus, daß Gott der schöpferische Stifter und Bildner seines theokratischen Lebens ist, wie ein Kind Israel erziehend und pflegend. Es ist (Gal. 4, 1 ff.) das Verhältniß des unmündigen Kindes, wo in der den Jahren angemessenen Vater-Stellung hauptsächlich nur die Lebens-Abhängigkeit in der Form von Pflege und Bevormundung zum Bewußtsein kommt, nicht die bei reifen Jahren sich entwickelnde Innigkeit geistig freier Gemeinschaft." (Beck, christl. Lehrwissensch. I. vergl. auch S. 341 ff.) Nicht blos bild- (vergleichungs-) weise (Hengstenberg) ebenso nicht vorbildlich nur (Lange). Das Vorbildliche des alttestamentlichen Kindschaftsbegriffs bezog sich auf den wahren Israel und das Israel nach Wahrheit. Was die subjektiven Verwirklichungen von Kindschaft Gottes betrifft, darf nur nicht zu Kap. 32 davon geredet werden (Sack), sondern diese Verhandlung gehört in die Psalmen. Nicht zu vergessen ist, daß der hiefür in Betracht kommende Kern Israels vielmehr als die „Knechte Jehovahs" (V. 36. 43) erscheint. Das Moment des Heiligen Geistes (Joh. 7, 39) in der Frage ist das der Vollendung (vergl. Delitzsch, bibl. proph. Theol. S. 233 ff.; 243 ff.) oder besser noch: des Siegels, der Vergewisserung, aber nicht der Bewirkung erst.

11. „Das Dasein Israels als Volk ist zwar, wie das aller Völker, natürlich vermittelt, nicht durch geistliche Neugeburt, aber Israels letzter Entstehungsgrund ist doch das an Abraham ergangene übernatürlich mächtige Wort der Verheißung (1 Mos. 17, 15 ff.), und eine Reihe wundersamer Machtbeweise und Gnadenführungen hat Israels von jenem Anfangspunkt datirendes Wesen zu dem Ziel gebracht, zu welchem es mit der Ausführung aus Aegypten gelangt ist." (Delitzsch zu Jes. 1, 2.)

12. Fast wunderlich ist es von dem alten Herrn, oder zu viel Höflichkeit gegen die „gelehrte" Exegese, wenn Sack gegen Schultz die „bei späteren Propheten" zugegebene „Unterscheidung eines besseren Kerns des Volks" hier „sehr gezwungen" nennt, als welche „in diesem mosaischen Stücke keine Stelle habe, auch durch nichts im Liede angedeutet werde." In der „Magna charta des Prophetenthums" (Hengstenberg) durfte doch eine so wesentliche Anschauung nicht fehlen; wenigstens angedeutet mußte sie sein, wenn auch ihre Ausführung dem Folgenden überlassen blieb. Mosaisch war die Scheidung von Volk und Volk Gottes, die Ausscheidung von Knechten Jehovahs, nicht blos nach Mose's Darstellung der Ur- und Vorgeschichte Israels (vergl. zu V. 5), sondern gleich sehr durch seine Erlebnisse an Kaleb, an Josua (1, 36. 38.), an Pinchas (4 Mos. 25, 7), an den Leviten (Deut. 10, 8; vergl. 2 Mos. 32, 26), ja durch seine eigene Existenz als des Knechts des Herrn vor Anderen (4 Mos. 12, 7). Andererseits bemerkt Schultz zu Kap. 30: „Der in den verhängnißvollsten Augenblicken seines Lebens erfahren hatte, daß der Herr selbst da, wo sein Zorn am höchsten entbrannt und ohne allen Rückhalt Israel zu richten bereit war, wenigstens ihn, den Einen verschonen wollte, u. s. w. er mußte die tröstliche Ueberzeugung haben, ohne die er auch von vornherein gar nicht dem so allgemeinen Widerstande des Volks gegenüber Kraft gehabt hätte, daß irgend welcher heiliger Same dennoch vorhanden sein werde, um eine neue bessere Aussaat zu Sieg und Herrlichkeit aus sich hervorgehen zu lassen. In dem Wesen Gottes selbst lag es verbürgt u. s. w." Die Andeutungen im Liede hat die Auslegung nachgewiesen.

13. Sehr schön hält Sack V. 10 ff. der „immer noch nicht ganz verschwundenen Ansicht" entgegen, danach „der Gott des Alten Testaments vorzugsweise ein schreckender und erschrecklicher sei." „So ist der Grundgedanke der göttlichen Erziehung Israels zum religiösen Schmerz oder Schmerz zur Sinnesänderung, übereinstimmend einerseits mit der Anleitung der ersten Menschen zur Liebe und zum Gehorsam durch die Fülle der sie umgebenden herrlichen Schöpfung, andrerseits mit dem evangelischen Beweggrunde: Lasset uns Ihn lieben, denn Er hat uns erst geliebt!"

14. Ein nur oberflächlicher Blick auf die Geschichte Israels zeigt blos den Gegensatz zu dem „Jeschurun"; eine aufmerksamere Betrachtung wird billiger von der Spannung reden zwischen der Idee in „Jeschurun" und der Wirklichkeit in der Erscheinung Israels: die Geschichte des Volks ist die Geschichte dieser Spannung, ihre äußerste Krise die, als der heidnische Richter Pilatus den „Jeschurun" wiederholt proklamirt, Israel dagegen „Kreuzige, kreuzige ihn!" schreit. Eine von Gott gestellte Aufgabe, die Er in der Vollendung der Zeit durch den Gesalbten realisirte, muß sich auch unterwegs zu diesem Ziele wie annähernd, wie vereinzelt immerhin, in

Verwirklichungen bewahrheiten. Das ist die Wahrheit des göttlichen Worts. „Ein tieferer Blick in die Geschichte Israels", sagt Hengstenberg, „läßt uns auch in den versunkensten Zeiten das Vorhandensein einer ἐκλογή erblicken, der das Prädikat vollkommen (?) zukommt; den besten Beweis für ihr Vorhandensein liefert das Gericht über die Unredlichkeit und Ungerechtigkeit des Volkes, welches zu allen Zeiten aus seinem eigenen Schoße hervorging. Wo fände sich eine solche sittlich reagirende Macht unter den Heiden? Ebenso zeigt auch die Geschichte, daß auf die Zeiten der Versunkenheit, in denen sich die Redlichkeit und Rechtschaffenheit auf die kleine Heerde zurückzog, immer Zeiten der Reformation folgten, in denen die Redlichkeit und Rechtschaffenheit mehr oder weniger in das Ganze des Volkslebens eindrangen. (Die Richterperiode schon!) Namentlich im Verhältniß zu den Heiden ist Israel — Jeschurun."

15. „Jeschurun" titulirte sich das Ergebniß all der heiligenden Veranstaltungen Jehovahs in seinem Volke, des Gesetzes zur Erkenntniß seines Willens, der Opfer insbesondre zur Vergebung der Sünden, des in der Gemeinde waltenden Geistes zur Erfahrung der Gemeinschaft mit Ihm, zur Bundeserfahrung. „Es ist gleich verwerflich, das Heil auf eine aus eigner Kraft zu erlangende subjektive Beschaffenheit zu gründen und diese Beschaffenheit für entbehrlich zu halten." (Hengstenberg.)

16. Der Gedanke V. 26—27 muß um so mehr frappiren, als er auch noch, nachdem es mit „Israel", als diesem Volke, zu Ende gekommen, ihr „Letztes" historisch vorliegt, sich als ein Gottes-Gedanke durch das fortwährende Bestehen „der Juden" legitimirt. Gegenüber dem Haß der Nationen, der noch immer in „Judenverfolgungen" (wie seit der Römer Zeit und besonders im christlichen Mittelalter) aufschäumt, war ihre von Gott gewollte Existenz sowohl durch auffallende äußere Existenzmittel (15, 6; 28, 12), als durch die besondere geistige Ausrüstung, die sie bis heute charakterisirt, kräftig zu sichern. (Keith läßt ihren Wohlstand, ja Reichthum zum Zweck der gedrohten Beraubung 28, 29 und auch für die noch bevorstehende Bereicherung des wieder zu einem Volk gestalteten Israels der Zukunft dienen, (Zeugnisse, Hamburger Ausg. S. 61 ff.) wobei eine Anmerkung noch sonderbarer ihr Mißlingen blos auf Kanaan für die Zeit der Gerichte Gottes über sie beschränken möchte, als wenn sie unter türkischer Herrschaft dort nicht die Geschäfte machten, wie anderwärts!)

17. Israels „Ende" V. 29 (20) nach Fleisch muß zugleich Israels Vollendung nach Geist sein, und das ist der messianische Horizont, der auch um dieses Lied liegt.

18. Der Jubel der Nationen, mit welchem das Lied schließt, läßt die Bekehrung der Heiden aufleuchten, als Folge der richtenden, sichtenden und vernichtenden Großthaten des Herrn wie über Israel, so über die Welt überhaupt (z. B. das heidnische Rom). Schon das erste Lied Mose's sang von Folgen der Rettung Israels aus Aegypten (2 Mos. 15, 14 ff.), den daraus folgenden Eindrücken auf die nächsten Heiden, freilich zunächst von schreckenden Eindrücken. Paulus hat jedenfalls die auch andersartigen Folgen des Verfalls Israels Röm. 11, 11 ff. für die Welt und die Heiden constatirt. Ob das πλήρωμα Röm. 11, 12 noch eine andre Completirung Israels, als durch die Heiden, in Aussicht stellt, eine Rettung nämlich auch des ungläubigen Theiles Israels, also eine Gesammtbekehrung des Volks, oder ob der Gewinn mittelst des Gesammt-Israels, welches das neue, wahre Israel aus Juden und Heiden ist, für die noch übrige Welt und alle Heiden gemeint ist, also die Eroberung der Menschheit durch die Kirche Christi, mag dahin gestellt bleiben. Vergl. die theologischen Grundgedanken zu Kap. 30.

Homiletische Andeutungen.

V. 1. Luther: „Und es geschiehet auch, daß wenn Gott die Ungläubigen heimsuchet und sie ergreifet, sie achten, daß ihnen alle Kreaturen feind sein. Die ganze Kreatur stimmt als ein Zeuge des Gesetzes mit dem Gesetze überein. Mose zeigt in diesem ganzen Liede die Art des Gesetzes (Röm. 4, 15; 7, 7) und thut wie ein rechter Gesetzesprediger. Er ruft aber Himmel und Erde zu Zeugen, weil in einer großen Sache, welche nicht ein Königreich, nicht Gold oder Silber, sondern eines Jeglichen Höchstes und Bestes belanget, nämlich Gott, den Brunn alles Guten, mit allem ewigen und zeitlichen Heil entweder zu haben oder ewig zu entbehren." R. Bechai: „Er fängt mit der Schöpfung der Welt an und geht von da weiter, bis mit den Tagen des Messiä seine Rede schließt." — Himmel und Erde, als Zuschauer, Zuhörer und Zeugen. — Jahn: „Sogleich die zwei ersten Verse haben in der Kühnheit der Ausdrücke nirgends anderwärtig etwas ihres Gleichen." V. 2. Luther: „Wo Gottes Wort rein geprebigt wird, da ist es nicht, wie menschliche Satzung, Wolken ohne Regen 2 Petr. 2, 17. Das Kraut aber und Gras setzet er gegen die Steine und Sand; denn es gehört beides zum Worte, daß die Lehre heilsam sei und der Zuhörer durstig und lehrhaftig." v. Gerlach: „Der Reichthum, die Fülle, kann nur Segensfülle sein. Für den treuen Knecht seines Bundesgottes hat auch das schärfste Zeugniß des strafenden Gesetzes eine Leben gebende, stärkende Wirkung." Württb. Bib.: „Wenn Gott sein Wort predigen läßt, so achten's oft die Menschen gar nicht. Jes. 1, 1." V. 3. Luther: „Die Herrlichkeit aber gibt Gott dem Herrn allein der kleine Haufen, die Gläubigen und Frommen auf Erden. Die Heuchler aber und alle andre Gottlosen, was sie auch mit dem Munde bekennen mögen, verlassen sie sich doch im Herzen auf ihre Heiligkeit, Weisheit, Vermögen, auf Menschen Hülfe und Trost u. s. w." V. 4. Engl. Bib. (Teller): „Die Ewigkeit Gottes, die Unveränderlichkeit seiner Rathschlüsse und die unüberwindliche Macht seiner Majestät." Baumgarten: „Als Felsen hatte er sich bewiesen so in Aegypten als in der Wüste, indem er sich als den einzigen Halt im Himmel und auf Erden für Israel offenbarte. Israel wurde diese Vorstellung so geläufig, daß sie eben zu dieser Zeit in Eigennamen überging wie Eli-Zur, Zuri-Schaddai 4 Mos. 1, 5. 6. 10." — Der Fels Israels: Jehovah nach Werk, Weg, Wesen, Eigenschaften. — Starke: „Der Name des Herrn ein festes Schloß Spr. 18, 10; Nah. 1, 7." Zinzendorf: „Jesus ist der Treue bis in den Tod, in Ansehung seines Verdienstes für uns über Tod und Grab weg. Ein Mann, der die Perfektion im Wesen, hat solch schlechte Braut!" Schultz: „Daß Gott unwandelbar nach Macht und Willen (Treue), Haupttrost; daß seine Wege Recht, er selber ohne Unrecht, deßhalb eingeschärft, weil bei dieser Einsicht die Strafe nicht zu Unglauben empfangen wird." V. 5. Richter: „Der Erlösung aus Aegypten entspricht die deutsche Reformation; der Verwerfung Jehovahs leider! auch der neue Unglaube und Abfall." V. 6. Herder: „Gott bleibt der Vater, nur sie werden erst durch Unart, dann im Schicksal nicht mehr seine Kinder." V. 7. Richter: „Wie mancher christliche Vater müßte leider! noch jetzt bei solchen Fragen verstummen!" Cramer: „Die Kirche Zeuge der Wahrheit." V. 8. Schultz: „Die Seinigen müssen zuletzt überall in das Erbe eintreten oder den Raub davon tragen; denn die Sanftmüthigen sollen das Erdreich besitzen." — Gott ist „der Höchste", wie schmeicheln doch Menschen andern Menschen, daß sie gar „Allerhöchste" seien!? — V. 10. Starke: „Gott findet uns, seine Gnade ist Alles und in Allem. Er wird hier als ein Bräutigam vorgestellt, der ausgeht, sich die Braut zu suchen, Israel war ledig, ohne Gesetz u. s. w. Er nannte es nach seinem Namen, breitete seinen Mantel drüber u. s. f." v. Gerlach: „Die Wüste Anfangspunkt, wegen des malerischen Gegensatzes zur Segensfülle des gelobten Landes nachher. Er findet Israel wie ein irrendes Schaf." Müller: „Das Zarteste, mit sieben Häutlein verwahret, ist das Auge, mit den Lidern bedeckt u. s. w" V. 11. Bochart: „Im Neuen Testament das Bild der Henne, im Alten Testament der Adler." — Hier Israel die Adlersbrut über das Aas Kanaans; später die Römischen Adler über das Aas gewordene Israel. — V. 12: Jehovah allein: so singt dieses Lied, so erzählt's die ganze Geschichte Israels, so bestätigen es alle Erfahrungen der Kinder Gottes. — V. 13. ff.: Sieg und Segen sind, wo der Herr Führer ist. — Der Hochflug der Seinen: zum Siege, zur stolzen Sicherheit, zum Hochgenuß über Alles. — V. 15. Cramer: „Gute Tage und vollauf führt oft zu Verachtung göttlichen Worts und vielen Sünden." V. 20. Richter: „Verbergen, wie die Sonne hinter Gewitterwolken." V. 21. Baumgarten: „In wiesern alle Heiden lediglich ruhen auf dem Boden der Natur, ist ihre Volksthümlichkeit eine vergängliche und nichtige, somit im Licht der vollen, ewigen Wahrheit keine, und alle Heiden sind thöricht, weil sie die Quelle aller Weisheit, die Erkenntniß Gottes, weil sie das Gesetz Israels nicht haben." V. 22 ff. Herder: „Und der Gesetzgeber des Volks mußte mit solcher prophetischen Aussicht sein mürbe gemachtes Leben schließen!" V. 29. Cramer: „Wenn Gott strafen will, so gebt erst Blindheit und Sicherheit vor." Berl. B.: „Wer hat wohl genugsam Ernst, Fleiß und Sorge gewandt auf die Zubereitung zu den letzten Dingen? Wo ist das Sterben, ehe man stirbt; das sich selbst Richten, ehe man gerichtet wird?" V. 37 ff. Cramer: „Bei falscher Lehr ist kein Schutz noch Hülfe zu gewarten." — V. 40: Welch Trost ist doch der Himmel für die Erde! — V. 43: Der Bußpsalm wird zum Jubellied, wie rechte Buße selber in Jauchzen endet. — Rechte Buße ist rechte Freude. — Die Weltgeschichte nicht erst ein Weltgericht, sondern schon ein Gericht Israels. — Die Friedensgedanken des Ewigen über der Zeit, an Israels Auswahl, an der Heiden Fülle. — V. 46. Berl. Bib.: „Das Befehlen ist ohne Nachdruck, wenn die Exempel nichts taugen. Man verstehe recht; denn Heuchelei macht auch wieder Heuchler. Im göttlichen Leben und Wandel ist auch göttliche Auctorität verborgen; mehr als in allem Schlagen, Schreien und Reden." — V. 47: Das Böse ist Selbstmord. — V. 48 ff. Berl. Bib. „So bereitete der Herr Mose zu seinem Tode." V. 52. Berl. Bib.: „Nicht hineinkommen; wie auch David den Tempel nicht bauen durfte, dessen Modell er doch zu sehen bekam."

Der Segen Mose's.

Kapitel 33.

Und dies ist die Segnung (der Segen), mit welcher segnete Mose, der Mann 1
Gottes, die Kinder Israels vor seinem Tode. *Und er sprach: Jehovah, vom Sinai kam er 2
Und brach hervor von Seïr ihnen,
Er erglänzte vom Gebirge Paran
Und kam von Heiligkeits-Myriaden her:
Von Seiner Rechten Feuer, Gesetz ihnen.
*Ja, hegend Völker (ist Er), 3
Alle Seine Heiligen (sind) in deiner Hand,
Und sie wenden sich zu (nach) deinem Fuße,
Er erhebt Sich auf deine Worte.
*Gesetz gebot uns Mose, 4
Besitzthum der Versammlung Jakobs.

5 *Und Er ward in Jeschurun König,
Als sich versammelten des Volks Häupter,
Allzumal Israels Stämme ....
6 *Leben soll Ruben und nicht soll er sterben,
Daß seiner Mannen ein Zählbares werde!
7 *Und dies in Bezug auf Judah (Jehudah), und er sprach: Höre, Jehovah, Judah's Stimme,
Und zu seinem Volke mögest Du ihn wiederbringen!
Mit seinen Händen streitet er ihm,
Und Hülfe vor seinen Drängern wollest Du sein!
8 *Und in Bezug auf Levi sprach er: Deine (Jehovah!) Tummim und Deine Urim (gehören oder: seien und bleiben) Deinem begnadeten Manne,
Welchen du (Israel!) versuchtest in Massah,
Haderte st mit ihm zu Me-Meribah!
9 *Der spricht von (zu) seinem Vater und von seiner Mutter: nicht sah ich ihn,
Und seine Brüder nicht erkannte und seine Söhne nicht wußte;
Denn sie bewahrten (Jehovah!) Deine Rede
Und Deinen Bund hüteten sie.
10 *Sie sollen Deine Rechte Jakob lehren
Und Dein Gesetz Israel;
Sollen legen Räucherwerk in Deine Nase
Und Ganzopfer auf Deinen Altar.
11 *Segne, Jehovah, sein Vermögen
Und das Thun (Werk) seiner Hände laß Dir gefallen;
Zerschmettre an den Hüften seine Widersteher
Und die ihn Hassenden, daß sie gar nicht aufstehen mögen!
12 *In Bezug auf Benjamin sprach er: Der Geliebte Jehovahs — soll er sicher (zur Sicherheit) wohnen auf Ihm,
Schützend auf Ihm den ganzen Tag,
Und zwischen Seinen Schultern wohnt er.
13 *Und in Bezug auf Joseph sprach er: Gesegnetes Jehovahs (sei) sein Land,
Von Gabe (Geschenk) des Himmels her, von Thau,
Und von der Tiefe her, die lagert unten,
14 *Und von Gabe der Erzeugnisse (Erträge) der Sonne her
Und von Gabe des Triebes (Wuchses) der Monden her,
15 *Und vom Haupt (Gipfel) her der Berge der Vorzeit
Und von Gabe ewiger Hügel her,
16 *Und von Gabe der Erde her und ihrer Fülle;
Und Wohlgefallen des den Dornbusch Bewohnenden —
Komme dem (zum) Haupte Josephs
Und dem Scheitel des Nasir seiner Brüder!
17 *Der Erstgeborne seines Rindes — Hoheit ihm
Und Hörner des Büffels seine Hörner!
Mit ihnen soll (wird) er Völker stoßen,
Allzumal die Enden der Erde:
Und dies die Myriaden Ephraim's
Und dies die Tausende Manasseh's!
18 *Und in Bezug auf Sebulon sprach er: Freue dich, Sebulon, ob (bei, in) deinem Ausziehen
Und Issaschar ob deinen Zelten!
19 *Völker werden sie zum Berge rufen,
Dort opfern Opfer der Gerechtigkeit;
Denn das Zusammengebrachte der Meere werden sie saugen

Und das Verdeckte, Verborgene des Sandes.
20 *Und in Bezug auf Gad sprach er: Gesegnet (Gepriesen sei) der Gad Weitmachende!
Wie ein Löwe wohnt er
Und zerreißt Arm, auch (ja) Scheitel.
21 *Und ersah Erstling (Erstes) sich,
Denn dort (daselbst war) Führers Theil, ein Aufgehobenes,
Und er kam, Häupter des Volks,
Gerechtigkeit Jehovahs that er
Und Seine Rechte mit Israel.
22 *Und in Bezug auf Dan sprach er: Dan ist ein junger Löwe,
Er springt hervor aus dem Baschan.
23 *Und in Bezug auf Naphtali, sprach er: Naphtali, gesättigt Wohlgefallens
Und voll Segnung Jehovahs,
Meer (Abend) und Süden besitze (nimm in Besitz)!
24 *Und in Bezug auf Ascher, sprach er: Gesegnet vor Söhnen (ist) Ascher;
Er sei der Wohlgefällige seiner Brüder
Und tauchend in Oel seinen Fuß!
25 *Eisen und Erz deine Schlösser
Und wie deine Tage deine Festigkeit! .....
26 *Keiner ist wie Gott, Jeschurun!
Befahrend den Himmel in (mit) deiner Hülfe
Und in seiner Hoheit die Wolken.
27 *Wohnung ist der Gott der Vorzeit
Und von unten her Arme der Ewigkeit
Und er vertrieb (vertreibt) vor dir den Feind und sprach (spricht): vertilge!
28 *Und es wohnet Israel sicher, allein,
Das Auge Jakobs zu einem Lande Getraides und Mostes (gerichtet),
Ja, seine Himmel werden Thau träufeln.
29 *Glückselig bist du, Israel, wer ist wie du?
Ein Volk gerettet durch (in) Jehovah,
Schild deiner Hülfe und welcher Schwert deiner Hoheit!
Und es verlügen sich (müssen sich verleugnen) deine Feinde dir
Und du, auf ihre Höhen wirst du treten.

Vorbemerkungen.

Literatur: Siehe zu Kapitel 32. Herder, Briefe über das Studium der Theologie I. Brief 6. Graf, der Segen Mose's Leipzig 1857. L. Bodenheimer, der Segen Mose's Crefeld 1860.

Die Kritik: Siehe Einleitung §. 3. Gesenius, Maurer verweisen ihn in's Exil, Graf, v. Lengerke in die Zeit der beiden Reiche, Knobel: als „David auf der Flucht vor Saul auswärts lebte." Bleek, der früher Kapitel 33 für älter, als 1 Mose 49, für vielleicht ächt mosaisch gehalten, läßt in seiner Einleitung in das Alte Testament dem Segen Mose's nur durch den Deuteronomiker „eine solche Beziehung" geben; das „zu einem andern Zwecke gedichtete Lied sei im Zeitraum zwischen Salomo's Tod und dem Anfang des assyrischen Exils, um 800 vor Christo" (wie Graf) entstanden. Ueber die Gründe ist im Wesentlichen dasselbe, wie S. 192 zu sagen. Vergl. dazu Schultz Seite 682 ff.

Der mosaische Ursprung wird nicht dadurch fraglich, daß die schriftliche Abfassung nicht, wie Kapitel 32, Mose beigelegt ist. Nicht blos Vers 4, sondern die Fassung überhaupt läßt eine andere Hand als Mose's für die uns vorliegende Abfassung von Kapitel 33 vermuthen. (Einleitung §. 2. S. 6, vergl. S. 200.) Mose war der Redende nur, aber wir brauchen nicht an das gewohnt gute Gedächtniß z. B. der Araber zu appelliren, die bekannte Anhänglichkeit und Treue Josua's überhebt uns aller Sorge für die „Genauigkeit des Wesentlichen." Schultz: „Es verhält sich nur ebenso, wie mit allen Reden des Herrn im Neuen Testament." Mit Recht betont Keil „die eigenthümliche Beschaffenheit des Segens Mose's" als „den stärksten Beweis für seine Aechtheit."

Die Form der Darstellung ist in sprachlicher, wie in poetischer und rhythmischer Hinsicht eigenthümlich, aber mit recht mosaischen Zügen, wie ein Vergleich mit dem übrigen Deuteronomium zeigen muß. Nicht einzusehen ist, wie „der poetische Werth dieses Segens den früheren Gesängen Mose's bedeutend nachstehen" soll (Herzheimer), bemerkenswerth dagegen die Doppelung bald des 1., bald des 2. Gliedes, sogar

beider, mit einem allein stehenden Gliede, welches antwortet. Die rhetorische Form angehend, wechselt Rede in der dritten Person mit der lebhafteren Anrede, Schilderung und Ankündigung mit Zurufen an die Betreffenden, mit Bitten über sie an den Herrn oder doch betenden Wünschen für sie. S. die Auslegung. Knobel nennt das Lied „das schwerste Stück im ganzen Pentateuch."

Verhältniß zum Segen Jakobs. Nach Knobel ist die Eigenthümlichkeit und Selbstständigkeit Beider die „gleiche" und „Nachbildung nicht nachweisbar." Daß Mose's Segen auf den Jakobs Rücksicht nimmt, erhellt wohl am deutlichsten in Bezug auf Joseph, aber auch sonst mehrfach. „Anlehnung" „Bestätigung" des Einen an und durch den Andern (Keil) scheinen jedoch nicht die treffenden Bezeichnungen zu sein. Wenn gleich Mose wie ein Vater hier segnet, so doch „nicht als Vater, sondern als Gesetzgeber," „ihm standen keine Söhne um das Bette des Vaters, sondern ein Israel lag vor ihm mit seinem Heer." (Herder.) Das Patriarchalische 1 Mos. 49 erscheint Deut. 33 als blühende, Frucht versprechende Volksthümlichkeit. Solche natürliche Fortentwickelung, Fortbildung, läßt daher weniger „spezielle Prädictionen", als ‚nur ganz ideal gezeichnete prophetische Blicke in die Zukunft" zu, wie Keil sehr gut bemerkt. Wie den Segen Jakobs der Parallelismus von „Juda und Joseph" beherrscht (Lange I. S. 448), so den Segen Mose's der Parallelismus von Levi und Joseph; was zugleich ächt deuteronomisch ist. (Einl. §. 4. I. S. 20. 21.) Mose, der „Anfänger der neuen Zeit des Gesetzes und doch zugleich der Träger und das Ende der nun zum Ablauf gekommenen Zeit der Wüste, segnete das Volk für diese neue Zeit, die er selbst begonnen, und für die Zukunft, die er selbst präformirte und die im Verhältniß zur Zeit des Zuges eine Zeit der Ruhe, der theilweisen Erfüllung, der eigentlichen, nun erst möglichen, politischen Entwicklung des Volkes sein sollte." (Ziegler.) „Diese Umstände", sagt Herder, „geben den Ton und Inhalt dieses zweiten Segens: sie machen eine Einleitung nöthig, die Jakob nicht nöthig hatte, sie geben einen Schluß, der dort nicht war, meistens auch andere Bedürfnisse, andere Wünsche, obgleich nicht zu leugnen ist, daß der Gesang des Altvaters dem Geiste Mose's vorschwebe." Vergl. noch Lange I. S. 448 ff.

Bedeutung des mosaischen Segens. „Die Erfüllung seiner Bestimmung als des Volkes Gottes" spricht (nach Schultz) Mose Israel segnend zu „als das einzige wahre und höchste Glück", an welcher Erfüllung „jeder Stamm nach seiner größtentheils schon im Segen Jakobs angedeuteten Natur-Eigenthümlichkeit" Theil haben soll. Eine „Ausnahme nur Simeon, dessen Eigenthümlichkeit nicht berechtigt, dessen Selbständigkeit daher auch schon 1 Mos. 49 aufgehoben ist: eine gewisse auch Ruben." Andeutung, „wenn auch nur ganz elementar, doch bestimmt genug: sowohl wie verschiedene Aufgaben es im Reiche Gottes auf Erden gibt, als auch, wie gut der Herr die verschiedenen Natureigenthümlichkeiten zur Verwirklichung derselben zu verwenden weiß." Eine „Aufgabe ist nach innen, am Volk selber, eine andre nach außen im Verhältniß zu den Heiden." Wie es persönlich Charismen gibt, so auch nationale, ja Stamm- und Familiencharismen. Israel in dieser Beziehung Symbol der mannigfaltigen Gottesgnade (ποικίλη χάρις θεοῦ), wie sie im Begriff des göttlichen Reiches als das Eine Charisma sich in der Welt vollzieht. Die Arbeit für das Reich Gottes ist aber gleichermaßen eine verschiedene, daher die Anstellung, Gruppirung der Charismen ebenfalls eine wechselnde, auch die Hegemonie des einen oder anderen Charisma, woraus sich der jedesmalige Zeitgeist in seiner göttlichen Bestimmtheit, der im Reiche Gottes, ergibt. Man beachte dafür die nicht nur von der natürlichen, sondern auch von der im Segen Jakobs abweichende Reihefolge im Segen Mose's. Weder die Geographie (Knobel), noch sonst ein Aeußerliches reicht zur Erklärung dieser Erscheinung aus. Wie solche Freimacht, der Gnade wesentlich entsprechend, für die Arbeit, die Werkeltage des Reichs Gottes ihre Geltung beansprucht, so endlich ist der Ausgang des mosaischen Segens (V. 26 ff.) im Blick auf die Ruhe, die dieser Arbeit von ewig zu Grunde liegt, im Blick auf den Sabbath bedeutsam, in welchen diese Arbeit sich vollendend auslaufen muß. Das heißt mit Lange's schönem Wort: „Das Reich der Himmel ist der tiefste Grund, wie die höchste Offenbarung des Reiches Gottes."

Verhältniß zu Deut. 32. Einheit: die Herrlichkeit und der Preis Jehovahs hier, wie dort, Anfang und Ende und Grundgedanke. Unterschied: nach Herder: zu scharf: wie „Fluch und Segen", besser: Schultz: „Lied und Segen ergänzen sich wie Negation und Affirmation." In jenem ist es die Realität Israels, in diesem seine Idealität vornämlich.

Eintheilung: Ueberschrift V. 1; Eingang V. 2—5; die Segenssprüche über die Stämme V. 6—25; Ausgang V. 26—29.

Exegetische Erläuterungen.

1. Die Ueberschrift V. 1 hebt vor Allem den Charakter des Folgenden, Inhalt, Bedeutung desselben hervor. Mag das Gesetz um der Sünde willen den Fluch verhängen über Israel, Mose persönlich scheidet segnend von seinem Volke. Die Bezeichnung איש האלהים, außer hier sonst nicht im Pentateuch, vergl. Jos. 14, 6; Ps. 90, 1 weist mit dem Finger eines intimen Zeitgenossen auf die Bedeutung der Person, damit die Bedeutsamkeit ihres Segnens erscheinen zu lassen. Ausdruck für die persönlich nahe Stellung zu Gott, den Umgang mit ihm, daher für die amtlich prophetische Ausrüstung (1 Sam. 9, 6; 1 Tim. 6, 11; 2 Petr. 1, 21). „Vor seinem Tode" (1 Mos. 27, 4) schildert die Situation in ihrem Ernst: wo der ihm wiederholt, noch zuletzt (32, 48 ff.) angesagte Straf-Tod bevorstand, beleuchtet den Werth der folgenden Worte, den Eindruck, den sie machen mußten, als von einem Sterbenden; ist zugleich aber Zeitangabe dahin, daß

Mose gleich nach dem Liede diesen Segen am selbigen Tage angeschlossen.

2. Der Eingang ist ein Zugang zu dem alleinigen, wahrhaftigen Born alles Segens, dem Israel geoffenbarten „Jehovah". Dieser voran V. 2. Die Schilderung der Gesetzgebung, wodurch Israel dies Volk ward und werden sollte, ist geographisch poetisch, dabei durch das Bild des Sonnenscheins in seiner von allen Seiten strahlenden Herrlichkeit gegeben, entsprechend der allumfassenden Größe des Herrn, daß seine Glorie sich von entlegenen Punkten zugleich entfaltet, sogleich einen weiten Horizont mit dem Lichte seiner Erscheinung füllt. Um alsbald das anzugeben, worum es sich handelt, dem alles Weitere nur dient, — von Erscheinungen Jehovahs auch an andern Orten (Knobel) kann schwerlich die Rede sein — und wie den von Aegypten Kommenden es der nächste Höhepunkt war, so ist der „Sinai" (vergl. 1, 2) im Süden zuerst genannt, im Mittag hier schon die ewige Sonne Gott gleichsam ihren Thron auf, da erschien ihr volles Licht. Das Edomitergebirge שעיר, wie es ostwärts die Gränze der Wüste, in der Jehovah Israel fand (32, 10), so verbindet sich im gebrauchten Bilde damit der Hervorbruch (זרח) des (Tit. 2, 11) Lichts. פארן (1, 1), im Norden, wohl das Gebirge der Azazimeh, meist Kreidemassen, daher zum „erglänzen", indem sie das Sonnenlicht blendend zurückwerfen, gut stimmend. Dort ist Qadesch gelegen, so möchte — jeden Mißverstand zu nehmen, weil beim Gebirge Paran auch an das nur wenig über den Sinai hinauf liegende Et-Tih-Gebirge gedacht werden könnte — מרבבת קדש sich passend mit Herder, Knobel und Andern durch: von Qadesch's Höhen — übersetzen lassen; es ist dann קֹדֶשׁ zu lesen. רִבְבוֹת braucht nicht „Zehntausende" (wie רִבָּבָה 32, 30) zu besagen, da רבב: sich aufhäufen, ausdehnen bedeutet. Dem Parallelismus genügt aber auch die gewöhnliche Erklärung; ja, während die „Höhen von Qadesch" nur das mit dem Gebirge Paran bereits Gesagte ergänzen, fügen die heiligen Myriaden d. i. die Engelschaaren, zu den geographischen, den Erdpunkten, vollendend den Himmel bei; (Apostg. 7, 53; Hebr. 2, 2; Gal. 3, 19;) was weder „ein recht müßiger", noch „dem Alten Testament sonst fremder", auch gar nicht „hier zu spät gebrachter Gedanke" (Knobel) ist; in letzter Hinsicht würde sogar der Uebergang zum Schlußgliede des Verses sich von erwähnter Erklärung aus am besten machen. (Vergl. Richt. 5, 4. 5; Habak. 3, 3; Ps. 68, 18. — 1 Mos. 28, 12; 32, 2; 1 Kön 22, 19; Jes. 6 u. s. f.; Matth. 26, 53; Hebr. 12, 22; Offenb. 5, 11; Jud. V. 14.) Da למו — die Israeliten, so können nicht sie diese Myriaden sein. Eben so wenig = מי עם; man müßte (statt וְאָתָה poet. „herkommen") וְאִתּוֹ („und mit ihm aus heiligen Myriaden", nämlich: welche) lesen, um den Gedanken solches Gefolges auszudrücken. Diese 2 Doppelglieder rundet das, wie auf die Frage: wozu so rings, so oben her? antwortende 5. letzte Glied ab. Schon damit legt sich der Gedanke an das Gesetz nahe; die Gebung des Gesetzes an Israel war der Zweck. Aber auch: „von Seiner Rechten weg" (also: ausgehend daher) läßt eine Gabe, und schwerlich eine andre, als symbolisch: Feuer, real: das Gesetz erwarten. (Hab. 3, 4 keine eigentliche Erläuterung!) Vergl. 4, 11. 36. Nur darf אֵשׁ דָּת nicht sprachwidrig: „Feuer-Gesetz", sondern entweder durch: Feuer des Gesetzes oder durch: Feuer, Apposition: Gesetz wiedergegeben werden. De Wette und Andere: die Feuersäule zur Richtschnur d. h. Wegweisung für sie. (??) Aber דת soll persisch, jedenfalls junghebraisch sein; eine zu schnell von Schultz, Keil und Anderen als wahr acceptirte Behauptung de Wette's, Knobel's. Vergl. dagegen Hävernick Einl. I. 1. S. 168, der eine hebräische Ableitung von דִּין, דִּת versucht. Es muß ein uraltes Wort sein, wie die Sprachvergleichung zeigt z. B. sanskrit: dhâ, griechisch: θε (τίθημι), unser: thun = setzen. Chaldaismen oder Aramäismen zeugen so gut für Alterthum, wie für späte Abfassung. (K. König, Altt. Studien. 2. S. 6 ff.) Das alterthümliche אתה würde zu dem poetischen אתה vorher harmoniren. Knobel liest אֲשֵׁרֹת und erklärt: aus seiner Hand schossen Blitzstrahlen (Ausgießungen) heraus. (3, 17; 4 Mos. 21, 15.) Keil liest mit Zuversicht (nach Böttcher) אֲשֵׁדֹת in der Bedeutung: Feuer des Werfens, Wurffeuer (2 Mos. 19, 16). Schultz: Feuererguß. V. 3: אַף das Vorhergehende bekräftigend. חבב, nur hier, im Allgemeinen wohl: lieben, nach den Dialekten; nur nicht, wie Knobel, von einmaligem Liebgewinnen; sondern etwas Dauerndes. חֹב ist Schooß, also: hegend im Schooße. (Andere: bergend, schützend.) עמים — der Gedanke an andere Völker, als Israel, liegt doch hier was fern; 32, 8 ergab er sich aus dem gegenüberstehenden Israel. Wenn auch nicht durch: „die Stämme" (Knobel) zu übersetzen, so ist doch an sie zunächst zu denken, überhaupt aber das Wort im Sinne der Verheißungen an die Patriarchen (z. B. 1 Mos. 17, 4 ff. namentlich 28, 3 [35, 11]; 48, 4. 19) zu nehmen. Gemäß der Verheißung, hegt Jehovah im Blick auf Israel Völker im Schooße; in seinem Liebesrath. Vorausgestellter Subjektsatz, dem die 3 folgenden Glieder correspondiren. Da von Jehovah die Rede, so können „Seine Heiligen" nur die Jehovahs sein, und sowohl die heiligen Myriaden V. 2, als das „alle" lassen darunter die Engel Gottes vermuthen, wie Ausgesandte zum Dienst wegen derer, die ererben sollten die Errettung Hebr. 1, 14. Wie aber von Jehovah die Rede ist, so ist sie in diesem Segen natürlich an Israel gerichtet und bei „in deiner Hand", abgesehen von der nicht aus Ps. 49, 20 (wohl V. 19!) zu rechtfertigenden Härte, einfach an Israel zu denken. Daß die himmlischen Heerschaaren in Israels Macht d. h. zu seinem Dienst, kann nach z. B. 1 Mos. 28, 12;

32, 2., nach ihrer Erwähnung kurz vorher für die Gesetzgebung am Sinai, nach Deut. 4, 7 ꝛc. nicht zu kühn sein. תָּכָה sich neigen, wohin wenden; erklärt das בירך von einer nachfolgenden Dienerschaft. Daß die Israeliten in Gottes Gewalt, der Bundeslade folgten auf dem Fuße (Knobel) und dergleichen ist doch zu wenig sagend an sich, wie an dieser Stelle, und von: niedergestürzt, hingestreckt, vereinigt, gelagert sein, lernend (Herder) oder huldigend (Herxheimer) ist schwerlich die Rede. לרגלך = nach deiner Fußspur. Wohin du zogest, Gottes Heer vom Himmel zog hinter Seinem Heer auf Erden drein. Das letzte Glied gehört nur aus Verlegenheit Knobel's zum Folgenden; von Jehovah, was das Einfachste, verstanden, verstärkt es den vorhergehenden Gedanken auf's höchste. Wozu ישא statt Plural (Schultz) oder = es (d. h. jeder von ihnen) erhebt sich (Keil) nehmen? Oder wie kann Israel plötzlich Subjekt werden, als welches aus Gottes Reden mit Mose genommen (das Gesetz), oder auch Mose (Knobel), indem er aus diesen Eröffnungen empfangen (Gottes Rechte)? מדבריתיך = wegen deiner (Israels) Unterredungen, Gespräche mit Gott, so viel wie: Gebete. 4, 7 treffende Erklärung hierzu. Vergl. 4 Mos. 10, 34 ff.; 2 Mos. 14, 19. Jehovah selber erhebt sich, wenn Israel zu ihm redet. Nachdem auf diese Weise V. 3 die Herrlichkeit Israels an die Herrlichkeit Jehovahs (V. 2) gefügt hat, folgt nur passend V. 4: der Ausdruck der Gemeinschaft Beider im Gesetz. Von den Juden wird dieser Vers als Citat aus Israels Munde genommen. Hengstenberg: „Mose vergißt sich gleichsam selbst, tritt auf den Standpunkt des Volkes, das in dankbarer Liebe sich der ihm erwiesenen Wohlthaten Gottes freuen sollte. So Habakuk noch im letzten Verse. Ps. 20. 21. Im Neuen Testament Johannes: und „wir" wissen. Auch in der christlichen Liederdichtung dergleichen Beispiele." Vergl. auch 32, 31! Natürlicher bleibt jedoch die Annahme einer aus Josua's Pietät so gut verständlichen Redaktion, statt: Gesetz gebot Er dem Mose — zu setzen: gebot „uns Mose". Im 2. Gliede die Wiederholung des ל nicht nothwendig. Vergl. 4, 6 ff. (Röm. 3, 2.) Joh. 1, 17; 7, 19. Zu קהלה vergl. 5, 19; 9, 10; 10, 4; 4, 10; 18, 16. V. 5, denn Subjekt ist Jehovah, zeigt damit, daß V 4 ursprünglich wie oben gesagt worden, gelautet haben wird: תורה צוה את משה. Nach dem Ausdruck der Gemeinschaft im Gesetz, abschließend jetzt der durch die Theokratie. („Jeschurun" vergl. zu 32, 15.) Gesetz Israels, Königthum Jehovahs! (2 Mos. 15, 18.) Knobel: als Er Sich sammelte die Volkshäupter ff. Vergl. 4, 10 u. s. w. (2 Mos. 19, 24.)

3. Schöner Anschluß der Segenssprüche über die Stämme, die sich aus dem Gemeinschaftsverhältniß Jehovahs und Israels verheißungsreich ergeben. So der Mittler des Gesetzes der Sprecher des Segens. Zuerst — V. 6: Ruben. — Ein „mäßiger Segenswunsch für den Erstgebornen, der aber schon 1 Mos. 49, 3 ff. abgesetzt worden. מספר ist etwas Zählbares, (4, 27. 1 Mos. 34, 30;) schwerlich kann also etwas Unzählbares (Herder: seine Mannschaft werde zahlreich wieder!) damit bezeichnet sein. Die Negation gibt sich zu deutlich als Erklärung von רחי, daß eine Mitbeziehung auf וירהי nicht wohl annehmbar. Am besten Knobel und Andre: daß er zu einem an Zahl Geringen herabsänke; dabei bleibt's doch ein Segen und der Ruben's Naturanspruch, gemäß Jakob's Urtheil, ebenfalls niederhaltende Ton, den Mose angeschlagen, wird nicht alterirt. (Vgl. 4 Mos. 16, 1 ff.; 1 Chron. 5, 3 ff.) Er soll ja nur nicht ganz untergehen (1 Mos. 42, 2; 43, 8.) als Stamm, soll vielmehr verbleiben, während Simeon wie todt geschwiegen wird. Nach einer Lesart schalten diesen die Sept. im 2. Gliede hier ein, sogar mit: ἔστω πολὺς ἐν ἀριθμῷ. Herxheimer spricht von „glücklichem Leben", Knobel von „gedeihlichem Bestand", beide erinnern an Ruben's moabitischen und arabischen Angriffen ausgesetzte ferne örtliche Lage. Nach 4 Mos. 26, 7 hatte der Stamm, noch mehr Simeon (V. 14) beträchtliche Einbuße erlitten. Bei Letzterm ist 4 Mos. 25, 14 zu beachten, aber fortbestanden hat er auch (1 Chron. 4.), so daß für Historisirung seines Ausfalls in Mose's Segen die spätere Zeit keinen Anhalt bietet. Es zeichnet aber den messianischen, erlöserischen Charakter Juda's, daß er sich Simeon's annimmt Richt. 1, 3., wie dieser auch Jos. 19, 2 ff. seine Stätte innerhalb Juda erhält. — V. 7: Juda — nach Ausfall Simeon's, als der Führer-Stamm, dem nominell Erstgebornen (Ruben) sofort angereiht. Diesen Segen leitet zuerst eine auch eigenthümliche (וזאת) Formel ein, auch zeichnet er selber durch die gebrauchte Gebetsweise sich aus. (1 Mos. 9, 26.) Die auffallende Kürze hier verweist auf die reiche Ausführlichkeit im Segen Jakobs. Die „Stimme Jehudah's" ist daher nicht blos sein Gebet um wohlbehaltene Rückkehr, nachdem er in den Vorkampf ausgezogen, (Hengstenberg, Keil), sondern nach Lange's seinem Gefühl etwas „Mysteriöses" d. h. die Stimme der Sehnsucht nach Rückkehr überhaupt aus allem, dem letzten Kampf, in Herrlichkeit einer Friedensherrschaft, — „zu seinem Volk", wie es 1 Mos. 49, 10. gewiß mehr als die israelitischen Stämme besaßt. (Etwas zu viel Herder: „ein Stamm, der nach dem Ende der Wallfahrt dürstet") Ueber den Vorrang Juda's vergl. zu 4 Mos. 2. 7; 10, 14; 23, 24 Hengstenberg's Christologie 2. Ausgabe I. S. 88 ff. Die Kritik der historisirenden Erklärungen s. bei Knobel. S. 344, nur versteht er selbst unsere Stelle auf „den vor Saul flüchtigen David", für einen Stamm-Segen zu individuell, vergl. überhaupt V. 12! Sonderbar stellt Schultz für בוא das „zurück" in Frage. (30, 5.) Wie die zu diesem Wortstamm gehörige Präposition ב eigentlich: Eingang (באה, בית) bedeutet, so das Verbum: eingehn. Das Hifil kann nur entweder: eingehen machen in sein Loostheil von Kanaan (J. H. Michaelis, Herder,) besagen, wozu der hervorgehobene Charakter des Segens über

Juda nicht passen will, weil das ganz Israel nicht minder zu wünschen war, oder: wieder eingehn machen in seine Häuser und damit zu seinem Volke, mit welchem er zusammenwohnt. Daß die hiebei vorausgesetzte Trennung von seinem Volke keine andre, als die durch seine kriegerischen Auszüge bedingte, sagt das Folgende. Es ist hier eine ähnliche Spannung von Krieg und Sieg (Frieden), wie 1 Mos. 49, 8 ff. (Die Erklärung von Schultz: gib ihm das Volk ein! sagt fast das Gegentheil des Textes, der: bringe ihn zu seinem Volke ein! lautet, und אל heißt doch nicht so viel wie: zum König seines Volks, als König über sein Volk!?) רב לו schwerlich (3, 26.): ihm genug; denn genügt für Juda die eigene Hand, was bedarf er des Herrn, wie folgt! Andre: Hände habe er genug. (!) Sehr gesucht: weit dehn' er sich aus (רבב) zur Seite! (?) oder: auf seiner Seite streite (ריב) für ihn! Daher wohl Particip von ריב stoßen, drängen, streiten. לו: für sein Volk; „für sich" — paßt kaum in diesen Zusammenhang. Man könnte auch תהיה vom Ende des Satzes auf ידיו mitbeziehen: Seine Hände, streitend für ihn, und Hülfe ff. sei du! Weil für Israel streitend, ist Juda im Gedränge zu denken, daher das Gebet um Hülfe aus seinen Drängern und Beistand gegen sie. — V. 8—11: Levi. — Wie Juda den Vorrang hat nach Außen, so schließt sich ihm wegen seines Vorrangs nach Innen der Stamm Levi an, der hinter ihm, theils wegen 1 Mos. 49, 7., da er als Stamm zerstreut ist, theils zu einer Kritik derjenigen, die von Hierarchie so viel im Alten Testamente wissen, zurücktreten mußte. Was Juda für, ist Levi in Israel. Auf das Beide Verbindende weist auch der im Aufblick zu Jehovah fort lautende Ton dieses Segens. Ueber „Urim und Tummim" vergl. zu 2 Mos. 28, 30. (Hengstenberg, Aegypt. S. 154 ff.) ein pluralis majest., das „Medium, wodurch Israel Licht und untrügliche Wahrheit zu Theil wurde, als die Ansammlung alles Lichts und aller Unsträflichkeit und Untrüglichkeit bezeichnet." Daß תמיך voransteht, wie sonst nicht, hebt wohl (nach Hupfeld, positiver gefaßt) „die Lauterkeit der Gesinnung, die richtige Herzensstellung gegen Gott und Menschen" hervor, weil solche Vollkommenheit von Levi ausgesagt werden kann. Darauf beruht es, daß ihm auch die göttliche Erleuchtung für seine Rechts-Entscheidungen (17, 9) angehört. Nach Andern soll ihm Beides sein und bleiben; Wunschweise. Von der gleichsam idealen Person des Stammes (V. 9. 10. Plural) oder idealisirten des Stammvaters (?) wird dann aber gleich חסיד gesagt, d. h. daß Levi in diesem allen immerhin nur als Träger der göttlichen חֶסֶד in Betracht komme, nämlich als der Gnade Gottes theilhaftig, im Gnadenbunde mit Jehovah stehend, als Sein Erwählter. Nach solcher Betonung der ausgezeichneten Würde des Stammes (vergl. Einleitung §. 4. I. S. 20 ff.), mit Blick auf das Hoheprieſterthum in Levi, folgt eine zunächst historische Charakteristik, denn Levi hat den Fluch Jakobs sich erst in Segen wandeln müssen durch Stehen (2 Mos. 17) wie Fallen (4 Mos. 20) hindurch, wenn letztre Beziehung hieher gehört; v. Gerlach citirt nur 2 Mos. 17, 7, wo allerdings sowohl „Massah" als „Meribah" genannt sind. תריבהו übersetzt Knobel willkürlich: tadeltest. Wenn aber nicht deßwegen, so möchte doch wegen על־ מי־ eine Rückweisung auch auf 4 Mos. 20, 13 stattfinden, eine wenn noch so leise Andeutung der Versündigung der beiden Hauptpersönlichkeiten des Stammes, Mose's wie Aron's. Hält man die bei „Deine Tummim ff." im Zusammenhang mit V. 7 wahrscheinliche Anrede Jehovah's auch für das 2. Glied fest, so muß man die Versuchungen und Haderungen als durch das Volk zwar vermittelte, im Grunde aber von Jehovah ausgegangene, gemäß 8, 2 ff. interpretiren. An letztrer Stelle wird aber vom ganzen Volke ausgesagt, und zwar Demüthigung und Versuchung durch den Herrn, wo doch hier etwas Levi Besonderes gelten soll, und zwar Versuchung und Hadern! Letztrem Ausdruck bleibt was Befremdendes, von Gott zu Levi gebraucht; vom Verhalten des Volks zu Mose und Aaron (2 Mos. 17, 2; 4 Mos. 20, 3. 2.) und zu Jehovah (2 Mos. 17, 7; 4 Mos. 20, 13.) ist er dagegen klassisch. Vergl. noch 6, 16; 9, 22. Wozu also davon abgehen? Der Aufblick zum Herrn kann doch sehr wohl mit dem 2. Gliede in Anrede Israels übergehen, um V. 9 ff. wieder vor Jehovah zu schließen! Ja, mit dieser natürlichsten Auffassung gewinnt sich vielleicht auch eine Beziehung des Versuchens Seitens des Volks auf die Tummim, wie des Haderns desselben auf die Urim; noch ein Grund, weßhalb jene diesen vorangestellt. Israel hatte vor Allem die Wahrhaftigkeit Levi's, Gottes, versucht, dann freilich auch überhaupt mit dem Lichte Levi's, Gottes, gehadert. Auch für V. 9 paßt es, bei V. 8 vornehmlich 2 Mos. 17 in's Auge gefaßt zu haben; die nun folgende Beziehung schließt sich historisch so jedenfalls besser an, als wenn noch 4 Mos. 20 dazwischen käme. Verleugnung der nächsten natürlichen Bande, wo es Jehovah betrifft; 13, 7 ff. (Matth. 10, 37; 19, 29; Luk. 14, 26.). Die angezogne Thatsache: 2 Mos. 32, 26 ff. (4 Mos. 25, 7 ff.) Knobel lediglich: von der gänzlichen Hingabe an seinen göttlichen Beruf. Andre denken an 3 Mos. 21, 11 oder verstehen es vom Nicht ansehen, von der Unparteilichkeit der levitischen Richtergewalt. (1, 17.) כי die Begründung der ausgesprochnen Gesinnung durch ihr Festhalten und Hüten (32, 10); daß sie das, was Gott geredet von Sinai, festhielten und sich als Hüter — selbst mit dem Schwert — des dort proklamirten Bundes erwiesen. Auf Grund der historischen erhebt sich schließlich Levi's Berufs-Schilderung: V. 10 verpflichtend, wie V. 11 verheißungsvoll. Vergl. 17, 9 ff.; 24, 8. Das „Räucherwerk" im Heiligen, das Brandopfer im Vorhof. Die „Nase", als der hervortretende Theil, für das Angesicht; so viel, wie: vor; vielleicht auch mit Bedeutung des Zornes. חילו nicht: die Einkünfte, sondern: die Kraft, die des göttlichen Segens zum Bestehen, wie zum Wirken bedarf, z. B. bei der Richter-

thätigkeit (Schultz). Das „Thun ff." muß wegen חרצה auf's Opfern gehen. Die „Hüften" (Dual), von der Hebung des Beckenknochens an der Seite, kommen insofern in Betracht, als mit ihrer Zerschmettrung (32, 39.) der sich erhob, hinfällt; parallel zum 1. Gliede. קמיו (2 Mos. 15, 7) wohl besonders, die sich wider sein Priesterthum (4 Mos. 16) wie Richteramt (17, 12) erheben. Die Hasser (32, 41) sollen gar nicht zum Aufstand kommen. ירקומון und קמיו Wortspiel. Ihr Haß parallel dem Wohlgefallen des Herrn im 2. Gliede. מן nur hier in solcher Stellung. Wie bei Juda Gedränge, so bei Levi Widerstand und Haß; damit parallelisiren sich beide Segenssprüche noch zum Ende. — V. 12. Benjamin. — Wie der später geborne Juda seines Bruders Levi Segen vorbereitet, so von Rahels Söhnen ebenfalls der jüngere vor Joseph. Ein Segen, wie dieser, widerspricht geradezu der Knobel'schen Hypothese von der Abfassung von Kap. 33 zu David's Fluchtzeit, von der Sehnsucht nach David (V. 7), von der scharfen Stelle (V. 11) wider Saul u. s. w. Saul wäre ja für Benjamin, was David für Juda sein soll! Als „Geliebter Jehovahs" erscheint der Liebling Jakobs (1 Mos. 44, 20.) erst recht als das Glückskind (1 Mos. 35, 18). Dies auszeichnende Verhältniß zum Herrn wird an Benjamins „Wohnen", also an dem, wie er hauset und heimet (nicht sowohl: wo) geschildert. Denn עלי, was Knobel als „sehr lästig" streicht, kann nicht Niederlassung beim Tempel besagen, sondern, wenn nicht nach der Grundanschauung von Kap. 32 ein auf den Felsen Jehovah gegründetes, so gemäß 1, 31 oder 32, 11 ein von Jehovah getragenes Dasein. שכן ist von der Gegenwart des Herrn gebräuchlich (12, 5. 11, u. s. w.), weßhalb den Auslegern dieser Gedanke gewöhnlich vorschwebt; doch gleich V. 20 steht's vom ruhenden Löwen! Schwerlich ist auf die Theilhabe Benjamins an der für das Heiligthum zu erwählenden Stätte (Jos. 18, 28) hier angespielt, kaum auf das hergige Terrain, das diesem Stamm zufallen sollte und sein Beruhen auf dem ewigen Felsen symbolisiren konnte. Die Gründung auf Jehovah — eine Eigenschaft demnach, nichts Oertliches ist es, was Benjamin für ganz Israel repräsentirt (vgl. V. 28), wie es auch seine Bezeichnung zu Anfang gleich auf das übrige Volk (Ps. 60, 7; Jer. 11, 15) übergehen läßt. Die Sept. haben עליו als אֱלִיוֹן gelesen und zum Folgenden gezogen. Die „Sicherheit", welche aus dem auf den Herrn sich gründenden Wohnen folgt, ist auch keine blos für Benjamin, sondern gleich sehr für die Anderen (V. 28); und damit ist die Beziehung von חפף unzweifelhaft. Das eigenthümliche Wort hängt ohne Zweifel mit חבב (V. 3) zusammen; חוֹף ist „Saum", Rand; also wohl: umgebend, schirmend. Nachdrucksvoll wiederholt sich dazu עלי: auf solchem Felsen ist Benjamin Anderen eine schützende Burg. Durch כל־היום vollzieht sich der Zusammenhang mit Jakobs Segen über Benjamin (1 Mos. 49, 27), = „Morgen und Abend" dort. Seine dortige kriegerische Art erscheint hier dergestalt im Dienst der Anderen, daß nur die Frucht, der Genuß derselben zum Ausdruck kommt. Das 3. Glied, dem 1. parallel, bestätigt die Sicherheit Benjamin's und seines Schutzes, indem es das wiederholte עלי näher veranschaulicht. Die Schultern kommen begreiflich für's Tragen in Betracht, der Wohnende ist Benjamin, (Glied 1) von dem die Rede, also „Seine" = Jehovahs vergl. 1, 31; 32, 11! Wie Jehovah als Felsen, so Jehovah als Adler. Der Repräsentativcharakter des Schlußsohnes der Dodekas Israels für das ganze Volk motivirt auch diesen (vergl. vorher) von Israel überhaupt ausgesagten Zug. (Knobel: Jehovah decke über Benjamin allezeit und habe seinen Wohnsitz zwischen den benjaminitischen Bergrücken, weil auf Gibeon die Stiftshütte!) — V. 13—17: Joseph. — In einer Ausführlichkeit und Wortfülle, wie bei Levi; was allerdings, gleichwie 1 Mos. 49, auch dadurch sich motivirt, daß es ein Doppelsegen, zugleich über Ephraim und Manasse ist. Sonst entspricht das Geschmückte der Rede sehr wohl dem, daß Joseph Israels Schmuck ist gegenüber Aegypten. (Herder: „Noch immer ruhen die Wohlthaten Josephs vor des Segnenden Augen und seine Söhne werden in die reiche Schönheit ihres Vaters gekleidet.") Wie überall, durch das Wohnen Benjamins insbesondere, der Blick auf Kanaan vorwaltet, so ist der Fortschritt von 1 Mos. 49 zu hier bei Joseph diese Hervorhebung seines Erbtheiles. Der Urheber solches Landsegens Jehovah, die vermittelnde Ursache (מן = durch, mit,) wird in gehäuften Ausdrücken angegeben. Feuchtigkeit von unten (Quellenreichthum 8, 7), wie von oben her, nach 1 Mos. 49, 25., weßhalb das explikative מטל von Einigen in מֵעָל geändert. (1 Mos. 27, 28.) Ob V. 14 von Produkten aus Einwirkung wie der Sonne, so auch der verschiedenen Mondphasen (Keil) die Rede oder von Früchten, die nur einmal im Jahre und die jeden Monat wachsen, Früchten aller Jahreszeiten (Knobel)? ומגרש V. 15 wie ומחהום (V. 13), ohne daß מגד zu ergänzen wäre. Ob an die Balsamstaude oder an Weinpflanzungen oder nur an reiche schöne Bergwaldungen zu denken? Die Rückbeziehung auf 1 Mos. 49, 26 und der Parallelismus schließen die an sich zulässige Erklärung קדם (eigentlich: das Vordere, sowohl örtlich, wie zeitlich anwendbar,) = Osten, aus, die Johlson unter Beziehung auf die Manasse östlichen Berge Gileads festhält. Der poetische Ausdruck feiert die Festigkeit, Erhabenheit der Gebirgslandschaft. V. 16 faßt erst noch alles die Erde Betreffende zusammen, hebt aber sogleich hinter demselben und allem Bisherigen, bedeutsam für den Uebergang auf die Person Josephs, die Zuneigung, Gnade und Güte des Herrn in gleich ächt mosaischer (2 Mos. 3, 2), wie 1 Mos. 49, 24 recht jakobischer Fassung hervor. Nur wird nicht sowohl „zum Natursegen noch der geistliche Segen der Bundesgnade hinzugefügt", als vielmehr das an den Elenden

(was auch Joseph anfangs in Aegypten gewesen, was ja Israel immer ist,) sich permanent erweisende göttliche Erbarmen, wie es sich als Grund alles Gesagten von selber versteht, wird als Kern des Ganzen anmerklich ausgesprochen. Daher nicht מִמֶּ, wie bisher; aber auch kein Accusativus instrumenti oder der näheren Bestimmung (Schultz: „und zwar durch das Wohlgefallen ff."), sondern רצון ist Abstractum, weßhalb, und weil zugleich Alles gemeint ist, die Femininalform (תבואתה) neutrisch sich anschließen kann. Zum Uebrigen vergl. 1 Mos. 49, 26. נזיר hält die reflexive Bedeutung fest: der sich abgesondert — durch seines Lebens Fügung, in die er fromm eingegangen, — ist aber nicht im moralischen (1 Mos. 39, 8 ff.) und noch weniger im Sinn ritualer Enthaltsamkeit, sondern = der sich geweiht dem Herrn zum Werkzeug Seiner heiligen Absichten mit Israel, wie er selbst es seinen Brüdern interpretirte 1 Mos. 50, 20. Mit נֵזֶר „Diadem" hat der Ausdruck nichts zu schaffen. (Johlson: „des Gekrönten".) Aber auch die Bedeutung: „Fürst" (Delitzsch) ist wenigstens aus Klagel. 4, 7 nicht gesichert. Schultz denkt an „die Achtung, deren er sich von seinem Stammvater her erfreute". „Haupt" und „Scheitel" weisen auf das lange Haar des Nasiräers; ob aber das göttliche Wohlgefallen und alle Segnungen als ein „Kranz" darauf anzusehen sind? Wohl einfach blos: ihm zukommen, zu Theil werden. V. 17 geht die Schilderung in ein der Fruchtbarkeit des Landes nur entsprechendes Bild in Bezug auf Josephs „Erstgebornen" über d. h. nach 1 Mos. 48, 14 ff: Ephraim; wiewohl der Schluß den der Natur nach erstgebornen Manasse, zwar in geringerer Potenz, doch mit gemeint zeigt. An Josua denken (v. Gerlach, Schultz) ist zu individuell; auch bei Levi ist es nicht Aaron. Die „Hoheit", die Ephraim beigelegt ist oder angewünscht wird, soll sich durch besondere, ausgezeichnete Kraft realisiren, geltend machen: dafür die „Hörner", gleichsam der Hoheitsschmuck des Stieres, gäng und gäbe Darstellung, und namentlich die des רְאֵם, des wilden Stieres, entweder von רום hoch sein oder das Aufgebrachte, Wüthende (רָעַם) andeutend. (Vergl. 4 Mos. 23, 22; 24, 8; Ps. 22, 22.) Nachdem der Erfolg solcher Macht bis auf die entferntesten, an der Erde Enden (Apposition) wohnenden Völker ausgedehnt worden, („die leicht als die schrecklichsten erscheinen", Schultz) ohne daß „bis" zu ergänzen, werden die Hörner des Erstgebornen zugleich als Manasse's Tausende ausgedeutet; eine Deutung, die „einen freudigen Schwung" (Schultz) hat. (Jos. 17, 14 ff.) — V. 18—19: Sebulon und Issaschar. — Nach den beiden Söhnen der Rahel nun und zwar der 6. und 5. der Lea. Wie Benjamin die Geburten Rahel's, so mag Sebulon, die Lea's abschließend, worauf gehn, oder es ist wie mit Ephraim und Manasse (Lange I. S. 448), auch wie Juda vor Levi. Aehnlich wie 1 Mos. 49, 13 ff., nur lautet hier die Adresse lediglich auf Sebulon. So gesichert ist der Segen, daß jedes sogleich zur Freude aufgefordert wird. V. 18; doch ist Veranlassung, Element, Objekt dieser Freude, gemäß der schon von Jakob (1 Mos. 49, 13 ff.) fixirten Eigenthümlichkeit jedes Stammes, fast einander entgegengesetzt: dort — weltfahrendes Streben, hier — gemüthliches Heimwesen. (1 Mos. 25, 27.) Dadurch ergänzen sich die Beiden. Graf, Keil verwischen das Charakteristische der Schilderung, wenn „Ausziehen" und „Zelte" = Arbeit und Ruhe und beides von beiden Stämmen gelten soll. Der Parallelismus der Glieder ist der Parallelismus der Brüder. Der Ausziehende ist der über Meer handelnde Sebulon; der „in den Zelten" der Viehzüchter, Ackerbauer Issaschar. Nach Schultz: „um den eigentlichen Kaufleuten Karawanenthiere zu stellen und ihr Waarenführer zu werden." (Herder: „Die Ausgänge sind welche aus der Hütte, wie der Gegensatz mit Issaschar zeigt; Sebulon wird seine Nachbarschaft mit Sidon und der Küste des Handels nutzen, durch mancherlei Betriebsamkeit außer dem Hause u. s. w.") Die „Völker" V. 19, ohne nähere Bestimmung, sollen in Bezug auf die übrige Welt, im Unterschied von der aggressiven (V. 17), die attractive Weise hervorheben, ebenfalls ganz unbestimmt, als ein „Rufen zu Berge", welches beiden zusammenwohnenden Stämmen zugeschrieben wird, Sebulon wegen seines Weltverkehrs, Issaschar nach seinem östlich und südlich gebirgigen Terrain, wodurch es das gelobte Land, wie es vom Meere aus erscheinen mußte, mit seinen Gebirgshöhen (3, 25), repräsentirte und den Berg der (Kap. 12) in Aussicht genommenen Wohnstätte Jehovahs (2 Mos. 15, 17) symbolisirte; auch ein sursum corda! in's Völkermeer hinausgerufen. (Keil: Moria 1 Mos. 22, 14; Herder: Tabor; Knobel: Karmel.) Die dort geopferten Schlachtopfer, (nicht Brandopfer,) wegen der damit verbundenen Opfermahlzeiten, zu welchen die Völker als Gäste geladen werden, heißen זבחי־צדק, d. i. welche die sittliche Qualität Israels als des Volkes des Gesetzes (6, 25; 25, 15) zur Darstellung bringen, in allerlei Lob und Dank, und vermitteln das Folgende. Sebulon und Issaschar haben nämlich solchen Anlaß zu loben und zu danken und vermögen dafür Opferausdruck zu thätigen, — reichlichen, da sie Massen, Schaaren zu solcher Gemeinschaft des Gottes Israels rufen, — „denn ff." שפע von: zusammenbringen, der Gewinn, Reichthum; sowohl durch den Handel, als den Fang von Fischen, Purpurschnecken, Badeschwämmen (Knobel), nach Schultz von Ueberfluß, den die Völker über Meer bringen (Jes. 60, 5. 16); Keil: Reichthümer und Schätze der Meere und des Festlandes (Jes. 66, 11. 12). „Sand" ist dann = Strand und שְׂפְנֵי טְמוּנֵי (wortspielend) so viel wie: die Schätze, die Kleinodien oder: die verborgensten der Schätze. Nach Knobel wird auf das den Alten so kostbare Glas gezielt, das beim Flusse Belus südlich Akko erfunden worden. רנק sich dicht an etwas machen, hier:

um das Meer gleichsam wie Muttermilch einzuziehen. Vergl. zum Ganzen Ps. 22, 28 ff. und über den Unterschied zwischen Idee und Wirklichkeit, der die historisirenden Erklärer bei dieser Gelegenheit rathlos verlegen mache, da Sebulon und Issaschar nachher in Wirklichkeit nicht bis an's Mittelmeer gereicht, Schultz S. 705. — V. 20—21: Gad. — Nun die Söhne der Mägde, zuerst von Lea's Magd Silpa der Erstgeborne. Der Preis des Herrn (1 Mos. 9, 26) setzt das zu Sagende als schon vorhanden. Jehovah gab dem Stamme Weite im Gebiete Sihons, unbeengten Raum (1 Mos. 26, 22) auch für ferneren Kampf. (12, 20; 19, 8.) Dem Gad erscheint auch 1 Mos. 49, 19 schon als glücklicher Krieger; hier als „Löwe" (Knobel: Löwin), der „auch die letzten Reste (der Amoriter) zerreißt" (Schultz) oder nach Knobel: „Beute gemacht und sie, gelagert in ruhiger Sicherheit, verzehrt." „Arm" = Kraft, „Scheitel" = Anführung. ראשית V. 21, wie das folgende שם zeigt, Erstlingsgebiet, wie es Gad jenseit des Jordan erhalten (4 Mos. 32), ein Antheil am Lande, wie er einem „Führer", Herrscher, der festzustellen, anzuordnen hat, zukommt und für einen Solchen reponirt wird, oder wie Knobel: indem dieser der Tapferkeit Gads zugefallene Theil „für ihn zunächst nur etwas Aufbewahrtes war", die Bedingung Mose's (4 Mos. 32, 19) erst noch erfüllt werden mußte. (Onkelos, Raschi: Denn dort ist das Grab des Gesetzgebers (Mose's) verborgen und dgl. Erklärungen mehr!) Auf Mose bezogen, könnte es heißen, daß dort der vom Gesetzgeber bestimmte Theil aufgehoben sei. (Johlson: „denn dort bleibt aufbewahrt des Führers Theil".) „Häupter des Volks" = an seiner Spitze die Volks-Häupter, also malerisch vom ganzen Stamme; oder Gad an Israels Spitze als Häupter des Volkes, also Allen voran. (3, 18; Jos. 4, 12.) Schultz, Keil: „zu den Volkshäuptern" = mit ihnen, sich ihnen beigesellt. Die „Gerechtigkeit Jehovahs" entweder: die göttliche Strafgerechtigkeit und was Rechtens („Seine Rechte") vollzog er mit dem übrigen Israel an Kanaan; oder: daß er vor Gott und Israel seine Pflicht that nach dem Befehl, Israel nicht allein hinüberziehen zu lassen. — V. 22: Dan, — der Erstgeborne von Rahels Magd Bilha. Die Schlangen-Art 1 Mos. 49, 17 jetzt Löwen-Art, aber noch immer mit dem Zuge der unerwarteten List. זנק eigentlich: die Füße zum Sprung zusammenziehen. מן־הבשן übersetzt Knobel: aus der Ebene; der Löwe lagere sonst auf Bergen, in Wald und Dickicht, jenes also gefährlicher. Schultz erklärt die Erwähnung Basan's daher, daß in den nördlichen Bergklüften mehr als anderswo Löwen, Leoparden ꝛc. ꝛc. Keil: im östlichen Basan diese gefährlichen Feinde der dortigen Viehheerden. (Hohl. 4, 8.) — V. 23: Naphtali, — der zweite Sohn Bilha's, ist immer noch der Liebliche (1 Mos. 49, 21), aber mit gehobenerem Ausdruck. ברכת יהוה bestätigt die (V. 16) gegebene Erklärung von רצון. „Wohlgefallens" — nicht (Schultz:) den er erregt, sondern den Jehovah an ihm hat, wie Er ihm den Segen zu Theil werden läßt. „Meer und Süden" soll von dem Wohlgefallen Jehovahs an Naphtali und dem göttlichen Segen einen Begriff geben; obwohl sein Land im Norden, fern vom Meere, soll es des Meeres gesunde Frische, sowie südliche fruchtbare Wärme genießen. Er wohnt am schönen See Genezareth hinab, wo tropische Gewächse. Ob dieser ים sein soll? Imperativische Anrede. — V. 24—25: Asser, — der zweite Sohn der Magd Silpa, macht den Schluß der Segenssprüche, wofür sein Namen schon bezeichnend. (Seligkeit!) V. 24: „vor Söhnen" (Richt. 5, 24) heißt: vor Söhnen, die gesegnet sind; am Schluß dieser Segnungen Mose's und parallel zu אחיו, ist natürlich von Jakobs Söhnen die Rede: vor ihnen voraus gesegnet. רצוי der Gott Wohlgefällige. (V. 23. 16.) Die reiche Schilderung seines Oelbesitzes oder überhaupt fetten Stammlandes vollendet das 1 Mos. 49, 20. V. 25 fügt die Verheißung dauernder Sicherheit bei dem Allen hinzu. „Eisen und Erz ff." Knobel: Deine Burgen und Vesten sollen Thore und Riegel von diesen Metallen haben. Andere: Deine eisen- und erzhaltigen (8, 9) Berge seien deine Vestungen. Keil: Wie von Eisen und Erz sollen die Burgen sein, die Asser's Wohnungen bilden, also fest, uneinnehmbar. Aber wenn die Burgen blos solche und keine Kraft dahinter? Daher: so lange er lebt, so lange soll er auch selber fest und kräftig bleiben. (דבאך Knobel: „deine Sicherheit", Keil: Ruhe. Herxheimer und Andere: wie deine Tage wachse dein Wohlstand.)

4. Zu Ausgang des Segens V. 26 ff. Rückkehr zum Eingang desselben; schöne Abrundung des Ganzen. „Nicht ist wie Gott" V. 26 — nämlich ein Gott sonst (32, 12; 4, 7). „Jeschurun" (vergl. zu 32, 15) Anrede. Die folgenden Parallelsätze schildern Gottes hohe Allgewalt als zu Israels Hülfe und Erlösung: der daherfährt am (im) Himmel — שחק als das Drängende oder Gedrängte, Gedehnte, die den Donner herbergende Wolke, auch den Aether bezeichnend. עזר wie V. 7 mit ב so viel wie: in deiner Rettung begriffen, in Sachen deiner Hülfe, als dein Helfer. Der Parallelismus von ובגאותו zu בעזרך läßt Gottes Majestät als in Israels Hülfe aufgegangen erscheinen. Daher V. 27 sogar Gott selber, „Wohnung" (Ps. 90, 1) d. i. bleibendes Obdach (Knobel: Herberge, Zuflucht, Schutzwehr), weil ein „Gott der Vorzeit", der sich lang vor dieser Zeit als Gott erwiesen (32, 17), also nach seiner Ewigkeit. Herxheimer mit Berufung auf 26, 15 erklärt den „Himmel", die „Wolken" als „Wohnung des alten Gottes", also Appositiion; wogegen der Parallelismus, der wie mit אין כאל־ V. 26 den Himmel, so mit מענה אלהי־ jetzt die Erde introducirt. (Zwei Dreizeilen.) ומתחת muß demnach den Gegensatz unten auf Erden angeben; aber auch von dieser Seite — nicht

sowohl: hält, bietet, als: ist Er und sind von daher „Ewigkeitsarme", also eine bleibende Stützung, Bewahrung. Für wen, braucht nicht ergänzt zu werden, versteht sich aus der ganzen Anrede an das Volk und sogleich aus dem Folgenden, das an den Armen die Thätigkeit der Hände uns vergegenwärtigt. (1 Mos. 49, 24.) Allmächtige Hoheit von Oben, ewige Liebe von Unten! Wie קדם in die Vergangenheit, so עולם in die Zukunft weisend, in die nächste, wie in die fernste. Mit Seiner Hand vermag's auch Israels Hand. 20, 16. 17; 31, 4. (Knobel nimmt ein Derivat von מָתַח an und übersetzt: „und Ausstreckung ewiger Arme". Mendelssohn: „die Wohnung des uralten Gottes und die ewigen Arme der Unterwelt". Andere: Zuflucht hast du bei dem alten Gott und unter den Armen des ewigen Gottes.) Im Anschluß an die Wohnung, die Gott seinem Volke ist, und in Folge der Vertreibung und Vertilgung (zunächst des kanaanitischen) Feindes, V. 28: Israels Wohnen. בטח weil ברד d. h. nicht: weil durch sein Gesetz von allen Völkern abgesondert, sondern: als durch Gottes Schutz, durch den Sieg in Gottes Kraft, geborgen vor seinen Feinden, die Gott von ihm entfernte, wohnt es sicher. (12, 10.) — Also hier etwas anderes, als Hengstenberg zu 4 Mos. 23, 9: „eine stille und geschützte Zurückgezogenheit". Vergl. Hupfeld, Psalmen I. S. 64 ff. Die Verbindung des ברד mit dem Verhergehenden empfiehlt sich auch ohne den Accent, gegen Hengstenberg, Schultze, Keil, Knobel. Eben so wenig ist עין־ „der Quell Jakobs". Abgesehen vom Unpassenden des Ausdrucks für „Wohnen", ist es nicht hier zu kühn (vergl. aber Jes. 48, 1; Ps. 68, 27) Israel „als entsprungen von Jakob, in welchem es seinen Quell hat" (Keil) oder „sofern es, mit Jakob eins, einen immer größeren Fluß von sich ausgehen läßt" (Schultz) dergestalt zu bezeichnen? Israel ist jedenfalls kein Quell im Verhältniß zu, auch nicht im Zusammenhang mit Jakob, sondern Jakob würde Israels Quell sein müssen! Ueberhaupt aber handelt es sich nicht um einen parallelen Ausdruck zu Israel, sondern um einen parallelen Gedanken zu seinem sicheren Alleinwohnen, und dieser kann, zugleich vielleicht unter Anspielung auf מענה (V. 27), kein passenderer, als das seiner sicheren, feindefreien Wohnung sich erfreuende „Auge Jakobs" sein; der Stammvater richtet gleichsam sein Auge befriedigt zu dem Israel zu Theil gewordenen, ihm gelobten Lande hin, sein Blick dahin strebend. (Auch πηγή Quelle steht für: Augenwinkel.) Eine „Zerstörung der Symmetrie der Versglieder" ist nicht ersichtlich. Sonst vergl. 8, 7 ff. אשׁר steigender Relativsatz: der Himmel dieses Landes oder Israels (3 Mos. 26, 19). Vergl. V. 13; 11, 14. (1 Mos. 27, 28.) 32, 2. V. 29 schließt den ganzen Segen, auf solchen göttlichen (V. 26. 27) und ächt menschlich irdischen (V. 28) Grundlagen, mit der auch das Letzte, Beste nicht verschweigenden Seligpreisung Israels ab. (Herder: „Welch ein Gesetzgeber, der also schloß! Welch ein Volk, das einen solchen Gott, solche Hülfe, solche Gesetzgebung und Verheißungen hatte!") Wörtlich: „dein Wohl Israel!" אשׁרי pluralisch, wie viele Abstracta. Der Begriff des Graden, Richtigen, als ein moralisch zu verstehender schlägt vor: kein Glück für Israel ohne Rechtsgrund; seine Physis ruht auf seiner Moral. Mit Recht erachtet Hupfeld die Auffassung als Ausruf („wohl dir, Heil dir!") unbegründet, es ist „einfache Aussage". Der Makarismus in Bezug auf Israel, das Letzte Mose's, bietet die vielsagende Anknüpfung für Matth. 5. „Wer ist wie du?" parallel dem: Keiner ist wie Gott, Jeschurun! (V. 26.) Das Volk „einzigartig" (Schultz), wie sein Gott (28, 10.) 4, 7. ביהוה in dem Herrn umfaßt die Rettung durch Ihn und den Sieg in Ihm; (Keil: „heilbegabt im Herrn".) Jes. 45, 17. Was nun explicirt wird nach diesen beiden Seiten: der deckende „Schild" (1 Mos. 15, 1), das siegende „Schwert" (Offenb. Joh. 19, 15. 21.) Vergl. V. 7. 26. Das Parallele zu V. 26 ist auch hier unverkennbar, so auch bei גאותך: Israels Hoheit Jehovahs Hoheit! In Folge deß (Niphal) sich verstellende Schmeichelei der Feinde; niedrigste Auffassung von ihnen; erheuchelte, erzwungene Unterwürfigkeit, wie sie die Furcht vor der Macht einflößt. (Herxheimer: „wie die Gibeoniten Jos. 9.") תִּדְרֹךְ bezeichnet ein siegreiches, beherrschendes Treten und Schreiten der Füße. Vergl. 32, 13. Andere: vom Setzen des Fußes auf den Nacken des Besiegten (Jos. 10, 24). Michaelis: von den Götzenhöhen.

Theologische Grundgedanken.

1. Mose, der Mann Gottes, und auch Christus, der Sohn Gottes, scheiden segnend von der Erde. (Luk. 24, 50 ff.)

2. Es ist bezeichnend für das Gesetz überhaupt, insbesondere aber für die deuteronomische Gesetzgebung, daß Mose von Sinai anhebt, wo er doch segnen will.

3. Die sinaitische Gesetzgebung war ein Sonnenaufgang in der Menschheit. Was die Weltgeschichte sonst von Gesetzen erzählt, verhält sich dazu wie Sternenlicht zu Sonnenschein. Es blieb dabei Nacht, während hier Tageshelle.

4. Was das Licht bildlich, das bedeuten ohne Bild die „Heiligen" für das Wesen Jehovahs, Seine Heiligkeit nicht nur im Gegensatz von Himmel zu Erde, sondern auch in ihrer sowohl beleuchtenden als erleuchtenden, heischenden wie segnenden Majestät schildernd.

5. Das Gesetz — Israels Eigenthum und Reichthum.

6. Bei Ruben geht es um Leben und nur nicht Sterben: das sind die gewöhnlichen Charaktere im Reiche Gottes.

7. Wie Simeon kann man leben und doch todt heißen für's Reich Gottes, freilich auch ohne gerade Bedeutung für dasselbe zu ge-

winnen, doch für seine eigene Person selig werden.

8. Wie Juda für Israel, darf auch unter den Stämmen Deutschlands der vorkämpfende die kriegerische Führerschaft beanspruchen.

9. Ueber das Verhältniß Levi's zu Juda im Segen Mose's äußert W. Neumann (Geschichte der messianischen Weißagung, Bleicherode 1865. S. 73 ff.:) „Zuerst die äußere Macht des Herrschers, dann die innerlich verklärende Weihe der Priesterlichkeit. Bis zum Sinai alles Heil im Goldgeflunkel des Königsdiadems. Der fürstliche Zepter Juda's hatte in der Kraft seines Gottes alle Gefahren zu überwinden, die das Volk am Ruhen hindern wollten. Wo das Land erreicht, nun in den thatsächlichen Besitz des Volkes übergeht, da wird es der silberbleiche Priesterkranz, in dessen Schimmer den Erwählten das Land der Erde mit Himmelslicht sich schmückt, der Segen der Verheißung weihend, verklärend sich über das ganze Dasein ausgießt. Der Name Levi tritt auf dem hohenpriesterlichen Amtsschmuck uns entgegen auf dem Grunde des blitzend grasgrünen Smaragd, dessen doppelte Strahlenbrechung neben der arabischen Volkssage, daß die Vieper ihn nicht anschauen könne, ohne daß die Augen ihr bersten, dem forschenden Sinnen ein bedeutsames Moment der Beziehung erschließt, in der dieser grüne Grund des Lichtgestimmers zu der Natur des Berufes steht, dem Levi dient. Das Hoffnungsgrün färbt sich da zu bewältigender Klarheit, es wird zum Blitz des Lichtes, der alles Dunkel des Todes verzehrt. Die Aehnlichkeit mit der Berufung Abrahams liegt auf der Hand, wenn Levi aus dem Familienverbande gelöst erscheint."

10. Es gibt eine sehr dumme und sehr rohe (pietistische), allerdings auch eine heilige Rücksichtslosigkeit, wie Levi bewiesen.

11. Benjamin individualisirt den Grundzug Israels auf Jehovah.

12. An Juda vergegenwärtigt sich Beten und Arbeiten, an Joseph: Segen und Siegen; dort also mehr die subjektive, hier die objektive Seite Israels. In Bezug auf Segen hat Jakob 1 Mos. 48, 20 schon für Israel bestimmt: „wie Ephraim und Manasse."

13. Wie Sebulon in Verbindung mit Issaschar zeigt, mögen auch die verschiedensten Temperamente und die entgegengesetzten Lebensweisen zu Gottes Ehrung auf Erden dienen. (Union, Mission.)

14. Die Bedeutung des Welthandels für das Reich Gottes. (Das Missionirende des Handels.)

15. Nicht Mammons-, sondern Gottes-Dienst.

16. „Merkwürdig, wie das israelitische Bewußtsein, ungeachtet die Verwirklichung dieser Seite seiner Aufgabe unterblieb, sich doch rein von innen heraus so vollständig in das Meerleben zu versetzen vermochte, wie z. B. Ps. 107, 23 ff." (Baumgarten.)

17. Es ist beachtenswerth, nicht blos für die bevorstehende Eroberung Kanaans, sondern für die ecclesia militans, die Israel symbolisirt, daß durchweg im Segen Mose's, besonders auch bei Gad und Dan die kriegerische Art hervorgehoben ist.

18. Wie das kriegerische Moment durch den Segen geht, so fehlt, zum Schluß namentlich, auch der sabbathliche Zug von Wohlgefallen und Segen und Geborgenheit und Genuß (bei Naphtali und Asser) nicht.

19. Wenn die Allmacht Gottes am Himmel oder von daher mag erkannt werden, so Seine Liebe auf Erden, da er den Seinen Wohnung (zumal in Christo Joh. 1, 14) ist und ewige Arme.

20. In der Welt nicht mit der Welt, sondern fernab von der Welt, so „allein" — doch „sicher" wohnen, geht nur in Gott, wenn Er uns Wohnung ist. Sobald wir innerlich der Welt Zugang gestatten, bekommt dieselbe auch äußerlich Macht über uns.

21. Der Landessegen hat seine geistliche Bedeutung, wie sehr auch Getreide, Most äußerliche leibliche Dinge sind, nicht blos im Sinne des mens sana in corpore sano, sondern vielmehr, weil das Gottesbewußtsein kaum an Anderem lebendiger erhalten werden kann.

22. Der Makarismus Israels ist einzig unter allen Völkern, alten und neuen; kein Nationalitäts-Makarismus aber, sondern die Menschheit angehend, die in Christo ist, das Israel nach Geist, ist es eher ein Humanitäts-Makarismus.

Homiletische Andeutungen.

V. 1. Berlb. Bib.: „Der Segen Mose's hat dieses besonders vor dem Segen Jakobs, daß darin lauter Segen enthalten; Moses übergeht das Schlimme." V. 2 ff. Schultz: „Er will auch bemerklich machen, daß Gott selbst das Unfruchtbare, Armselige, das dem Tode Verfallene mit seinem Lebenslicht erfüllt; Ps. 68, 5 ff. entsprechen der Wüste die Witwen und Waisen, die Hülfsbedürftigen. Er kann aber nicht, weil Er der Diener und Verehrer entbehrt hätte; Sein Kommen war vielmehr Herablassung, Selbsterniedrigung, entsprechend dem nachherigen Kommen dessen, der Hebr. 12, 2." Baumgarten: „Raschi sagt nicht übel, es sei das Entgegenkommen des Bräutigams, der seine Braut einhole. Er kommt aus dem Lande her, wo die Väter ihn dereinst erkannt u. s. w., wo Jehovahs Altäre und die Väter in ihren Gräbern ruhen, und schreitend über die Höhen der Erde nach Seiner Weise (Amos 4, 13. Mich. 1, 3 ff.), begegnet Er Seinem erlösten Volke. Der gewaltige Schall der Kriegsposaune der himmlischen Heerschaaren, der sich 2 Mos. 19, 19 vernehmen lassen, war ein Zeichen, daß Jehovah Zebaoth mit seinem Heer herabgekommen." Berlb. Bib.: „Es zeigt solches noch die Herrlichkeit Gottes an, welche niemals allein in eine Seele kommt, sondern allezeit mit vielen Gaben und Gnaden ff." Zinzendorf: „Der ordentliche Anfang, der uns zur Gnade gebracht hat, ist ein viel größres, schärferes, ernstlicheres Gesetz, als das auf Sinai gegeben worden. Wir haben ein feuriges Gesetz, mit glühenden Griffeln in's Herz geschrieben. Unsre Bekehrung kein Spielwerk und Spiegelfechten." V. 4—5. Schultz: „Nicht blos das bestimmte Gesetz und den bestimmten König erhielten sie, sondern Gesetz und König überhaupt. Zu Grunde liegt, daß es sonst kein Gesetz und keinen König gibt" — Die Gesetzgebung vom Sinai: ein Sonnenaufgang, eine Königskrönung. — V. 8 ff.: Schultz: „Wen der Herr in eine harte Schule nimmt, den pflegt er zu einem sonderlichen Amte bestimmt zu haben; wen er tief demüthigt, den pflegt er erhöhen zu wollen." — Nur Simeon nicht wie Levi; es ist eben ein Unterschied. — Würtb. Bib.: „Obwohl Diener Gottes viel und große Feinde haben, stehet ihnen doch Gott zur Seiten, daß sie mit ihrem heiligen Amt je mehr und mehr Nutzen schaffen mögen." V. 16. Schultz: „Arm und dennoch reich, an sich ohne Gestalt, für die Seinigen aber die größten Segnungen ausstrahlend, so ist der den Dornbusch Bewohnende. Im Grunde erscheint er nur deßhalb arm, weil die Seinigen, die er zu seiner Wohnung erwählt, es sind. Sie sind der Dornbusch. Und daß er sie nicht verzehrt, daß er sie nur durchleuchtet, verklärt, ist nicht seine Ohnmacht, sondern seine Gnade, seine größte Herrlichkeit." Krummacher: „Segenswunsch zum neuen Jahr: 1) die Quelle, 2) das Gut selbst, 3) der Wunsch in Absicht desselben" „Er wohnte im Busch — zwar eine vorübergehende Erscheinung Gottes, ihre Veranlassung aber das Elend, ihre Absicht die Erlösung des Volkes Gottes. Es war — da Gott einen Dornbusch zu seiner Wohnung erwählte — eine noch nicht völlige Offenbarung der Liebe, weßwegen Mose von ferne stehen bleiben mußte und sich fürchtete; womit das Alte Testament begann. Doch war es Bild der Offenbarung Gottes im Fleisch. Dornbusch ist die menschliche Natur, Christus mit Dornen gekrönt. Und in unsern Herzen will er wohnen, was heißt's anders, als im Dornbusch!" Würtb. Bib.: „Gott belohnt das Gute, das den Eltern erwiesen wird, reichlich." V. 17. Schultz: „Die Aufgabe in der Gegenwart ist aber nur der Anfang einer bis an's Ende der Zeit fortdauernden." V. 18 ff. Schultz: „Israel soll nicht auf die Güter Kanaans beschränkt sein; als dem Volke Gottes gehört ihm die Erde." V. 27. Osiander: „Gottes Reden ist so viel als Thun." V. 29. Cramer: „Wollen wir selig sein, so muß uns Gott selig machen." Schultz: „Für die Streiter des Herrn kein nöthigerer, aber auch kein herrlicherer Beweggrund, als die Gewißheit, daß sie auf Teufel, Welt und Fleisch treten, daß alle Reiche Gottes und seines Christus werden sollen."

Mose's Tod und Begräbniß.

Kap. 34:

Und Mose stieg hinauf aus den Ebenen (Steppen, Gharbot) Moab zum Berge 1
Nebo, Haupte des Pisgah, welcher Angesichts (vor) Jericho, und es ließ ihn sehen
Jehovah das ganze Land, das Gilead bis Dan, *Und ganz Naphtali und das Land 2
Ephraim und Manasse und das ganze Land Juda bis zum hintern Meer, *Und das 3
Südland (Negeb) und den Kreis (Kikkar), das Thal Jerecho's, der Palmen-Stadt bis
Zoar (Sßoghar) *Und es sprach Jehovah zu ihm: Dies ist das Land, welches Ich 4
geschworen habe dem Abraham, dem Isaak und dem Jakob, sprechend: Deinem Samen
werde (will) Ich es geben. Sehen habe Ich's dich lassen mit deinen Augen; aber dahin
über wirst (sollst) du nicht gehen. *Und es starb daselbst Mose, der Knecht Jehovah's, 5
im Lande Moab auf's Wort (den Mund, Befehl) Jehovah's. *Und Er (man) begrub 6
ihn im Thale, im Lande Moab, gegenüber Bet-Peor (Bet-P'ghor); und nicht weiß
jemand sein Grab (Begräbniß, seine Bestattung,) bis diesen Tag. *Und Mose war 7
alt 120 Jahr, bei seinem Sterben: nicht trübe (erloschen, schwach-sichtig,) war sein
Auge und nicht gewichen seine Frische. *Und es beweinten die Kinder Israels Mose in 8
den Steppen Moab 30 Tage; da waren vollendet die Tage des Weinens der (aus)
Trauer um Mose. *Und Josua, Sohn Nun's, war erfüllt mit dem Geiste der Weis- 9
heit, denn gestützt hatte Mose seine Hände auf ihn, und es hörten auf ihn (gehorchten
ihm) die Kinder Israels und thaten, wie geboten Jehovah an Mose. *Und nicht stand 10
auf (erhob sich) ein Prophet ferner in Israel, wie Mose, welchen kannte Jehovah Angesicht zu Angesicht; *Hinsichtlich all der Zeichen und Wunder, welche ihn Jehovah 11
gesandt zu thun im Lande Aegypten (Mißrajim) dem Pharao und allen seinen Knechten
und seinem ganzen Lande, *Und hinsichtlich all der starken Hand und all der großen 12
Furchtbarkeit, welche Mose gethan vor den Augen ganz Israels.

Exegetische Erläuterungen.

1. Die „Moabitischen Ebenen, V. 1, wie sie durchweg im 4. Buch Mose heißen, sind die Oertlichkeit, wo nach Besiegung der Amoriter das Lager Israels. Dort geschah das mit Bileam, daselbst ist das Terrain des Deuteronomiums. Vergl. zu 1, 1 ff. Der nächst der Nordseite des

todten Meeres gelegne Theil der Arabah, hieß ostwärts: Arbot Moab. Durch Aufnahme der im 4. Buch üblichen Formel wird ihm das 5. schließlich angegliedert. Vergl. sonst zu 32, 49; 3, 27. 17. („Der merkwürdige Drang des Wüstenbewohners, auf Bergen begraben zu werden, ist sicherlich uralt" sagt Consul Dr. Wetzstein in seinem Reisebericht über Hauran und die Trachonen (Berl. 1860. S. 26.) in Betreff der Hügelgräber. Ein arabisches Gedicht läßt den todten Scheich sagen: „Begrabt mich nicht unter Weinreben, die mich beschatten würden, sondern auf einem Berg, so daß mein Auge euch sehen kann! Ziehet dann an meinem Grabe vorüber und ruft euren Namen, da werden sich meine Gebeine beleben, wann sie euren Ruf hören ꝛc.") Die ausdrückliche Ausführlichkeit in der nun folgenden Schilderung des Umblicks beruht auf der Kenntniß des Berichterstatters von der weiten Aussicht, die sich hier darbot. „Das „ganze Land" ist, weil Mose zunächst gelegen, zunächst das „Gil'ghad" (das Ostjordanland) bis „Dan" — nicht Dan Laisch oder Leschem, sondern wie 1 Mos. 14, 14 das benachbarte Dan Jaan (2 Sam. 24, 6.), vergl. Hengstenberg, Beiträge III. S. 194. Weiter V. 2, von Norden wieder herunterblickend nach Süden, das Westjordanland, in Aehnlichkeit des spätern Galiläa, Samarien und Judäa (Schultz) angegeben; vergl. dazu 11, 24. Die Benennung der Ländereien nach dem, wie sie den Stämmen vertheilt worden, deutet auf eine Hand, wie Josua's. Endlich V. 3, im Süden warm der Blick ausruhend, wozu vergl. 1, 7. הככר ist „der Kreis", durch das Folgende: die Tiefebene von Jericho, näher bestimmt, also die Jordansau. Wie schön der Blick hier ausruhen konnte — eine Empfindung der Art liegt dem sprichwörtlichen „Sieh Neapel und stirb" zu Grunde — das hebt die Schilderung Jericho's als der „Stadt der Palmen" (der „Hohen", Ragenden) noch besonders hervor. Sepp: „Zur Zeit der Kreuzzüge erhob sich die Oase Jericho wieder zu einem Garten von Palästina; jetzt trostloser Anblick, wo einst Balsamstauden dufteten und majestätische Palmen ihre Kronen wiegten. Von dem berühmten Palmenhaine, woher die Benennung Palmenstadt, übrigt heute ein einziger verkrüppelter Stamm. Antonin brachte von da noch 1 Pfund Datteln nach Hause; die Kreuzpilger brachen bei Jericho Palmzweige für die Kirchen ihrer Heimat." Josephus behauptet, daß man mit Recht die Landschaft „ein irdisches Paradies" nennen könne. Ritter. XV. S. 500 ff. צער erinnert an 1 Mos. 19, 22; 13, 10; 14, 2., südliche Spitze des todten Meeres. Was der Berichterstatter auf Grund seiner Kenntniß der Aussicht vom Nebo dergestalt schildern konnte, vervollständigt er durch eine Anwendung des „und siehe das Land, welches Ich den Kindern Israel gegeben" aus 4 Mos. 27, 12 ff. (vergl. Deut. 32, 49.) auf den Fall jetzt V. 4. Vergl. noch 1 Mos. 12, 7; Deut. 1, 37. „Mit deinen Augen" — wie die Bezeugung V. 7, schließen jedes ekstatische, noch mehr ein zauberisches (Matth. 4, 8; Luk. 4, 5.), aber auch, scheint es, ein wunderbar erhöhtes leibliches Sehen (Baumgarten, Keil,) zu dem Zweck aus. Es war eben ein Beweis seiner überhaupt ungeschwächten Sehkraft, die der Aufschwung des Glaubens beflügelte, verschärfte.

2. Nach dieser Einleitung folgt V. 5—8 Tod, Begräbniß und Betraurung Mose's. Sein Tod erfolgte nach dem ihm gewährten Ueberblick (statt Uebergang) auf dem Nebo V. 5. עבד־יהוה hier, wo 33, 1: איש האלהים. Wesentlich gleichbedeutend, nur konnte hier nicht der Gegensatz zu dem, was menschlich ist, betont werden; denn Mose starb eben, wie alle Menschen sterben müssen. Dagegen war die Betonung des יהוה, der sich auch an seinem עבר heiligt, wenn dieser Ihn nicht heiligte, recht am Orte. Wenn 33, 1 mehr die amtlich prophetische, so hier vorwiegend die amtlich königliche oder theokratische Thätigkeit Mose's. „Im Lande Moab" d. h. nicht also im gelobten Lande. על־פי ה׳ (17, 11; 1, 26.) bedeutet nicht, daß Mose am Munde, unter'm Kusse des Herrn gestorben. V. 6: ויקבר kann überhaupt heißen, daß man ihn begrub, so die Septuaginta, de Wette, Ewald, Knobel und Andere. Der Zusammenhang fordert nicht „eine ganz besondere Art des Begräbnisses" (Kurtz) in dem Sinn, daß Jehovah der Bestatter Mose's sein müßte; es würde genügen, daß das Begräbniß so geheim besorgt worden von Vertrauten, Eingeweihten, daß die Stätte, wo Mose begraben, jedermann verborgen geblieben sei. Aber im Neuen Testament (Brief Judä V. 9) wird auf geheimnißvolle überirdische Momente in Betreff „des Leibes Mose's" hingedeutet. (Vergl. dazu Matth. 17, 3; Mark. 9, 4; Luk. 9, 30.). Es kann dies eine gelegentliche Berücksichtigung jüdischer Ueberlieferung, die Judas bei seinen Lesern voraussetzt, im Interesse seiner dortigen Bestreitung der Gegner sein. Nur läßt sich die jüdische Tradition nicht grade dem Buchstaben des Apostels conformiren, (vergl. Bibelw. XIV. S. 114.) und der Zusammenhang an unsrer Stelle scheint doch Jehovah aus dem Vorhergehenden (V. 4 ff.) als Subjekt für ויקבר zu empfehlen. Ziegler: „Durch Jud. 9 ist angedeutet, daß nicht unmittelbar Gott selbst, sondern daß er nur mittelbar, nämlich durch den Erzengel Michael, der für das Volk Israel stand, der Begraber des Leichnams Moses geworden." Man vergl. hiezu Dan 10, 13; 12, 1. (Offb. Joh. 12, 7.) קבר mag ursprünglich „zusammenbringen", sammeln, in Aehnlichkeit von 32, 50 z. B. bedeuten, aber diese Vorstellung schlägt doch nicht dergestalt vor, daß wir übersetzen möchten: Und Jehovah vereinigte ihn mit seinen Volksgenossen, dort im Thale; denn wenn auch קְבוּרָה „Bestattung" heißen kann (Jer. 22, 19), also hier: und niemand weiß, wie es mit seinem Begräbniß zugegangen, ob er überhaupt begraben worden, so liegt doch die Beziehung auf „Grab" (1 Mos. 35, 20) näher, da nicht blos mit גי (von גָּוַה „engmachen", also: Thal, eigentlich: Enge, Schlucht, בגי so viel wie: in einer gewissen Höhlung, so daß nicht an 3, 29; 4, 46 — eher noch an 4 Mos. 21, 20., ein Hochthal unsern der Nebotsspitze (vergl. Hengstenberg, Bileam S. 243), wie Keil will, — gedacht zu werden braucht,) sondern noch folgend die Oertlichkeit so hervorgehoben wird. Da Mose von seinem so wiederholt dem Volke und Josua ausgesprochenen — es sind dies demnach keine leeren Wiederholungen, sondern geflissentliche, vorbereitende, — einsamen Todesgange auf den Nebo nicht wiederkam, sein Grab nicht zu entdecken war, so blieb dem frommen Bewußtsein keine andre Annahme, als die einer besondern göttlichen Vorkehrung in Betreff des Leichnams Mose's (vergl. die Theologischen Grundgedanken), was göttliche Erleuchtung dem Berichterstatter zur Gewißheit erhob. Man beachte, daß Henoch's Fall, in seiner zwar eigenthümlichen Weise, immerhin aber für Israel vorlag aus 1 Mos. 5, 24. (Ebn Esra erklärt את nach 2 Mos. 5, 19: er begrub sich selbst, ging nämlich in eine Höhle und starb daselbst.) „Im Lande Moab" wie V. 5. Im Uebrigen vergl. zu 3, 29. ער wie 3, 14. Da Mose nach V. 7, wodurch V. 1—4 sich begründen, auch noch länger hätte leben können, so bestätigt sich sein Sterben als Strafe und damit die Auffassung von Grab und Begraben im Vorigen. Die Auffassung ist demnach so zu halten, wie von Christus der Heidelberger Katechismus auf die Frage: Warum ist Er begraben worden? antwortet: damit zu bezeugen, daß Er wahrhaftig gestorben sei. Nach jüdischer Rechnung: im Jahr der Welt 2533; 1455 v. Christo. Vergl. noch 31,2. Aaron wurde noch was älter 4 Mos. 33,39. Mose nicht wie Isaak 1 Mos. 27, 1. „Frische" — geistige und leibliche Gesundheit, Lebenskraft. Solch göttlicher Bewahrung, Segnung, sowie der Ehrung Mose's von Seiten Gottes in Betreff seines Todes, entsprach auf Seiten des Volks V. 8, die Betraurung. 30 Tage, wie bei Aaron (4 Mos. 20, 29.), wie bei Jakob, (nach Ausschluß der 40 Tage des Einbalsamirens) 1 Mos. 50, 3. Sonst 7 Tage blos 1 Mos. 50, 10 ff.; 1 Sam. 31, 13. Das Auszeichnende ist wohl das Vollhalten dieser Trauer, wie diese selber (beides verstärkend beisammen: בכי und אבל). 2 Mos. 32, 1 hatten sie statt Klagens um Mose, um das Kalb getanzt. Das Deuteronomium umfaßt also mit Einschluß der angegebenen Trauerzeit 2 Monate. Vergl. Einleitung S. 11.

3. Schluß der Beilagen des Deuteronomiums mit Josua, zur Anknüpfung der folgenden Entwicklung Israels und Charakteristik derselben an der einzigartigen Persönlichkeit und Amtlichkeit Mose's. (Einleitung S. 4.) V. 9: Josua persönlich, der „Geist der Weisheit" in Fülle sachlich (חָכְמָה „das Vermögen, durch die Erscheinung hindurch das Wesen zu erkennen, σοφία" Delitzsch Jes. 11, 2), Jenem dieser amtlich durch „das im Neuen Testament gewöhnlich gebliebne Handauflegen" (Schultz) (Apstgsch. 6, 6; 8, 17; 2 Tim. 1, 6) vermittelt, leitet die nächste Zeit Israels ein. Vgl. 4 Mos. 27, 18 ff. Legitimirte der Gehorsam Israels auch die Nachfolge Josua's thatsächlich, immer blieb Mose der Erste. Noch mehr bezeugt sich die Weisheit Josua's, und auch daher wohl des Berichterstatters und Verfassers dieser Beilagen unsers Buchs, V. 10, wo das Einzige, Grund Legende der Erscheinung Mose's für alle Folgezeit von vorn herein erkannt und ausgesprochen ist. („Daß schon Josua diese Bemerkung machen konnte, erklärt sich daraus, weil er von seinem Standpunkte einen Einblick in den Verlauf der Geschichte Israels hatte." Baumgarten.) Vergl. 18, 15 ff.; 2 Mos. 33, 11; 4 Mos. 12, 8. Zunächst die persönlich nahe und vertraute Umgangsweise Jehovah's mit Mose (Baumgarten: „welcher, ihn, den Jehovah, erkannte" (?)), während Josua gleich z. B. vom Hohpriesteramt abhängig (4 Mos. 27, 21). Darauf beruhte „das Helle und Allumfassende" (v. Gerlach) der Mose zu Theil gewordnen göttlichen Offenbarungen, vergl. Theologische Grundgedanken zu Kap. 32., daraus ergab sich auch V. 11—12 die wunderbare und gewaltige Wirksamkeit Mose's, von der ganz Israel Zeuge. לכל u. s. w. ist mit ולא־קם in Verbindung zu denken. V. 12: „starke Hand" = Machterweisung. 4, 34; 6, 22; 7, 19; 11, 3; 26, 8; 29, 1. 2.

Theologische Grundgedanken.

1. Mose's Blick über Kanaan erinnert an 1 Mos. 13, 14. 15. Doch wie unterschieden das Ende Mose's und das Ende Abrahams! Abraham starb in glücklichem Greisenalter, alt und lebenssatt; Mose stirbt unter einem göttlichen Gerichtsbann, und „es ist bemerkenswerth" (sagt Auberlen Beiträge zur christlichen Erkenntniß S. 74) „daß während das Wort Glaube nirgends im Pentateuch ausdrücklich von Mose vorkommt, ihm sein Unglaube als solcher 4 Mos. 20, 12 vorgehalten wird. An Abraham war nie etwas ausdrücklich getadelt worden; in der Zeit des Gesetzes rügte und strafte Gott die Sünde schon schärfer. So mußte der Gesetzgeber selbst die tödtende Kraft des strengen göttlichen Gesetzes und Rechtes erfahren. Der Mann der Verheißung und des Glaubens nimmt einen wohlthuend friedlichen Abschied aus diesem Leben; bei dem Manne des Gesetzes aber liegt auf seinem Sterben etwas vom Fluch des Gesetzes, etwas Unversöhntes, das um so lauter nach der Versöhnung im Neuen Bunde, nach der Erlösung aus Sünde und Tod ruft. Röm. 4, 15; 3, 20; 2 Kor. 3, 6."

2. „Wie Christus, der Mittler des Neuen Bundes, von seinen Jüngern schied, noch ehe sie der Verheißung des Heiligen Geistes theilhaftig geworden und mit der Kraft aus der Höhe zum neuen Leben angethan waren: so mußte der Mittler des Alten Bundes Abschied nehmen, noch ehe das Volk, im Besitz des verheißenen Landes, Gottes Worte erfüllt sah und selbst in demselben erfüllen konnte." v. Gerlach.

3. „Mose sah das heilige Land von ferne, wie die Heiligen des Alten Testaments alles Verheißene Hebr. 11, 13; er sah es wohl auch als Schattenbild des wahren Kanaans (Hebr. 11,

16.), in das er sogleich übergehen sollte, ohne es vorher gesehen zu haben." Richter.

4. „Das Schauen des verheißenen Landes ist einerseits zwar eine Vergünstigung, da aber gleich hinzugefügt wird: und dorthin wirst du nicht kommen, so ist darin andrerseits auch die ganze Strenge des Urtheils gegen Mose enthalten. Ebenso ist einerseits die Erhaltung der vollkommenen Lebenskraft Mose's ein Beweis besondrer Gnade, andrerseits stellt eben dies Mose einem Verbrecher gleich, der sein Leben verwirkt und in der Mitte seiner Tage zum Tode geführt wird. Daß Mose, der Knecht Jehovah's, dieses scharfen Todes sterben muß, ist ein furchtbarer Triumph der Todesmacht, bei welchem alle menschliche Natur verzagen und verzweifeln muß. Aber auch Israel könnte diesen Sieg des Todes über sein Haupt und seinen Meister nicht ertragen, und wäre unrettbar dem Zweifel hingegeben, ob seine Erlösung und seine Gesetzgebung auch nur das geringste bleibende Heil wirken und schaffen könnte, wenn in diese Macht des Todes Mose's nicht ein Lichtstrahl fiele, und dieses tröstliche Licht ist das Begräbniß Mose's. Weil man nicht in die ganze Tiefe des Todes Mose's hineingeschaut hat, so ist auch die Bedeutung des Begräbnisses Mose's nicht recht verstanden." Baumgarten.

5. „Wunderbar, wie in seiner Kindheit und seinem ganzen Leben, ist er auch noch nach dem Tode. Der Mann, den der Herr so von Angesicht zu Angesicht erkannt hatte, daß kein Prophet, wie er, hinfort in Israel aufstand, war nach seiner ganzen Erscheinung so verborgen in Gott, daß selbst sein Leichnam von keiner Menschenhand begraben ward. Seine Erscheinung ist wie ein Blitz, der plötzlich aus der Finsterniß hervorbricht, dann eine Weile lang vor dem Volke her eine leuchtende Straße zieht und dann plötzlich, selbst mit seiner Materie an einem Ort verschwindet, den niemand findet." Ziegler. Nach Josephus' Darstellung soll Mose, nachdem er Josua und Eleasar zum Letzten umarmt, als er noch mit ihnen redete, plötzlich von einer Wolke in ein Thal entrückt worden und ihren Augen entschwunden sein. In Betreff des verwandten legislatorischen Charakters ist es interessant, daß auch Calvin's Grab nicht aufzufinden ist.

6. Der seit Augustinus landläufige Grund, weßhalb das Begräbniß Mose's so geheim gehalten und geblieben, ist nicht mit Ziegler dahin zu formuliren: „vermuthlich deßhalb, weil dadurch verhindert werden sollte, seinen Leichnam, sein Grab zur Reliquie einer todten, an die nur um einer ferneren Zukunft willen da gewesene Vergangenheit sich festhängenden, vor der Zukunft selbst sich absperrenden Superstition zu machen." Recht sagt Schultz: „Niemals neigten die Israeliten zu Menschenvergötterung. Allein sollte er wirklich, in so engem Verhältniß zum Herrn gestanden haben, wie es die pentateuchische Geschichte darstellt, so durfte er dem Tode und der Verwesung nicht in der Weise verfallen, daß von jener frühern Auszeichnung gar nichts übrig geblieben wäre. Er durfte es um Israels willen nicht; das Angesicht, das vom Umgange mit dem Herrn geglänzt hatte, daß er eine Hülle darüber thun gemußt (2 Mos. 34, 29 ff.), sollten sie nicht dem Tode erlegen erblicken, wie schon Hieronymus anmerkt." Vergl. Kurtz (II. S. 526 ff.), welcher gegen den vorhin angeführten Grund z. B. das jedermann bekannte Grab Abrahams geltend macht und dann behauptet, daß Mose's Begräbniß „ihn mit Henoch und Elias in gleiche Kategorie habe stellen sollen, zwar nicht, wie sie, dem Tode, aber wahrscheinlichst der Verwesung entnommen; die Existenzform des jenseitigen Lebens wohl wesentlich dieselbe, der Weg dazu für ihn ein andrer, als für jene; doch nicht im Zustand absoluter Verklärung und Vollendung, dessen Erstling Christus sein mußte (1 Kor. 15, 20. 23), wiewohl auch nicht der Zustand dunklen Scheollebens u. s. w."

7. Das wunderbare Begräbniß Mose's hat dennoch entschieden sein prophetisches Moment auf Christi Begräbniß, nur kann von Auferstehung nicht die Rede sein; was diese angeht, liegt ja überhaupt ein Schleier über'm Alten Bunde. „Daß Jehovah trotz Satans Einsprache" (vergl. darüber Gesch. d. A. B. II. S. 529 ff.) sagt Kurtz „den Leib Mose's dem allgemeinen Schicksal der sündigen Menschenkinder entnahm, wird zu einem Vorbilde und Vorspiel zukünftiger unendlich größrer und herrlicherer Dinge. Daß der Gründer des Alten Bundes sterben mußte um seiner Sünde willen, ist ein Zeugniß dafür, daß er noch nicht der rechte Mittler und der durch ihn vermittelte Bund noch nicht vollkommen ist, daß derselbe, obwohl לדרת עולם gegründet, doch noch einer Vervollkommnung durch einen zweiten Mittler, der ewiglich lebt, bedarf. Der Tod Mose's war nicht wie der Tod des ersten Adam, der in die Verwesung mündet; er war aber auch nicht wie der Tod des zweiten Adam, der in die Auferstehung mündet; er war vielmehr ein Mittleres zwischen beiden Todesgestalten, wie Mose selbst und sein Amt eine mittlere Stellung einnimmt zwischen dem ersten und zweiten Adam, zwischen dem Haupte der sündigen sterbenden Menschheit und dem Haupte der von Sünde und Tod erlösten Menschheit. Indem Mose's Tod zwar ein wirklicher, aber doch ein in seinem natürlichen Verlauf gehemmter ist und sein Zustand daher ein unvollendeter, schwebender ist, der eine Vollendung fordert und erwartet, wird er selbst zur Weißagung auf diese Vollendung. Und wenn Mose, der mit dem ganzen Hause Gottes betraut, doch die Organisation des Hauses Gottes nicht zu ihrer absoluten Vollendung führen konnte, und daher die Verheißung eines zweiten Propheten und Mittlers empfing, so werden wir auch berechtigt sein, in der eigenthümlichen einzigartigen Weise seines Todes und Begräbnisses ein denkwürdiges Vorbild von Tod und Begräbniß dieses zukünftigen Propheten wie Mose zu sehen."

8. „Vergl. das siebente Kapitel des Römerbriefs. In dieser zugleich individuell- und universell-historischen Paulinischen Deduction ist der Grund jenes Zankes zwischen Satan und Michael um den Leichnam Mose's ausgesprochen. Daß das Gesetz durch die schon vor ihm da seiende Sünde zum Reiz, zur Ursache und Versuchung zu weiterer Sünde geworden, daß durch dasselbe die Sünde erst recht in's

Licht gestellt, erst kräftig, lebendig, immer mächtiger und überaus sündig wurde — das ist der Grund zum scheinbaren Rechtsanspruch Satans auf Mose's Leichnam, welcher Rechtsanspruch so scheinbar war, daß Michael doch nicht wagte ꝛc. Daß aber das Gesetz trotz seiner durch den verderbten Modum des menschlichen Seins verursachten Wirkung zum Bösen, durch welche es eben auch ein Mittel Satans werden konnte, heilig, recht und gut und als ein von Gott gegebenes ursprünglich nur zum Leben gereichen sollendes ist — dies war der Grund des wirklichen und rechtmäßigen Anspruches Michaels auf den Leichnam Mose's."

9. „Zuweilen äußert sich (Schultz zu V. 7) die besondere Bewahrung derer, die vor Andern im Herrn leben, in anderer Gestalt; das äußere Auge verschließt sich, damit das innere desto schärfer blicke; es geht eine neue Welt auf und es entfaltet sich eine innere Lebensenergie, die nicht weniger wunderbar, als die äußere. Aber die, deren Mission vorzüglich nach außen geht, dürften an Mose ihr bleibendes Vorbild haben." Homer dagegen wird uns blind geschildert.

10. Die Persönlichkeit Mose's erscheint nach Anfang und Ausgang wie typisch für das spätere Prophetenthum; wenigstens in ersterer Beziehung ist die Berufung Jeremia's (1, 6 vergl. 2 Mos. 3, 11) der Mose's verwandt und in letzterer Beziehung werden wir an das wunderbare Ende Elia's (2 Kön. 2) erinnert; Elisa wie Josua.

Homiletische Andeutungen.

V. 1 ff. Starke: „Fromme Christen fürchten den Tod nicht, sondern sehen und gehen ihm getrost entgegen. Luk. 2, 29; Phil. 1, 23; 1 Mos. 49, 33." Cramer: „Wer selig sterben will, der soll sich im Glauben der Himmelfahrt Christi erinnern, in Hoffnung, daß die Gläubigen, aus der Welt scheidend, ihm nachfahren." — Der Gott des Friedens hat heraufgeführet aus Todten den großen Hirten der Schafe u. s. w. Hebr. 13, 20. — Starke: „Getreue Diener Gottes, welche viel Arbeit und Sorgen in ihrem Amt ausgestanden, müssen öfters, ehe sie die Früchte davon genießen, aus der Welt gehen." — „Gott lässet seine Kinder nicht ohne Trost aus dieser Welt abscheiden, sondern gibt ihnen einen Vorschmack von der zukünftigen Herrlichkeit. Luk. 2, 29. 30; Apostg. 7, 55. 56." Berlb. Bib.: „Gott führet den Menschen auch innen auf einen Berg und zeigt ihm den Thron der Ewigkeit, und wenn dann die süßen Tropfen des himmlischen Jerusalem in sein Herz fallen, so siehet er in's gelobte Land." — Aber Satan auch macht's Gott nach und stellt auf Höhen. Matth. 4. — V. 4. Starke: „Bei Gott ist kein Ansehen der Person; er strafet hoch wie niedrig, wer sündigt." — V. 5: Sei getreu bis in den Tod. Offenb. Joh. 2, 10. — Wenn die Treue des Herrn unser Anfang und Fortgang, unser Ziel sei unsre Treue zum Herrn. — Starke: „Der beste Ruhm und Ehrentitel im Tode: ein treuer Knecht des Herrn." — Ob jemand treu, kann man erst am Ziele sagen. — Derer Wandel, Ende, schauet an! Hebr. 13, 7. — Ein gutes Ende setzt einem guten Leben erst die Krone auf. — Mose's letzter Gang: unser Ende sei wie dieses Gerechten! — Florey: „Mose's Tod ein Zeugniß, wie die göttliche Gnade sich an den treuen Knechten Gottes auch bei ihrem Scheiden noch offenbart: 1) dadurch, daß treue Knechte Gottes bei ihrem Scheiden in ungetrübter Kraft dastehen, 2) daß sie den Umgang mit dem Herrn bis an ihr Ende genießen dürfen, 3) daß sie hienieden schon Blicke in das Land der Verheißung thun dürfen, 4) daß sie vom Herrn durch gläubige Nachfolger gesegnet werden." Berl. Bib.: „Nach der Juden Meinung starb er gegen Ende unsers Februar. — Es muß aber die Herrlichkeit des ersten Bundes aufhören und kann uns nicht zur Seligkeit bringen." — V. 6: Man verwechsele nicht, was die Abwehr möglicher Abgötterei betrifft, Mose mit Mohammed! — Berlb. Bib.: „Wenn wir der Sünde todt sind, so ist uns auch das Gesetz todt, und alsdann wird der Leib Mose's vom Herrn begraben und wir sterben dem Gesetz ab durch den Leib Christi, daß wir einem Anderen vermählt werden, nämlich dem, der von den Todten auferwecket ist." Richter: „Beim Gegenbilde, Christus, waren ebenfalls Engel geschäftig." Lange: „Im Tode fährt die Seele aufwärts, der Leib aber muß in die Erde, das tiefe Thal seiner rechten Erniedrigung kommen." Cramer: „Christus hat Mosen begraben und den Fluch des Gesetzes gestillet (1 Tim. 1, 15; Röm. 6, 14; 8, 1), darum fürchten wir uns im Tode nicht." Starke: „Die Fürsorge Gottes für die Seinen höret nicht auf, weder im Tode, noch nach demselben." V. 7. Zinzendorf: „In der Welt kommt's freilich vor, daß Einer so alt wird, daß er nicht mehr fort kann, und wenn er etliche siebenzig Jahr ein großer Mann gewesen, sich in den letzten Tagen noch selber in die Vergessenheit hineinhilft. Dagegen läßt Er einen Zeugen, der in seinem Theil unique ist, nicht eher zur Ruhe kommen und Erlaubniß haben, müde zu werden, es sei denn all Sein Rath geschehen." Lange: „Die Stärke Mose's bis an seinen Tod bildet ab, daß seine Oekonomie bis an den Tod Christi in ihrer völligen Kraft und Stärke bleiben werde: bis dahin Christi Jünger selbst daran gebunden waren. Luk. 17, 14." V. 8. Berlb. Bib.: „Es gehet schwer zu, sich von göttlichen Personen und Führungen zu scheiden, sonderlich wenn man durch ihren Dienst von der Herrlichkeit und Macht Gottes viel gesehen und erkannt hat." V. 9. Württb. Bib.: „Wem Gott selber ein Amt auflegt, den versieht er auch mit den nothwendigen Gaben." Richter: „Der willige Gehorsam Israels wird durch das Buch Josua bestätigt. Mose brachte das Volk dahin, daß es Josua folgsam war: so bringt uns das Gesetz zu Christus und bleibt unsere Regel, wenn wir diesem wahren Josua nachfolgen." V. 10 ff. Starke: „Frommer, wohlverdienter Leute kann man wohl nach ihrem Tode in Leichenpredigten, Grabschriften u. dgl. m. rühmlichst gedenken. Ps. 112, 6." Auberlen: „Das Verhältniß von Verheißung und Gesetz prägt sich auch in ihren Repräsentanten aus. Eben damit hängt es aber zusammen, daß die Aufgabe Mose's eine

völlig andere ist, als die Abrahams. Der Eine empfängt, der Andere gibt. Natürlich gibt auch Mose dem Volke nur, was er von Gott empfangen hat; aber seine wesentliche Aufgabe ist eben die, es dem Volke zu übermitteln; er ist der Mittler zwischen Gott und dem Volke (Gal. 3, 20). Abraham dagegen hat, was Gott ihm darbietet, lediglich im Glauben anzunehmen und zu bewahren; zu übermitteln hat er es niemand, als seiner Familie und besonders dem Sohne der Verheißung (1 Mos. 18, 19), dies aber im Grunde nicht anders, als wie jeder Familienvater und so auch Mose selber die religiöse Erziehung der Seinigen zu leiten hat. So ist Abrahams Beruf ganz im Glauben, im Verhältniß zu Gott beschlossen; hier liegen auch die Schwierigkeiten, Prüfungen und Dornen seines Weges; er ist ein ausschließlich religiöser Heros. Bei Mose dagegen erhebt sich auf dem Grunde seines Verhältnisses zu Gott das zum Volke; der Glaube ist bei ihm so zu sagen die Voraussetzung, unter welcher er ein großes Werk zu thun, Liebe zu üben hat, indem ihm die Befreiung und Führung Israels in die Hand gegeben wird; aus der religiösen Wurzel erwachsen ihm gewaltige sittliche Aufgaben. Die Schwierigkeiten seines Weges liegen daher im Verhältniß zum Volke, darin, daß er immer auf's neue das Murren und die Widerspenstigkeit der Kinder Israel zu tragen und zu überwinden hat. Das Glauben macht ihm Gott viel leichter, als dem Abraham. Während er diesem nur je und je nach längeren Zwischenräumen erscheint, hat Mose die göttliche Offenbarungsgegenwart in der Wolken- und Feuersäule beständig vor sich und wird auch viel häufigerer, längerer, herablassenderer Einzeloffenbarungen gewürdigt u. s. w. Während ferner Abraham bei den Offenbarungen Gottes nur Worte von ihm zu erhalten pflegt, Verheißungsworte, die ihm kein gegenwärtiges Gut bieten, sondern ihn in eine meist unbestimmte Zukunft weisen, darf Mose in Aegypten und in der Wüste die großen Thaten Gottes sehen, seinen Glauben an jenen gewaltigen Wundern stärken, die etwas unmittelbar nicht nur Ueberzeugendes, sondern Ueberwältigendes haben. Ferner ist Mose selber mit Wunderkraft ausgerüstet, er darf also die göttlichen Kräfte in seiner eigenen Person gegenwärtig fühlen (2 Mos. 4, 1 ff.), was bei Abraham, weil er sich nicht einem ungläubigen Volke auszuweisen hatte, nicht der Fall war. Endlich war Mose für seine Aufgabe auch mit allen Mitteln menschlicher Wissenschaft und Bildung ausgerüstet (Apostg. 7, 22), während Abraham ein einfacher Hirte und seine Weisheit ohne Zweifel lediglich die göttliche war. So hat Mose seinen Beruf im Ganzen mit ähnlicher Treue erfüllt, wie Abraham den seinigen, wenn er diesen auch im Glaubensleben nicht erreicht. Er ist ein so guter Hirte (vergl. Joh. 10, 11), daß er nicht nur, als Jehovah ihm anbietet, ihn gleichsam zu einem neuen Abraham zu machen, dieses ablehnt (2 Mos. 32, 10 ff.), sondern zur Sühnung der Sünde seines Volkes seine eigene Person aus dem Buch des Lebens tilgen lassen will (V. 32). Während er so mit selbstverleugnendster Liebe das Volk bei Gott vertritt, wird er auf der anderen Seite nicht müde, die Widerspenstigkeit desselben zu tragen. Wie daher von Abraham der Glaube, so wird von ihm die Geduld als sein besonderes Charisma gerühmt (4 Mos. 12, 3). Vergleiche die Zusammenstellung von Geduld und Glaube Offenb. Joh. 13, 10. Wie daher Abraham als Vater der Gläubigen alle seine Nachfolger im Glauben überragt, so wird von Mose gerühmt, daß hinfort kein Prophet wie er in Israel aufgestanden sei d. h. unter allen denen, welche die gleiche Aufgabe mit ihm hatten, dem Volke Gottes Wort zu bringen und ihm dadurch Leiter und Hirten zu sein, war Mose wie der Zeit, so auch der Sache, wie dem Anfange, so auch der Treue des Berufs nach der erste und hervorragendste. So erkennen wir mit heiliger Bewunderung, wie Gott seinen Auserwählten ihren Beruf so genau abmißt und ihnen demgemäß Lasten und Uebungen, wie Hülfen und Erleichterungen eben so genau zumißt. Das ist wahrlich ein Gott, dem man sich anvertrauen darf. Keinem seiner Knechte aber läßt er es an schweren Aufgaben, Prüfungen und Zerbrechungen fehlen; sie alle tragen ihr Kreuz und müssen durch viel Trübsal in's Reich Gottes eingehen."

Druck von Julius Klinkhardt in Leipzig.

Theologisch-homiletisches

Bibelwerk.

Die Heilige Schrift

Alten und Neuen Testaments

mit Rücksicht auf das theologisch-homiletische Bedürfniß des pastoralen Amtes
in Verbindung mit namhaften evangelischen Theologen

bearbeitet und herausgegeben

von

J. P. Lange.

Des

Alten Testamentes

Vierter Theil:

Das Buch Josua.

Bielefeld und Leipzig.
Verlag von Velhagen und Klasing.
1870.

Das

Buch Josua.

Theologisch-homiletisch bearbeitet

von

F. R. Fay,
Pfarrer in Crefeld.

Bielefeld und Leipzig.
Verlag von Velhagen und Klasing.
1870.

Das Uebersetzungsrecht wird von Verfasser und Verlegern vorbehalten.

Vorwort.

Die nachfolgende theologisch-homiletische Bearbeitung des Buches Josua bittet als ein Erstlingswerk die Freunde des Bibelwerks um gütige Nachsicht; denn, wenn der Verfasser auch schon früher durch seine Betheiligung am Römerbriefe bei ihnen eingeführt wurde, so beschränkte sich seine Leistung nur auf das Homiletische, während die Auslegung in bewährteren Händen ruhte. Was er jetzt allein bietet, ist ein Versuch, den er nicht gewagt haben würde, wenn nicht der hochverehrte, ihm persönlich so nahe stehende Herausgeber in Uebereinstimmung mit der geschätzten Verlagshandlung ihn dazu aufgefordert und ermuntert hätte. Vielfach durch die pastorale Thätigkeit an einer großen Gemeinde in seinem Studium unterbrochen, freute er sich stets, wenn er wieder zu dem inhaltreichen Buche zurückkehren durfte, welches die Eroberung und Vertheilung des gelobten Landes unter der Führerschaft Josuas erzählt. Das Interesse wurde gesteigert durch die vielen Verhandlungen, die während des Sommers vorigen Jahres über Kap. 10, 12—15 stattfanden und zu gewissenhafter Erforschung des daselbst vorliegenden Berichtes aufforderten, wobei aber das während des Druckes erschienene Schriftchen von A. Vogel, Hülfsprediger an St. Elisabeth in Berlin: „Sonne stehe still zu Gibeon! Untersuchung der Stelle Josua Kap. 10 und Vertheidigung des Wunders gegen die bildliche Auffassung, Berlin 1869" nicht mehr berücksichtigt werden konnte. Der Sinn, in welchem dies geschehen ist, wird hoffentlich von allen den Theologen getheilt, die mit der Wärme und Innigkeit lebendigen Glaubens unbefangene wissenschaftliche Forschung für wohl vereinbar halten. In demselben Sinne sind überhaupt die auf unser Buch bezüglichen Fragen der Kritik behandelt und in der Einleitung beleuchtet.

Bekanntlich enthält die zweite Hälfte (Kap. 13—24) den Bericht über die Vertheilung des Landes unter die Israeliten und in demselben eine Menge von Ortsnamen, Grenzbestimmungen und Gebietsangaben. Da es, der Natur der Sache nach, nicht möglich war, diese Partien theologisch-homiletisch zu bearbeiten, wir uns aber anderseits sagen mußten, daß das Bibelwerk nicht bloße Referate bringen dürfe: so schien es geboten, mit möglichster Sorgfalt die vorhandenen Vorarbeiten, namentlich von Knobel und

Keil, zwar zu benutzen, aber auch zugleich unter fortgehender Vergleichung der angeführten Quellen, unter denen Robinsons vortreffliche Reisewerke immer noch den ersten Platz behaupten, selbständig zu revidiren. War diese Beschäftigung auch etwas mühsam, so erschien sie darum doch nicht weniger lohnend und auch für das praktische Amt, namentlich den Religionsunterricht, Segen bringend; da sich die Heilsgeschichte noch einmal so lebendig darstellen läßt, wenn das Land, das ihr vorzüglichster Schauplatz war, uns recht bekannt, ja heimisch ist. Manche neue werthvolle Bemerkungen und Schilderungen boten die 1865 erschienenen, noch von keinem Ausleger berücksichtigten, Wanderungen durch Palästina von Konrad Furrer dar. Ob es gelungen ist, mit Hülfe einer von ihm auf S. 339 gemachten Ortsangabe Licht in die dunkle Stelle Kap. 19, 34 zu bringen, mögen die Kundigen entscheiden.

Wie es dem Verfasser oft eine Erquickung gewesen ist, in stillen Mußestunden sich in die Heldengeschichte Israels zu versenken oder dann wieder im Geiste das heilige Land zu durchwandern, um an der Hand treuer Forscher die einstigen Wohnsitze des Volkes Gottes aufzusuchen und festzustellen: so möge jedem, der das Buch Josua zur Hand nimmt, ähnliche innere Erquickung zu Theil werden, da die Theologie der Gegenwart der Erneuerung aus dem Worte der Bibel heraus unbedingt bedarf, aber nicht im Geiste der Satzung, auch nicht im Geiste des modernen Naturalismus, sondern nur und allein im Geiste des Evangeliums, auf welches auch die Schriften des Alten Testaments deutlich hinweisen.

Crefeld, am 9. Juli 1869.

Der Verfasser.

Das Buch Josua.

Einleitung.

§. 1.

Namen des Buches, Stellung im Kanon, Inhalt und Charakter im allgemeinen.

Das Buch Josua, welches seinen Namen nicht nach dem Verfasser, sondern nach dem hervorragendsten Helden der von ihm erzählten Geschichte trägt, eröffnet im Kanon des A. T. die Reihe der נְבִיאִים רִאשׁוֹנִים, der prophetae priores, wozu außerdem noch das Buch der Richter (שׁוֹפְטִים), die zwei Bücher Samuels (שְׁמוּאֵל) und die zwei Bücher der Könige (מְלָכִים) gehören. Zunächst werden alle diese Schriften so genannt, weil sie nach alter jüdischer Tradition von Propheten verfaßt waren, in zweiter Linie wohl auch deshalb, weil sie, insbesondere die Bücher Samuels und der Könige, sehr viel von dem Wirken einzelner Propheten berichten. Doch reichen diese beiden Gründe allein nicht aus, um den Namen zu erklären; vielmehr hatten gewiß auch die Masorethen, von welchen alle diese Bezeichnungen und Ueberschriften herrühren, ein Gefühl davon, daß derselbe theokratische Geist, welcher die eigentlichen Propheten, die נְבִיאִים אַחֲרוֹנִים und ihre Schriften durchweht, auch in diesen geschichtlichen Büchern spürbar sei, daß also die Geschichte des Volkes Gottes in diesem Geiste, somit nicht als Profan- sondern als heilige Geschichte aufgezeichnet worden. Die Leitung des Volkes durch Jehova, den Gott Israels, wie er in unserem Buche 24, 2. 23 genannt wird, das Verhalten des Volkes und seiner Führer diesem Gotte gegenüber, Treue oder Untreue, Befolgung seiner Gebote oder Uebertretung derselben, Jehovadienst oder Götzendienst, sind die eigentlichen Motive dieser heiligen Historiographie. Es sind diese Bücher der ersten oder vorderen Propheten nicht blos historische Bücher, sondern, wie de Wette sie in seiner Einleitung in das Alte Testament zutreffend genannt hat: theokratisch-historische Bücher, die erfüllt und durchdrungen sind von demselben Geiste tiefer Frömmigkeit, edler sittlicher Strenge, heiliger Achtung vor den Geboten Jehovas, den die „theokratisch-begeisterten Bücher", die Schriften der eigentlichen Propheten, athmen.

Diesen Charakter trägt auch das Buch Josua an sich, welches, wie es einerseits die Reihe der נְבִיאִים רִאשׁוֹנִים eröffnet, anderseits unmittelbar auf die תּוֹרָה, den Pentateuch, folgt. Während man in früherer Zeit, von dem Gedanken geleitet, daß „das Gesetz" ein in sich abgeschlossenes literarisches Ganze bilde, fast gar nicht auf allfällige Verwandtschaft des Buches Josua mit dem Pentateuche achtete, hat die neuere Kritik das unbestreitbare Verdienst, ausgehend von dieser Stellung des Buches Josua im alttestamentlichen Kanon, hierüber eingehende, höchst lehrreiche Untersuchungen angestellt zu haben, die besonders Knobel in seiner Kritik des Pentateuch und Josua (Kurzgefaßtes exeget. Handbuch zum Alten Testament XIII, S. 489—606) theils gründlich beleuchtet, theils selbständig noch weiter geführt hat. In kürzerer Fassung finden sich die Ergebnisse der Untersuchungen über den Pentateuch und das Buch Josua bei Bleek (Einleit. in d. A. T. §. 137. 138) auf Grund sorgfältiger und gewissenhafter Forschungen (a. a. O. §. 59—136) zusammengestellt. In der That finden sowohl in sachlicher als in sprachlicher Beziehung so mannigfaltige Annäherungen zwischen dem Buche Josua und dem Pentateuch statt, daß die Vermuthung nahe liegt, es habe dasselbe ursprünglich mit diesem zusammen ein großes Werk gebildet, von welchem unser Buch erst später, vielleicht im Zeitalter des Esra (Bleek a. a. O. §. 140), getrennt wurde. Sich gegen diese Erkenntniß verschließen zu wollen, weil die „neologische" oder „moderne" Kritik zuerst zu ihr geführt hat, ist gläubiger Schriftforschung nicht würdig. In engstem Anschlusse an die letzten Verse des Deuteronomiums (5 Mos. 34, 5—12) erzählt nämlich unser Buch zuerst, wie Jehova dem Josua befohlen habe, sich aufzumachen und über den Jordan zu ziehen, um das Land, das er den Kindern Israel gegeben, einzunehmen, und

meldet dann weiterhin, wie Josua diesen Befehl Jehovas den Vorstehern des Volks mitgetheilt, zugleich aber die 2½ Stämme der Rubeniter, Gaditer und halb Manasse, die schon durch Mose jenseit des Jordans ihr Besitzthum erhalten hatten (4 Mos. 32; Jos. 13) aufgefordert habe, der von Mose gestellten Bedingung gemäß (4 Mos. 32, 20) an der bevorstehenden Eroberung des Landes theilzunehmen (Kap. 1). Es folgt hierauf der Bericht über die Aussendung von Kundschaftern nach Jericho, ihre Einkehr bei Rahab, Rettung und Flucht (Kap. 2). Nachdem die Boten wieder zurückgekehrt sind, geht das Volk über den Jordan, und zwar nicht ohne einen Beweis göttlicher Hülfe zu erfahren, da der Durchgang, obwohl der Fluß zu jener Zeit, in den Tagen der Ernte, besonders viel Wasser hatte, trocknen Fußes geschah (Kap. 3. 4.). Im fünften Kapitel erhalten wir Kunde von der Beschneidung zu Gilgal und der ersten Passahfeier auf dem Boden Kanaans, womit zugleich der erste Abschnitt des ersten Theiles schließt. Die Vorbereitung zum heiligen Kriege, von der uns der Verfasser in demselben Bericht erstattet hat, ist geschehen. Auch Josua selbst, der Führer des Volks, ist durch eine besondere Erscheinung gestärkt und ermuthigt worden (Kap. 5). Es beginnt die Darstellung der Kämpfe Israels mit den Kanaanitern (Kap. 6, 1—11, 23). Fließend und lebendig schildert der Erzähler nach einander die Einnahme Jerichos, dessen Mauern unter dem Schalle der Posaunen fallen, die Zerstörung der Stadt, die Schonung Rahabs, die Verfluchung von Grund und Boden (Kap. 6), dann Achans Frevelthat, den verunglückten Zug nach Ai, Josuas demüthige Abbitte vor Jehova, die Entdeckung und Bestrafung des Frevlers (Kap. 7). Hieran schließt sich die wahrhaft glänzende, durch große Anschaulichkeit ausgezeichnete Beschreibung der Eroberung und Zerstörung von Ai an (Kap. 8, 1—29). Jetzt aber wird der bis zu dieser Stelle wohlgeordnete Gang der Erzählung der Kriegsereignisse unterbrochen durch den Bericht über den Altar des Segens und Fluches auf dem Berge Ebal (Kap. 8, 30—35), der, wie wir unten zeigen werden, nicht hierher, sondern eher hinter 11, 23 zu gehören scheint. Noch ist nämlich die Eroberung des Landes nicht vollendet, vielmehr hören wir (Kap. 9, 1. 2), daß sich nun fünf kanaanitische Könige zu einem förmlichen Bündnisse gegen die siegreich vordringenden Israeliten vereinigen. Einen andern Weg, denjenigen kluger List, betreten die Bürger Gibeons, nachdem sie gehört hatten, was Josua mit Jericho und Ai gethan, und erreichen auch ihren Zweck vollständig. In der Meinung, daß sie, wie ihre alten Säcke, ihre zerrissenen Weinschläuche, ihre geflickten Schuhe und ihr schimmeliges Brod zu beweisen schienen, aus fernem Lande gekommen seien, schließt Josua, freilich ohne den Mund Jehovas zu fragen (Kap. 9, 14), ein Bündniß mit ihnen, wodurch ihnen Schonung zugesichert wurde. Nachher wird der Betrug zwar entdeckt, aber das Versprechen doch gehalten, da es mit einem feierlichen Eidschwur (Kap. 9, 15) bekräftigt worden war, den zu halten Israels Fürsten sich in ihrem Gewissen gebunden erachteten. Die Gibeoniter werden nicht umgebracht, jedoch zur Strafe für ihre Unwahrhaftigkeit zu Holzhauern und Wasserschöpfern für die Gemeinde und den Altar Jehovas gemacht (Kap. 9, 3—27).

Allein jetzt wendet sich der Zorn Adoni-Zedeks und seiner Bundesgenossen gegen die von der gemeinsamen Sache abtrünnig gewordenen Bewohner Gibeons, die für ihre Untreue gezüchtigt werden sollen (Kap. 9, 1—5). In ihrer Bedrängniß bitten sie Josua um Hülfe, die sofort bereitwillig gewährt wird. Von Jehova besonders ermuntert, zieht er herbei, schlägt die fünf verbündeten Fürsten in der großen, von der Nachwelt poetisch verherrlichten (Kap. 10, 12—13) Schlacht bei Gibeon, jagt sie samt ihrem Heere über den Paß von Beth-Horon hinab bis Aseka und Makeda, hängt sie, nachdem er die Verfolgung beendigt hat, an fünf Bäumen auf, läßt aber zur Zeit des Sonnenuntergangs ihre Leichname abnehmen und in die Höhle zu Makeda werfen, wo sie versteckt gewesen waren. An diesen Sieg bei Gibeon schließt sich die Eroberung des ganzen südlichen Westjordanlandes an, worauf Josua wieder in das Lager zu Gilgal am Jordan, welches als der Ausgangspunkt aller seiner Operationen erscheint, zurückkehrt (Kap. 10). So war der Süden des Westjordanlandes, des eigentlichen Kanaans (vgl. über diese Benennung §. 6) unterworfen. Demselben Schicksale sollte auch der Norden verfallen. Umsonst sammelt, wie früher Adoni-Zedek die Könige des Südens, jetzt Jabin, der König von Hazor, diejenigen des Nordens um sich zu einem zweiten Bündnisse gegen Josua behufs Fortsetzung des Vertheidigungskrieges. Wie Sand am Meer ist das Heer, das sie ins Feld führen (Kap. 11, 4), aber mit überraschender Geschwindigkeit kommt der kriegstüchtige Führer Israels am Wasser Merom, wo sie sich gelagert hatten, über sie, überfällt, schlägt und vernichtet sie; denn auch nach diesem Kampfe unterläßt Josua nicht, die Feinde zu verfolgen und sie so zu schlagen, „bis man ihnen nicht übrig ließ einen Entkommenen" (Kap. 11, 8). Ihre Rosse werden gelähmt, ihre Wagen mit Feuer verbrannt. Die Erzählung dieser Ereignisse ist knapper gehalten, als der Bericht über die Einnahme Jerichos und Ais und über die Gibeonschlacht, aber nicht minder anschaulich und lebendig (Kap. 11, 1—9). Nachdem hierauf (Kap. 11, 10—15) noch gemeldet worden,

wie Josua die Städte des Nordens, mit Ausnahme derer, die auf einem Hügel standen, eingenommen, ihre Könige und Einwohner getödtet, ihre Beute aber dem Volke zum Raube gegeben, was bei der Eroberung Jerichos nicht geschehen durfte (Kap. 6, 17; 7, 1 ff.), schließt der Verfasser das Kapitel mit einem allgemeinen Rückblicke auf die Eroberung des ganzen Westjordanlandes, wobei er noch insbesondere der Ausrottung der Enakiter auf dem Gebirge Juda als einer von Josua vollbrachten That, gedenkt (Kap. 11, 16—23). Hiermit schließt zugleich der zweite Abschnitt des ersten Theils, da Kap. 12 als ein besonderer Abschnitt zu betrachten ist. Es enthält nämlich ein Verzeichniß sämtlicher unter Moses und Josuas Führung besiegter Könige im Ost- und Westjordanlande, 31 an der Zahl, womit der erste Haupttheil des Buches (Kap. 1—12) zu seinem Abschlusse gelangt. Der zweite Theil (Kap. 13—24) beschreibt die Vertheilung des von den Israeliten eroberten Gebietes.

Eine geraume Zeit, wie es scheint, ist seit der Eroberung des Landes verstrichen (13, 1), Josua ist alt geworden, es ist auch noch sehr viel übrig einzunehmen, und zwar theils im Südwesten, „wo das Gebiet der philistäischen Reiche war", theils im Norden, „die Gegend am Libanon", dennoch soll Josua jetzt die Vertheilung des Landes vornehmen (Kap. 13, 1—7) und zwar unter die 9½ Stämme. Die Erwähnung der einen Hälfte des Stammes Manasse führt den Verfasser zu einem Rückblick auf das schon bestimmte Gebiet der 2½ ostjordanischen Stämme (Kap. 13, 8—23), wobei wiederholt die Bemerkung eingeschaltet wird, daß Josua dem Stamme Levi kein Besitzthum gegeben habe, weil die Opfer Jehovas, ja Jehova selbst sein Besitzthum sein sollten (Kap. 13, 14. 33). Im folgenden 14. Kapitel beginnt der Verfasser die Vertheilung des Landes zu berichten (Kap. 14, 1—5). Die Fortsetzung findet sich erst Kap. 15, 1 ff., so daß die Erzählung von Kalebs Forderung eines Besitzthums, die in anderer Form Kap. 15, 13—19 (vergl. Richt. 1, 12—15) wiederkehrt, sich deutlich als ein den Zusammenhang unterbrechendes Schriftstück kennzeichnet. Der Uebersichtlichkeit wegen empfiehlt es sich, mit Bunsen diese beiden Kapitel als ersten Abschnitt des zweiten Theiles zu betrachten und dann Kap. 15—21 als zweiten zusammenzuordnen. Diese sieben Kapitel enthalten mit Ausnahme von Kap. 15, 13—19; 17, 13—18; 18, 1—10; 20, 1—6 sehr trockne, aber für die Kenntniß des heiligen Landes äußerst werthvolle Angaben, die oft durch ihre Genauigkeit wahrhaft überraschend sind. Nur in wenigen Partien, namentlich Kap. 16, 5 ff. und 19, 34 ist der Sinn dunkel und nicht leicht festzustellen, wie es sich bei Behandlung derselben zeigen wird. An einer gewissen Schwerfälligkeit, auf welche namentlich Hauff (Offenbarungsglaube und Kritik S. 139 ff.) aufmerksam gemacht hat, leidet auch Kap. 16, 1, sowie insbesondere Kap. 17, 1, wo sich „eine Häufung erklärender Sätze" findet; während die eingelegten Erzählungen (Kap. 15, 13—19; 17, 13—18) sich durch dieselbe Schönheit der Darstellung auszeichnen, der wir schon im ersten Theile des Buches wiederholt begegnet sind. Wie lebendig ist die Verhandlung zwischen Kaleb und seiner Tochter Achsa wiedergegeben, wie frisch und gedrungen diejenige zwischen Josua und den begehrlichen Söhnen Josephs, seinen eigenen Stammgenossen! Den dritten und letzten Abschnitt bilden die Kap. 22—24. Zunächst wird die Entlassung der 2½ ostjordanischen Stämme, die jetzt nach der Eroberung und Verloosung des Landes erfolgen konnte, gemeldet und zugleich ausführlich berichtet, wie diese einen Altar am Jordan und zwar auf der Westseite des Flusses errichtet hatten, dessen Erbauung bei den übrigen Israeliten Verstimmung hervorrief, die sich aber, als die unter Führung des Pinehas abgeordnete Gesandtschaft befriedigende Aufklärung zurückbrachte, wieder legte (Kap. 22). Dann folgen Josuas Abschiedsreden, von denen die erste wahrscheinlich zu Silo, die zweite zu Sichem (Kap. 24, 1) gehalten ist. Alt und wohlbetagt (Kap. 23, 1), im Gefühle, daß auch er den Weg der ganzen Erde, aller Welt gehen müsse, nimmt der tapfere, uneigennützige und fromme Nachfolger Moses Abschied von seinem Volke, das er zur Treue gegen Jehova ermahnt, vor Abfall und Götzendienst warnt und schließlich durch feierliche Erneuerung des Bundes aufs neue verpflichtet (Kap. 24, 25). Zur Erinnerung daran wird zu Sichem ein Steindenkmal errichtet (Kap. 24, 26. 27). Einhundert und zehn Jahre alt, gerade so alt wie sein Stammvater Joseph (1 Mos. 50, 22), stirbt Josua und wird zu Thimnath-Serah, in seiner Stadt, begraben (Kap. 24, 29. 30). So lange er und die Aeltesten leben, dient Israel Jehova (Kap. 24, 31). Aber auch Eleasar, der treue Gehülfe Josuas, der Sohn Aarons, der Hohepriester Israels, stirbt und wird zu Gibea Pinehas, in der Stadt seines durch heiligen Eifer um den wahren Gottesdienst ausgezeichneten und daher mit eigenem Besitzthum ausnahmsweise bedachten Sohnes bestattet (Kap. 24, 33). Eine Notiz über die Gebeine Josephs ist zwischen diese Nachrichten vom Ende Josuas und Eleasars eingeschoben (Kap. 24, 32).

Uebersehen und vergegenwärtigen wir uns noch einmal den Gesammteindruck, welchen das Buch Josua macht, so läßt sich mit Grund sagen, daß die Aufzählung der geschichtlichen Ereignisse im ganzen in wohlgeordneter Reihenfolge geschieht und der

Zusammenhang nur selten unterbrochen wird; sowie, daß ferner die Angaben über die Eintheilung des Landes im allgemeinen sich durch vorzügliche Klarheit und Genauigkeit auszeichnen, die, wenn man den betreffenden Abschnitt bei Josephus vergleicht (Ant. V. 1, 22), besonders evident wird. Anderseits aber darf nicht verkannt werden, daß, wie offenbar vorhandene Einschiebungen (Kap. 8, 30—35; 10, 12—15; 14, 6—15; 15, 13—19; 17, 13—18) darthun, wir hier so wenig als im Pentateuch ein ursprünglich von einem Verfasser herrührendes Werk vor uns haben, vielmehr ein schriftstellerisches Produkt, das, obwohl schließlich einheitlich redigirt, deutlich die Spuren seiner Entstehung an sich trägt. Das Buch selbst citirt Kap. 10, 13 eine seiner Quellenschriften; wenn aber eine vorhanden war, warum sollten deren nicht auch mehrere vorhanden gewesen sein können, wenn diese auch nicht geradezu angeführt werden?

Anmerkung. Das Buch Josua der Samaritaner, auch Chronicon Samaritanum genannt, von welchem sich eine arabische Uebersetzung mit samaritanischer Schrift auf der Leidner Bibliothek befindet, (im Drucke erschienen unter dem Titel: Chronicon Samaritanum ed. Joh. Juynboll Lugd. Bat. 1848) ist nach dem hierin übereinstimmenden Urtheil von de Wette, Hengstenberg und Ewald eine mit samaritanischen Fabeln versetzte Ueberarbeitung unseres Buches Josua aus dem späten Mittelalter. S. de Wette, Einl. in d. A. T. §. 171. Hengstenberg, Authentie des Pentateuch 1, 5. Ewald, Geschichte des Volkes Israel 2, S. 349. 350. 4, S. 247. 249.

§. 2.
Ursprung.

1. Bericht über den Stand der Verhandlungen.

Nach dem Talmud (Tr. Baba bathra fol. 14, 2. Josua scripsit librum suum et octo versus in lege) ist Josua der Verfasser des nach seinem Namen genannten Buches. Eleasar, der Sohn Aarons, der Hohepriester, hat dann den Schluß (Kap. 24, 29—32) hinzugefügt, den letzten Vers (Kap. 24, 33) aber Pinehas beigesetzt (Baba bathra 15a. 15b bei Fürst, Kanon des Alten Testaments nach den Ueberlieferungen in Talmud und Midrasch, Leipzig 1868, S. 10). Verschiedene ältere Theologen, unter welchen auch Starke, theilten unter Berufung auf Kap. 24, 26 diese Ansicht. „Hatte er", sagt Starke, „den mit dem Volke gemachten Bund selbst aufgeschrieben, warum nicht auch die vorhergehenden zum Theil höchst wichtigen und nöthigen Nachrichten?" Denselben Grund machen auch L. König (Alttest. Studien, 1. Heft: Authentie des Buches Josua 1836, S. 127) sowie Baumgarten (Real-Encyklop. VII, 40. 42) für die Autorschaft Josuas geltend, wogegen Keil (Kommentar über das Buch Josua S. XL) zu erinnern sich veranlaßt sieht, wie gerade darin, daß die Aufzeichnung in das Gesetzbuch nur von der Bundeserneuerung zu Sichem bemerkt werde, ein ziemlich klarer Beweis liege, daß der übrige Inhalt des Buches nicht in dasselbe verzeichnet gewesen sei. Hävernick (Einl. in d. A. T. II, 1. S. 26. 62) will unter Berufung auf das K'tib in Kap. 5, 1. 6 (עִבְרִנִי) kombinirt mit der erwähnten Notiz Kap. 24, 26 den ganzen ersten Theil und die beiden letzten Kapitel dem Josua zuweisen, während er Kap. 13—22 nach dem Vorgange von Bertholdt (S. 857) auf die in Kap. 18, 1—10 angedeuteten Chorographien zurückführt. Gerlach (Bibelwerk II, S. VI.) hält es für wahrscheinlich, daß, nach Moses Vorgange, Josua selbst oder einer aus seiner nächsten Umgebung unter seiner Leitung die Geschichte der Eroberung und darauf die Uebersicht der Theilung, welche für die Folge so wichtig war (und gleichfalls Spuren des höchsten Alterthums an sich trägt), in einzelnen Stücken verfaßt, und darauf ein Bearbeiter sie mit dem Abschlusse des erneuerten Bundes beendet habe. Keil spricht Josua die Autorschaft ganz ab, und zwar weniger wegen der schon von Spinoza und a. gegen dieselbe geltend gemachten, oft wiederkehrenden Formel עַד־הַיּוֹם הַזֶּה (Kap. 4, 9; 5, 9; 6, 25; 7, 26 [zweimal] 8, 28. 29; 9, 27; 13, 13; 14, 14; 15, 63; 16, 10), die keineswegs eine Jahrhunderte lange Vergangenheit voraussetze, vielmehr nach ihrer ganz relativen Bedeutung auch von Dingen gebraucht werde, die nur einige Jahre beständen (wofür er aber den Beweis schuldig bleibt); sondern deshalb, weil das Buch auch von Begebenheiten berichte, die erst nach dem Tode Josuas eingetreten seien, wohin er vor allem die Erzählung von der Eroberung Hebrons durch Kaleb, Debirs durch Athniel (Kap. 15, 13—19) und Leschems durch die Daniten (Kap. 19, 47), sowie die auf Richt. 1, 8 sich gründende Notiz Kap. 15, 63 rechnet (a. a. O. S. XLVI Bibl. Komment. über das A. T. II, 1 S. 5. 6). Da aber anderseits die erwähnten Kriege und Eroberungen nicht lange nach Josuas Tod fallen könnten, da ferner das Buch bestimmte Zeugnisse dafür enthalte, daß es nicht nach, sondern wohl noch vor der Gründung des Königthums in Israel verfaßt worden sei (Kap. 16, 10: die Kanaaniter in Gaser vgl. mit 1 Kön. 9, 16; 15, 63: die Jebusiter noch in Jerusalem vgl. mit 2 Sam. 5, 3. 6—9; 9, 27: Stätte für den Tempel noch nicht bestimmt vgl. mit 2 Sam. 24, 18 ff.; 1 Chron. 21, 26 ff.; 9, 27: die Gibeoniter noch Holzhacker und Wasserträger vergl. mit 2 Sam. 21, 1 ff.); da endlich dasselbe in sprachlicher und sachlicher Beziehung nirgends Spuren späterer Zeiten und Verhältnisse aufweise, sondern in der Sprache wie in den Anschauungen sich eng an den Pentateuch anschließe, wofür Kap. 13, 4—6; 11, 8; 19, 28 als Beispiele citirt werden: so gewinne die

Ansicht hohe Wahrscheinlichkeit, daß es nicht später als 20—25 Jahre nach dem Tode Josuas abgefaßt worden, vielleicht von einem der Aeltesten, der mit Josua durch den Jordan gezogen war, an der Eroberung Kanaans theilgenommen (Kap. 5, 1. 6) und Josua geraume Zeit überlebt habe (Kap. 24, 31; Richt. 2, 7). S. Kommentar zu Josua S. XLVII. Bibl. Komm. über das A. T. II, 1, S. 7.

So Keil, der zwar, wie hieraus ersichtlich ist, die alte traditionelle Anschauung von der Autorschaft Josuas aufgegeben hat, anderntheils aber die Einheit des Buchs und sein hohes Alter aufrecht erhält. Das letztere bestritten schon Andreas Masius, Spinoza und Clericus und setzten die Abfassung des Buchs in die Zeit nach dem Exil, worin ihnen Hasse, Maurer und de Wette folgten. Je mehr aber seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts der Pentateuch in Beziehung auf seine Einheit Gegenstand scharfer kritischer Untersuchung wurde, geschah dies auch mit unserem Buche. Die von Lange (Bibelwerk A. T. I, Genesis S. 20) aufgezählten verschiedenen Hypothesen der neueren Kritik: die Urkunden- wie die Fragmenten-Hypothese, die Ergänzungs- wie die eigenthümliche, von Delitzsch als Krystallisations-Hypothese bezeichnete Hypothese Ewalds, an welche sich neuestens Fürst (Geschichte der biblischen Literatur und des jüdisch-hellenistischen Schriftthums, 1, S. 362. 404 ff. 442 ff., wozu Diestels Rezension in den Jahrbüchern für deutsche Theologie XIV, 2, S. 338—342 zu vergleichen ist) anlehnt, haben sich am Buch Josua eben so gut wie am Pentateuch versucht; nicht ohne Glück die Ergänzungs-Hypothese, die, was insbesondere unser Buch anlangt, in Bleek und Knobel, sowie neuestens in Nöldeke ihre Vertheidiger gefunden hat.

Nach Bleek (Einleit. in d. A. T. §. 1 S. 7) hat es über die Verhältnisse der Zeit nach Moses Tode bis zum Tode Josuas wohl zeitig einzelne Aufzeichnungen gegeben, wie namentlich über die Vertheilung des Landes unter die einzelnen Stämme und dergleichen, gerade so wie in der Zeit Moses selbst, ja zum Theil von ihm selbst Gesetze, Lieder, Zahlungslisten und das Nationenverzeichniß aufgeschrieben wurden. Allein eine zusammenhängende Geschichtserzählung ist weder über die Geschichte des Volkes im mosaischen Zeitalter, noch über diejenige zur Zeit Josuas damals schon verfaßt worden. Beides geschah gleichzeitig später und zwar aller Wahrscheinlichkeit nach im Zeitalter Sauls, in welcher Zeit das Werk des sogenannten Elohisten entstand. Dieses Werk behandelte nur die Hauptepochen in der Geschichte, die besonders wichtig waren für die Erkenntniß des Verhältnisses Gottes zu den Menschen und der göttlichen Führungen, wie die Schöpfung, die Sintflut, die Erwählung Abrahams und Gottes Bündniß mit ihm, die Geschichte Jakobs und Josephs, dann die des Moses und Josua, während die dazwischen liegenden Zeiträume nur summarisch behandelt wurden, in kurzen genealogischen Verzeichnissen, welche dazu dienten, zwei Epochen und die dieselben repräsentirenden Hauptpersonen mit einander in Verbindung zu setzen. Das Meiste von unserem Buche Josua war schon in diesem ältesten Geschichtswerke enthalten. Wahrscheinlich im davidischen Zeitalter und zwar nicht gerade in der letzten Zeit der Regierung dieses Königs wurde dann dieses Werk durch einen späteren Schriftsteller erweitert und überarbeitet. Die ältere Schrift blieb die Grundlage; sie ward aber theils vermehrt durch manche neue Abschnitte, die der Schriftsteller zum Theil gleichfalls schon schriftlich vorfand, zum Theil nach bisheriger mündlicher Ueberlieferung selbst zuerst niederschrieb; theils wurden die Erzählungen der früheren Schrift überarbeitet, durch Zusätze und Umänderungen, auch Abkürzungen und Auslassungen, wo der Jehovist über dieselben Verhältnisse und Begebenheiten eine anderweitige Quelle benutzte. Von dem vorigen Werke unterschied es sich vorzüglich dadurch, daß der Verfasser die Bezeichnung Gottes als Jehova schon von Anfang an gebraucht, während der Elohist sich derselben vor Moses enthält. Durch diese Bearbeitung erhielt das frühere Werk nicht unwesentliche Bereicherungen, verlor aber nicht wenig an schriftstellerischer Einheit. Es umfaßte a) die vier ersten Bücher des Pentateuchs wesentlich ganz in dem Umfange, worin sie uns vorliegen, mit sehr geringen Ausnahmen, namentlich 3 Mos. 26, 3—45; b) die aus der elohistischen Schrift herübergenommene Nachricht über den Tod Moses (5 Mos. 34, 1—8); c) unser Buch Josua in der Gestalt, wie der Verfasser des Deuteronomiums es vorfand. Die letzte Redaktion des Werkes geschah nun durch den Verfasser des Deuteronomiums, durch den das Werk ganz den Umfang und die Gestalt erhalten hat, worin es uns jetzt in unserem Pentateuche und dem Buche Josua vorliegt. Der Urheber dieser Redaktion hat das eben genannte Werk (des Jehovisten) wohl vollständig aufgenommen, wie er es vorfand, nur hin und wieder sich einzelne Aenderungen und Zusätze erlaubt, besonders in der Geschichte zur Zeit Josuas. Die Hauptveränderung aber bestand in der Vermehrung des Werkes durch Aufnahme des Deuteronomiums selbst (Kap. 1—33). Möglich ist, daß er noch andere schriftliche Quellen außer dem Werke des Jehovisten benutzt hat; doch läßt sich Bestimmtes darüber mit einiger Sicherheit nicht ermitteln. Als Zeit der Abfassung des Deuterono-

miums und der letzten Redaktion des ganzen Werkes wird am wahrscheinlichsten die Regierung des jüdischen Königs Manasse, in der ersten Hälfte des 7. Jahrh. v. Chr. anzunehmen sein, auf jeden Fall eine Zeit vor dem 18. Jahre des Josia (624 v. Chr.). Vgl. 2 Kön. 23, 21 mit 5 Mos. 16.

Nach Knobel (Kritik des Pentateuch und Josua S. 496 ff.) liegt dem Pentateuch und Josua ein altes Werk (Elohimurkunde, Elohist, Grundschrift) zu Grunde, welches die Geschichte von der Weltschöpfung bis zur Vertheilung Kanaans erzählt, sich durch Planmäßigkeit und Zusammenhang auszeichnet und von 1 Mos. 1 bis Josua 22 leicht aufgezeigt werden kann. Die Abfassung dieses Werks fällt in Sauls Zeit (S. 523). Der Verfasser war jedenfalls ein Aaronide oder Priester. Das lehrt sein hohes Interesse an den heiligen Personen und Gebräuchen und seine genaue Kenntniß der Sachen, z. B. der Stiftshütte und ihrer Dinge, wie sie der Laie nicht hatte. Er lebte also im südlichen Lande, wo die Aaroniden ihre Wohnsitze hatten (S. 523). Von dieser Grundschrift, wie Knobel das Werk des Elohisten fast durchweg nennt, weichen die übrigen Bestandtheile des Pentateuchs in Sachen und Ausdrücken, wofür der Nachweis auf S. 524—532 bis ins einzelnste Detail aufs sorgfältigste gegeben wird, stark ab, haben aber doch keine Einheit. Vielmehr gibt es nichtelohistische Abschnitte, wie z. B. in unserem Buche Kap. 2—4, welche, abgesehen von Kleinigkeiten, deutlich aus zwei verschiedenen Elementen zusammengesetzt sind. Dieselben beiden Elemente lassen sich dann weiter jedes für sich in besonderen Abschnitten sicher erkennen, das eine z. B. Jos. 24, das andere Jos. 6—12. Sie erscheinen auch verwebt mit elohistischen Abschnitten, und zwar entweder das eine oder das andere oder beide zugleich wie Jos. 15, 17. 28. Es hat also die alte Grundschrift aus zwei anderen Urkunden Ergänzungen erfahren. Diese beiden Schriften werden 4 Mos. 21, 14; Jos. 10, 13 namhaft gemacht; die eine ist das Rechtsbuch, die andere das Kriegsbuch. Nach seinem Namen (סֵפֶר הַיָּשָׁר Buch des Rechten, d. i. Rechtsbuch; zu erklären nach עָשָׂה הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי יְהוָה thun das Rechte in Jehovas Augen, d. i. das göttliche Gesetz befolgen, der bei den Geschichtschreibern gewöhnlichen Redensart zur Bezeichnung der Gesetzesbefolgung 1 Kön. 11, 33. 38; 14, 8; 15, 5. 11 u. s. w. [?]) enthielt es Gesetze, nach Jos. 10 auch Nachrichten und nach 2 Sam. 1, 18 auch Gedichte, was alles zur ersten Urkunde des Jehovisten paßt.

In diesem Buche aber, das im nördlichen Reiche (S. 544) zur assyrischen Zeit (S. 546) entstanden ist, war ein älterer סֵפֶר הַיָּשָׁר verarbeitet, der Jos. 24, 26 als סֵפֶר תּוֹרַת אֱלֹהִים bezeichnet ist. Dieser ältere Sepher Jaschar enthielt bereits die meisten Gesetze des vom Jehovisten benutzten Rechtsbuches, namentlich den mosaischen Dekalog 2 Mos. 20, wahrscheinlich auch den Segen Moses aus Sauls Zeit 5 Mos. 33, den Klaggesang Davids auf Saul 2 Sam. 1 und das Loblied 2 Mos. 15, welches bis auf Salomo herabgeht. Unter Salomo braucht man ihn nicht herabzurücken; in Jerobeams Zeit scheint er schon vorhanden gewesen zu sein (S. 547). Wo dieses ältere Rechtsbuch verfaßt sein soll, wird von Knobel nicht gesagt, wahrscheinlich ebenfalls im nördlichen Reiche. Die zweite Urkunde des Jehovisten, das Kriegsbuch (סִפְרֵי מִלְחֲמוֹת יי 4 Mos. 21, 14 Buch der Kriege Jehovas, d. i. der Kriege Israels mit den Heiden, S. 559), enthält außerordentlich viele Kriegsberichte, mehr als die übrigen zusammen (S. 559), und scheint im südlichen Lande (S. 560), weil es sich in Sachen und Sprache sehr innig an die Grundschrift anschließt, entstanden zu sein und zwar in der Zeit Josaphats († 889). Der Verfasser ist nach seinem Interesse an der Religionsgesetzgebung vermuthlich ein Levit gewesen (S. 560). Das Verfahren des Jehovisten war nun folgendes. Zu Grunde legte er die Elohimschrift, welche daher auch ziemlich vollständig erhalten ist, die Ergänzungen derselben entnahm er größtentheils aus seinen beiden Urkunden, das meiste aus dem Rechtsbuche, weniger aus dem Kriegsbuche, da jenes mehr Eigenthümliches darbot, dieses vielfach blos dasselbe, was schon in der Grundschrift stand. Alle drei Urkunden behält er nach Möglichkeit wörtlich bei, er mag nun Großes oder Kleines aus ihnen nehmen. Die Texte haben für ihn eine gewisse Unantastbarkeit und er folgt dabei dem Bewußtsein, daß er ehrwürdige Werke mosaischen Inhalts vor sich hat und bearbeitet. Ein Anliegen ist ihm die Ausgleichung der verschiedenen Nachrichten, und er bewirkt sie oft recht sinnreich, z. B.: 1 Mos. 21, 25 ff.; 26, 19 ff. vgl. mit 26, 15. 18; 1 Mos. 35, 3. 7; 35, 4 ff. 14 ff.; 33, 1. 8 vergl. mit 32, 21; 33, 13 u. ö. In vielen Fällen aber erkannte er die Unvereinbarkeit und verfuhr also mechanisch, wenn er das Verschiedene und Widersprechende zusammenarbeitete und dem Leser überließ, es sich in einen Zusammenhang und Einklang zu bringen. Sein Hauptbestreben war, die Sachen der Aelteren, soweit er sie als wichtig ansah, zu erhalten und zwar möglichst so, wie er sie vorgefunden. Daher konnte auch gerade das Abweichende, weil es etwas Selbständiges war, ihm als wichtig und der Erhaltung werth erscheinen, wofür Knobel u. a. Jos. 8, 12—13 anführt. Das Mechanische seines Verfahrens bekundet auch die Beibehaltung von Unterschriften, welche in den Quellen ganz richtig standen, bei der Vereinigung aber wegzulassen waren, wie Jos. 10, 15. Indessen

hat er sich bei seinen Ergänzungen doch auch oft eine ziemliche Freiheit genommen, z. B. Einzelnes versetzt, widerstrebende Zeitangaben verkürzt, besonders aber kleine Zuthaten in die Berichte der Vordermänner eingewebt, wo es ihm angemessen erschien und namentlich die Ausgleichung es erforderte. Die Aufnahme eines Berichts in die Rede Gottes Jos. 13, 1 bekundet diese Freiheit ebenfalls. Im ganzen zeigt der Verfasser eine große Gewandtheit, indem er seine Zuthaten oft recht geschickt um die Angaben der Vordermänner legt (z. B. 1 Mos. 12. 13. 16. 32. 39). Anderseits sind freilich auch die Zeichen des kompilatorischen Verfahrens stark und zahlreich genug (S. 573—578). Da er die Grundschrift, das Rechts- und Kriegsbuch vor sich gehabt hat, so kann er nicht vor der assyrischen Periode gelebt haben (S. 579). Da ferner das Rechtsbuch insbesondere bis auf Hiskia herabreicht (S. 546), so sind etwa die letzten Jahre dieses Königs die früheste Zeit, in welcher der Jehovist angesetzt werden kann. Vermuthlich stammte der Verfasser aus dem Reiche Israel. Denn er hat eine Vorliebe für das Rechtsbuch und schließt sich in Sachen und Ausdrücken sehr innig an dasselbe an; er nimmt an der Mehrheit der heiligen Orte keinen Anstoß; gibt 1 Mos. 32, 29 die Erzählung vom Ringen Gottes mit Jakob, welche außerdem blos Hosea 12, 4 f. hat; er braucht endlich manche Ausdrücke, die sich sonst nur in Schriften des nördlichen Reiches und vereinzelt bei Späteren finden, z. B. das ש praef. 1 Mos. 6, 3, שָׂרָה ringen 1 Mos. 32, 29 wie auch Hos. 12, 4, הֲדַדֶּר Distel 1 Mos. 3, 18 wie auch Hos. 10, 8, חֵרוֹן Schwangerschaft 1 Mos. 3, 16 wie auch Hos. 9, 11 u. s. w. (S. 579). Wie nun dieser Jehovist es gestaltet hat, ist das elohistisch-jehovistische Werk von 1 Mos. 1 bis 4 Mos. 36 erhalten (S. 497). In dasselbe hat der von ihm verschiedene (S. 589. 590) Deuteronomiker später seine Reden, Wiederholungen und Gesetze eingeschaltet und in ihnen eine Anzahl Bestimmungen, auch ein paar Nachrichten mitverarbeitet, welche der Jehovist aus dem Rechtsbuche entnommen und an 4 Mos. 36 angeschlossen hatte (S. 497. 580). Er tastete die vier ersten Bücher gar nicht an, sondern ließ blos das, was auf 4 Mos. 36 folgte, durch seine Feder gehen, indem er es mit seiner großen Ergänzung erweiterte und sonst mit einzelnen Beigaben ausstattete. Er ist der letzte Bearbeiter des Gesetzes. Seine Angabe 5 Mos. 31, 9 gehört zu den unvorsichtigen Ausdrücken, wie sie oft bei ihm vorkommen.

Seine Hand ist aber auch hinter 5 Mos. 31, 44 bis Josua 24 im einzelnen noch zu bemerken, hingegen nicht mehr in den folgenden Büchern Richter, Ruth und Samuel (S. 487. 579). Für die Lebenszeit des Verfassers gibt den Hauptbeweis die Sprache (S. 591). Sie ist verwandt mit derjenigen Jeremias und anderer späteren Schriftstellern, wofür Beispiele auf S. 591 angeführt werden. Doch hat man keine genügenden Gründe, den Verfasser in die nachexilische Zeit herabzurücken. Damals erlaubte man sich gewiß nicht mehr, das Gesetzbuch so frei zu behandeln und mit neuen Gesetzen zu erweitern, wie der Verfasser es thut. Er muß in den letzten Zeiten des Reiches Juda, etwa unter Josia, gelebt haben und scheint ein bedeutender Mann gewesen zu sein, da er sich herausnahm, mit dem Gesetzbuche ziemlich frei zu verfahren (S. 591).

Dieser seiner Anschauung gemäß hat Knobel am Schlusse seiner Kritik des Pentateuch und Josua eine Uebersicht der verschiedenen Bestandtheile des Pentateuch und Josua in tabellarischer Form gegeben (S. 600—606), die wir, soweit sie sich auf Josua bezieht, zur besseren Veranschaulichung seiner Theorie folgen lassen wollen.

Grundschrift.	Rechtsbuch.	Kriegsbuch.	Jehovist.	Deuteronomiker.
4, 15—17. 19.	2.	1, 1. 2. 10—16.		1, 3—9. 17. 18.
5, 10—12.	3. 1. 7—17.	3, 2—6.		
	4, 1a. 4—7. 14. 18. 20—24.	4, 1b—3. 8—13.		
	5, 1—9. 13—15.	6, 1—17a. 18—21. 24. 26. 27.	6, 17b. 22. 23. 25.	
		7, ausg. V. 25 theilw.		7, 25 theilw.
	8, 12. 13. 30. 31 theilw., 33 theilw., 34 theilw., 35.	8, 1—11. 14—29.		8, 31 theilw., 32. 33—34 theilw.
		9, ausg. V. 27 theilw.		9, 27 theilw.
	10, 12—15, ausg. V. 13 theilw.	10, 1—11. 16—43. 11—12.	10, 13 theilw.	
13, 15—33.		13, 2—5. 6 theilw., 9—14.	13, 1. 7. 8.	13, 6 theilw.
14, 1—5.	14, 6—15.			

Grundschrift.	Rechtsbuch.	Kriegsbuch.	Jehovist.	Deuteronomiker.
15, 1—13. 20—44. 48—62.	15, 14—19.	15, 45—47. 63.		
16, 1—9.		16, 10.		
17, 1—10.	17, 14—18.	17, 11—13.		
18, 1. 2. 11—28.		18, 3—10.		
19, ausg. V. 47.		19, 47.		
20, 1. 2. 3 theilw., 4. 5a. 6 theilw., 7—9.				20, 3 theilw., 5b. 6 theilw.
21, 1—40.		21, 41—43.		
22, 9—11. 13—15. 21. 30—33a.	22, 7. 8.	22, 1—4. 6. 12. 16 bis 20. 22—29. 33b. 34.		22, 5. 23, 2 theilw., 4 bis 8. 11. 16.
	24, ausg. V. 1 theilw.	23, 1a. 2 theilw., 3. 9. 10. 12—15.	23, 1b. 2b.	24, 1 theilw.

Nöldeke bezeichnet die Scheidung von zwei Hauptmassen in der Genesis und den nächstfolgenden Büchern, wozu er das Buch Josua ebenfalls mitrechnet, als das erste Ergebniß der kritischen Untersuchung (Alttest. Literatur S. 25 ff.). Die eine dieser Hauptmassen ist eine einheitliche Schrift: die Grundschrift (S. 26), welche durchweg dieselbe Systematik und Formelhaftigkeit (!) zeigt wie gleich das 1. Kapitel der Genesis, meistens nur kurze, umrißartige Angaben ohne ausmalende Schilderungen, aber eine gewisse Schwerfälligkeit des Ausdrucks hat und eine besondere Vorliebe für Aufzählung von Namen und für Zahlen hegt. Diese Grundschrift hat Nöldeke neuestens in seinen Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments (Kiel 1869) noch genauer untersucht und in ähnlicher Weise wie Knobel auch im Buche Josua nachgewiesen. Die andere Masse ist nicht so gleichartig; in ihr lassen sich wieder zwei Hauptschriften unterscheiden (A. L. S. 26), von denen die eine den zuerst von Hupfeld wenigstens für die Genesis in völliger Klarheit herausgestellten zweiten Elohisten, dem nördlichen Reiche angehörig, die andere den Jehovisten zum Verfasser hat (A. L. S. 26, Untersuchungen S. 3). Dieser Jehovist, der geistvollste aller pentateuchischen Schriftsteller (Untersuchungen S. 3), hat das Werk des zweiten Elohisten als eine Hauptquelle benutzt, und von ihm große Stücke in so selbständiger Weise aufgenommen, daß das dem Jehovisten selbst Angehörige von dem, was er dem Elohisten entlehnt hat, nicht immer klar zu scheiden ist (wie Hupfeld und auch Knobel annehmen) (Untersuchungen S. 3). Dieses Werk des Jehovisten vereinigte nun der nach Nöldekes Auffassung vom Jehovisten zu unterscheidende Redaktor (Untersuchungen S. 5) mit der Grundschrift. Der Deuteronomiker aber, der anderseits ebenfalls vom Redaktor zu unterscheiden ist, schob in das Werk des Redaktors fast das ganze jetzige 5. Buch ein und arbeitete die Abschnitte über Josua gänzlich um (Untersuchungen S. 5. A. L. S. 27. 30). Die Abfassungszeit bestimmt Nöldeke in den beiden angeführten Schriften (A. Liter. S. 31 ff., Untersuch. S. 138 ff.) dahin, daß er das Deuteronomium in die Zeit Josias, den Redaktor um das Jahr 800 oder bald nachher, die Grundschrift, deren Verfasser auch schon ein Priester und zwar in Jerusalem (Unters. S. 137) ist, ins 10. oder eher ins 9. Jahrhundert vor Christo setzt, aus welcher Periode die älteren Bestandtheile des Pentateuchs überhaupt stammen sollen (A. L. S. 32, Unters. S. 140). Unter diesen älteren Bestandtheilen meint Nöldeke die im Werke des Jehovisten vereinigten beiden Hauptschriften. Allein es gibt im Pentateuch außerdem noch ältere Quellen, deren noch gedacht werden muß, da alle diese Schriften darauf Bezug nehmen und sie sogar bei Gelegenheit wörtlich benutzen (A. L. S. 32). So haben wir einige Bruchstücke alter Lieder, wie denn für ein solches „das Buch der Kriege Jahves" als Quelle geradezu citirt wird (4 Mos. 21, 14). Ebenso wird Josua 10, 13 „das Buch des Rechtschaffenen" angeführt, in welchem nach 2 Sam. 1, 18 auch ein Lied Davids stand, das mithin frühestens zur Zeit dieses Königs geschrieben sein kann.

Den Spuren der Grundschrift ist Nöldeke in seinen Untersuchungen sowohl im Pentateuch als im Buche Josua sehr sorgfältig und mit vielem Scharfsinne nachgegangen. In unserem Buche, das nach seiner Ansicht ihrer Auffindung wegen der durch den Deuteronomiker erfolgten Ueberarbeitung besondere Schwierigkeiten entgegensetzt (Unters. S. 94. 95), findet er sie in folg. Stellen: Kap. 3, 1; 4, 19; 5, 10—12; 6, 20. 24 (?); 9, 15b; 17—22. 27; 10, 28—43, im wesentlichen; Kap. 11 (nur Anklänge an die Grundschrift); 12 ursprünglich ihr angehörig, doch interpolirt; 13, 15—21, 40 im großen und

ganzen; 22 (ein Bericht der Grundschrift dient zur Basis); 24, 33 (Unters. S. 94—106, woselbst das Detail, das wir hier nicht wiedergeben können, sich findet).

2. Beurtheilung.

Wenn wir oben sagten, es habe sich die Ergänzungshypothese nicht ohne Glück am Pentateuche und Josua versucht, so dürfte diese Behauptung durch die Darstellung der Untersuchungen der genannten Forscher hinlänglich bewiesen sein, da dieselben und mit ihnen noch andere, wie z. B. Hupfeld, einig sind: 1) in der Annahme einer gemeinsamen Grundschrift (Elohimschrift) des Pentateuch und Josua, deren Abfassungszeit in die früheste Periode israelitischen Königthums gesetzt, als deren Verfasser ein Priester, als Heimat der südliche Theil Palästinas bezeichnet wird; 2) in der ferneren Annahme, daß die letzte Redaktion des Pentateuch und Josua zur Zeit Josias oder frühestens unter Manasse (Bleek) durch den Deuteronomiker, der zugleich sein zum Theil auf alten Nachrichten beruhendes Werk (5 Mos. 1—33) ihm einverleibt habe, geschehen sei, und daß dieser Deuteronomiker das Buch Josua mehr überarbeitet habe, als irgend eines der vorhergehenden Bücher, die er im ganzen unangetastet ließ; 3) in der Annahme eines großen jehovistischen Bestandtheils im allgemeinen, über dessen Komposition im einzelnen aber die Meinungen auseinandergehen. Am vorsichtigsten ist Bleek, der auf bestimmte Unterscheidungen und Ausscheidungen verzichtet. Kühner sind nach Hupfelds Vorgang, zum Theil auch nach demjenigen von Ewald, Knobel und Nöldeke, die zwei Hauptschriften innerhalb dieses jehovistischen Bestandtheils zu erkennen glauben, welche Knobel, hierin Ewalds Sucht, die einzelnen Urkunden mit Namen zu belegen, sehr unglücklich nachahmend, als Rechts- und Kriegsbuch bezeichnet. Man kann es gelten lassen, daß, wie gerade der erste Theil des Josua zeigt, solche verschiedene Bestandtheile der großen jehovistischen Hauptmasse sich aufzeigen lassen, aber daß das Jos. 10, 13 und 2 Sam. 1, 18 citirte סֵפֶר הַיָּשָׁר die eine Urkunde des Jehovisten, das 4 Mos. 21, 14 erwähnte ס׳ מִלְחֲמוֹת יי die andere sein soll, ist gewiß fehlgegriffen. Vielmehr sind diese beiden Bücher mit de Wette, Bleek, Fürst, Nöldeke, Hitzig (Geschichte des Volkes Israel, S. 102) u. a. m. für Liederbücher zu halten und יָשָׁר „wie die Mehrheitsform יְשָׁרִים (4 Mos. 23, 10; Ps. 111, 1) dichterische Bezeichnung für Israel, eigentlich: „„die fromme Gemeinde"", also ganz wie das dichterische יְשֻׁרוּן, das von einer Grundform יְשׁוֹר = יָשָׁר herkommt (vergl. קְטֹן und קָטָן)". (S. Fürst, Geschichte der bibl. Literat. S. 457, Anmerk. 3). Es sind uralte Quellen, worauf u. a. Nöldeke (s. ob.) ganz bestimmt hinweist, poetische Quellen, und weder Rechts- noch Kriegsbücher. Mag also Knobel vielleicht sachlich in seinem Rechte sein, wenn er zwei Hauptschriften oder Urkunden des Jehovisten ausscheidet; die Benennung, die er ihnen gibt und die damit zusammenhängende Identifikation mit den erwähnten poetischen Produkten müssen wir bestreiten. Soviel wir sehen, hat er hierin auch noch keine Nachfolger gefunden. Wie sich diese beiden Hauptschriften zu einander verhalten, ob jede selbständig neben der andern existirt hat (Hupfeld, Knobel), oder ob der Jehovist, wie Nöldeke meint, sofort sein Werk und das des zweiten Elohisten (das Rechtsbuch Knobels) in einander verarbeitet habe, ob dieser Jehovist derselbe, wie der Redaktor (Bleek, Knobel), oder ob der Redaktor verschieden vom Jehovisten gewesen sei (Nöldeke) — das sind lauter Fragen, die noch einer endgültigen Beantwortung harren, ja vielleicht niemals eine vollständig befriedigende finden werden.

Was schließlich unsere Ansicht anbetrifft, so können wir nicht umhin, insbesondere nach dem Vorgange Bleeks, uns auch zu der Ergänzungshypothese zu bekennen. Doch scheint es uns zu gewagt, wie Knobel es gethan hat, bis ins kleinste hinein bald diese, bald jene schriftstellerische Hand angeben zu wollen. Schon viel vorsichtiger ist Nöldeke verfahren, am zurückhaltendsten Bleek, der sich mit Andeutungen begnügte. Mehr wagen auch wir nicht, wenn wir uns dahin aussprechen, daß im ersten Theile des Buches Josua, sowie dann wieder in den drei letzten Kapiteln der jehovistische Charakter vorherrscht, daß innerhalb dieser jehovistischen Masse sich verschiedene Bestandtheile erkennen lassen, wie schon in §. 1 angedeutet wurde und die Exegese im einzelnen zeigen wird, daß hingegen im zweiten Theile, namentlich in der Beschreibung der Vertheilung des Landes die Grundschrift, die selbst wieder auf älteren Aufzeichnungen, vielleicht noch aus Josuas Zeit fußt, vorwaltet; daß endlich, namentlich in Kap. 1 und 23, vielleicht auch sonst noch (Kap. 7, 25; 8, 31 u. s. w.) die Hand des Deuteronomikers deutlich zu erkennen ist. Daß dieser Deuteronomiker Verfasser von 5 Mos. 1—33 ist, scheint uns eine Thatsache zu sein, die sich mit Erfolg nicht weiter bestreiten läßt. Wohl aber läßt sich fragen, ob nicht in der mündlichen Tradition oder in einzelnen Aufzeichnungen Ermahnungen, Warnungen, insbesondere auch Weißagungen Moses fortlebten,

die in der Zeit Manasses und Josias eine freie, sehr schöne und erbauliche Bearbeitung erhielten, und zwar ohne irgend welchen frommen Betrug, in guten Treuen und bester Ueberzeugung von der vollständigen Berechtigung eines solchen literarischen Unternehmens. In Beziehung auf Mose selbst halten wir mit Bleek gegen Knobel (Kritik S. 592) daran fest, daß schriftliche Aufzeichnungen von seiner Hand gar wohl anzunehmen sind. Dasselbe nehmen wir auch von Josua an und können daher Jos. 24, 26 nicht für eine Dichtung halten.

§. 3.
Glaubwürdigkeit.

An der von unserem Buche erzählten Geschichte der Eroberung des Landes Kanaan haben nach einander heidnische Gegner des Juden- und Christenthums, später die Manichäer, endlich in neuerer Zeit die englischen Deisten und deutschen Rationalisten großen Anstoß genommen, wofür die Belege bei Lilienthal, „Die gute Sache der göttlichen Offenbarung Th. 4, S. 891 ff." sich finden. Sehr stark spricht sich u. a. Eichhorn in seiner Einl. III, S. 403 (bei Keil, Komm. zu Josua S. LIII) aus, wenn er voll sittlicher Entrüstung ausruft: „Wie gottlos ist doch der Inhalt des Buches Josua! Es läßt Gott nicht nur Kanaan, das die Kanaaniter als erste Besitznehmer auf die rechtmäßigste Weise besaßen, gegen alles Recht an die Israeliten verschenken, sondern auch einen schrecklichen Plan zur Eroberung desselben entwerfen und die schauerlichsten Blutbäder, die gänzliche Vertilgung der Kanaaniter, unmittelbar befehlen. Wer kann dieses mit nur halbrichtigen Begriffen von der Gottheit vereinigen?" Eichhorn nahm übrigens nicht nur an diesem von unserer Schrift gemeldeten Verfahren gegen die Kanaaniter, sondern vorzüglich auch an den Wundern Anstoß, deren Thatsächlichkeit er wie Paulus bestritt, und die er dann in der bekannten Art zu erklären versuchte. Der Inhalt des Buches, meinte er zwar, könne nicht erdichtet sein, die Begebenheiten seien überall mit dem unverdächtigsten Siegel des Alterthums versehen (III, 399 ff. bei Hävernick, Einl. in d. A. T. II, 1, S. 3), aber man müsse zwischen Ansicht des Verfassers, die so beschränkt als möglich gefaßt wird, und Geschichte des Buches sorglich unterscheiden. Noch weiter ging de Wette, wenn er erklärte: „Wie im Pentateuch, ist die Erzählung ihrem vorherrschenden Charakter nach mythisch" (Einl. in d. A. T. §. 166). Später setzte er, Maurer folgend, hinzu: „Es finden sich aber auch einzelne historische Züge, wie Kap. 1, 11; vgl. 5, 12; 3, 4; vgl. V. 15 ff." (Einleit. in das A. T. S. 214, 4. Auflage). Mit Anwendung scharfer Kritik hat, jedoch von offenbarungsgläubigem Standpunkte aus, G. A. Hauff in der Schrift: „Offenbarungsglaube und Kritik der biblischen Geschichtsbücher am Beispiele des Buchs Josua in ihrer nothwendigen Einheit dargethan, Stuttgart 1843" die Frage über die Glaubwürdigkeit oder geschichtliche Treue behandelt. Nachdem der Verfasser im ersten Theile seines Werkes das Verfahren der biblischen Kritik im einzelnen näher dahin präzisirt hat, daß die Ausdrucks- und Darstellungsweise, die Person des Verfassers, die Quellenbenutzung, die Zeit der Abfassung, Plan und Absicht und insbesondere auch die Glaubwürdigkeit des Geschichtschreibers Gegenstand freier Untersuchung bleiben müsse, wobei aber stets das religiöse Element dieser Geschichte zu beachten sei (S. 65 ff.), wendet er nun diese seine Grundsätze auf das Buch Josua an und findet namhafte Widersprüche in den Angaben desselben und zwar a. mit den Angaben anderer Bücher, b. in den Angaben verschiedener Theile unter sich. Jene beziehen sich auf die Einheit des Volkes, die Eroberung und Austheilung des Landes, die gottesdienstlichen Einrichtungen, den religiösen Zustand des Volkes, die Art des Gottesdienstes; diese vornehmlich auf die Eroberung des Landes, die erobernden Personen, die Austheilung des Landes, die Denkweise und den Charakter Josuas und des Volks, den Gottesdienst. Während nämlich, führt Hauff S. 70 ff. aus, das Buch Josua uns melde, das ganze Volk ohne Ausnahme sei unter Josuas Befehl gestanden (Kap. 1, 2; 3, 1), das ganze Land, ausgenommen der Küstenstrich und Gesur am Hermon Kap. 13, 1—3, sei von Josua eingenommen und ausgetheilt worden, lasse sich mit jener Leitung des gesammten Volkes durch Josua die Frage gleich im ersten Vers des Buchs der Richter (Kap. 1, 1) nicht recht zusammenreimen (S. 76), deute die Situation, unter welcher sie entstanden, darauf hin, daß das ganze Land keineswegs schon erobert gewesen sei, widerspreche endlich in Beziehung auf die Austheilung des ganzen Landes die Notiz Richt. 18, 1 entschieden den Daten unseres Buches. Was diese Notiz vgl. mit Jos. 19, 40—46 anbetrifft, so wird sie bei Erklärung der Stelle ihre Beleuchtung finden, in Beziehung aber auf die beiden andern angeblichen Widersprüche zwischen dem Buche Josua mit demjenigen der Richter scheint uns jene Frage, wer den Krieg wider die Kanaaniter führen solle, nach dem Tode einer alles beherrschenden Persönlichkeit, wie sie Josua gewesen ist, sehr begreiflich, zumal er gestorben war, ohne, wie einst Mose gethan hatte, einen Nachfolger im Amte zu bezeichnen. Sie beweist nicht nur nichts gegen die einheitliche Leitung durch ihn, sondern zeigt im

Gegentheil, wie sehr man eines solchen „Herzogs" entbehrte, wie Josua es gewesen war. Ebensowenig können wir einen förmlichen Widerspruch zwischen dem Buche Josua und demjenigen der Richter in Betreff der Auffassung der Eroberung des Landes zugeben. Nach Hauff (und es sind ihm hierin auch andere, z. B. Nöldeke, gefolgt) soll dieser Widerspruch auch innerhalb des Buches Josua selbst vorhanden sein (S. 111 ff.), wenn die Nachrichten der ersten Hälfte mit denjenigen der zweiten verglichen würden. Allein da scheint uns doch Ewald (Gesch. des Volkes Israel II, S. 342, 2. Ausgabe) das Richtige getroffen zu haben, wenn er annimmt, daß Josua unstreitig in den ersten Jahren des Eintritts in Kanaan das Land nach allen Seiten hin unterworfen und die Huldigung sämtlicher Kanaanäer, so viele verschont wurden, empfangen habe; wenn er ferner erklärt, es leide bei näherer Betrachtung keinen Zweifel, daß damals nach der ersten Bewältigung Kanaans wirklich vieles von bleibender Bedeutung (wozu er die Vertheilung des Landes, die Errichtung des h. Zeltes in Silo, die Festsetzung verschiedener gottesdienstlicher Gebräuche und auf den Kultus bezüglicher Einrichtungen, insbesondere die Bestimmung der Levitenstädte rechnet) geschaffen worden sei (S. 337—341); endlich aber — und dies fällt hier am meisten ins Gewicht — zeigt, wie gerade aus diesem neuen Zustande der Dinge bald neue Gefahren sich entwickeln mußten (S. 342), da zwar die Eroberung mit großer Schnelligkeit erfolgt war (S. 336), die ersten Kriegszüge der Hebräer aber nicht viel mehr sein konnten, als was die Araber in allen 3 Welttheilen Alghâren, oder vielmehr (da den Hebräern Kriegsrosse fehlten) Rhazien nannten, nämlich schnelle Durchzüge mehr zur augenblicklichen Unterwerfung als zur bleibenden Eroberung des Landes; und wo das Lager, sei es vieler vereinter oder einzelner Stämme, fern war, da schlossen sich gewiß bald hinter den Durchzügen wieder die dichten Reihen der früheren Bewohner, welche zwar Unterwerfung versprachen, sie aber meist nicht zu halten dachten (S. 342). Mit vollstem Rechte gibt dann Ewald noch zu bedenken, wie lange es gedauert habe, bis die Sachsen in Britannien, die islamischen Araber in Egypten sich ganz festsetzten. Verhielt es sich aber so, so können wir, bei aller Anerkennung der verschiedenen unserem Buche zu Grunde liegenden Quellenschriften, auch in dieser Beziehung keinen eigentlichen Widerspruch zwischen ihm und dem Buche der Richter, resp. innerhalb des Buches Josua zwischen seiner ersten und zweiten Hälfte statuiren.

In Betreff der gottesdienstlichen Einrichtungen sollen die Schwierigkeiten noch bedeutender sein (S. 84). Sichem, Jos. 20, 7; 21, 21 zur Frei- und Levitenstadt gemacht, erscheint Richt. 9 als eine gemeine, mit einem abgöttischen Dienste versehene Stadt (V. 4. 46), in der also an Leviten im Sinne der mosaischen Gesetze entfernt nicht gedacht werden könne. Aber konnte denn nicht in einer Zeit der Unordnung, wie die Richterzeit es war, wo überall Götzendienst einriß, auch in Sichem Götzendienst einreißen? Beweist es ferner etwas gegen die Historicität der Jos. 21 überlieferten Anweisung der Levitenstädte und gegen das hohe gesetzliche Ansehen, welches nach Jos. 8 und 22 Priester und Leviten genossen, wenn in derselben Periode nach Richt. 17, 7; 19, 1 „ein Levit aus Bethlehem-Juda heimatlos umherirrt", da die getroffene gute Einrichtung sich wohl erst nach und nach ausführen ließ, wozu die Zeit nach Josua nicht besonders angethan war? Was aber den religiösen Zustand des Volkes im ganzen anbetrifft, der unter Josua glänzend, nachher aber nach Richt. 3, 7 derart gewesen sein soll, daß eine allgemeine Abgötterei den Jehovadienst verdrängt hatte; so ist allerdings zuzugeben, daß Jos. 24, 31 (vergl. übrigens mit Richt. 2, 7) diese Auffassung begünstigt, daß aber sowohl Pinehas Wort an die Gileaditen (Kap. 22, 17) als die ganze Verhandlung Josuas mit dem Volke zu Sichem (Kap. 24 1, ff.), sowie insbesondere seine Aufforderung, die fremden Götter zu entfernen (Kap. 24, 23), beweisen, wie unzuverlässig die religiöse Stimmung Israels war, wie sehr das Volk zum Götzendienste neigte, wie leicht es wieder in denselben zurückfallen konnte.

Von den Widersprüchen der Angaben verschiedener Theile des Buches unter sich, die Hauff, S. 102 ff. betrachtet, haben wir einen, wohl den namhaftesten, schon beleuchtet. Im ganzen sind es eigentlich dieselben Dinge, die aufgezählt werden, wie bei der Vergleichung mit dem Buche der Richter. Wir greifen nur noch einen Punkt heraus, den Hauff selbst hervorhebt, wenn er S. 128 schreibt: „Am meisten sind es die Angaben in Betreff des Gottesdienstes, des Orts sowohl, an dem derselbe verrichtet wurde, als der Personen, die ihm oblagen, worin sich schwer zu vereinigende Abweichungen finden. Anfangs ist das Hauptlager in Gilgal (Kap. 5, 9 ff.), selbst nachdem schon der Altar auf den Bergen Ebal und Garizim (?) erbaut war (Kap. 10, 3. 4; 14, 6); endlich wird Kap. 18, 1 das heilige Zelt in Silo errichtet, und dort ist auch Kap. 21, 1 der Sitz der Häupter des Volks; dort versammelt sich das Volk zur Berathung über das Unterfangen der 2½ Stämme, jenseit des Jordans einen Altar zu bauen; dort mögen auch Kap. 23 die Vorsteher des Volks um Josua versammelt gewesen sein. Aber wie kommt es, daß Kap. 24, 1 Sichem der Versammlungsort ist, da doch hier V. 25 ein feierlicher Bund geschlossen und eine

schriftliche Urkunde darüber beim Gesetzbuche niedergelegt wird? V. 26. Noch mehr: in sehr vielen Stellen ist die heilige Lade das Symbol der Nähe Jehovas; Kap. 3 ff. wird sie beim Uebergang über den Jordan vorangetragen; ebenso Kap. 6 bei der Eroberung Jerichos; in keinem dieser Kapitel wird auch nur mit einem Worte des heiligen Zeltes erwähnt, auch nicht bei Gelegenheit des Aufenthalts in Gilgal; erst Kap. 18 erzählt die Errichtung desselben in Silo, Kap. 22, 19 nennt ein מִשְׁכַּן יי ebendaselbst; Kap. 24, 1 dagegen erzählt von einer Versammlung des Volks לִפְנֵי הָאֱלֹהִים in Sichem, und V. 26 ist sogar von einem מִקְדַּשׁ יי neben einer großen Terebinthe daselbst die Rede. — Das sind gewiß nicht übereinstimmende Angaben, die aber wieder keinen eigentlichen Widerspruch in sich schließen; denn wenn das heilige Zelt in der Erzählung von der Einnahme Jerichos (Kap. 6) nicht erwähnt, seine Aufrichtung aber, nachdem das Land im ganzen erobert war, Kap. 18, 1 erzählt wird, so finden wir das eine so natürlich und sachgemäß als das andere. Was sollte doch das heilige Zelt bei Erstürmung einer Stadt? Etwas ganz anderes war es mit dem Hauptgegenstand des heiligen Zeltes, mit dem vorzüglichsten, die Gegenwart Gottes symbolisch darstellenden Geräthe desselben, mit der Bundeslade, die, wie sie war, dem Volke vorangetragen werden konnte. Was aber Silo und Sichem anbetrifft, den מִשְׁכַּן יי in Silo, den מִקְדַּשׁ יי in Sichem, so verstehen wir beides sehr gut nebeneinander. Es sind eben werdende, sich entwickelnde Verhältnisse, in denen Silo die Einheit des Kultus, den Moses wollte, den auch Josua, Eleasar und Pinehas anstrebten, repräsentirt, während der מִקְדַּשׁ יי in Sichem noch an die Patriarchenzeit, sowie an die Kap. 8, 30 ff. berichtete Handlung erinnert.

So viel in Beziehung auf einige hauptsächliche Einwendungen von Hauff, die uns, wenn wir noch das hinzunehmen, was der Verfasser S. 191 ff. über Zweck und Abfassungszeit des Buches Josua sagt, doch nicht stark genug erscheinen, um den geschichtlichen Werth dieser Schrift so herabzudrücken, wie Hauff, offenbar stark durch de Wette beeinflußt (S. 204), es thut, wenn er in Beziehung auf Kap. 1—11 wenigstens zu dem Resultate kommt, daß der Verfasser keine Geschichte Josuas in unserem Sinne des Worts geben wollte, sondern eine Geschichte der Einnahme des Landes Kanaan durch die Israeliten unter dem mächtigen Beistande Gottes, und daß die Person Josuas zwar aus der Geschichte genommen ist, auch die Begebenheiten als solche größtentheils der Geschichte angehören, aber Plan und Anordnung einem höheren Zwecke dient." Dieser höhere Zweck soll zwar wesentlich religiös-sittlicher Art sein: Belebung des Eifers für Jehova und seinen Dienst durch Darstellung der Führungen Gottes mit seinem Volke, allein nach Hauffs Anschauung wirkt er derart bestimmend auf die Erzählung ein, daß die Thatsachen selbst danach gestaltet werden (S. 237). Die Konsequenz dieser Auffassung ist die mythische Betrachtungsweise der biblischen Geschichtschreibung, wie sie uns bei Nöldeke ganz unbedingt entgegentritt, während Ewald ihr doch nur zum Theil huldigt. Zwar wollen wir zugestehen, daß das Buch Josua „keine Geschichte Josuas in unserem Sinne des Wortes geben wollte", denn dazu hätte unsere Zeit mit ihren reichen wissenschaftlichen Hülfsmitteln und ihrer fortgeschrittenen wissenschaftlichen Bildung gehört; aber daß das Buch die Thatsachen geben wollte, wie sie theils in schriftlichen Aufzeichnungen, theils in mündlicher Tradition fortlebten, ohne sie einem höheren Zwecke (und wäre es auch der höchste für einen israelitischen Schriftsteller denkbare, das Interesse des Jehovadienstes, gewesen) dienen zu lassen, d. h. nach diesem höheren Zwecke umzugestalten, davon können wir nicht abgehen. „Einen höheren Zweck" selbst zwar wollen wir, wie schon aus §. 1 hervorgeht, nicht leugnen, nur das wollen und müssen wir in Abrede stellen, daß dieser die Geschichtschreibung in der Art beeinflußt haben soll, daß aus der Geschichtschreibung zuletzt eine Geschichtsdichtung wird und man von diesen Prinzipien ausgehend z. B. in Bezug auf Mose glaubt gestehen zu müssen: „Ueberhaupt ergibt leider die Kritik des Pentateuchs, daß das herrliche, lebendige Bild des Mose, wie wir es namentlich im 2. und 4. Buche finden, keine geschichtliche Züge trägt, sondern im ganzen eine großartige Schöpfung Späterer ist. Von dem geschichtlichen Mose bleiben uns nur ganz wenige sichere Spuren; im Grunde wissen wir nur das gewiß von ihm, daß er Israels Führer beim Auszug aus Egypten gewesen ist und der religiösen Entwicklung seines Volkes einen mächtigen Anstoß gegeben hat" (Nöldeke, A. Liter. S. 26). Das wäre allerdings wenig genug und erinnert sehr an ähnliche Behauptungen von Strauß, wonach Christus ebenfalls eine großartige Schöpfung Späterer ist, ein Phantasiegebilde der apostolischen Gemeinde.

Der Hauptanstoß für die meisten Kritiker bleibt, um der Sache auf den Grund zu gehen, das Wunder, das von vornherein als etwas Unmögliches mit vernünftigen Begriffen Unvereinbares betrachtet wird, mag es sich auf alt- oder neutestamentlichem Boden finden. Hauff will es nicht leugnen, erklärt vielmehr: „Die Voraussetzung der Unmöglichkeit eines Wunders soll der Bibelerklärer nicht mitbringen. Mit aller Mühe und allem Zwange wird einmal das nicht weggebracht, daß die biblischen Geschichtschreiber Wunder erzählen wollten" (S. 211). Nach diesem Grundsatze verfährt er auch mit Ablehnung des Bestrebens des Nationalismus, in den Wundererzählungen einzelne Ausdrücke aufzusischen, aus denen zur Noth der ursprüngliche natürliche Hergang herausgefunden werden könnte (S. 211). Anderntheils aber wirft Hauff doch unserm Verfasser vor, daß er seinem Zwecke gemäß die Wunder mit absichtlicher Hervorhebung des Wundervollen zu behandeln pflege (S. 215), und mit Rücksicht auf diesen seinen Zweck in gegebenem Falle eine Steigerung des Wunders vornehme (S. 223), weshalb die Wundererzählungen bei ihm „ganz anders gefaßt werden müßten, als anderswo". Inwiefern diese Behauptung richtig oder unrichtig ist, wird die Einzelbetrachtung der fünf Wundererzählungen, die in Kap. 3 u. 4; 5, 13—15; 6; 7; 10, 12—15 vorkommen, lehren. In Beziehung auf unseren Standpunkt im allgemeinen sei uns an dieser Stelle nur soviel zu erklären erlaubt, daß wir allerdings Wunder für möglich halten, weil Gott ein lebendiger Gott ist (Kap. 3, 10), in Wundererzählungen somit keine Instanz gegen die Glaubwürdigkeit eines biblischen Buches finden können, ohne deshalb auf eine sorgfältige Prüfung der darüber vorhandenen Berichte verzichten zu wollen.

§. 4.
Chronologie.

Die chronologischen Daten, welche unser Buch darbietet, sind in sehr geringer Zahl vorhanden, doch gewähren sie wenigstens einige Anhaltspunkte zur Feststellung der Zeitrechnung. Kap. 4, 19 wird uns gesagt, daß das Volk am 10. Tage des ersten Monats (Abib) über den Jordan gegangen sei, aber leider nicht, wie 1 Kön. 6, 1 das Jahr nach dem Auszuge aus Egypten angegeben. Wir erfahren also weiter nichts, als daß der Durchzug durch den Fluß im Frühling stattgefunden habe. Setzt man nun nach gewöhnlicher Chronologie den Auszug um das Jahr 1500 v. Chr. (Fürst: 1495 v. Chr. Gesch. d. bibl. Lit. S. 351), so erhalten wir die Zeit um das Jahr 1460 als Datum für den Jordandurchgang. Jetzt aber entsteht die zweite Frage, wie viele Jahre zur Eroberung Kanaans nöthig waren; woran sich die dritte Frage anreiht, wie lange überhaupt Josua das Regiment geführt habe, resp. welchen Zeitraum unser Buch umfasse? Zur Beantwortung dienen die Stellen Kap. 11, 18; 14, 7. 10. 11; 23, 1; 24, 29. In Kap. 11, 18 wird nur ganz allgemein gemeldet, daß Josua eine geraume Zeit (יָמִים רַבִּים) mit den kanaanitischen Königen Krieg geführt habe. Kap. 14, 7. 10. 11 führt zur genaueren Bestimmung derselben, da Kaleb sagt, er sei 40 Jahre alt gewesen, als Mose ihn von Kades Barnea ausgesandt habe, um das Land Kanaan auszukundschaften (V. 7), und Mose ihm geschworen, ihm das von ihm zu erobernde Land als Erbtheil zu geben (V. 9), jetzt seien 45 Jahre verflossen, seitdem Josua dieses Wort zu Mose geredet habe, welche (s. v. a. während welcher) Israel wandelte in der Wüste. Jedenfalls sind hiebei, um diese zuerst festzustellen „in ungenauer Rede die Jahre der Eroberung Kanaans, während welcher Israel noch nicht in den ruhigen Besitz des verheißenen Landes gekommen war, mit zu den Jahren des Ziehens in der Wüste gerechnet", wie alle Ausleger übereinstimmend annehmen, weil, als Kaleb diese Bitte vortrug, die Eroberung des Landes, wie Kap. 14, 15 in Uebereinstimmung mit Kap. 11, 23 gemeldet wird, vollendet war. Wie lange hat nun die Eroberung gedauert? Da die Aussendung der Kundschafter, womit die von Kaleb erwähnte Zusage Gottes (s. d. Komm.) zusammenfällt, im zweiten Jahre des Auszugs geschah (4 Mos. 13, 14; 5 Mos. 2, 14), das Herumziehen in der Wüste ganz genau, wie 5 Mos. 2, 14 gesagt wird, von jenem Zeitpunkte nur noch 38 Jahre dauerte, so bestimmte schon die jüdische Tradition (Joses Seder Olam Kap. 11 bei Fürst a. a. O. S. 408) die Zeitdauer der Eroberung auf 45 — 38 = 7 Jahre. Ihr folgte Theodoret, welchem sich von den neueren Auslegern Keil, Gerlach, Bunsen, Fürst (dieser freilich in eigenthümlicher Weise und mit allerlei Textemendationen a. a. O. S. 408. 409 bes. Anm. 4) angeschlossen haben. Anderseits aber gibt Josephus (Ant. V, 1, 19) die Dauer der Eroberung Kanaans auf nur 5 Jahre an, wenn er a. a. O. sagt: *ἔτος δὲ πέμπτον ἤδη παρεληλύθει καὶ Χαναναίων οὐκέτ' οὐδεὶς ὑπολέλειπτο, πλὴν εἰ μή τινες εἰς ὀχυρότατον τεῖχος διέφυγον.* An nur fünf Jahre, meint Ewald (S. 331), habe auch der Erzähler von Kap. 14, 10 gedacht; was allerdings sehr wahrscheinlich erscheint, wenn man an die Vorliebe der Hebräer mit runden Zahlen zu rechnen denkt. Derselben Ansicht ist Knobel, wenn er zu Kap. 14, 15 bemerkt: „Die Kriege Josuas hatten also nach dem Verfasser etwa 5 Jahre gedauert." Einen definitiven Entscheid zu fällen, wird schwer sein und ist auch gar nicht nöthig, da die Differenz zwischen fünf und sieben Jahren sehr unbedeutend ist. Wenn aber Fürst (a. a. O) annimmt, daß die Eroberung im ganzen sieben Jahre gedauert, wovon fünf auf diejenige von Süd-, zwei auf die von Nordpalästina kommen sollen, so bietet für diese

Hypothese der Text keinen klaren und bestimmten Anhaltspunkt.

Es bleibt noch die dritte chronologische Frage übrig: wie lange Josua überhaupt das Regiment geführt habe, die mit der Frage, welchen Zeitraum unser Buch umfasse, identisch ist. Kap. 23, 1 wird gerade so unbestimmt wie Kap. 11, 18 von יָמִים רַבִּים gesprochen, nach welchen Josua, der schon Kap. 13, 1 als alt und in die Jahre gekommen bezeichnet wurde (זָקֵן בָּא בַּיָּמִים), den ersten Landtag zusammenberufen habe. Kap. 24, 29 wird erzählt, daß er 110 Jahre alt gestorben sei. Dies sind die einzigen Notizen, welche uns das Buch Josua, ja die Bibel überhaupt, an die Hand gibt. Mehr finden wir bei Josephus, der Ant. V, 1, 29 meldet: „*Καὶ ὁ μὲν* (sc. *Ἰησοῦς*) *τοσαῦτα πρὸς τοὺς παρόντας διαλεχθεὶς τελευτᾷ, βιοὺς ἑκατὸν ἔτη καὶ δέκα, ὧν Μωυσεῖ μὲν, ἐπὶ διδασκαλίᾳ τῶν χρησίμων, συνδιέτριψε τεσσαράκοντα, στρατηγὸς δὲ μετὰ τὴν ἐκείνου τελευτὴν γίνεται πέντε καὶ εἴκοσι.*“ Hiernach bestimmte sich übereinstimmend mit Kap. 24, 29 die Lebensdauer Josuas auf 110 Jahre, von welchen 40 Jahre auf die Zeit, da Josua noch mit Mose zusammen war, 25 auf diejenige seiner alleinigen Führerschaft kommen würden. Es bleiben dann noch 45 Jahre für die Zeit vor dem Auszuge aus Egypten übrig. Ewald (a. a. O. S. 330. 331) und Fürst (a. a. O. S. 351) halten dafür, daß Josephus diese nach ihrer Meinung glaubwürdige Notiz einer „alten Quelle entnommen habe, welche die Lücke, die sich hier im „Buche der Ursprünge“, wie Ewald die Grundschrift nennt, finde, nicht kannte (a. a. O. S. 330). Zugleich gedenken Ewald (ebendaselbst Anm. 3) und Fürst (a. a. O. S. 351, Anm. 4) des Umstandes, daß andere Schriftsteller dieser späteren Jahrhunderte immer 27 angeben (Theoph. ad Autol. 3, 24. Clem. Alex. strom. 1, 21. Euseb. chron. I, p. 160. 170 der arm. Uebersetzung und G. Synkellos chronogr. p. 284 ed. Bonn.), ja Eupolemos (bei Euseb. praep. ev. 9, 30; 10, 14) nennt sogar 30 Jahre. Das Chron. sam. arab. c. 39 gibt ihm gar 45 Jahre Herrschaft, aber an anderen Stellen c. 21. 25 nur 21. Von diesen höher gegriffenen Zahlen erklärt sich die Zahl 27 daher, daß die Eroberung zu 7 Jahren berechnet wurde, die übrigen scheinen ganz willkürlich angenommen zu sein. Von 27 Jahren spricht daher, auf diese bei den Kirchenvätern vorkommende Zeitrechnung Rücksicht nehmend, auch Starke, wenn er (Vorrede zu Josua §. 10, S. 5) bemerkt: „Die Zeitrechnung oder Chronologie dieses Buchs wird verschiedentlich angegeben. Einige setzen 27 Jahre“; dann aber gleich hinzufügt: „Andere aber mit mehrerer Wahrscheinlichkeit nur 17 Jahre, von dem Anfang der Regierung Josua bis zu seinem Tode. Es gründen sich die letzten auf 1 Kön. 6, 1, da von dem Auszug der Kinder Israel aus Egypten bis auf den Tempel Salomonis 480 Jahre gezählt werden. Für das Regiment Josuä bleiben auch in der That 17 Jahre übrig, wenn man die Zeiten vor und nach der Regierung Josuä folgender Gestalt ausrechnet:

	Jahre.
a) Vom Ausgange aus Egypten bis zur Regierung Josuä sind	40
b) Vom Anfange der Regierung Josuä bis zur Austheilung des Landes . .	7
c) Vom Anfange der Austheilung des Landes bis auf den Tod Josua . .	10
d) Von Josua bis auf Eli	299
e) Von Eli bis auf Samuel, 1 Sam. 4, 18	40
f) Von Samuel bis auf David, Apostelg. 13, 21	40
g) Von David bis auf Salomo, 1 Kön. 2, 11	40
h) Vom Anfang der Regierung Salomo bis zum Anfang des Tempelbaues .	4
	480“

Statt von 480 lesen wir Apostelg. 13, 20 nur von 450 Jahren, bei Josephus hingegen (Ant. 8, 3, 1) von 592 und an zwei anderen Stellen (Ant. 20, 10, 1. Contra Apion. 2, 2) sogar von 612 Jahren. Was Apostg. 13, 20 betrifft, so wird die Zahl 450 nicht als eine chronologisch genaue, sondern nur als eine ungefähre (*ὡς*) angegeben und kann schon darum nichts gegen 1 Kön. 6, 1 entscheiden (Bähr, Bibelwerk A. T. VII, S. 41). Josephus aber widerspricht sich selbst; 480 muß also mit Ewald, Winer, Thenius, Rösch, Bähr und neuestens auch Hitzig (Geschichte des Volkes Israel 1, S. 13, 14) festgehalten werden. Geschieht dies, so muß, wenn wir die 25 Jahre des Josephus für die Zeit der Führerschaft Josuas nehmen wollen, die Periode der Richter um 8 Jahre, gegenüber der Berechnung von Starke, gekürzt werden, also:

a)	40	Jahre
b) u. c)	25	„
d)	291	„
e)	40	„
f)	40	„
g)	40	„
h)	4	„
	480	Jahre.

Indessen möchten wir, da Josephus überhaupt, wie Ewald selber zugesteht, kein „guter Zeitrechner“ ist (S. 484), auf seine 25 Jahre an und für sich nicht zu viel Gewicht legen (vgl. auch die Erklärung zu Kap. 18, 4 ff. in Beziehung auf die Angabe *ἐν ἑβδόμῳ μηνί* Ant. V, 1, 21 ad fin). Es ist möglich, daß die Herrschaft Josuas so lange gedauert hat, wie auch des Vignoles und Winer annehmen, unser Buch also auch einen Zeitraum von einem Vierteljahrhundert umfaßt, möglich aber auch daß dieser Zeitraum kürzer war. Demnach wären die Ergebnisse unserer Untersuchung diese: 1) Der Durchzug des Volkes Israel durch den Jordan erfolgte im Frühling und zwar um die Zeit von 1460 v. Chr.; 2) die Eroberung geschah in wenigstens 5, höchstens 7 Jahren (1460—1455 resp. 1453 v. Chr.); 3) die Führerschaft Josuas umfaßte mindestens eine Zeit von 15 Jahren, höchstens eine Periode von 27 Jahren (1460—1445 resp. 1433 v. Chr.); 4) dieselbe Zahl von Jahren umfaßt auch unser Buch.

Anmerkung 1. Was die Zeit der Kap. 24, 31 erwähnten, Richt. 2, 7 wiederkehrenden Aeltesten anbetrifft, so ist Ewald beizustimmen, der sie mit zu dem דּוֹר Josuas rechnet und annimmt, daß solcher דּוֹרוֹת bis auf Salomo, vom Auszuge aus Egypten an (der als terminus a quo der hebräischen Zeitrechnung [S. 479] zu betrachten ist) 12 je zu 40 Jahren zu statuiren seien (S. 481. 482), Ebenso auch Fürst S. 351. 352. 409.

Anmerkung 2. Vollständig von allen übrigen Forschern abweichend hat Bunsen in seinen, dem Bibelwerke (Bd. 1) einverleibten Biblischen Jahrbüchern unter Bezugnahme auf egyptische und assyrische Chronologie den Uebergang über den Jordan in das Jahr 1280 v. Chr. gesetzt. Weiterhin nimmt er an, daß Mose im 22. Jahre des Auszugs (1299 v. Chr.) gestorben, Josua die Führerschaft schon damals übernommen, die Eroberung und Vertheilung des Landes in 7 Jahren vollbracht und unmittelbar nachher im 47. Jahre des Auszugs (1274 v. Chr.) sein Leben beschlossen habe. Josua ist nach dieser Berechnung zwar auch 25 Jahre lang Führer des Volks gewesen (S. CXXVIII. CXXX), aber nicht im eigentlichen Kanaan, sondern 18 im Ostjordanlande und nur 7 diesseit des Jordans. Die Richtigkeit der 1 Kön. 6, 1 enthaltenen chronologischen Notiz wird von Bunsen ebenfalls bestritten, da nach seiner Berechnung der Auszug aus Egypten im Jahre 1320 v. Chr. zur Zeit der 19. egypt. Dynastie erfolgte und der Tempelbau 1004 v. Chr. zur Zeit der 21. Dynastie begonnen wurde, also nicht 480, sondern nur 316 Jahre nach dem Auszuge.

§. 5.

Das Charakterbild Josuas.

Wie in der Zeit des Auszuges aus Egypten, der als ein Ereigniß von höchster Bedeutung so stark in dem Bewußtsein des israelitischen Volkes fortlebte, daß man danach die Zeitrechnung bestimmte, Mose, als auserwähltes Werkzeug der Vorsehung Gottes, seine Nation leitete und ihr den Stempel seines gewaltigen Geistes aufdrückte, so hat Josua in der unmittelbar darauf folgenden Periode das begonnene Werk weiter geführt und durch die Gründung eines geordneten theokratischen Staatswesens zu einem gewissen Abschluß gebracht. Seine Zeit ist, so will uns wenigstens bedünken, doch mehr als nur das „schöne Abendroth der untergehenden Sonne der mosaischen Zeit“ (Ewald a. a. O. S. 311). Sie hat ein eigenthümliches, originales, frisches, jugendliches Gepräge, sie ist ein treues Spiegelbild des Geistes, der in Hosea, dem Sohne Nuns, wie er ursprünglich hieß (4 Mos. 13, 8), bis ihn Mose Josua nannte (4 Mos. 13, 16), lebte. Er war ein Mann, in welchem Geist war (4 Mos. 27, 18) und zwar Geist der Weisheit (5 Mos. 31, 9), welche den echten alttestamentlichen Mann Gottes erfüllen mußte. Zwar ist Josua kein Prophet gewesen, wozu ihn Jesus Sirach (Kap. 46, 1) und Josephus (Ant. IV, 72: *Μωϋσῆς δὲ, γηραιὸς ἤδη τυγχάνων, διάδοχον ἑαυτοῦ Ἰησοῦν καθίστησιν ἐπί τε ταῖς προφητείαις, καὶ στρατηγὸν εἴ που δεήσειε γενησόμενον*) machen, da er nach 4 Mos. 27, 21 angewiesen war, durch den Hohenpriester Eleasar den göttlichen Willen zu erforschen; aber wohl ein vom Geiste Gottes erfüllter Heerführer und Regent, größer als irgend einer der auf ihn folgenden Helden der Richterzeit, ein wirklicher Josua (יְהוֹשֻׁעַ oder יְהוֹשֻׁעַ contrahirt Neh. 8, 19 יֵשׁוּעַ Sept. *Ἰησοῦς* „dessen Hülfe Jehova ist“, wie אֱלִישׁוּעַ 2 Sam. 5, 15; 1 Chron. 14, 5), ein Streiter Gottes, dessen Hülfe Jehova war, und der eben deshalb zu einem Retter seines Volkes werden konnte. Gewiß hat „Mose im rechten Augenblicke die wahre Größe dieses Helden erkannt, und ihm den rechten Namen gegeben: statt Hosea (הוֹשֵׁעַ) d. i. Hilf, wie er noch als Stammesabgeordneter hieß, nannte ihn danach Mose mit geringer Veränderung der Laute, aber mit bedeutsamem neuen Sinne Jehosua d. i. Gotthilf“ (Ewald a. a. O. S. 306).

In Egypten geboren hatte Josua mit allen übrigen Israeliten den schweren Druck, der auf dem Volke lastete, tief empfunden und die Stunde der Befreiung aus dem Diensthause, der Errettung aus dem eisernen Ofen (5 Mos. 4, 20; 1 Kön. 8, 51; Jer. 11, 4) wohl mit Freuden begrüßt. Schon frühe erhielt er, ein edler Sprößling aus Ephraim (4 Mos. 13, 9), Gelegenheit, seine Tapferkeit zu zeigen, indem er auf Moses Befehl den wilden Amalekiterschwärmen in Raphidim (jetzt Erraha oder Raha; s. Knobel zu 2 Mos. 17, 6) Widerstand leistete und dieselben, von Moses Gebet unterstützt, siegreich überwand; denn Josua streckte nieder (וַיְחַלֵּשׁ) Amalek und sein Volk mit der Schärfe des Schwertes (2 Mos. 17, 8—13). Durch diese Heldenthat stieg Josua bei Mose in Ansehen, begleitete ihn (2 Mos. 24, 13) hinauf auf den Berg

Gottes, war auch sonst als sein „Diener" (s. zu Kap. 1, 1) stets um ihn (2 Mos. 33, 11) und begründete, damals noch im kräftigsten Alter stehend (2 Mos. 33, 11 נַעַר) in diesem Umgang mit Moses seine Erkenntniß Gottes und sein Vertrauen auf Jehova, der sich Mose zuerst als solcher zu erkennen gegeben hatte (2 Mos. 6, 2. 3). In solchem Vertrauen auf Gott, das später sich nirgends herrlicher offenbart, als in der Gibeonschlacht (Jos. 10, 12—15), gewann seine ihm angeborene Tapferkeit einen mächtigen Halt, so daß er nicht bebte, mochte der Feind ihm in offener Feldschlacht begegnen, oder das aufgeregte Volk schreien, man sollte ihn steinigen (4 Mos. 14, 10), weil es den übertriebenen Berichten der anderen Kundschafter mehr Glauben schenkte, als seinen und Kalebs schlichten und wahrhaftigen Worten (4 Mos. 13, 31—34; 14, 6—9). Mit diesem tapferen, durch kindliches Vertrauen zu dem Herrn (4 Mos. 14, 8) gestählten Sinne verband sich bei ihm eine scharfe Beobachtungsgabe, die ihn klar hatte erkennen lassen, daß von den Kanaanitern ihr Schutz gewichen war (4 Mos. 14, 9), so daß sie voraussichtlich eine Beute der Israeliten werden, ihnen „ein Brod sein" müßten, wie er sich in volksthümlicher Weise, die wir auch sonst an ihm wahrnehmen (z. B. Jos. 17, 13—18; 23, 10; 24, 12), ausdrückt. Alle diese Eigenschaften befähigten ihn in hohem Grade zu der Stelle, die ihm Mose vor seinem Tode auf Gottes Geheiß übertrug (4 Mos. 27, 17—23; vgl. 32, 28; 5 Mos. 3, 28; 31, 23), damit er, wie es Mose von Jehova gewünscht hatte, vor der Gemeinde aus- und eingehe und sie aus- und einführe, damit die Gemeinde Jehovas nicht sei wie eine Heerde, die keinen Hirten hat (4 Mos. 27, 18). Als er aber nun, wahrscheinlich in demselben Alter wie sein treuer Gefährte aus dem Stamme Juda, Kaleb, der damals ungefähr 80 Jahre alt sein mochte (s. §. 4) und nebst Josua allein übrig geblieben war von den aus Egypten ausgezogenen Hebräern (4 Mos. 14, 30. 38), die Führerschaft des Volkes übernahm, wie hat er sich da nicht allezeit als ein gottesfürchtiger (Kap. 3, 5. 9. 10; 4, 6. 7. 21—24; 5, 1–9; 7, 6—9), auf die Hülfe Gottes zuversichtlich vertrauender (Kap. 3, 5; 6, 6 ff.; 8. 3 ff.; 10, 12—15. 19. 25), von Gott selbst oft zum Kampfe gestärkter und geweihter (Kap. 1, 1—9; 6, 2. 3; 8, 1. 2; 10, 8; 11, 6 besonders 5, 13—15), umsichtiger und kluger (Kap. 1, 11; 2, 1; 8, 4—8), rascher und kühner (Kap. 10, 9; 11, 7; 10, 28—43; 11, 10—23), gewonnene Schlachten stets vollständig benutzender, unbedingt energischer (Kap. 8, 26; 10, 10. 19. 28—42; 11, 8. 9) Feldherr bewährt, der jedoch demüthig und bescheiden für sich (Kap. 19, 49. 50) nur ein geringes Besitzthum verlangte und in seinen Abschiedsreden (Kap. 23, 1—16; 24, 1—15), alles Eigenlob verschmähend, Jehova allein die Ehre gab, von dem es heißt, daß er mit ihm gewesen, daß man von ihm sagte in allen Landen (Kap. 6, 27). Wenn er zuweilen für unsere Begriffe grausam gegen einzelne verfuhr, wie gegen den König von Ai (Kap. 8, 29) und gegen jene fünf andern Könige (Kap. 10, 1. 16. 23—27), die er schmählich demüthigte und schmachvoll aufhängen ließ, so vergesse man nicht den großen Unterschied zwischen unserer und jener Zeit! Wenn er, um noch eine Hauptanklage, die gegen ihn von Eichhorn und Paulus (nicht aber von Herder, wie Keil S. LIII annimmt) erhoben worden ist, zu berühren, nicht nur gegen einzelne, sondern überhaupt gegen die Kanaaniter mit der Schärfe des Schwertes (לְפִי חָרֶב) vorging, ihre Städte mit Feuer verbrannte, sie selbst schonungslos niedermachte (Kap. 6, 24; 8, 24; 10, 28—43; 11, 10—19) und dies alles, wie wiederholt bemerkt wird (8, 2; 10, 25. 40; 11, 15) auf göttlichen Befehl unter Mitwirkung Jehovas, durch den das Herz der Kanaaniter verstockt worden war, den Kindern Israel mit Streit zu begegnen (11, 20): so ist auf alle dahin zielenden Anklagen Josuas, ja Gottes selbst, mit Ewald zu antworten: „Daß ein immer tiefer in Spaltungen und in sittliche Verkehrtheit versunkenes Volk, wie damals die Kanaanäer wenigstens dem größten Theile nach waren (vergl. Bd. 1, S. 324 ff. Weish. Sal. 12, 2—6) vor einem andern Volke erliege, in welchem die einmüthige Kraft eines göttlichen Mächten vertrauenden und so höher strebenden Lebens eben aufgeht, ist eine ewige Nothwendigkeit." So geschah es auch in den Stürmen der Völkerwanderung, in welcher alte, aber sittlich faul gewordene Kulturstaaten vor dem Andringen kräftiger Naturvölker in sich selbst zusammenbrachen. Nicht weniger bieten die Eroberungszüge der Araber im 7. und 8. Jahrhundert nach Chr. ein Analogon dar. Soviel hierüber an dieser Stelle. Wir werden bei der Erklärung des Buches öfter Gelegenheit haben, darauf zurückzukommen. Uebrigens hat es dem großen Helden aus Ephraim keineswegs an Milde gefehlt. Er hat Rahab geschont, getreu dem von den Kundschaftern gegebenen Versprechen, und mit ihr das Haus ihres Vaters (Kap. 6, 25), die Gibeoniter von der Hand der Kinder Israel errettet (Kap. 9, 26), obwohl sie für ihre hinterlistige Lüge eine ganz andere Strafe verdient hatten, als die ihnen auferlegte, niedere Dienste im Heiligthum zu verrichten (Kap. 9, 27), und die Freistädte für die Todtschläger bestimmt (Kap. 20, 1—9).

War doch Josua nicht nur als Feldherr ein ganz ausgezeichneter, hoch begabter, vom Geiste Gottes erfüllter Führer seines Volkes, sondern ebenso hervorragend in den Thaten des Friedens, wie in den Thaten des Krieges, ein ebenso tüchtiger Regent wie Kriegsheld. Auch in dieser Beziehung handelt er immer von höherem theokratischen Gesichtspunkte aus. Er will ein Gemeinwesen für sein Volk gründen, aber dieses Gemeinwesen soll den Bestimmungen entsprechen, die Gott durch Mose schon in der Wüste in großartigen Umrissen gezeichnet hatte. Es soll ein Jehova geheiligtes Gemeinwesen sein, in dessen Mittelpunkt das Heiligthum stehen, dessen Volk Jehova geweiht sein soll. Denn Israel sollte ja ein heiliges Volk sein (2 Mos. 19, 6). Darum läßt Josua, sobald unter Gottes wunderbarem Beistande der Jordan überschritten, der Boden Kanaans, des Landes der Väter, betreten ist, die lange vernachlässigte Beschneidung zu Gilgal vornehmen (Kap. 5, 1—9) und bald darauf zum erstenmale auf demselben Grund und Boden das Passah feiern (Kap. 5, 10—12); darum vertheilt er das Land nicht nach seinem Ermessen, sondern durch das Loos, damit Gott selbst gleichsam den Entscheid gebe (Jos. 13—19), richtet das heilige Zelt in Silo auf (Kap. 18, 1), verordnet nicht nur die Freistädte, deren schon gedacht ist, sondern auch die Levitenstädte (Kap. 21), handelt in Uebereinstimmung mit dem Hohenpriester Eleasar (Kap. 17, 4; 21, 1), hält auf die Einheit des Kultus, als die 2½ ostjordanischen Stämme den Altar am Jordan bauen (Kap. 22, 12—34), mahnt in seinen Abschiedsreden zur Treue gegen Jehova, warnt vor Abfall (Kap. 23, 1—16; 24, 1—15), und nachdem er schon früher, wahrscheinlich nach der Vollendung der Eroberung des Westjordanlandes Segen und Fluch (Kap. 8, 30—35) vom Garizim und Ebal aus hatte verkündigen lassen, erneuert er feierlich den Bund Israels mit Jehova zu Sichem (Kap. 24, 25) unter ernster Aufforderung, alle anderen Götter, die noch etwa vorhanden sein mochten, zu entfernen. Wie er sich also als Feldherr seines göttlichen Auftrages bewußt war, so war er dies nicht weniger als Regent, der sein großes, gottgewolltes Ziel: die Gründung eines theokratischen Staatswesens stets im Auge hatte und mit aller Nachhaltigkeit verfolgte. Zierte ihn aber als Feldherr vor allem eine von Gottesfurcht und Gottvertrauen getragene Tapferkeit, so schmückte ihn als Regent die schönste Regententugend: eine mit Milde und Weisheit gepaarte, uneigennützige, edle Gerechtigkeit, die jedem das Seine gab (Kap. 14, 6—15; 21, 1), für sich aber nur das beanspruchte, was billig war (Kap. 19, 49. 50), während er unberechtigte Ansprüche scharf und bestimmt zurückweisen konnte (Kap. 17, 13—18), wenngleich nicht mit „demüthigendem Witze" oder gar mit „spitzerem Hohnworte", wie Ewald (a. a. O. S. 317. 316) will, worauf wir bei der Erläuterung der Stelle noch ausführlich einzutreten haben werden.

So steht Josua vor uns, gleich ausgezeichnet als Feldherr wie als Regent seines Volkes, ein würdiger Nachfolger Moses, kein Prophet wie jener, auch kein Gesetzgeber, wie der Sohn Amrams, aber erfüllt von demselben Geiste der Treue gegen Jehova und des Eifers für den neu zu gründenden Gottesstaat, ein Mann Gottes in allem seinem Thun und Lassen. „Im Reiche Gottes", sagt Kurtz (Lehrbuch der heiligen Geschichte, S. 102), „ist groß, der da weiß, daß er von sich selber nichts ist. Diese Größe hatte Josua. Unter den Heroen der heiligen Geschichte ragt er hervor, als derjenige, der, wie kaum ein anderer, frei ist von Eigenwillen. Die gewissenhafteste Treue gegen das Gesetz und die ungetrübteste theokratische Gesinnung zeichnen ihn aus. Er ist vorsichtig, bedächtig, wo er selbst handeln muß, denn er führt des Herrn Kriege, aber ohne Bedenken, rasch und entschlossen, wo der Herr ihn schickt. Sein Muth ist Demuth, seine Stärke ist Glauben, seine Weisheit ist Gehorsam und Furcht des Herrn. Ein weiches Gemüth, aber nichts weniger als weichlich, das beweist sein ernstes Gericht über Achan und die Pünktlichkeit, mit welcher er den Bann über die Kanaaniter ausführt. Eine solche Paarung der Milde mit der Strenge, der Einfalt mit der Klugheit, der Demuth mit dem Hochsinn hat etwas Evangelisches an sich. — Diese Eigenthümlichkeit seines Charakters, verbunden mit der Eigenthümlichkeit der Zeit im Reiche Gottes, in der er lebte, und der Stellung, die er einnahm, machen ihn und sein Werk zum reichen Vorbild des Zukünftigen: Er führt das Volk in das Land der Verheißung und der Ruhe, aber es ist noch eine bessere Ruhe vorhanden, zu welcher sein gleichnamiges Urbild einführt (Hebr. 4, 9)." Mit dem Blicke auf dieses einzig herrliche Urbild, auf Christum, den rechten Josua, schließen wir diesen Versuch eines Charakterbildes des Helden unseres Buches.

Anmerkung 1. Im Neuen Testamente wird Josua nur zweimal erwähnt: 1) in der Rede des Stephanus vor dem Hohen Rathe Apostelg. 7, 45, wo gesagt wird, daß die Väter die Stiftshütte mit Josua hineingebracht hätten, da sie das Land der Heiden einnahmen, die Gott vor ihrem Angesichte ausstieß (ἐξῶσεν ὁ θεός); 2) Hebr. 4, 8 (s. zu Kap. 1, theolog. Grundgedanken Nr. 4). Mit Beziehung auf diese Stelle gibt Starke einige Andeutungen über die typische Stellung Josuas zu Christus, wenn er schreibt: »Josua war dem Namen und Thaten nach ein schön Vorbild des Messiä. Wie jener die Kinder Israel durch den Jordan in das Land Kanaan führete, so leitet dieser alle seine Gläubigen endlich durch den Tod in das himmlische Kanaan. Dieser führete aus, was Mose nicht thun konnte: das Gesetz Mosis konnte dem Menschen keine Ruhe und keine Seligkeit verschaffen, welches Jesus und sein Evangelium thun kann." Röm. 8, 3; Hebr. 7, 25. Jesus

und Josua fingen an, nachdem Moses aufhörte. Josua war der Herzog des leiblichen Israels, überwand dessen Feinde und theilte ihm deren Land aus: alles dieses thut auch Jesus, der Herzog der Seligkeit, an dem geistlichen Israel. Hebr. 2, 10.« (Starke zu Kap. 1, 1.)

Anmerkung 2. »Von Josuas Heldenthaten finden wir auch außer den hebräischen Historikern im Orient geschichtliche Spuren. So erwähnt Procop. Vandall. 2, 20 einer phönizischen Inschrift bei der Stadt Tingis in Mauritania, die von den aus Kanaan flüchtig gewordenen Phöniziern herrühren sollte und griechisch so lautete: *Ἡμεῖς ἐσμεν οἱ φεύγοντες ἀπο προσώπου Ἰησοῦ τοῦ ληστοῦ υἱοῦ Ναυῆ* (Suidas s. v. *Χαναάν*: *Ἡμεῖς ἐσμεν Χαναναῖοι, οὓς ἐδίωξεν Ἰησοῦς ὁ λῃστής*) und ein Brief des persischen Königs Schaubee in Chron. sam. c. 26 nennt den Josua gleichfalls lupus percussor oder nach einer andern Rezension זאב ערבות lupus vespertinus (vergl. Hab. 1, 8).« Winer, Realwörterbuch unter Josua. Ewald hält die Inschrift für eine Erdichtung (a. a. O. S. 298), auf das Chron. sam. aber ist nach seinem oben geschilderten Charakter gar nichts zu geben. »Andere ähnliche Erzählungen, wie die bei Procop vorkommende, lauten einfacher, wie die kurze Erzählung, daß Tripolis in Afrika von vor Josua fliehenden Kanaanäern gegründet sei, bei Euseb. chron. gr. ed. Scaliger p. 11, geben jedoch zu wenig Näheres an und können aus allgemeinen Vermuthungen, woran die späteren so reich sind, entstanden sein.« (Ewald a. a. O. S. 299.)

§. 6.

Das heilige Land.

Wir nennen das Land, welches die Israeliten unter Josuas tapferer Führung einnahmen, gewöhnlich Palästina oder das heilige Land, wohl auch nach Hebr. 11, 9 (vergl. 1 Mos. 15, 18; 50, 24; 4 Mos. 32, 11 u. a. St.) das gelobte Land. Heiliges Land (אַדְמַת הַקֹּדֶשׁ) wird es von Sacharja (Kap. 2, 12), von dem Verfasser des zweiten Buches der Makkabäer (Kap. 1, 7) und in der Folgezeit mit Vorliebe von den Katholiken genannt, wogegen Bachiene (bei v. Raumer, Palästina S. 23, Anm. 3) mit Unrecht bemerkt, daß „diese Benennung blos auf einem Aberglauben beruhe". Sie ist vielmehr, wie Sach. 2, 12 zeigt, weit biblischer als der Name Palästina (פְּלֶשֶׁת) der ursprünglich nur den südwestlichen Theil des Landes, das Philisterland bezeichnete, wie Hieronymus zu Jes. 14, 29 sagt: „Philistaeos Palaestinos significat" und Willermus Tyr.: Palaestina quasi Philistina a Philistiim dicitur" (bei v. Raumer, a. a. O. S. 24). In unserem Buche finden wir keinen dieser Namen. Als gemeinsame Bezeichnung erscheint vielmehr Kap. 1, 4 diejenige des Landes der Hethiter, dessen Grenzen der alten Verheißung 1 Mos. 15, 18—21 gemäß sehr weit ausgedehnt werden. Weiterhin begegnen wir vorzüglich zwei Benennungen für die beiden Haupttheile Palästinas, das West- und Ostjordanland. Jenes wird Kanaan (כְּנַעַן = Niederland, im Gegensatz von ארם = Hochland), dieses Gilead (גִּלְעָד siehe über die Etymologie zu Kap. 12, 5), genannt, wie Kap. 22, 9. 10. 11. 15. 32 beweisen, wo Basan (בָּשָׁן v. בָּשַׁן ebener weicher Boden) das sonst neben Gilead steht, wie z. B. Kap. 13, 11, mit einbegriffen ist. In der Mitte zwischen Ost- und Westjordanland liegt das Jordanthal, jetzt Ghor, damals einem Theile nach כִּכַּר־הַיַּרְדֵּן (1 Mos. 13, 10. 11), Umkreis des Jordans, wie Matth. 3, 5 *ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου* oder schlechthin הַכִּכָּר (1 Mos. 13, 12; 19, 17), in unserem Buch mit einer synonymen Bezeichnung גְּלִילוֹת הַיַּרְדֵּן (Kap. 18, 17; 22, 10. 11) genannt, in seiner ganzen Ausdehnung aber als הָעֲרָבָה, Niederung, Ebene, Gefilde (Kap. 11, 16; 12, 1. 3) aufgeführt, wofür aber auch Kap. 13, 27 עֵמֶק vorkommt (s. Robinson, Phys. Geographie des heiligen Landes, S. 79). Die Westseite des Ghor gehörte zu Kanaan, die Ostseite zu Gilead, der Jordan bildete, wie theils die Grenzbestimmungen (Kap. 13, 27; 16, 1. 7; 18, 12. 19; 19, 22. 34. u. ö.), theils die in Kap. 22 (V. 10. 11. 19, bes. V. 25) enthaltenen Notizen lehren, die Grenze zwischen diesen beiden großen Landschaften von West- und Ostpalästina. Ganz Palästina liegt ungefähr zwischen 52° und 54½° östlicher Länge und zwischen 31° und 33¼° nördlicher Breite, fast in gleicher Entfernung von dem Aequator und dem nördlichen Polarkreise. Die größte Ausdehnung von Norden nach Süden beträgt etwa 33 Meilen, die von Osten nach Westen 20 Meilen. Die mittlere Breite zu 15 Meilen gerechnet, hat es einen Flächenraum von 33 mal 15 d. i. 495 Quadratmeilen, ist also ungefähr halb so groß wie die Schweiz, ⅓ so groß als Baiern (v. Raumer, S. 25), und ebenso groß wie die preußische Rheinprovinz. „Pudet dicere" schreibt Hieronymus, „latitudinem terrae repromissionis, ne ethnicis occasionem blasphemandi dedisse videamur." Die Grenzen des Landes sind, in unserem Buch, sowohl für das West- als Ostjordanland, sehr genau angegeben und werden im Kommentare zu den betreffenden Stellen Kap. 11, 16. 17; 12, 1—6. 7. 8; 13, 1 ff. zur Besprechung kommen. Im allgemeinen lassen sie sich dahin bestimmen, daß Palästina schon zu jener Zeit im Süden vom peträischen Arabien (Kap. 15, 2. 3) und dem Bache Egyptens (Kap. 15, 4), im Westen vom Meere (Kap. 15, 4 u. ö.), wohl auch das große Meer (4 Mos. 34, 6) genannt, d. i. vom mittelländischen Meere, im Norden von den mächtigen Höhen des Libanon und Hermon (Kap. 11, 17), im Osten von der syrisch-arabischen Wüste, gegen welche hin Salcha Kap. 12, 5 als ein Grenzort namhaft gemacht wird, eingeschlossen wurde. Für die Ausdehnung des Gebietes von Norden nach Süden treffen wir öfter den Ausdruck „von Dan bis Beerseba" (z. B. 2 Sam. 17, 11; Richt. 20, 1; 1 Chron. 21, 2), jedoch noch nicht im Buche Josua; einen

ähnlichen für die Ausdehnung von West nach Ost scheint es nicht gegeben zu haben.

Dieser seiner abgeschlossenen Lage nach war das Land für die Bestimmung, welche das Volk Israel nach seinem geschichtlichen Berufe zu erfüllen hatte, vorzüglich geeignet. Weite Wüstenstrecken schieden es nach Süden und Osten hin von der Berührung mit andern Nationen, im Westen dehnte sich das im hohen Alterthume noch wenig und in sehr mangelhafter Weise befahrene Meer aus, im Norden erhoben sich die schützenden Gebirgsmauern des Libanon und Antilibanon. Hier konnte der alttestamentliche Gottesstaat in schöner Abgeschiedenheit von der Welt sich um so eher entwickeln, als Palästina vermöge seiner Bodenbeschaffenheit, seines Klimas, seiner Fruchtbarkeit allen den Anforderungen entsprach, welche die gedeihliche Entwickelung eines Gemeinwesens bedingen, Liebe und Anhänglichkeit zu dem Lande, dem Eigenthum Jehovas, wo die Wohnung Jehovas aufgeschlagen war (Kap. 22, 19 vergl. 3 Mos. 25, 23; Ps. 85, 2), wecken konnten. Denn Israel sollte ja, wie Gott zu Mose gesprochen hatte (2 Mos. 3, 8 vgl. mit 13, 5; 4 Mos. 20, 5; Ezech. 20, 6), in ein gutes und weites Land (אֶרֶץ טוֹבָה וּרְחָבָה), in ein Land, darinnen Milch und Honig fließe (אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ) geführt werden, dessen Fruchtbarkeit 5 Mos. 8, 7 bis 9) in den Worten gepriesen wird: „Der Herr, dein Gott, führt dich in ein gut Land, ein Land, da Bäche und Brunnen und Seen inne sind, die an den Bergen und in den Auen (בַּבִּקְעָה eigentlich im Thale) fließen (יֹצְאִים de Wette: entspringen), ein Land, da Weizen, Gerste, Weinstöcke, Feigenbäume und Granatäpfel inne sind, ein Land, da Oelbäume und Honig innen wächst, ein Land, da du Brod genug zu essen hast, da auch nichts mangelt; ein Land, deß Steine Eisen sind, da du Erz aus den Bergen haueſt." (Vergl. 5 Mos. 11, 10—12; 2 Kön. 18, 32; Neh. 9, 25. 35; Jes. 36, 17 u. s. w.) Mit diesen Schilderungen der Schrift stimmen Josephus (Ant. V, 1, 21), der die Fruchtbarkeit und Schönheit Kanaans rühmt, Tacitus, der nach seiner Art kurz und prägnant sagt: „Uber solum. Exuberant fruges nostrum ad morem, praeterque eas balsamum et palmae" (Histor. V, 26), Justinus (XXXVI, 2), Ammianus Marcellinus (XIV, 8) für spätere Zeiten, nachdem schon viele verheerende Kriegszüge über den Boden des Landes der Hebräer (1 Mos. 40, 15 und bei Josephus) dahingegangen waren, überein. Nur eine Stimme, diejenige Strabos (XVI, 2, 36), scheint diesen Nachrichten zu widersprechen, wenn er erzählt (bei v. Raumer S. 92), Mose habe die Juden nach dem Orte, wo Jerusalem stehe, geführt, den er leicht in Besitz genommen, weil derselbe felsig, ringsum unfruchtbar, von niemanden in Anspruch genommen worden sei. Hiergegen hat schon Reland bemerkt, daß diese Nachricht selbst (wie andere) Strabos Unkunde hinsichtlich Palästinas verrathe und die Gegend von Jerusalem nicht Palästina sei. Allerdings war, wenn wir das Landschaftsbild uns vergegenwärtigen, der Boden nicht überall gleich fruchtbar; aber selbst im Süden des Westjordanlandes, im späteren Judäa, wo das rauhe Kalksteingebirge an manchen Stellen nur wenige Spuren von Vegetation, nach dem todten Meere hin, mit Ausnahme der Umgebung von Engeddi, sozusagen gar keine zeigt, gab es gesegnete Landstriche, wie die Umgegend von Gibeon, die Ebene Rephaim in der Nähe Jerusalems, die Niederung (שְׁפֵלָה) am Gestade des Meeres, die sich bis auf den heutigen Tag als solche erhalten haben. Das Gebirge Juda, welches sich nördlich von Beerseba wie ein höheres Stockwerk des Landes zur durchschnittlichen Höhe von 2400′ erhebt (v. Raumer S. 87), gibt der Gegend vielfach ein düsteres Gepräge, aber nur um so lieblicher erscheint das Grün der tief eingeschnittenen Wadys, deren Wasser theils nach dem mittelländischen Meere, theils nach dem todten Meere hinfließen. Viel fruchtbarer war und ist die Fortsetzung des Gebirges Juda: das Gebirge Ephraim, Kap. 11, 16 Gebirge Israel genannt, dessen Höhen zur Zeit, als Josua das Land vertheilte, noch stark mit Wald bedeckt waren (Kap. 17, 15). Um dieser reicheren Vegetation willen hatten auch hier in der Gegend von Bethel und Sichem (1 Mos. 12, 8; 13, 3; 28, 19; 37, 13) schon die Patriarchen Weideplätze für ihre Heerden. Am üppigsten entwickelt sie sich theils in der Fortsetzung der Sephela in der Ebene Saron bis zum waldigen, weit ins Meer hinausragenden Karmel hin, theils nördlich von diesem in der Ebene Jesreel, auf den Höhen des Gebirges Naphthali, das nur einmal in der Bibel und zwar in unserem Buche Kap. 20, 7 vorkommt, und in der Ebene am See Genezareth, gegenwärtig el Ghuweir, „von Josephus (Bell. jud. III, 10, 8) wegen ihrer Erzeugungskraft in hochpreisenden Ausdrücken beschrieben" (Robinson, Phys. Geogr. des heil. Landes, S. 74).

Während so das eigentliche Kanaan, besonders in seinem mittleren und nördlichen Theile, sich vorzüglich zum Ackerbau eignete, bot das Ostjordanland prächtige Viehweiden dar, weshalb die heerdenreichen Rubeniter und Gaditer, zu denen sich auch die Hälfte des Stammes Manasse gesellte, schon von Mose sich die Erlaubniß erbaten, jenseit des Jordan sich niederlassen zu dürfen (4 Mos. 32, 1 ff. 33; 5 Mos. 3, 12; 29, 8; Jos. 13, 7. 8), auf jenen Hochebenen, die sich nach Osten bis zum Han-

rangebirge, nach Süden bis zum Arnon hinziehen, und jetzt en Nukrah und Belka genannt werden, einst Basan und Gilead oder nur Gilead (s. oben). Jene ist bis auf den heutigen Tag von außerordentlicher Fruchtbarkeit und durchgängig ackerbar; diese, von den tiefen Thälern des Jarmuk und Jabbok und anderen kleineren Gebirgswassern durchschnitten, ist als Weideland berühmt, da ihr Boden mit üppigem Graswuchse geschmückt ist, aus dem sich immergrüne Eichen, die Eichen Basans, majestätisch erheben (Jes. 2, 13; Ez. 27, 6; vgl. Robinson a. a. O. S. 56. 57. 135—137). Hier auf diesen Höhen (3000′ über dem mittelländischen Meere, 4300′ über dem todten Meere) weht frische und erquickende Luft, doppelt erquickend für den Wanderer, der aus dem heißen Jordanthale heraufsteigt, das tief unter dem Spiegel des Mittelmeers liegt, und zwar da, wo der Jordan den See Genezareth verläßt 625′, beim Einfluß in das todte Meer 1231′. Nur bei Bethsean im Norden und bei Jericho im Süden des Ghor findet sich kulturfähiger Boden, zwischen diesen beiden Städten fließt der Fluß zwischen zwei Kalksteinzügen eingeschlossen (v. Raumer S. 58). Insbesondere die Gegend von Jericho war durch ihre Fruchtbarkeit berühmt (v. Raumer S. 58, Anm 118a). Weiter südlich erstarrt alle Vegetation, das todte Meer, wie wir es nach dem Vorgange von Galenus und Hieronymus gewöhnlich nennen, in den geschichtlichen Büchern des Alten Testaments entweder unter dem Namen: Meer der Ebene (יָם הָעֲרָבָה 5 Mos. 4, 49; 2 Kön. 14, 25) oder Salzmeer (יָם הַמֶּלַח 1 Mos. 14, 3; 4 Mos. 34, 3. 12; Jos. 15, 2. 5; 18, 19) oder unter beiden Namen vorkommend (5 Mos. 3, 17; Jos. 3, 16; 12, 3), breitet dort 10 Meilen lang und 2¼ Meile breit, von kahlen, hohen, steilen Kalksteinfelsen umgeben, seinen öden Wasserspiegel aus, unheimlich still, ein „verfluchtes Meer", wie der Sohn der Wüste es nennt (v. Raumer S. 61). Von seiner Südspitze zog sich nach Kap. 15, 2 die Südgrenze Kanaans hinüber nach Beerseba und dem Bache Egyptens, d. h. zu den Stellen, von welchen wir bei diesem Ueberblicke über das Land ausgegangen sind.

Es wurde vorhin schon gelegentlich bemerkt, wie sehr verschieden die Temperatur im Jordanthale und auf den Höhen, die östlich vom Ghor emporsteigen, ist. Solcher großen Differenzen finden sich im heiligen Lande, das sehr hohe Gebirge und sehr tiefe Thäler in sich schließt, noch mehrere, so daß über das Klima kein allgemeines Urtheil gefällt werden kann, wie es sonst wohl bei einem so kleinen Lande bei gleichartigerer Bodenbeschaffenheit und anderer Lage möglich ist. Vom Libanon, dessen prachtvolle Gebirgslandschaften Furrer in seinen noch oft von uns anzuführenden Wanderungen durch Palästina (S. 356 ff.) mit äußerst lebhaften Farben geschildert hat, sagen arabische Dichter: „daß er auf seinem Haupte den Winter, auf seinen Schultern den Frühling, in seinem Schooße den Herbst trage und daß der Sommer zu seinen Füßen schlummere" (v. Raumer, nach Volney I, 243 a. a. O. S. 89). Dieses bestätigend, schreibt Burckhardt, als er am 5. Mai 1812 bei der Mündung des Mandhur (Jarmuk, Hieromax) ins Jordanthal kam: „Nördlich lag der mit Schnee bedeckte Dschebel el Scheikh (Hermon); östlich prangten die fruchtbaren Ebenen von Dscholan mit den Blüten des Frühlings, während im Süden die welkende Vegetation im Ghor die Wirkung einer tropischen Hitze zu sein schien." Die Temperatur von Jerusalem (und was von Jerusalem gesagt wird, gilt im allgemeinen für das ganze Hügelland im Westen des Jordan (Robinson a. a. O. S. 296) ist im ganzen kühl und angenehm und wird niemals drückend heiß, außer, so lange ein Sirocco oder Südwind dauert (Robinson a. a. O. S. 293). In der westlichen Ebene, die sich nur gering über das Mittelmeer erhebt, ist es selbstverständlich wärmer, als oben auf dem Gebirge und zwar um soviel, daß die Ernte dort um zwei Wochen früher reif wird (Robinson a. a. O. S. 297). Der größte Theil Palästinas hat, wenn wir einerseits von den rauhen höheren Gebirgsregionen des Libanon und Antilibanon und anderseits von der tropischen Hitze des Ghor, die van de Velde ärger als in Südafrika fand (v. Raumer S. 89), ein angenehmes, im ganzen „gesundes", für Ackerbau und Viehzucht sehr passendes Klima, denn „es gibt nur wenige Sümpfe oder andere Ursachen der Heilsamkeit der Luft entgegenzuwirken" (Robinson a. a. O. S. 307). Doch wie vor Alters ist Palästina auch jetzt nicht frei von ansteckenden Krankheiten, noch „von der Pestilenz, die im Finstern schleichet". Ps. 91, 6 ... (Robinson a. a. O. S. 307.)

Von Naturerzeugnissen werden in der oben angeführten Stelle (5 Mos. 8, 7—9) Weizen, Gerste, Weinstöcke, Feigenbäume, Granatäpfel, Oelbäume und Honig aufgeführt, auch wird gesagt, daß die Steine des Landes Eisen seien und Erz aus den Bergen gehauen werde. Wirklich finden sich noch jetzt viele Eisengruben auf dem Libanon; auch Brauneisenstein und Spateisenstein baut man nach Russeggers Mittheilungen, der Palästina in geologischer Beziehung genau durchforscht hat, bei Merdschibah (Russegger, I, 690. III, 284 bei v. Raumer S. 96). „Eisen und Erz sei an seinen Schuhen", war nach dem Segen Moses dem Asser verheißen (5 Mos. 33, 25). Nach unserem Buche aber sollte gerade Asser höchst wahrscheinlich Orte des Libanon einnehmen (Kap. 19, 24—31). So steht

das Vorkommen von Eisen und Erz in Palästina fest, ob aber bei den Steinen des Landes, die „Eisen sind", nicht eher „an die weitverbreitete Basaltformation von Hauran, Ledscha und Dscholan" zu denken ist, wie v. Raumer will (S. 96), läßt sich fragen. Die 5 Mos. 8, 7—9 erwähnten Pflanzen: Weizen, Gerste, Weinstöcke, Feigen- und Oelbäume, sowie Granatäpfel kommen alle jetzt noch vor und werden in den Reisebeschreibungen oft erwähnt. Die Oelbäume werden 20—30′ hoch; die Früchte reifen erst im Oktober und werden, nachdem sie gelegen, mit heißem Wasser übergossen, ausgepreßt. Frühfeigen waren das erste Obst im Jahre; eine zweite Art, die Sommerfeigen, reifte im August; die dritte, die Winterfeigen, blieb bis zum Januar am Baume. Die Weinstöcke tragen sehr schwere Trauben, werden groß und kräftig, wohl bis auf 30′ hoch (Stephan Schulz bei v. Raumer, S. 101) und liefern trefflichen Wein. Granaten wachsen bei Gaza, Hebron und anderwärts im Lande. Von den übrigen hochstämmigen Pflanzen des heiligen Landes sind die Eichen (Jes. 2, 13; Ez. 27, 6; Sach. 11, 2), die nicht blos im Ostjordanlande vorkommen (Robinson II, 717), die Palmen bei Jericho und Engeddi im Alterthume (Richt. 1, 16; 3, 13), bei Gaza (Robinson II, 441, 638) und in Jerusalem (Tobler, Denkblätter S. 109) in der Gegenwart, endlich die Cedern, der Schmuck des Libanon (v. Raumer, S. 31) noch besonders hervorzuheben. Die vielen Blumen: Hyazinthen, Jonquillen, Anemonen am Karmel; auf der Ebene Saron: Tulpen, weiße und rothe Rosen, weiße und gelbe Lilien, Narzissen und Levkojen (v. Raumer S. 98) bedingten den Honigreichthum des Landes (2 Mos. 3, 8. 17; 13, 5; 5 Mos. 8, 8; Richt. 14, 8; 1 Sam. 14, 25—45). Diese Erwähnung des Honigs führt noch zu einigen Bemerkungen über die in Palästina vorkommenden Thiere. Während die Bienen ein Segen des Landes sind, bringen die Heuschrecken ihm den Schrecken der Verwüstung, den der Prophet Joel (Kap. 1, 3 ff.) mit meisterhafter Anschaulichkeit geschildert hat. Den Heuschrecken, welche aus dem Abgrunde aufsteigen (Offenb. 9, 3. 5. 10), ward Macht gegeben, wie die Scorpionen auf Erden Macht haben. Diese finden sich in der Niederung des Jordan unterhalb Jericho in außerordentlich großer Zahl (v. Raumer S. 103), auch heißt nach ihnen das Gebirge Akrabbim (Kap. 15, 5 von עַקְרָב Scorpion). Schlangen, die, wie sie, zur Rache geschaffen sind (Sir. 39, 36), gibt es im jetzigen Palästina nur wenige (v. Raumer S. 106). Zahlreich indessen ist das Geschlecht der Vögel, insbesondere der Singvögel, vertreten, und zwar nicht nur in Samaria und Galiläa, sondern auch am Jordan, wo Robinson die Nachtigall bei Suchoth schlagen hörte (N. B. F. S. 415). Selbst das todte Meer entbehrt dieser lieblichen Sänger nicht. „Wir selbst," schreibt Robinson (Phys. Geogr. S. 217) „wie viele andere Reisende, sahen Vögel in allen Richtungen über den See fliegen. Daß man hier keine Wasservögel antrifft, ist einfach aus dem Umstande zu erklären, daß sich in dem See keine Spur von Fischen und Wasserpflanzen vorfindet, wovon jene leben. Allein die Gegend ist voll von Vögeln und wir waren nicht wenig erstaunt und erfreut, zu Ain Jidy (En-Geddi) inmitten der Einsamkeit und Erhabenheit dieser Oede ihren Morgengesang zu hören. Die Bäume und die Felsen und die Luft ringsum waren erfüllt von dem Triller der Lerche, dem fröhlichen Schlage der Wachtel, dem Rufe des Rebhuhns und dem Gezwitscher unzähliger anderer gefiederter Sänger; während Raubvögel über dem Wasser des Meeres und von den Klippen krächzend hin- und herflogen." Aus der Zahl der vierfüßigen Raubthiere sind die Löwen (Richt. 14, 5. 6; 1 Sam. 17, 34—36; 2 Sam. 23, 20; 1 Kön. 13, 24. 26; Jer. 49, 19), die einst in den Tagen Simsons und Davids in kultivirteren Gegenden Judäas sich zeigten, zu Jeremias Zeit wenigstens noch im Ghor hausten, jetzt in Palästina verschwunden, hingegen finden sich in den nördlichen Gebirgsgegenden noch Bären (v. Raumer S. 106), namentlich aber sind Füchse und Schakale im ganzen Lande häufig, nicht weniger die Hasen (S. 107). — Von Hausthieren hat das Land Hunde, Kameele, Esel, Pferde, die in unserem Buche Kap. 11, 4 bei den Kanaanitern erwähnt werden, Maulthiere, Rinder, Büffel, zahlreiche Heerden von Ziegen und Schafen, woran schon die Erzväter, besonders Jakob, reich waren (1 Mos. 30, 43).

§. 7.

Die ursprünglichen Bewohner Palästinas.

Als die Israeliten in dieses reich gesegnete Land, wo einst ihre Väter nomadisirend gelebt hatten, eindrangen, fanden sie im Ostjordanlande die Reiche Sihons und Ogs (Kap. 12, 1 ff.), im Westjordanlande 31 kleinere Königreiche und außer diesen, wie es scheint, einen kleinen Freistaat: Gibeon mit den dazu gehörenden Städten Kaphira, Beeroth und Kirjath-Jearim (Kap. 9, 3. 17) vor. Das Land war schon kultivirt und hatte diese Kultur seinen Einwohnern zu verdanken, die in Städten wohnten, das Land bebaut und Oelpflanzungen angelegt hatten (Kap. 24, 13), der Schrift kundig waren, wie der frühere Name Debirs, Kirjath-Sepher (Kap. 15, 15) beweist, Pferde und Kriegswagen besaßen (Kap. 11, 4; 17, 18), religiös und sittlich aber sehr tief standen (1 Mos. 15, 16; 19, 5;

5 Mos. 12, 29—31; 18, 9—12; 2 Mos. 23, 31—33; 34, 13. 14; Jos. 23, 12. 13; 24, 15). Als solche werden in unserm Buche namhaft gemacht:

1. Kanaanitische Stämme (Kap. 3, 10; 9, 1; 11, 3, wo die Wohnplätze angegeben werden; 12, 8; 24, 11):

a. Die Hethiter הַחִתִּי (Chittim, *Χετταῖοι*), auf dem Gebirge Juda (4 Mos. 13, 30; Jos. 11, 3 ganz allgemein בָּהָר) bei Hebron, wo Abraham von Ephron, dem Hethiter, ein Felsengrab kaufte (1 Mos. 23, 3—20; 25, 9. 10 ff.). Der Stamm scheint sehr mächtig gewesen zu sein, da Kap. 1, 4 das ganze den Israeliten verheißene Land als das Land der Hethiter bezeichnet wird. Nach Ewald (Gesch. d. Volkes Israel I, 279 ff.) sind die Hethiter die Thalbewohner, was aber zu Kap. 11, 3, wo sie nebst den Amoritern, Pheresitern und Jebusitern zu den Gebirgsbewohnern gezählt werden, nicht paßt.

b) Die Amoriter הָאֱמֹרִי (*Ἀμορῥαῖοι*; nach Ewald: Gebirger). Zuweilen Name für alle Völker Kanaans (Kap. 24, 18; 1 Mos. 15, 16; Richt. 6, 10; 2 Sam. 21, 2 u. ö.), nach Kap. 11, 3 ebenfalls auf dem Gebirge wohnend und zwar theils auf dem eigentlichen Gebirge Juda (1 Mos. 14, 7. 13), theils auf dem Gebirge westlich vom todten Meer, welches daher Gebirge der Amoriter hieß (5 Mos. 1, 7; 19, 20 vgl. mit 4 Mos. 13, 30) und als südliche Fortsetzung des Gebirges Juda zu betrachten ist, theils nördlicher auf dem Gebirge Ephraim bei Sichem (1 Mos. 48, 22 vergl. mit Joh. 4, 5); aber auch im Osten des Jordans, wo die Reiche Sihons und Ogs in Gilead und Basan als Amoriterreiche bezeichnet werden (Kap. 9, 10; vergl. mit 12, 2. 4; 4 Mos. 32, 33. 39; 5 Mos. 4, 47. 49).

c. Die Kanaaniter הַכְּנַעֲנִי (*Χαναναῖοι*; nach Ewald: Niederländer) im weiteren Sinn Bezeichnung für alle Völker Kanaans (1 Mos. 10, 18; 12, 6; 24, 3; 2 Mos. 13, 11 u. ö.), im engeren Sinn für einen Stamm am Meere und am Jordan (Kap. 5, 1; 11, 3; 4 Mos. 13, 30; 5 Mos. 11, 30). Daß sie in Gaser wohnten, wird Kap. 16, 10 besonders gesagt; vgl. den Komm. Kap. 13, 4 ist das Land der Kanaaniter = demjenigen der Sidonier (Kap. 13, 5) d. i. Phönizien.

d. Die Girgasiter הַגִּרְגָּשִׁי (Kap. 3, 10; 24, 11; 5 Mos. 7, 1; Neh. 9, 8 genannt, während sie in den Verzeichnissen Kap. 9, 1; 11, 3; 12, 8; 2 Mos. 3, 8; 23, 23; 33, 2; 34, 11 fehlen), nach Gesenius die im Lehmboden (גִּרְגַּשׁ) wohnenden. Wahrscheinlich nach Kap. 24, 11, wie v. Raumer vermuthet, im westjordanischen Palästina angesiedelt. Matth. 8, 28 liest der Cod. Sinait. nicht *Γεργεσηνῶν*, welches wahrscheinlich nur Konjektur des Origenes ist (v. Raumer, Ges.), sondern *Γαζαρηνῶν*.

e. Die Heviter הַחִוִּי (*Εὐαῖοι*; nach Ewald: Städter, Binnenländer) in den Städten zu Sichem (1 Mos. 34, 2) und Gibeon (Kap. 9, 7; 11, 19), aber auch am Berge Hermon im Lande Mizpa (Kap. 11, 3 vergl. Richt. 3, 3).

f. Die Pheresiter הַפְּרִזִּי (*Φερεζαῖοι*; nach Gesenius mit פָּרָזוֹת, offenes, plattes Land, zusammenhängend, woher פָּרָזִי Esth. 9, 19; 5 Mos. 3, 5; 1 Sam. 6, 18 und dann auch פְּרִזִי = Landmann, wozu man auch paganus vergleichen könnte) nach Kap. 11, 3; Richt. 1, 4. 5 ebenfalls auf dem Gebirge, wahrscheinlich mit Kanaanitern zwischen Bethel und Ai zu Abrahams Zeit (1 Mos. 13, 3. 7); ob bei Sichem? läßt sich mit v. Raumer (S. 362) fragen, scheint mir aber doch nach dem Zusammenhange von 1 Mos. 34, 30 nicht unwahrscheinlich.

g. Die Jebusiter הַיְבוּסִי (von יְבוּס niedergetretener, gestampfter Ort. Stw. בוס. Gesenius) zu Jerusalem (Jebus) und in der Gegend um Jerusalem (Kap. 15, 8. 63; 18, 28; Richt. 19, 11), nach Kap. 11, 3 ebenfalls auf dem Gebirge (vergl. auch 4 Mos. 13, 30) wie die Amoriter, Hethiter und Pheresiter; in den Verzeichnissen, außer Kap. 11, 3, konstant zuletzt genannt (Kap. 9, 1; 12, 8; 24, 11; 1 Mos. 15, 19—21; 2 Mos. 3, 8; 23, 23; 33, 2; 34, 11; 5 Mos. 7, 1).

„Den Ursprung der Cananiter anlangend", sagt Winer (Bibl. Realwörterb. unter Cananiter) „so sind sie Gen. 10, 15 vergl. V. 6. 9. 18. 22 als Abkömmlinge eines gewissen Canaan, der ein Sohn Hams und also Enkel Noahs war, zu den Hamiten gerechnet; diese ethnographische Ansicht, welche sich vielleicht an die Ueberlieferung von den ursprünglichen Wohnsitzen der Cananiter anknüpft (Tuch 245), wird aber durch die Sprache dieses Volksstammes, welches keine andere als die hebräische war (Jes. 19, 18), widerlegt (s. Gesenius, Gesch. der hebr. Sprache 16 f.). Als Eingewanderte in Vorderasien bezeichnet sie (die Phönizier, Sidonier) die herrschende Ansicht des Alterthums, vergl. auch Justin. 18, 3. 2, und nach Herodot 1, 1; 7, 89 sollen sie ursprünglich am rothen Meere gewohnt haben, d. h. (an dem Ozean im Süden Asiens) speziell wohl am persischen Meerbusen (vgl. Strabo 1, 42. 16. 784), wo noch später zwei Inseln Tyros und Arados als Heimat der Phönizier (Strabo 16.766) aufgewiesen wurden ... Daß übrigens die einwandernden Cananiter zuerst das nördliche (phöniz.) Ufer besetzten und dann, die Ureinwohner zurückdrängend, sich in Palästina nach Süd und Ost verbreiteten, ist unter allen Umständen wahrscheinlich." Knobel hat, wie Lange zu 1 Mos. 10, 15—19 (S. 172) bemerkt, das Problem durch die Annahme gelöst, die in Kanaan einwandernden Kanaaniter hätten von dort schon früher ansässigen Semiten die semitische Sprache angenommen. Dazu kommt, daß die Verwandtschaft der Phönizier und Kanaaniter mit den semitischen Südvölkern festgestellt zu sein scheint (s. Kurtz S. 90, Kaulen S. 235). Umgekehrt behauptete J. Georg Müller schon früher (Schweizerisches Museum 1837. S. 275 ff., bes. 282) und jetzt wieder (Realencyklop. VII, 241) nach dem Vorgange von Grotius, Clericus und Gesenius, die Hebräer hätten von den vom egyptischen Meere einwandernden Kanaanitern die Sprache angenommen und zwar schon zur Patriarchenzeit (S. 242).

Bei genauerer Betrachtung dieser verschiedenen Ansichten ergibt sich zunächst die Frage, ob die Stammtafel (1 Mos. 10) in ihrem historischen Rechte stehe oder nicht? Sie wird von der Mehrzahl der neueren Kritiker verneint, ein Irrthum in der Völkertafel angenommen und dieser Irrthum dem Nationalhasse zugeschrieben, welcher eine gemeinschaftliche Abstammung verabscheut haben soll (Realencyklop. a. a. O. S. 240). Dagegen vertheidigen Knobel, Bertheau und J. G. Müller die Völkertafel und nehmen an, daß die Hebräer und Kanaaniter verschiedenen Familien, die einen derjenigen Sems, die anderen der Familie Hams angehörten. Unter dieser Voraussetzung entsteht die zweite Frage, wie die unleugbar vorhandene Uebereinstimmung in der Sprache, die z. B. in der Inschrift Eschmunazars, Königs der Sidonier (vergl. die sorgfältige Erklärung derselben von Schlottmann in der Schrift: Die Inschrift Eschmunazars Königs der Sidonier, geschichtlich und sprachlich erklärt, Halle 1868) vorliegt, sich dennoch erklären lasse? Knobel meint, die Kanaaniter hätten bei ihrer Einwanderung von Semiten, die schon früher in Palästina ansässig gewesen seien, wozu er die Nephaiter, Emiter, Susiter, Samsummiter, Enakiter, Aviter, Heviter rechnet, die semitische Sprache angenommen und erst später seien dann die Tharahiten nachgefolgt. Müller erklärt, wie wir gesehen haben, das Problem umgekehrt und behauptet, „die Hebräer, die überhaupt fortwährend mit der größten Leichtigkeit sich die Sprache desjenigen Volkes aneigneten (besser vielleicht: „aneignen", denn ob es immer so gewesen ist, wissen wir nicht, können es höchstens vermuthen), ohne auch nur das Geringste von ihrer Nationalität dadurch einzubüßen, hätten ihre Sprache von den Kanaanitern eingetauscht, wie sie auch andere Kulturelemente von ihnen angenommen, besonders die Buchstabenschrift, republikanische Verfassungsform (Sufeten), Architektur u. s. w." (S. 242.) Dieses ist der gegenwärtige Stand der Verhandlungen, demzufolge die einen Forscher die Völkertafel preisgeben und zu einem gar nicht unbefriedigenden Resultate gelangen; die andern bestrebt sind, die Stammtafel in ihrem historischen Rechte stehen zu lassen, dann aber genöthigt sind, Hypothesen aufzustellen, von welchen diejenige Knobels, wonach die Nephaiter u. s. w. Semiten gewesen sein sollen, allen bisherigen Annahmen (s. unten) widerspricht, während gegen die Ansicht Müllers in Erwägung zu ziehen ist, ob wohl ein so original angelegtes Volk, wie die Hebräer, so leicht seine „ursprünglich indogermanische", näher „arische oder iranische Sprache (!)" — S. 242 unten — aufgegeben und dagegen die Sprache der Kanaaniter sollte angenommen haben? Unter diesen Umständen halten wir die ganze Frage über den Ursprung der Kanaaniter noch keineswegs für vollständig gelöst.

2. Die Philister (פְּלִשְׁתִּים, seltener פְּלִשְׁתִּ֫ים, Sept. im Pentateuch und Josua: *Φυλιστιείμ*, sonst gewöhnlich: *οἱ ἀλλόφυλοι, Παλαιστῖνοι* Jos., Ant. 5, 1, 18. Nach Gesenius: Wanderer, Fremde, was *ἀλλόφυλοι* besagt, vom Aeth. falasa reisen, wandern, Hebr. פָּלַשׁ) in unserem Buche 13, 2. 3 vorkommend. Ihre Städte wurden nach Kap. 15, 45—47 dem Stamme Juda, Ekron nach Kap. 19, 43 später Dan zugewiesen. Sie waren nach 1 Mos. 10, 13. 14 Nachkommen Mizraims, des Sohnes Hams, also, wie die Kanaaniter Hamiten. Nach Jerem. 47, 4; Am. 9, 7 sind sie aus der Insel Kaphthor, wahrscheinlich Kreta gekommen. Damit stimmt, wie von Raumer bemerkt, auch 5 Mos. 2, 23 überein, wo es heißt, daß die Kaphthorim aus Kaphthor ausgezogen seien, die Avim vertilgt hätten, die bis gen Gaza (der späteren Philisterstadt) gewohnt und dann an ihrer Statt daselbst gewohnt hätten, woher durch Verwechslung wahrscheinlich die von Tacitus überlieferte Sage entstand: „Judaeos Creta profugos novissima Libyae insedisse (Tacit., Hist. V, 2)". Für diese Herkunft der Philister aus Kreta spricht, wie besonders Hitzig in seiner Urgeschichte der Philister nachgewiesen hat (S. 17 ff.), die für die Leibwache Davids vorkommende Benennung: הַכְּרֵתִי וְהַפְּלֵתִי (2 Sam. 15, 18; 20, 7; 1 Kön. 1, 38. 44; 2 Sam. 8, 18; 20, 23). Daß in כְּרֵתִי sich der Name Kreta erhalten hat, liegt klar vor Augen, in Beziehung auf פְּלֵתִי hat Hitzig a. a. O. S. 21 die Möglichkeit nachgewiesen, daß es aus פְּלִשְׁתִּי entstanden sei. Ob nun das erstere Wort auf die südlichen, das zweite auf die nördlichen zu beziehen oder כְּרֵתִי als genereller, פְּלֵתִי als besonderer Name anzusehen ist, da die Philister eben Kretenser waren, ist streitig. Vaihinger (Realencyclopädie XI, S. 557) hat sich für die erstere Ansicht entschieden und läßt die Einwanderung der Kreter oder Kaphthorim (5 Mos. 2, 23; Am. 9, 7) erst nach der Zeit Josuas und zwar in das Gebiet südlich von Gaza geschehen, so daß diese den נֶגֶב (Jos. 15, 21—32), aber nicht die שְׁפֵלָה, welche

die fünf Philisterstädte (Jos. 13, 3 vergl. mit 15, 45—47) umfaßte, inne hatten. Mag dem sein, wie ihm wolle, so viel ist gewiß, daß das gesammte Volk der Philister die „südliche Meeresniederung Palästinas", wie v. Raumer sich bezeichnend ausdrückt (S. 365), bewohnte, ja diese Niederung hieß vorzugsweise Palästina (s. oben §. 6). Schon zu Abrahams und Isaaks Zeit wohnten sie bei Beerseba und Gerar (1 Mos. 21, 34; 26, 1), frühe schon erscheinen sie als ein krieggeübtes Volk, dessen Land daher Mose vermeidet (2 Mos. 13, 17. 18). Josua scheint mit ihnen, wenn wir Kap. 13, 3 in Erwägung ziehen, noch nicht in feindselige Berührung gekommen zu sein, und die Vertheilung des philistäischen Gebiets an israelitische Stämme Kap. 15, 45—47; 19, 43 war und blieb, um mit Winer zu reden, Projekt. In der Richterzeit beginnt aber der durch Jahrhunderte sich hindurchziehende Kampf (Richt. 3, 31; 10, 7; 13, 1. 5) mit ihnen, der am siegreichsten von David (2 Sam. 5, 17—25; 8, 1) gekämpft wurde, nachdem er schon unter Saul sich als jugendlicher Held, vor allem durch Goliaths Ueberwindung hervorgethan hatte (1 Sam. 17), doch schlug auch später noch Hiskia (2 Kön. 18, 8) die Philister. Geschichtlich merkwürdig ist, daß gerade dieses den Israeliten so feindselige Volk dem Lande der Israeliten den wohl für immer unter uns Abendländern gebräuchlichsten Namen: Palästina gegeben hat.

3. Andere Völker. Zu diesen gehören vor allen die Riesenvölker (רְפָאִים), deren auch in unserem Buche wiederholt gedacht wird, z. B. Kap. 12, 4; 13, 12; 15, 8; 18, 16. Sie theilten sich wieder in verschiedene Stämme, von denen Kap. 11, 21. 22; 14, 15; 15, 13 בְּנֵי עֲנָק, עֲנָקִים namhaft gemacht werden. Wenn sie Richt. 1, 10 als Kanaaniter bezeichnet werden, so stimmt diese Angabe nicht mit den übrigen Stellen, in denen sie erwähnt werden, überein, weshalb auch von Raumer sie für Ureinwohner hält, wenn er sagt: „Vor der Zeit der kanaanitischen Stämme und unter ihnen wohnten Riesen רְפָאִים (Rephaim) in Palästina" (S. 364). Zu diesen Ureinwohnern gehörten wohl auch die Horiter (1 Mos. 14, 6; 36, 20 ff.; 5 Mos. 2, 12. 22) = Höhlenbewohner, Troglodyten (vergl. Hiob 17, 6; 24, 5 ff.; 30, 1 ff.), in unserem Buche nicht vorkommend; ferner die von den Philistern unterworfenen Aviter (עַוִּים) Kap. 13, 3; 5 Mos. 2, 23; sowie wahrscheinlich auch die Gessuriter am Fuße des Hermon unweit Maacha (Kap. 12, 5; 13, 13) und die Gessuriter (גְּשׁוּרִים vielleicht mit גֶּשֶׁר Brücke zusammenhängend) im südlichen Palästina, in der Nähe von Philistäa (Kap. 13, 2; 1 Sam. 27, 8), schließlich die Gibliter (Kap. 13, 5 הַגִּבְלִי von גְּבַל, arab. Dschebl = Berg) in der Libanongegend.

§. 8.

Eintheilung.

Erster Theil:

Die Eroberung des Landes Kanaan
oder
„die Thaten des Krieges".

(F. Burmann.)

Kap. 1—12.

Erster Abschnitt: Die Vorbereitung.
Kap. 1—5.

1. Das Aufgebot zum Kriege. Kap. 1.
   a. Der Befehl Gottes an Josua 1, 1—9.
   b. Der Befehl Josuas an die Vorsteher des Volkes und an die Rubeniter, Gaditer und den halben Stamm Manasse. 1, 10—18.
2. Die Aussendung der Kundschafter nach Jericho. Kap. 2.
   a. Aussendung der Kundschafter u. Aufnahme derselben bei Rahab. 2, 1—7.
   b. Errettung der Kundschafter durch Rahab, auf das ihr gegebene Versprechen hin, bei der Einnahme des Landes ihrer und der Ihrigen zu schonen. 2, 8—21.
   c. Rückkehr der Kundschafter zu Josua. 2, 22 bis 24.
3. Der Durchgang der Israeliten durch den Jordan. Kap. 3. 4.
   a. Anordnungen Josuas wegen des Durchganges durch den Jordan. 3, 1—13.
   b. Der Durchgang des Volkes durch den Jordan selbst. 3, 14—4, 18.
   c. Die Errichtung des Denkmals zu Gilgal. 4, 19—24.
4. Die Weihe zum heiligen Kriege. Kap. 5.
   a. Die Wirkung des Einzugs in Kanaan auf die Bewohner des Landes. 5, 1.
   b. Die Beschneidung des Volkes. 5, 2—9.
   c. Das Passah. Das Brod des Landes. 5, 10—12.
   d. Der Kriegsfürst Gottes. 5, 13—15.

Zweiter Abschnitt. Die Kämpfe Israels mit den Kanaanitern. Kap. 6—11.

A. Kämpfe gegen einzelne Städte.

Kap. 6—8.

1. Die Einnahme von Jericho. Kap. 6.
   a. Vorbereitung dazu. 6, 1—14.
   b. Einnahme und Zerstörung Jerichos. 6, 15 bis 27.

2. Achans Diebstahl. Kap. 7.
   a. Die Frevelthat. 7, 1.
   b. Ihre schlimmen Folgen in dem verunglückten Zuge nach Ai. 7, 2—5.
   c. Josuas demüthiges Gebet und die Antwort Gottes darauf. 7, 6—15.
   d. Entdeckung und Bestrafung des Frevlers Achan. 7, 16—26.
3. Eroberung und Zerstörung der Stadt Ai. Kap. 8, 1—29.
   a. Josuas Kriegslist gegen Ai. 8, 1—13.
   b. Scheinbare Flucht der Israeliten. Ihr Sieg. Einnahme der Stadt und Zerstörung derselben. 8, 14—29.
4. Der Altar des Segens und Fluches auf Ebal. 8, 30—35.

B. Kämpfe gegen die verbündeten Könige der Kanaaniter. Kap. 9—11.

1. Das erste Bündniß kanaanitischer Könige wider Israel. 9, 1. 2.
2. Die List der Gibeoniter. 9, 3—27.
   a. Ankunft der Gibeoniter bei Josua und Bündniß mit ihnen. 9, 3—15.
   b. Entdeckung und Bestrafung des Betrugs. 9, 16—27.
3. Der große Sieg bei Gibeon über die fünf verbündeten Kanaanitерkönige. 10, 1—27.
   a. Belagerung Gibeons durch die fünf verbündeten Könige. 10, 1—5.
   b. Schlacht bei Gibeon. 10, 6—15.
   c. Flucht und Untergang der fünf Könige. 10, 16—27.
4. Die Eroberung des südlichen Westjordanlandes. 10, 28—43.
5. Die Besiegung der nördlichen Kanaaniter. Einnahme ihres Landes. Allgemeiner Rückblick auf die Eroberung des Westjordanlandes. Kap. 11.
   a. Das zweite Bündniß kanaanitischer Könige. 11, 1—6.
   b. Der große Sieg am Wasser Merom. 11, 7—9.
   c. Die Einnahme des noch übrigen nördlichen Theiles des Westjordanlandes. 11, 10—15.
   d. Allgemeiner Rückblick auf die Eroberung des Westjordanlandes. 11, 16—23.

Dritter Abschnitt. Verzeichniß sämtlicher unter Moses und Josuas Führung besiegter Könige im Westjordanlande. Kap. 12.

1. Verzeichniß der im Ostjordanlande besiegten Könige. 12, 1—6.
2. Verzeichniß der im Westjordanlande besiegten Könige. 12, 7—24.

Zweiter Theil.

Die Vertheilung des Landes Kanaan
oder
„die Thaten des Friedens."

(F. Burmann.)

Kap. 13—24.

Erster Abschnitt. Befehl Gottes an Josua, das Westjordanland zu vertheilen. Rückblick auf das schon bestimmte Gebiet der 2½ ostjordanischen Stämme. Anfang der Vertheilung. Kalebs Erbtheil. Kap. 13. 14.

1. Befehl Gottes an Josua, das Land zu vertheilen. 13, 1—7.
2. Das Gebiet der dritthalb ostjordanischen Stämme, wie es Mose bereits verliehen hatte. 13, 8—33.
   a. Seine Grenzen. Der Stamm Levi. 13, 8—14.
   b. Das Besitzthum des Stammes Ruben. 13, 15—23.
   c. Das Besitzthum des Stammes Gad. 13, 24—28.
   d. Das Besitzthum des halben Stammes Manasse. Nochmals der Stamm Levi. 13, 29—32.
3. Anfang der Vertheilung. 14, 1—5.
4. Das Besitzthum Kalebs. 14, 6—15.

Zweiter Abschnitt. Vertheilung des Ostjordanlandes unter die 9½ übrigen Stämme. Bestimmung der Freistädte und der Levitenstädte. Kap. 15—21.

1. Das Gebiet des Stammes Juda. Kap. 15.
   a. Seine Grenzen. 15, 1—12.
   b. Kalebs Besitzthum. Seine Tochter Achsa. Schluß zu V. 1—12. 15, 13—20.
   c. Verzeichniß der Städte des Stammes Juda. 15, 21—63.
      α. Städte im Mittagslande. 15, 21—32.
      β. Städte in der Niederung. 15, 33—47.
      γ. Städte auf dem Gebirge. 15, 48—60.
      δ. Städte in der Wüste. 15, 61—63.
2. Das Gebiet der Stämme Ephraim und Manasse. Kap. 16. 17.
   a. Seine Grenzen. 16, 1—4.
   b. Gebiet des Stammes Ephraim. 16, 5—10.
   c. Gebiet des Stammes Manasse. 17, 1—13.
   d. Klage der Kinder Joseph über unzulängliches Besitzthum. 17, 14—18.
3. Die Gebiete der noch übrigen sieben Stämme: Benjamin, Simeon, Sebulon, Isaschar, Asser, Naphthali, Dan und das Besitzthum Josuas. Kap. 18. 19.
   a. Aufrichtung der Stiftshütte zu Silo. Ausschreibung des noch zu vertheilenden Landes. 18, 1—10.

b. Gebiet d. Stammes Benjamin. 18, 11—28.
α. Seine Grenzen. 18, 11—20.
β. Städte des Stammes Benjamin. 18, 21—28.
c. Gebiet des Stammes Simeon. 19, 1—9.
d. „ „ „ Sebulon. 19, 10—16.
e. „ „ „ Isaschar. 19, 17—23.
f. „ „ „ Asser. 19, 24—31.
g. „ „ „ Naphthali. 19, 32-39.
h. „ „ „ Dan. 19, 40—48.
i. Josuas Besitzthum. 19, 49—50.
k. Schluß. 19, 51.
4. Bestimmung der Freistädte. Kap. 20.
a. Der Befehl Gottes an Josua. 20, 1—6.
b. Ausführung dieses Befehls. 20, 7—9.
5. Bestimmung der Städte für die Priester und Leviten. Kap. 21.
a. Forderung der Leviten, ihnen Städte zu geben. 21, 1—3.
b. Angabe der Levitenstädte im allgemeinen, 21, 4—8.
c. Städte der Kinder Aaron. 21, 9—19.
d. Städte der übrigen Kahathiter. 21, 20-26.
e. Städte der Gersoniter. 21, 27—33.
f. Städte der Merariter. 21, 34—42.
g. Schluß. 21, 43—45.

Dritter Abschnitt. Die Entlassung der 2½ ostjordanischen Stämme. Josuas Abschiedsreden. Sein und Eleasars Tod. Kap. 22—24.

1. Die Entlassung der 2½ ostjordanischen Stämme. Kap. 22.
a. Josuas Entlassungsrede. 22, 1—8.
b. Heimkehr der 2½ Stämme. Errichtung eines Altars am Jordan. 22, 9. 10.
c. Gesandtschaft Israels an die 2½ Stämme wegen dieses Altars. 22, 11—20.
d. Rechtfertigung der 2½ Stämme wegen der Erbauung des Altars. 22, 21—31.
e. Rückkehr der Gesandtschaft. Benennung des Altars. 22, 32—34.
2. Josuas Abschied vom Volke. Sein und Eleasars Tod. Die Gebeine Josephs. Kap. 23. 24.
a. Die erste Abschiedsrede. Kap. 23.
α. Verkündigung, daß Jehova auch ferner für sein Volk streiten und ihm zum vollständigen Besitze des Landes verhelfen werde. 23, 1—11.
β. Warnung vor dem Abfalle von Gott. 23, 12—16.
b. Die zweite Abschiedsrede. Bundeserneuerung. Schluß. Kap. 24.
α. Die zweite Abschiedsrede. 24, 1—15.
β. Die Bundeserneuerung. 24, 16—28.
γ. Josuas und Eleasars Tod. Die Gebeine Josephs. 24, 29—33.

§. 9.
Literatur.

1. Zur Einleitung.

Außer den Einleitungen in das Alte Testament von de Wette, Bleek, Hävernick und Keil sind besonders folgende Schriften hervorzuheben: C. H. van Herwerden, Disputatio de libro Josuae sive de diversis, ex quibus constat, Josuae liber monumentis deque aetate, qua eorum vixerunt auctores. Gröning. 1826. G. A. Hauff, Einige Bemerkungen über das Buch Josua in den von Klaiber herausgegebenen Studien der würtemberg. Geistlichkeit II, 1, 105—126, sowie von demselben Verfasser: Offenbarungsglaube und Kritik der biblischen Geschichtsbücher am Beispiele des Buches Josua in ihrer nothwendigen Einheit dargethan. Stuttgart 1843. König, Alttest. Studien, Heft 1. Authentie des Buches Josua. Meurs 1836. S. Theol. Studien und Kritiken XI, 260 ff. Baumgarten über Josua und das Buch Josua in der Realencyklopädie von Herzog VII, 38—43. Winer im Bibl. Realwörterbuch u. d. Artikel Josua. Knobel, Kritik des Pentateuch und Josua im exeget. Handbuch, 1861. 13. Lieferung, S. 489—606. Nöldeke, Die alttestamentliche Literatur, Leipzig 1868, S. 13—42. Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des Alten Testamentes, Kiel 1869, S. 1—144. Fürst, Geschichte der bibl. Literatur, Leipzig 1867, Bd. 1. Fürst, Der Kanon des Alten Testamentes, Leipzig 1868. Schlottmann, Die Inschrift Eschmunazars, Königs der Sidonier, Halle 1868, S. 9—34.

2. Kommentare.

„Ephraem Syri explanatio in libr. Josuae im 1. Bd. seiner Opera syriace. — Theodoreti quaestiones in Josuam, im 1. Bd. seiner Opera ed. Schulze. — Aurel. Augustini quaestiones in libr. Josuae, im 3. Bd. seiner Opera. Antwerp. 1700. fol. — R. Sal. Jarchi (Raschi) comment. hebr. in libr. Josuae etc. lat. vers. a Jo. Fr. Breithaupto. Goth. 1714. 4°. — Jo. Calvini commentarii in libros Mosis nec non in librum Josue. Amstelodami 1667. fol. — Nic. Serarius, Comment. in libr. Josuae etc. Mog. 1609. Vol. 1. fol. — Andreas Masius, Josuae imperatoris historia illustrata. Antwerp. 1574. fol. — Dav. Chytraei in historiam Josuae etc. explicationes utilissimae. Lips. 1592. fol. — J. A. Osiander, Commentarius in Josuam. Tüb. 1681. fol. — J. Christ. Jsing exercitationes historicae in Pentateuchum et librum Josuae. Regiom. 1683. 4°. — Seb. Schmidt, Annotationes in libr. Josuae, angehängt an seinen Comment. in Jesajam. Ed. 2. Francf. 1692. 4°. — Critici sacri, enth. Annotata in libr. Josuae von Seb. Münster, Fr. Vatablus, Isid. Clarius, A. Masius, Jo. Drusius und Hugo Grotius, Vol. I. ed. 2. Francf. 1696. fol. — Synopsis Criticorum etc. adorn. a Matth. Polo. Francf. 1694. Vol. I. 4°. Corn. a Lapide, Comment. in Josuam etc. Antwerp. 1718 fol. — Jo. Clerici, Veteris Test. libri historici etc. ed. nov. Tüb. 1783. fol. — Aug. Calmet, Commentaire literal sur le V. Test. — Josué, les Juges etc. Paris 1711. 4°. — J. D. Michaelis, Anmerkungen für Ungelehrte, zu seiner deutschen Uebersetzung des Alten Test. Theil V, 1. Göttingen 1774. 4°. — Jo. Christ. Frid. Schulzii scholia in Vet. Test. Vol. II. Norimb. 1784. 8°. — Exegetisches Handbuch des Alten Test. 1 Stück, nebst Nachträgen im 3. Stücke. Leip. 1797. 8°. — Thadd. Ant. Dereser, Anmerkungen zu der von Dom. v. Brentano mit ihm herausgegebenen Heiligen Schrift des Alten Test. Th. II, Bd. 1. Frkf. 1801. 8°. — F. J. V. D. Maurer, Kommentar über das Buch Josua. Stuttg. 1831. 8°. — Ern. Fr. Car. Rosenmüller, scholia in Vet. Test. P. XI. Vol. 1. Josuam continens. Lips. 1833. 8°."

Dieser von Keil gegebenen sehr sorgfältigen Zusammenstellung der Kommentare sind noch beizufügen: Walch, Bibl. theol. IV, 466. sqq. 980. — Das Buch Josua nach dem masorethischen Texte neu übersetzt (von Eduard Kley). Herausgegeben von Fränkel. Leipz. 1817. — F. J. V. D. Maurer, Commentarius grammaticus criticus in V. T. in usum maxime gymnasiorum et Academiarum adornatus. Vol. I, 97—126. Lips. 1835. 8°. — K. F. Keil, Kommentar über das Buch Josua. Erlangen 1847. 8°. — Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum Alten Test. 13. Lieferung: Numeri, Deuteronomium und Josua, erklärt von Dr. A. Knobel. Nebst einer Kritik des Pentateuch und Josua. Leipz. 1861. 8°. — Biblischer Kommentar über das Alte Test. Herausgegeben von K. F. Keil und F. Delitzsch. Zweiter Theil: Die prophetischen Geschichtsbücher. Erster Band: Josua, Richter und Ruth von K. F. Keil. Leipzig 1863. 8°. (Kürzere Bearbeitung des größeren Werkes mit Berücksichtigung des in der Zwischenzeit erschienenen Kommentars von Knobel).

Von den zahlreichen Monographien, die über einzelne Stellen unseres Buches, namentlich über Kap. 10, 9 ff. erschienen sind, heben wir folgende hervor: A. Calmet, Von dem Befehle des Josua, daß die Sonne und der Mond stille stehen sollen und von dem Steinregen, der auf die Kananäer gefallen, Jos. 10, 11 ff. in dessen biblischen Untersuchungen III, 1, 53 ff. — Versuch eines Beweises aus der Schrift, daß die Sonne zu Josuas Zeiten nicht stille gestanden: in Theological Repository I. S. Allg. deutsche Bibliothek III, 29 ff. — Biblisch-astron. Abhandlung von der kopernikanischen Meinung vom Weltbaue, als der H. Schrift nicht entgegen. Leipzig 1774. — Sturm, Ist Jos. 10, 12 der Stillstand der Sonne oder des Hagelwetters zu verstehen? Schleiz 1778. — J. D. Ilgen, De imbre lapideo et solis et lunae mora inter pugnam Israelitarum sub Josuae auspiciis cum Amorrhaeis. Lips. 1793. 4. — J. Chr. F. Steudel, Was sagt der Stillstand der Sonne auf Josuä Geheiß hin? in Tübing. Zeitschrift 1813, 1, 126 bis 152. — N. K. Chr. Weigle, über Jos. 10, 7—15. ebendaselbst 1834, IV, 107—135. Hengstenberg in der Evangelischen Kirchenzeitung 1832, Nr. 88 und ebendas. 1868, Nr. 47 u. 49. — Das Wunder des Herrn in der Schlacht wider die Amoriter. Eine Entgegnung auf den Aufsatz in der Evang. Kirchenzeitung (1832, Nov.) über den Stillstand der Sonne Jos. 10. Barmen u. Schwelm 1833. — G. F. Golz, Die stillstehende Sonne zu Gibeon. Nach Grundsätzen des kopernikanischen Systems erläutert und vertheidigt. — Dr. G. Barzilai un errore di trente secoli. 1868. Deutsch unter dem Titel: Josua und die Sonne. Erklärung der Stelle Josua Kap. 10, 9—14 von Dr. G. Barzilai. Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. J. M. Triest, Buchdruckerei des Oesterr. Lloyd. 1868. — Zöckler, Kopernikus oder Ptolomäus? Betrachtung über Jos. Kap. 10, V. 12. 13 im Beweis des Glaubens, IV. (Juli u. August 1868), S. 248 ff. — G. Jahn, Der gesunde Menschenverstand und die stillstehende Sonne zu Gibeon. Ducherow 1868. — A. Hengstenberg (in Bochum). Zu Jos. 10, 12—14, im Beweis des Glaubens, V. (Juni 1869), S. 287. 288.

3. Historische Schriften.

J. J. Heß, Geschichte der Israeliten vor den Zeiten Jesu. Zürich 1776—1788. 12 Bde.; insbesondere Bd. 1. Geschichte der Heerführer. — Bertheau, Israel. Geschichte, S. 271 ff. — H. Ewald, Geschichte des Volkes Israel bis Christus, Bd. 2, S. 296 ff. (2. Ausg.) Göttingen 1853. — J. H. Kurtz, Lehrbuch der heiligen Geschichte. 6. Aufl. Königsberg 1853. S. 97—103. — L. Noack, Von Eden nach Golgatha. Biblisch-geschichtliche Forschungen. Leipzig. O. Wigand, 1868. (Bis jetzt sind zwei Bände voll der seltsamsten, alle bisherige Forschungen willkürlich auf den Kopf stellenden Hypothesen erschienen. S. die Kritik im liter. Centralblatt 1869, Nr. 25.) — F. Hitzig, Geschichte des Volkes Israel vom Anbeginn bis zur Eroberung Masada's im Jahre 72 nach Christus. In zwei

Theilen. 1. Theil: Bis zum Ende der persischen Oberherrschaft. Leipzig 1869. S. 95 ff.

4. Geographische Schriften.

a. Reisebeschreibungen. Besonders hervorzuheben sind für die Erklärung der geographischen Daten des Buches Josua: Travels in Syria and the holy Land by Burckhardt, London 1822. Deutsch: J. L. Burckhardts Reisen in Syrien, Palästina und der Gegend des Berges Sinai. Herausgegeben von Gesenius. Weimar 1823. 2 Bde. 8°. — Seetzens Reisen durch Syrien, Palästina, Phönizien, die Transjordanländer, Arabia, Peträa und Unteregypten, herausgegeben von Kruse. Berlin. 1854. 3 Theile. — G. H. v. Schubert, Reise in das Morgenland in den Jahren 1836 u. 1837. Erlangen 1838-40. 3 Bde. — Palästina und die südlich angrenzenden Länder. Tagebuch einer Reise im J. 1838 in Bezug auf die biblische Geographie unternommen von Eduard Robinson und Eli Smith, herausgegeben von Ed. Robinson, Dr. und Prof. der Theologie in New-York. Mit neuen Karten und Plänen in fünf Blättern. 3 Bde. Halle 1841 u. 1842. (Ursprünglich englisch geschrieben.) — Neue biblische Forschungen in Palästina von E. Robinson, Eli Smith u. a. Berlin 1857. — Strauß, Sinai und Golgatha. 7. Aufl. Berlin 1859. — J. Russegger, Reisen in Europa, Asien und Afrika. Stuttg. 1841—50. 7 Bde. — Ph. Wolff, Reise in das gelobte Land. Mit einem neuen Plan von Jerusalem. Stuttg. 1849. — E. W. Schulz, Reise in das gelobte Land. Mülheim a. d. R. 1853. — Titus Tobler, Dritte Wanderung nach Palästina im J. 1857. Ritt durch Philistäa, Fußreisen im Gebirge Judäas und Nachlese in Jerusalem. Mit einer Karte. Gotha 1859. — Titus Tobler, Nazareth in Palästina. Nebst Anhang der vierten Wanderung. Mit einer artistischen Beilage. Berlin 1868. — Konrad Furrer, Wanderungen durch Palästina. Mit einer Ansicht und einem Plan von Jerusalem, nebst einer Karte von Palästina (von Henry Lange). Zürich 1865. — Fr. Valentiner, Das heilige Land, „wie es war" und „wie es ist". Kiel 1868. — van de Velde, Memoir als Erklärung der unten zu erwähnenden Map of the holy Land. (Auch in deutscher Uebersetzung erschienen) S. überhaupt: Titus Tobler, Bibliographia Geographica Palaestinae. Leipzig 1867.

b. Geographien von Palästina. Adriani Relandi, Palaestina ex monumentis veteribus illustrata. Trajecti Batavorum, 1714. 4°. — K. Ritter, Erdkunde. 2. Ausg. Berlin 1850—52 (Bd. 15 u. 16); sowie von demselben Verfasser: Der Jordan und die Beschiffung des todten Meeres, Berlin 1850 und: Ein Blick auf Palästina und seine christliche Bevölkerung. Berlin 1852. — K. v. Raumer, Palästina. Mit einer Karte von Palästina. 4. Aufl. Leipzig 1860. — L. Völter, Das heilige Land und das Land der israelitischen Wanderung. Mit einer Karte von Palästina nebst mehreren Kartons. 2. Aufl. Stuttgart 1864. — Ed. Robinson, Physische Geographie des heiligen Landes. Aus dem Nachlasse des Verfassers zur Ergänzung seiner frühern Schriften über Palästina. Leipzig 1865. (Vortrefflich!) — G. Arnaud, La Palestine ancienne et moderne ou géographie historique et physique de la Palestine. Avec 3 cartes chromo-lithographiées. Paris 1868. (Läßt samt den beigegebenen Karten viel zu wünschen übrig; vgl. die Rezension in den Jahrbüchern für deutsche Theologie XIV, 2).

c. Karten. Außer den, verschiedenen Reisewerken und geographischen Werken über Palästina beigegebenen, Karten sind besonders zu nennen: Karte von Palästina. Vorzüglich nach den Itinerarien und Messungen von E. Robinson und E. Smith konstruirt und gezeichnet von H. Kiepert. Berlin 1840. — Karte von Palästina nach den neuesten Quellen bearbeitet und gezeichnet von H. Kiepert, herausgegeben von C. Ritter. Berlin 1842. — H. Kiepert, Wandkarte von Palästina in acht Blättern. 3. Aufl. 1866. — Karte von Palästina von C. W. M. van de Velde. Deutsche Ausgabe nach der zweiten Ausgabe der „Map of the holy Land" (zuerst 1858 in Gotha bei Justus Perthes erschienen). Maßstab 1 : 315,000. Acht Blätter in Farbendruck. Gotha, Justus Perthes. 1866 (für die Erforschung des zweiten Theiles unseres Buches äußerst werthvoll und überhaupt ganz vortrefflich). — Im gleichen Verlage erschien 1868: Der Bibelatlas in acht Blättern von Dr. Theodor Menke, der mit Recht in allen darüber erschienenen Kritiken verdiente Anerkennung gefunden und uns bei Ausarbeitung des Kommentars durch die klare kartographische Darstellung des Gebietes der zwölf Stämme Israels vor dem Exil, woselbst sich auch die Städtegruppen in Juda und Benjamin (Jos. 15. 18) mit besonderen Zahlen bezeichnet finden (Karte III), wesentliche Dienste geleistet hat.

5. Homiletische Literatur.

Außer den bekannten Bibelwerken von Starke, v. Gerlach, Lisco, Dächsel, der Berleburger, Hirschberger und Calwer Bibel ist noch anzuführen: Franziskus Burmannus, Die Richter Israels oder Auslegung und Betrachtung der Bücher Josua, der Richter und Ruth. Frankfurt bei Jost Hinrich Drecker. Ao. MDCXCV. 4°. Musikalisch hat Händel in seinem herrlichen Oratorium den Josua bearbeitet.

Das Buch Josua.

Erster Theil.

Die Eroberung des Landes Kanaan.

Kap 1—12.

Erster Abschnitt.

Die Vorbereitung.

Kap. 1, 1 — 5, 15.

1. Das Aufgebot zum Kriege.

Kap. 1.

a. Der Befehl Gottes an Josua.

Kap. 1, 1—9.

Und es geschah nach dem Tode Moses, des Knechtes Jehovas, da sprach Jehova zu Josua, 1
dem Sohne Nuns, dem Diener Moses, also: *Mose, mein Knecht, ist todt, und nun mache 2
dich auf und ziehe über diesen Jordan, du und dieses ganze Volk, in das Land, welches ich
ihnen gebe, den Kindern Israel. *Jeglichen Ort, auf welchen treten wird eure Fußsohle, habe 3
ich euch gegeben, wie ich geredet habe zu Mose. *Von der Wüste und diesem Libanon bis zu 4
dem großen Strome, dem Strome Phrat, das ganze Land der Hethiter und bis zu dem großen
Meere gegen Untergang der Sonne soll euer Gebiet [euere Mark, Bunsen] sein. *Niemand soll 5
vor dir Stand halten [bestehen] alle Tage deines Lebens; wie ich gewesen bin mit Mose, will
ich mit dir sein; ich werde dich nicht lassen und dich nicht verlassen [ich werde mich dir nicht entziehen und dich nicht verlassen, de Wette]. *Sei stark und fest, denn du sollst zum Erbe 6
[Ps. 119,111] austheilen diesem Volke das Land, welches ich ihren Vätern geschworen habe, es
ihnen zu geben. *Nur sei stark und sehr fest [freudig, Luther], darauf zu achten, zu thun nach 7
allem dem Gesetze, welches dir Mose, mein Knecht, befohlen hat. Nicht sollst du davon weichen
[nach] rechts und [nicht nach] links, damit du Glück habest überall, wohin du gehest. *Nicht soll 8
weichen das Buch dieses Gesetzes von deinem Munde und du sollst darin forschen bei Tag und
Nacht, damit du darauf achtest, zu thun nach allem, was darin geschrieben steht, denn alsdann
wird dir gelingen dein Thun [wörtl.: wirst du glücklich machen deine Wege, Keil] und alsdann
wirst du Glück haben. *Habe ich dir nicht geboten: Sei stark und fest? Entsetze dich nicht und 9
zage nicht [laß dir nicht grauen und entsetze dich nicht, Luther; erschrick nicht und bebe nicht, de
Wette], denn ich bin mit dir, Jehova, dein Gott, überall wohin du gehest.

b. Der Befehl Josuas an die Vorsteher des Volkes und an die Rubeniter, Gaditer und den halben Stamm Manasse.

Kap. 1, 10—18.

Da gebot Josua den Vorstehern [Ordnern] des Volkes also: *Gehet mitten durch das 10 11
Lager und gebietet dem Volke also: Bereitet euch Zehrung, denn in noch [innerhalb] drei

Tagen werdet ihr über diesen Jordan ziehen, um hineinzukommen und einzunehmen das Land,
welches Jehova, euer Gott, euch gibt, es einzunehmen.
12 Und zu den Rubenitern und Gaditern und dem halben Stamm Manasse sprach Josua
13 also: *Gedenket an das Wort, welches euch gebot Mose, der Knecht Jehovas, da er sprach: Je-
14 hova, euer Gott, verleiht euch Ruhe und gibt euch dieses Land. *Euere Weiber, euere Kinder [טַפְּכֶם von טָפַף trippeln, kleines Volk] und euere Heerden mögen bleiben in dem Lande,
welches euch Mose gegeben hat, jenseit des Jordans; ihr aber sollt in Schaaren geordnet hin-
15 überziehen vor eueren Brüdern alle streitbaren Männer und ihnen helfen, *bis daß Jehova eueren Brüdern Ruhe verleiht, wie euch, und auch sie einnehmen das Land, welches Jehova,
euer Gott, ihnen gibt. Alsdann sollt ihr zurückkehren in das Land eueres Besitzthumes und
sollt es besitzen, das euch Mose, der Knecht Jehovas, gegeben hat jenseit des Jordans gegen
16 Aufgang der Sonne. *Da antworteten sie Josua und sprachen: Alles, was du uns geboten
17 hast, wollen wir thun und überallhin, wohin du uns sendest, wollen wir gehen. *Ganz, wie
wir gehört haben auf Mose, also wollen wir auf dich hören. Nur möge Jehova, dein Gott,
18 mit dir sein, wie er mit Mose gewesen ist. *Jedermann, der deinem Munde [Befehl, de Wette]
widerspenstig ist, und nicht hört auf deine Worte in allem, was du uns gebietest, soll sterben.
Sei nur stark und fest!

Exegetische Erläuterungen.

a. V. 1—9. Der Befehl Gottes an Josua: Die hier beginnende Erzählung von der Eroberung des Landes Kanaan, welche den ersten Theil des Buches Josua bildet, schließt sich enge an den Schluß des Deuteronomiums an, wo zuletzt Kap. 34 der Tod Moses berichtet, Israels Klage um ihn geschildert, Josuas, als seines Nachfolgers (V. 9) gedacht, aber zugleich Mose selbst noch einmal mit den Worten höchster Anerkennung gefeiert wird als Prophet und Führer des Volkes ohne seines Gleichen in allen folgenden Zeiten. Nur Samuel reicht einigermaßen an ihn heran (Jer. 15, 1). Hier nun im V. 1 wird Mose, nachdem seines Todes Erwähnung geschehen, der Ehrentitel eines עבד יי beigelegt, wie V. 7, wie 5 Mos. 34, 5; 4 Mos. 12, 7. 8, in einer ganzen Reihe von Stellen in unserem Buche (1, 7. 13. 15; 8, 31. 33; 9, 24; 11, 15; 12, 6; 13, 8; 14, 7; 18, 7; 22, 2. 4. 5); 1 Kön. 8, 56; 2 Kön. 18, 12; 21, 8; 2 Chr. 1, 3; 24, 6; Ps. 105, 26. Zuweilen heißt er auch עֶבֶד אֱלֹהִים Ps. 90, 1; 1 Chr. 6, 34; 2 Chr. 24, 9; Dan. 9, 11; Neh. 10, 30. Außer Mose werden entweder so bezeichnet oder von Gott so angeredet: die Patriarchen 5 Mos. 9, 27, insonderheit Abraham 1 Mos. 26, 24; Ps. 105, 6. 42; Hiob 1, 8; 2, 3; 42, 7. 8; Könige, wie David (Ps. 18, 1; 36, 1; 78, 70; 1 Kön. 8, 66; 2 Kön. 8, 19; Ez. 37, 24) und Hiskia 2 Chr. 32, 16 als theokratische Herrscher, aber auch Nebukadnezar als Vollstrecker göttlicher Aufträge (Jer. 25, 9; 27, 6; 43, 10); Propheten, wie Jesaja 20, 3, die auch Gott selbst so nennt (Jes. 43, 10; 44, 26; Jer. 7, 25; 26, 5; Am. 3, 7; Dan. 9, 6 u. ö.). Eigentlich aber sind alle Israeliten Knechte Gottes (2 Mos. 19, 5; 3 Mos. 25, 42 u. 55) und wissen sich als solche, wie denn die Sänger der Psalmen in individuellster Bestimmtheit dieses Bewußtsein aussprechen (Ps. 19, 12. 14; 34, 23; 35, 27; 69, 37; 90, 16. 119, 17. 65. 84. 122. 176; 135, 14; 143, 2). Daher wird im zweiten Theile des Jesaja das ganze Volk so genannt (Jes. 41, 8. 9; 42, 19; 44, 1. 2. 21; 45, 4; 48, 20) und dann hinwieder derjenige, welcher der Israelite κατ' ἐξοχήν ist: der Messias (Sach. 3, 8; Jes. 42, 1—7; 49, 3. 5. 8; 52, 13—15. 53). — Ueber den Sinn dieser Benennung s. unten die theologischen Grundgedanken. — Ueber Josua vgl. m. die Einleitung. — **Dem Diener Moses.** Man beachte, daß Josua nicht als Knecht Moses bezeichnet wird, sondern als מְשָׁרֵת Diener; „Adjutant" würde man jetzt sagen, sofern Mose nicht nur Gesetzgeber, sondern auch Heerführer war. Die feierliche Einführung Josuas in diese Stellung wird uns 4 Mos. 27, 15 ff. berichtet. — **Jordan.** הַיַּרְדֵּן fast überall im Alten Testament mit dem Artikel, von der Wurzel יָרַד heruntergehen oder, wo von einem Flusse die Rede ist, fließen. „Der Jordan bezeichnet daher den „Fließenden", vielleicht mit Anspielung auf seinen äußerst raschen Fall und schnellen Lauf. Heutigen Tages wird er von den Arabern esh-Scheriah „die Tränkstelle" genannt, mitunter mit dem Zusatze el-Kebir, „die große". Der Name el-Urdun (Jordan) ist jedoch den arabischen Schriftstellern nicht unbekannt... Die Länge des Jordan, vom Ausfluß aus dem See Genezareth bis zum todten Meer beträgt 60 Meilen (d. h. engl. Furrer, Wanderungen S. 155 in gerader Linie gemessen)." Robinson, Phys. Geographie des h. Landes S. 140 ff. v. Raumer, Palästina 54 ff. — V. 4. Hier werden die Grenzen Kanaans bestimmt, die in ähnlicher Weise auch 5 Mos. 11, 24 angegeben sind. Doch werden in der letzteren Stelle die Wüste, der Libanon und der Euphrat zusammengeordnet und dem großen Meere entgegengestellt, während hier 1) Wüste und Libanon (Süd und Nord) und dann wieder 2) der Euphrat und das große Meer (Ost und West) zusammengestellt sind. Im wesentlichen kommt es auf dasselbe hinaus. Das Land soll im Süden durch die arabische Wüste, im Norden durch den Libanon, im Osten durch den Euphrat, im Westen durch das

mittelländische Meer begrenzt werden, wie es schon Abraham 1 Mos. 15, 18—21 verheißen war. Noch unbestimmter heißt es 2 Mos. 23, 31 „vom Schilfmeer bis zum Philistermeer" und „von der Wüste bis zum Strome (Euphrat)" während 4 Mos. 34, 1—12; Jos. 13—19 die in unseren Stellen nur im allgemeinen bezeichneten Grenzen ganz genau fixirt werden.

Weiterhin ist durch die Bestimmung „das ganze Land der Hethiter" das Gebiet, welches das Volk Israel einnehmen soll, näher präzisirt. — **Diesem Libanon,** wie V. 2 **diesen** Jordan, weil der Fluß in nächster Nähe, der Libanon aber, wenn auch in der Ferne, doch gesehen werden konnte. הַלְּבָנוֹן (in Prosa immer mit dem Artikel) ist von לָבָן weiß sein, der weiße Berg. Näheres s. in der Einleitung und bei v. Raumer S. 29 ff. Ueber die Hethiter, sowie über die übrigen kanaanitischen Völkerschaften vergl. die Einleitung. — V. 6. **Sei stark und fest.** Luther übersetzt schön, aber nicht genau: „Sei getrost und unverzagt". de Wette: Sei fest und stark. Schröder: Sei stark und fest (5 Mos. 31, 6; 7, 23). Wir schließen uns dieser Uebertragung von חזק ואמץ an, da die Worte, worauf schon J. H. Michaelis hingewiesen hat, nicht nur Festigkeit und Stärke im allgemeinen, sondern die Kraft in den Händen (חזק) und die Festigkeit in den Knien (אמץ) besagen (Jes. 35, 3; Hebr. 12, 12. 13). Josua soll tapfer und mit starker Hand zugreifen, dann aber, wenn er einmal zugegriffen hat, sich durch niemand aus seiner Position treiben lassen. Uebrigens wird V. 6 einfach wiederholt, und zwar mit denselben Worten, was 5 Mos. 31, 7. 23 zu Josua gesagt worden ist, gerade so wie die Verheißung V. 5 Wiederholung von 5 Mos. 31, 6. 8 ist. — V. 7. 8 mahnen zur genauen Beobachtung des Gesetzes, damit das große, von dem Herrn dem Josua aufgetragene Werk gelingen möge. — **Nicht vom Munde weichen** „ist so viel als beständig im Munde sein". Josua sollte einerseits mit den Worten des Gesetzes zum Volke reden, um ihm die heilige Bestimmung desselben recht einzuschärfen, anderseits soll er aber auch sich selbst immer tiefer darin begründen, weshalb hinzugesetzt wird: **„Du sollst darin forschen bei Tag und Nacht."** Dieses Forschen haben wir uns nicht als eine gelehrte Beschäftigung zu denken, vielmehr als ein reifliches Nachdenken über das Gesetz, durch welches Josua tiefer in seinen Inhalt eindringt und dadurch befähigt wird, immer klarer, bestimmter und kräftiger zum Volke zu reden. Denn darauf vorzüglich, und nicht blos auf das „laute Lesen", wie Bunsen erklärt, bezieht sich der Befehl, daß das Gesetz nicht von seinem Munde weichen sollte. Zu vergleichen ist 5 Mos. 6, 7; 11, 19; 17, 19. Vgl. Ps. 1, 2 und zu תצליח insbesondere V. 3. — V. 9. „Die Versicherung gewinnt an Kraft dadurch, daß dem positiven חזק ואמץ noch das negative אל-תערץ ואל-תחת hinzugefügt ist, wie 5 Mos. 6. 8." Keil.

Wie hat nun Gott zu Josua gesprochen? Durch das Urim und Thummim, wie Heß (Gesch. Jos. 1. S. 29) unter Berufung auf 4 Mos. 27, 21 meint, oder wie die meisten Ausleger annehmen, unmittelbar durch innere Offenbarung? Wohl das letztere, denn wenn auch zugestanden werden muß, daß Josua von Gott selbst angewiesen war, sich jenes Mittels und damit zugleich der Vermittlung des Hohenpriesters zu bedienen, so war doch der Herr selbst, von welchem — das beachte man wohl — hier die Initiative ausgeht, nicht daran gebunden, wie besonders klar auch die Erscheinung des Engels Kap. 5, 13—15 beweist. Der Herr sprach zu Josua, wie er zu Mose gesprochen hatte und wie er später zu den Propheten sprach. Neben dem geordneten Amte ging diese freie Mittheilung göttlicher Rathschlüsse her, ohne die Funktionen von jenem zu stören, wenn sie in richtiger Thätigkeit waren, zuweilen aber auch, um sie neu zu beleben, wenn Licht und Recht in Israel erloschen war. 1 Sam. 3; Jos. 1; Joel 1, 13.

b. V. 10—18. Der Befehl Josuas an die Vorsteher des Volkes, sowie an die Rubeniter, Gaditer und den halben Stamm Manasse. Nachdem Josua von Gott den Befehl erhalten hat, mit dem Volke über den Jordan zu ziehen, trifft er seine Anordnungen und zwar ertheilt er zunächst den שטרים (vergl. 2 Mos. 5, 10; 4 Mos. 11, 16; 5 Mos. 16, 18; Jos. 8, 33; 23, 2; 24, 1), den Auftrag, durch das Lager zu gehen und das Volk aufzufordern, sich mit **Zehrung** (wofür Kap. 5, 12 der Grund im Aufhören des Mans angegeben ist) zu versehen, da in noch **drei Tagen** der Aufbruch erfolgen solle. Diese Zeitangabe ist nicht genau, vielmehr ergeben sich, wie auch Keil annimmt, im ganzen sieben Tage, nämlich: ein Tag für die Reise der Kundschafter nach Jericho, drei Tage für ihren Aufenthalt im Gebirge, drei Tage für den Marsch von Sittim an den Jordan und den Aufenthalt daselbst, worauf dann der Uebergang über den Fluß erfolgte. Keil sagt darüber: „Wir geben den Versuch auf, die Kap. 3, 2 genannten drei Tage mit den Kap. 1, 11 angegebenen zu identifiziren, da der Text in Kap. 3, 2 nicht die geringste Hindeutung auf eine solche Kombination enthält; ימים (Kap. 3, 2) hat nicht einmal den Artikel, durch den die שלשת ימים auf Kap. 1, 11 zurückbezogen würden; und bleiben bei den einfachen Textesangaben stehen, indem wir annehmen, daß die Kundschafter unmittelbar nach dem Kap. 1, 11 erlassenen Befehle, vermuthlich noch an demselben Tage, d. i. am 3ten Nisan, ausgesandt worden, daß sie nach drei vollen Tagen d. i. am 6ten Abends zurückgekehrt seien (Kap. 2, 22) und daß Josua am folgenden Morgen d. i. am 7ten mit dem Lager von Sittim aufgebrochen, bis an das Jordanufer gezogen sei (Kap. 3, 1), hier drei Tage gerastet und am 10ten den Uebergang bewerkstelligt habe." Nicht so Gerlach, der vielmehr behauptet: „Was die Zeitfolge der Ereignisse betrifft, so sehen wir aus Kap. 4, 19, daß der Uebergang über den Jordan am 10ten des ersten Monats geschah. Jener Befehl des Josua (Kap.

1, 11) erging also am 7ten, denselben Tag früh schickte er auch die Kundschafter aus und sie legten den, vielleicht noch nicht 3 d. Meilen weiten Weg so schnell zurück, daß sie noch vor Anbruch der Nacht (wie stimmt diese Angabe zu Kap. 2, 2 u. 5?) Jericho wieder verließen; die drei Tage, die sie auf dem Gebirge zubrachten, sind nicht volle Tage (wo steht das?), es ist der noch übrige Theil des 7. (dieser 7. müßte dann doch ein ganz besonders langer Tag gewesen sein!), der 8. und ein Theil des 9.; an diesem kamen sie zu Josua zurück und so konnte er seinem Befehle am 7. früh zufolge am 10. über den Fluß gehen. So stimmt die Reihenfolge der Ereignisse mit der Zeitfolge sehr wohl überein." Die Verlegenheit, in welcher sich die beiden angeführten Ausleger befinden, löst sich mit Knobel ganz einfach dadurch, daß wir allerdings die Kap. 3, 2 genannten drei Tage für identisch mit den hier V. 11 genannten drei Tagen halten, Kap. 2 aber für einen besonderen vom Verfasser hier eingefügten Bericht ansehen, bei dessen Einschaltung auf die genaue Bestimmung der Zeitangaben nicht Rücksicht genommen wurde.

Es folgt nun V. 12—18 eine spezielle Aufforderung Josuas an die Rubeniter, Gaditer und den halben Stamm Manasse, die nach 4 Mos. 32 um ihres Heerdenreichthums willen, unter der Bedingung den übrigen Stämmen bei der Eroberung des Westjordanlandes doch behülflich zu sein, ihr Besitzthum östlich vom Jordan, in dem Lande der besiegten Amoriterkönige Sihon und Og erhalten hatten — diese Bedingung zu erfüllen und ihrem damals gegebenen Versprechen nachzukommen, wozu sie sich bereit erklären. — V. 12. **Gedenket an das Wort, welches euch gebot Mose** u. s. w. 4 Mos. 32, 20—24, nicht wörtlich, sondern frei dem Sinne nach angeführt, wie denn מניח לכם in der citirten Stelle nicht vorkommt — ein sehr schöner Ausdruck: Ruhe schaffen, Ruhe verleihen s. v. a. als einen festen und von Feinden unangefochtenen (5 Mos. 25, 19) Wohnsitz verleihen, nach der langen, unruhigen Wanderschaft durch die Wüste. Die Ungehorsamen 4 Mos. 14, 26 ff. kommen nicht zu dieser Ruhe (Ps. 95, 11), aber auch sie ist noch nicht die rechte Ruhe, die völlige κατάπαυσις, der wahre σαββατισμός des Volkes Gottes, Hebr. 3, 11. 18; 4, 1. 3. 8. 9. — **Dieses Land** (5 Mos. 3, 18) wie V. 2 dieser Jordan, V. 4 dieser Libanon: Das Land, in welchem sich damals noch das ganze Volk und auch der Sprechende befand, das Ostjordanland; während מעבר, von Luther und de Wette mit „diesseit" übersetzt, jenseit bedeutet und vom Standpunkt des Schriftstellers aus gebraucht ist. חֲמֻשִׁים V. 14 wird verschieden abgeleitet: entweder (Gesenius, Fürst) von חֹמֶשׁ lumbus, venter, tanquam sedes roboris = lumbis accincti, wozu 4 Mos. 32, 27. 32 (חֲלוּצֵי צָבָא oder חֲלוּצִים); ferner Hiob 38, 3; Luk. 12, 35; Eph. 6, 14; 1 Petr. 1, 13 verglichen werden mögen — oder (Ewald) von חָמַשׁ fünf = gefünft, d. i. in Schaaren geordnet. Hiermit trifft Knobel insofern zusammen, als er zu 2 Mos. 13, 18 das nur hier, sowie Kap. 4, 12; 2 Mos. 13, 18; Richt. 7, 11 (vergl. auch das dahin zu emendirende חֲמֻשִׁים 4 Mos. 32, 17) vorkommende Wort durch zusammengezogen, gesammelt, d. h. in vereinigten Abtheilungen oder festen Schaaren, im Gegensatze zur Vereinzelung und unordentlichen Zerstreuung erklärt. Das eigentliche Etymon sucht Knobel im Arab. unter Vergleichung des hebr. קָמַץ zusammenfassen. Wir übersetzen mit Ewald, Knobel und Bunsen: in Schaaren geordnet. — V. 14. So hatten sie es versprochen 4 Mos. 32, 17. 27. 32. — **Alle** — nicht genau zu nehmen, da nach Kap. 4, 13 nur 40,000 Mann hinüberziehen, während die 2½ Stämme zusammen nach 4 Mos. 26, 7 u. 18 u. 34 doch 110,580 Mann hatten. V. 16—18 enthalten die freudige vom Geiste des Gehorsams und der Bruderliebe durchdrungene Antwort der 2½ Stämme, die mit demselben Zurufe, stark und fest zu sein, schließt, den Gott an Josua gerichtet hat. So redet auch David sich selbst an, wenn er singt: חֲזַק וְיַאֲמֵץ לִבֶּךָ Ps. 27, 14.

Theologische Grundgedanken.

1. Wenn wir den Ehrentitel: „Knecht Jehovas", welcher Kap. 1, 1 dem Mose beigelegt wird, näher in Erwägung ziehen, um seinen Sinn festzustellen, so werden wir uns nicht damit begnügen können, nur zu sagen, damit sei ein „Verehrer Jehovas", der auch „Bote, Gesandter Jehovas" sein kann, gemeint; sondern es wird vielmehr gefragt werden müssen, wie kommt es überhaupt, daß die frommen Verehrer und Gesandten Gottes als seine Knechte bezeichnet werden? Die Antwort dürfte in folgenden Andeutungen gegeben sein. Fürs erste vergesse man nicht, daß wir uns auf morgenländischem Boden befinden, wo Könige und Unterthanen als Herren und Knechte einander gegenüberstehen, wo der Niedrigere dem Höhern gegenüber sich stets demüthiger Unterwürfigkeit, unbedingten Gehorsams befleißigt und sich auch eben so demüthig ausdrückt (1 Mos. 44, 27. 32; Dan. 10, 17). So erscheint Gott selbst nicht anders, als unter dem Bilde des Höchsten, des Herrschers aller Welten, des Herrn der Heerschaaren, vor dem alle Welt stille ist (Hab. 3, 20; Sach. 2, 13), vor dem auch die Seraphim an seinem Throne ihr Angesicht bedecken (Jes. 6). Er ist also der Herr, die Menschen sind die Knechte. Diejenigen aber unter den Menschen (näher noch unter Israel der סְגֻלָּה מִיָּד 2 Mos. 19, 5; 5 Mos. 7, 6; 14, 2; 26, 18), die mit besonderem Gehorsam ihm dienen und mit vorzüglichem Geschicke, ähnlich den Engeln des Himmels (Hiob 4, 18), seinen Willen ausrichten, werden in hervorragendem Sinne als seine Knechte bezeichnet. So Mose, vor ihm schon Abraham, nach ihm David, Hiskia, die Propheten; ferner ganz Israel, sofern es nach 5 Mos. 32, 15; 33, 5. 26; Jes. 44, 2 der Jeschurun, das liebe, fromme Volk ist, das richtig (יְשָׁרוּן von יָשָׁר

vor Jehova wandelt, endlich der Messias, weil sich in ihm alle guten Eigenschaften seines Volkes konzentriren. Fürs zweite ist wohl zu beachten, daß wir uns zugleich, heilsgeschichtlich betrachtet, auf dem Boden des Alten Bundes befinden und damit auf dem Boden des Gesetzes, wo Gott fordert, der Mensch aber zu erfüllen hat, was er fordert und zwar unbedingt (5 Mos. 27, 26; Jer. 11, 3; Gal. 3, 10), genau nach dem Buchstaben, ohne irgend welche Freiheit, somit als Knecht, nicht als Kind (Röm. 8, 15). Es kann daher auch der Frömmste keine höhere Auszeichnung beanspruchen, als diese. Ein freies Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen ist noch nicht vorhanden. Er steht noch unter dem Gesetze, und noch nicht unter der Gnade (Joh. 1, 17), aber gerade dieser unbedingte Gehorsam führt zur Freiheit. Mose vermittelt die Befreiung seines Volkes aus dem Sklavendienste Egyptens, wo es im Diensthause (2 Mos. 20, 2), ja im eisernen Ofen (5 Mos. 4, 20) schmachtete, der Messias aber macht viele gerecht (Jes. 53, 11) und ist ein Knecht Zemach (Sach. 3, 8), zu dessen Zeit Gott heiliges Wachsthum gibt, die Sünden des Landes hinwegnimmt auf einen Tag (Sach. 3, 9) und Frieden schafft, so daß einer den andern ladet unter den Weinstock und Feigenbaum (Sach. 3, 10). Er ist der rechte παῖς θεοῦ (Matth. 12, 18; Apostg. 3, 13. 26; 4, 27. 30), zu dem Gott sich bekennt um seines Gehorsams willen, als zu seinem Sohne; worüber zu vgl. Nitzsch' Abhandlung über den παῖς θεοῦ in der Apostelgeschichte (Studien u. Kritiken 1828, 2).

2. Wenn V. 4 von Gott gesagt wird, daß er dem Volke Israel sein Gebiet angewiesen habe, so steht diese Aussage in Uebereinstimmung mit 5 Mos. 32, 8 und Apostg. 17, 26, wonach er den Völkern ihre Grenzen anweist. Es gehört das zur Weltregierung Gottes, welche alles, das Kleinste wie das Größte, umfaßt, so daß aller Zufall ausgeschlossen ist. Wie er jedem einzelnen Menschen durch Geburt, Erziehung, äußere Lebensverhältnisse seinen Ort auf Erden bestimmt, so bestimmt er auch jedem Volke seinen Wohnsitz gemäß den Anlagen, die er ihm verleiht, und der Absicht, die er mit ihm hat. Das war bei Israel in besonderer Weise der Fall, als er ihm das den Vätern verheißene Land, wo das Volk in schöner Abgeschlossenheit Gott dienen konnte, wirklich gab. Freilich mußten die bisherigen Bewohner weichen, aber jure divino, weil sie durch entnervenden Götzendienst das Recht geschichtlicher Existenz verwirkt hatten. Es ist daher nicht gerechtfertigt, Gott und seine Werkzeuge, wie es der Wolfenbüttler Fragmentist gethan hat, der Grausamkeit und Ungerechtigkeit anzuklagen, sondern vielmehr zu achten auf die Grundgesetze der göttlichen Weltregierung, nach welchen auch seine Gerichte geschehen. Eine Analogie dazu bildet der Untergang des römischen Reiches in den Stürmen der Völkerwanderung. Siehe Einl. §. 3.

3. Stille Sammlung, heilige Kontemplation ist ein in der vielgeschäftigen Gegenwart nicht genug zu betonendes Moment alles religiösen und sittlichen Lebens. Sie wird V. 8 von Josua mit einfachen, aber sehr zutreffenden Worten gefordert und ist nothwendig, damit der Geist sich stets besinne auf seinen Ursprung, damit das Gemüth sich versenke in Gott und sein Wort, damit aus der Konzentrirung der Lebenskräfte nach innen Wort und That nach außen in edler Vollendung hervortrete. Oratio, meditatio, tentatio machen nicht nur den Theologen, sondern überhaupt jeden religiösen, frommen und in seiner Frömmigkeit sittlich tüchtigen Menschen aus.

4. Die Ruhe, die Gott gibt (V. 15), ist zunächst der unangefochtene Besitz des Landes Kanaan, welches dem Volke Israel verheißen war. Diese מנוחה ist aber nach der Auffassung des Hebräerbriefes (4, 8) noch nicht die wahre, vielmehr da Gott lange nach Josua durch David (V. 7) nochmals den Eingang in die Ruhe hat anbieten lassen, muß es noch eine andere Ruhe geben; „denn, wenn sie Josua zur Ruhe gebracht hätte, so würde er (Gott) nicht von einem anderen Tage nach dieser Zeit reden" (V. 8). „Demnach," lautet der Schluß aus der vorhergehenden Beweisführung, „ist noch übrig (ἀπολείπεται) eine Sabbathsruhe (σαββατισμός) dem Volke Gottes. Denn wer eingegangen ist in seine (Gottes) Ruhe, der hat selbst auch sich zur Ruhe begeben von seinen Werken" (d. i. den Werken der Arbeitswoche). Es bleibt nun wohl zu beachten, daß für diese Gottesruhe nicht κατάπαυσις, sondern das nur in dieser Stelle im Neuen Testament vorkommende Wort σαββατισμός unter Bezugnahme auf V. 4 resp. 1 Mos. 2, 2 gewählt ist. Der σαββατισμός ist die vollendete κατάπαυσις, die heilige und selige Sabbathruhe des Volkes Gottes des Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ (Gal. 6, 16) in der Ewigkeit nach der Wanderschaft hienieden und nach der Arbeit in der großen Arbeitswoche irdischen Daseins, für welche Ruhe die מנוחה im irdischen Kanaan typisch ist. So sprechen auch die Rabbinen von dem שַׁבָּת הַגְּדוֹל (Tr. Thamid. f. 33, 2; Jabk. Rub. f. 95, 4). — Man vergleiche auch das schöne, tief empfundene Lied von Joh. Sigmund Kunth († 1779) „Es ist noch eine Ruh vorhanden."

Homiletische Andeutungen.

Gottes Befehl an Josua zum Uebergange über den Jordan bezeichnet 1) die Aufgabe, welche er ihm stellte (V. 1—4), enthält 2) die Verheißung seines Beistandes zur Ausführung derselben (V. 5. 6), verlangt aber auch 3) gewissenhafte Beobachtung seines Gesetzes, auf daß ihm alles wohl gelinge (V. 7. 8) und schließt 4) mit nochmaligem ermunternden Zurufe an den neuen Heerführer Israels (V. 9). — Wie Mose ein Knecht des Herrn war, sollen auch wir seine Knechte sein, um treu erfunden zu werden, gleich ihm. V. 1 (4 Mos. 12, 7; Hebr. 3, 2). — Mose der Knecht des Herrn. — Josua, als Vorbild eines guten Dieners (nicht Sklaven). — Das irdische Kanaan ein Vorbild des himmlischen (V. 4). — Gott ist getreu (V. 5). Ich will dich nicht verlassen, noch von dir weichen — ein Verheißungs-

wort: 1) Sein reicher Inhalt; 2) unter welcher Bedingung darf es ein Christ auch auf sich anwenden (V. 5). — Sei getrost und unverzagt — unerschöpflicher mit Rücksichtnahme auf Ps. 27 und 46 zu benutzender Text für Feldgottesdienste. — Von der Treue gegen die Gebote Gottes (V. 7 u. 8). — Wie soll ein rechter Feldherr beschaffen sein? 1) Er soll getrost und unverzagt sein, aber 2) auch fromm und gewissenhaft, auf daß ihm alles wohl gelinge. — Laß dir nicht grauen und entsetze dich nicht, denn der Herr dein Gott ist mit dir in allem, das du thun wirst — vor Ausbruch eines Krieges, wie vor einer Schlacht wohl zu gebrauchen (V. 9). — Josua und die Stämme Gileads: 1) Sein kräftiger Aufruf an sie zur brüderlichen Hülfeleistung, 2) ihre freudige Antwort darauf (V. 12—18). — Die Ruhe des Volkes Gottes: 1) Wer gibt sie? 2) Worin besteht sie? 3) Wie erlangt man sie? (V. 13.) — Wie schön, wenn der Aufforderung eines Führers oder Regenten des Volkes fröhliche Bereitwilligkeit von Seiten des letzteren entgegenkommt! Sollten wir es nicht mit den Aufforderungen, welche Gott selbst durch sein Wort an uns stellt, und namentlich mit denen zur brüderlichen Hülfeleistung ebenso halten, wenn auch Opfer von uns gefordert werden? (V. 16—18).

Starke: O Seele, erinnere dich hier zuvörderst des rechten Josuä, deines Heilandes Jesu Christi, der dir zu gut das himmlische Kanaan eingenommen hat, um dir daselbst eine Stätte zu bereiten, auf daß du auch daselbst wohnen und bleiben sollst; bestreite und besiege dann deine Feinde unter Anführung deines Jesu, daß du es dereinst auch einnehmen mögest (V. 1). — Wen Gott schickt, den macht er auch geschickt und verschafft ihm Autorität und Ansehen (V. 5). — Die Bibel und das Schwert stehen bei christlichen Regenten sehr wohl zusammen. O, daß sie sich auch beider recht gebrauchen möchten! (V. 7.) — Ein Christ soll sich des andern Nothdurft annehmen und seine Last tragen (V. 13). — Auch im Kampf des Christenthums soll man nicht kleinmüthig, sondern getrost und unverzagt sein (2 Tim. 2, 3). Einen Heldenmuth, der da Gut und Blut, gern um deinen Willen lasse und des Fleisches Lüste hasse, gib mir, höchstes Gut, durch dein theures Blut (V. 18). — Cramer: Wie die Augen der Knechte auf die Hände ihrer Herren und die Augen der Mägde auf die Hände ihrer Frauen, also sollen auch stets unsere Augen auf den Herrn sehen, Ps. 123, 2 (V. 1). — Ist Gott für uns, wer kann wider uns sein? Röm. 8, 31 (V. 6). — Christliche Regenten sind auch schuldig, sich den Geboten Gottes zu unterwerfen, es soll bei ihnen nicht heißen: quod libet, licet, d. i. was ich will, das thue ich, 1 Kön. 21, 7 (V. 9). — Randglosse (Luthers): Wer nach Gottes Worten sich richtet, der handelt weislich und glücklich, und wer nach seinem Kopfe fähret, der handelt unweislich und vergeblich (V. 7). — Bibl. Wirt.: In gefährlichen Verrichtungen oder Zuständen ist kein besserer Trost, als wenn man einen ordentlichen Beruf und Gott zum Patron und Schutzherrn hat (V. 6). — Gottes Befehl soll man schleunig ausrichten und darüber nicht lange disputiren, ob man ihn thun wolle oder nicht; denn Gott verlanget Gehorsam (V. 15). — Bibl. Tub.: Tröstliche Verheißung! O Seele, merke sie doch; denn was Gott dem Josua zusagt, das sagt er auch dir zu. Drum sei getrost im Kampfe wider die Sünde und den Satan, Gott wird dir beistehen (V. 6). — Osiander: Wir sollen (in manchen Fällen) zuvörderst für unsern Nächsten sorgen, denn die Liebe suchet nicht das Ihre, 1 Kor. 13, 5 (V. 15). — Gerlach: Die erste Offenbarung des Herrn nach Moses Tode bestellt Josua förmlich zu seinem Amte, gibt ihm den zwiefachen Auftrag der Einführung des Volkes in das gelobte Land und der Vertheilung desselben, erneuert die Versicherung des göttlichen Beistandes und ermahnt zu fester Treue gegen Gottes Gesetz und zu unerschütterlichem Vertrauen auf ihn (V. 1—9).

2. Die Aussendung der Kundschafter nach Jericho.

Kap. 2.

a. Aussendung der Kundschafter und Aufnahme derselben bei Rahab.

Kap. 2, 1—7.

1 Und es sandte Josua, der Sohn Nuns, von Sittim zwei Männer als Kundschafter heimlich und sprach: Gehet hin, besehet das Land und Jericho! Da gingen sie hin und kamen
2 in das Haus einer Hure, die hieß Rahab, und legten sich nieder daselbst. *Und es ward gesagt dem Könige von Jericho also: Siehe, Männer sind hieher gekommen diese Nacht von
3 den Kindern Israel, um auszukundschaften das Land. *Da sandte der König von Jericho zu Rahab und ließ ihr sagen: Gib die Männer heraus, die zu dir gekommen sind, die gekommen
4 sind in dein Haus, denn um auszukundschaften das ganze Land, sind sie gekommen. *Da nahm das Weib die beiden Männer und verbarg sie und sprach: Ja, es sind Männer zu mir
5 hereingekommen, und nicht wußte ich, woher sie waren. *Und es geschah um die Zeit des Thorschlusses, als es finster wurde, da gingen die Männer hinaus, ich weiß nicht, wohin die
6 Männer gegangen sind. Jaget ihnen eilends nach, daß ihr sie erreichet! *Sie aber hatte sie hinaufgeführt auf das Dach und sie verborgen unter den Flachsstengeln [Baumwolle, de Wette],
7 die sie sich auf dem Dache ausgebreitet [aufgeschichtet] hatte. *Und die Männer jagten ihnen nach auf dem Wege nach dem Jordan zu den Furthen, und das Thor schloß man zu, nachdem hinausgegangen waren, die ihnen nachjagten.

b. Errettung der Kundschafter durch Rahab, auf das ihr gegebene Versprechen hin, bei der Einnahme des Landes ihrer und der Ihrigen zu schonen.

Kap. 2, 8—21.

Und ehe sie sich niederlegten, stieg sie zu ihnen hinauf auf das Dach. *Und sie sprach zu 8 9
den Männern: Ich weiß, daß Jehova euch das Land gegeben hat und daß ein Schrecken vor
euch uns überfallen hat und daß verzagen [vergehen נָמֹגּוּ] alle Einwohner des Landes vor
euch. *Denn wir haben gehört, wie ausgetrocknet hat Jehova die Wasser des Schilfmeeres 10
vor euch, als ihr auszoget aus Egypten, und was ihr gethan habt den beiden Königen der
Amoriter, die jenseit des Jordans [waren], Sihon und Og, welche ihr verbannet habt. *Als 11
wir es hörten, da verzagte unser Herz, und nicht mehr bestehet Muth in irgend einem vor euch
[Kap. 5, 1], denn Jehova, euer Gott, ist Gott [der Gott, de Wette] im Himmel oben und
auf der Erde hienieden. *Und nun schwöret mir bei Jehova, daß, [gleichwie] ich Barmherzig- 12
keit bewiesen habe an euch, auch ihr Barmherzigkeit beweisen wollet an dem Hause meines
Vaters, und gebet mir ein Zeichen der Treue, *und lasset leben meinen Vater und meine 13
Mutter und meine Brüder und meine Schwestern und alle, welche ihnen angehören [Kap. 6,
23 u. 25], und errettet unsere Seelen vom Tode. *Da sprachen zu ihr die Männer: Unsere 14
Seele soll an eurer Statt des Todes sein! Wenn ihr nicht verrathet diese unsere Sache, so
soll es geschehen, daß, wenn Jehova uns dieses Land gibt, wir an dir beweisen wollen Barm-
herzigkeit und Treue. *Da ließ sie sie an einem Seile durch das Fenster hinab, denn ihr Haus 15
war an [de Wette: auf] der Wand der [Stadt-] Mauer, und auf der Mauer wohnte sie. *Und 16
sie sprach zu ihnen: Auf das Gebirge gehet, damit nicht auf euch stoßen (פֶּן־יִפְגְּעוּ) die Nach-
jagenden, und verberget euch daselbst drei Tage, bis zurückkehren die Nachjagenden, und dann
gehet eueres Weges. *Da sprachen zu ihr die Männer: Los sind wir von diesem deinem Eide, 17
den du uns hast schwören lassen [wenn du nicht thust, was wir dir jetzt sagen werden]. *Siehe, 18
wenn wir in das Land kommen, sollst du diese Schnur des karmesinfarbenen Fadens [d. h.
diese aus karmesinfarbenem Faden gedrehte Schnur] binden an das Fenster, durch welches du uns
herabgelassen hast, und deinen Vater und deine Mutter und deine Brüder und das ganze Haus
deines Vaters zu dir versammeln in das Haus; *und es wird geschehen, wer herausgehet aus 19
den Thüren deines Hauses auf die Straße, dessen Blut sei auf seinem Haupt und wir un-
schuldig; aber jeder, welcher mit dir im Hause sein wird, dessen Blut sei auf unserem Haupte,
wenn eine Hand [jemand] gegen ihn sein wird. *Auch, wenn du verräthst diese unsere Sache, 20
sind wir los von dem Eide, welchen du uns hast schwören lassen. *Und sie sprach: Nach 21
eueren Worten, also geschehe es! Und sie entließ sie, und sie gingen hin. Und sie band die
karmesinfarbene Schnur an das Fenster.

c. Rückkehr der Kundschafter zu Josua.

Kap. 2, 22—24.

Da gingen sie hin und kamen auf das Gebirge und blieben daselbst drei Tage, bis zu- 22
rückgekehrt waren die Nachjagenden, und es suchten [sie] die Nachjagenden auf dem ganzen
Wege und fanden [sie] nicht. *Da kehrten die beiden Männer zurück und stiegen hinab von 23
dem Gebirge und gingen hinüber und kamen zu Josua, dem Sohne Nuns, und erzählten ihm
alles, was ihnen begegnet war. *Und sie sprachen zu Josua: Jehova hat das ganze Land in 24
unsere Hand gegeben und es verzagen [sind bange] auch alle Einwohner des Landes vor uns.

Exegetische Erläuterungen.

a. V. 1—7. Aussendung der Kundschafter und Aufnahme derselben bei Rahab. Wahrscheinlich an demselben Tage noch, an welchem Josua den göttlichen Befehl zum Uebergange über den Jordan empfangen hatte, sendet er heimlich zwei Kundschafter von Sittim aus hinüber nach Jericho, das ungefähr drei deutsche Meilen entfernt war.

V. 1. Sittim 4 Mos. 33, 49 אָבֵל הַשִּׁטִּים, d. h. Wiese der Akazien von שִׁטָּה Akazie, wahrscheinlich nördlich von Beth-Jesimoth im Gefilde Moabs gelegen, letzter Lagerplatz der Israeliten im Ostjordanlande am Ausgange des Wady Hesban, aus der Geschichte Bileams (4 Mos. 25, 1; Micha 6, 5) bekannt, nicht weit vom Jordan entfernt, 60 Stadien = 3 Stunden von dem Orte des Ueberganges, wie Josephus angibt (Ant. 4, 8; 1, 5; 1, 1; Bell. jud. 4, 7, 6). In der Nähe des offenbar gut gewählten Lagerplatzes (4 Mos. 24, 5. 6) lag die Stadt Beth-Peor, wo Mose seine letzten Reden hielt und begraben wurde (5 Mos. 4, 46; 34, 6). Vergl.

übrigens Knobel zu 4 Mos. 22, 1. — Kundschafter. Nach der Uebersetzung der Septuag.: zwei Jünglinge, wovon hier im Grundtexte nichts steht, wohl aber Kap. 6, 23. Jedenfalls wird Josua muthige und kluge Männer zu dieser Sendung, deren Gefahren er aus eigener Erfahrung kannte, da er unter den zwölf Kundschaftern gewesen (4 Mos. 13, 9), gewählt haben. Er nimmt nur zwei und schickt sie heimlich (חֶרֶשׁ eigentl.: Schweigen, hier adv. gebraucht), damit der Feind ja keine Kunde davon erhalte. Ob er dies überhaupt thun durfte? hat man gefragt. Die Antwort wird dahin zu geben sein, daß die Anwendung menschlicher Vorsicht bei allem Vertrauen auf die göttliche Führung nicht nur erlaubt ist, sondern oft geradezu Pflicht wird. Josua durfte in seiner Eigenschaft als Feldherr nicht in das fremde, feindliche Land einrücken, ohne es erforscht zu haben. Er handelte ganz nach dem Vorgange Moses, 4 Mos. 13. — Jericho. Hier, sowie „immer in unserem Buche יְרִיחוֹ, im Pentat. aber nur יְרֵחוֹ" Keil, 1 Kön. 16, 34 יְרִיחֹה geschrieben, eine sehr feste Stadt (Kap. 6, 1), der Schlüssel des Westjordanlandes, die Palmenstadt (עִיר הַתְּמָרִים 5 Mos. 34, 3; Richt. 1, 16; 2 Chron. 28, 15), bei den Septuag., im Neuen Testament (Matth. 20, 29; Mark. 10, 46; Luk. 18, 35; 19, 1; 10, 30; Hebr. 11, 30) und bei Josephus (Bell. jud. 4, 8. 3) Ἱεριχώ, bei Strabo XVI, 2. §. 41 Ἱερικοῦς, die Stadt der Düfte und Wohlgerüche (von רוּחַ, רִיחַ duftender Ort, die Endung י, ה steht für וֹן vergl. עֵבִי, שִׁילֹה Ges.), vom Jordan gerade soweit westlich entfernt als Sittim östlich. Die nächste Umgebung Jerichos ist sehr fruchtbar. Da das Klima demjenigen Egyptens gleichkommt, so ist die Gerste hier schon Ende März reif. Die Fläche nach dem Jordan ist hingegen dürr, die Gegend zwischen Jericho und Jerusalem felsige Wüste — die Quarantania, bis auf den heutigen Tag nicht ganz sicher (Luk. 10, 30). — Vergl. Furrer, Wanderungen durch Palästina S. 149. 151—154. — Die Kundschafter gelangen glücklich nach Jericho und zwar gegen Abend (V. 2), „also zu einer Zeit, wo die Buhlerinnen auf den Straßen umherzogen (Spr. 7, 9 f.; Jes. 23, 16), trafen auf Rahab und folgten ihr in ihr Haus" (Knobel). Sie war eine זוֹנָה πόρνη (Hebr. 11, 31; Jak. 2, 25) und nicht eine Gastwirthin פּוּנְדָקִיתָא, παυδοκεύτρια (Joseph., Ant. 5, 1, 2; Chald. Rabb. Vatabl. Heß, Gesch. Jos. I, S. 37). Ihr Name wird auch im Geschlechtsregister Jesu Matth. 1, 5 genannt, wo sie als Gattin des Salma oder Salmon und Mutter des Boas erscheint. „Die Rabbinen lassen acht Propheten und Priester von ihr abstammen" (Knobel). Der Hebräerbrief und Jakobus verherrlichen ihr Andenken und rühmen sie wegen ihres Glaubens und ihrer Werke (Hebr. 11, 31; Jak. 2, 25). Siehe hierüber die theol. Grundgedanken. In unserer Erzählung erscheint sie als eine sehr kluge Person (V. 4. 5) von großer Geistesgegenwart, die zwar gesunken, aber doch keineswegs in Lasterhaftigkeit versunken ist, und daher eine Ahnung von der Macht Jehovas, des allmächtigen Gottes, hat (V. 10. 11). — **Diese Nacht,** הַלָּיְלָה wie 1 Mos. 19, 5. 34, hier noch näher bestimmt V. 5. Der König von Jericho bekommt Nachricht, daß in der Abenddämmerung zwei fremde Männer in die Stadt hereingekommen und bei der Rahab eingekehrt seien. Vielleicht waren, wie Calvin vermuthet, an den Thoren Leute, welche verdächtige Personen notirten, zumal man in Jericho gewiß von den Absichten des jenseit des Jordans lagernden Hebräervolkes wußte. Der König schickt also zu Rahab (V. 3) und fordert Herausgabe der Männer. In demselben Moment (nicht früher, wie Keil annimmt) versteckt sie die Kundschafter, da sie wahrscheinlich das Haus verschlossen hatte und die Aufforderung der königlichen Diener von außen geschah, worauf das הוֹצִיאִי (V. 3) klar hinweist. Sie belügt dreist (V. 4. 5) die Abgesandten des Königs, die unverrichteter Dinge abziehen, um so schnell als möglich den vermeintlich entkommenen Kundschaftern Josuas auf dem Wege nach dem Jordan nachzujagen (V. 7). — V. 3. Man beachte die breite Umständlichkeit des königlichen Befehls. — V. 4 וַתִּצְפְּנֵהוּ Suff. sing. nicht in ם = נ umzuändern, vielmehr erklärt sich dasselbe aus der „unbestimmten Rede, in der von der Mehrheit auf das Einzelne übergegangen wird (vgl. Ewald, Lehrb. §. 309 a)". **Nicht wußte ich...** unbefangen gesagt. — V. 5. **Und es geschah um die Zeit des Thorschlusses,** hebr. וַיְהִי wie 1 Mos. 15, 12 וַיְהִי הַשַּׁעַר לָסְגוֹר es geschah um die Zeit des Sonnenunterganges. — **Als es finster wurde** בַּחֹשֶׁךְ, de Wette: beim Dunkelwerden. Es darf aber בחשך wohl übersetzt werden „als es finster wurde", weil im Orient bald nach Sonnenuntergang die Nacht eintritt und die Abenddämmerung (נֶשֶׁף Hiob 24, 15; Spr. 7, 9) von sehr kurzer Dauer ist, so kurz, daß נשף zuweilen geradezu Nacht bedeutet: Jes. 5, 11; 21, 4; 59, 10. — V. 6. Wird nachträglich berichtet, wo und wie Rahab die Kundschafter versteckt hatte (V. 4): auf dem Dache unter den Flachsstengeln. Das Dach war platt (Mark. 2, 4). Nach hebr. Gesetze mußte es (5 Mos. 22, 8) mit einem מַעֲקֶה, Einfassung versehen werden, damit nicht eine Blutschuld auf das Haus komme, wenn jemand herabfiele. „Hier konnten", wie Starke anmerkt, „viele zugleich sich aufhalten, Richt. 16, 27 (vgl. auch Apostg. 2, 1), man konnte darauf (eben wegen jener Einfassung) sicher herumgehen (2 Sam. 11, 2), von demselben zu andern reden (Matth. 10, 27), und daselbst pflegte man auch wohl zu beten (Apostg. 10, 9). Die Römer hatten auch, aber nicht alle, solche Dächer, auch nicht über das ganze Haus, sondern es waren nur einige Theile davon mit solchen platten Dächern versehen, die sie solaria nannten, weil sie von allen Seiten in der Sonne lagen, und auch moeniana, wie sie die Italiener nun auch altana nennen". — פִּשְׁתֵּי עֵץ Septuag. richtig: ἐν τῇ λινοκαλάμῃ, Vulg. stipula lini, also Flachsstengel, nicht Baumwolle, wie

de Wette (vgl. auch Furrer, S. 151, Anm. 2) nach der arabischen Uebersetzung will, „da פִּשְׁתָּה und פִּשְׁתָּן oder פִּשְׁתָּה sonst nur vom Flachse vorkommen" (Knobel). Es ist gemeint, ungebrechter Flachs, dessen Stengel in der Gegend Jerichos wie in Egypten eine Höhe von mehr als 3′ und die Dicke eines Rohres erreichen (vgl. Winer, R.-W. I, 438). — V. 7. **Zu den Furthen** — nähere Bestimmung zu הָרְדֵּנָה und nicht auf הָרְדְּפוּ zu beziehen. Die Furthen selbst sind nicht genau zu bestimmen. Man sehe die Karten, besonders van de Velde, der einen Weg von Jericho zu einer südöstlichen Furth angibt. —

b. V. 8—21. **Errettung der Kundschafter durch Rahab, auf das ihr gegebene Versprechen hin, bei der Einnahme des Landes ihrer und der Ihrigen zu schonen.** Nachdem die königlichen Boten sie verlassen hatten, steigt Rahab auf das Dach hinauf zu den Kundschaftern, schildert ihnen die verzagte Stimmung der Bevölkerung, bittet unter Abnahme eines Eidschwures um Barmherzigkeit für sich und die Ihrigen als Gegendienst für ihre Barmherzigkeit, und läßt, nachdem sie ihr zugesagt worden, die Männer an einem Seile durch das Fenster herniederer (V. 8—15). — V. 9. **Jehova** ist auffallend, weil von Rahab gebraucht, aber sie konnte, wie auch Knobel zugibt, den Namen des Gottes Israels gar wohl wissen, da das Volk schon längere Zeit in der Nähe lagerte. — **Schrecken.... überfallen** hat 5 Mos. 2, 25; 11, 25. Vergl. insbesondere 2 Mos. 15, 13—16. Die Bitte, welche dort im Lobgesange Moses (V. 15) ausgesprochen wurde, hat jetzt Erhörung gefunden. Die Einwohner des Landes vergehen (נָמוֹגוּ) vor Angst, denn sie haben gehört, wie Gott (V. 10) das **Schilfmeer** (Ps. 106, 7. 9. 22; 136, 13) im egypt. Scharimeer (schari = Schilf) d. i. den arabischen Meerbusen ausgetrocknet, und haben auch vernommen, wie übel es **Sihon**, dem Könige der Amoriter (4 Mos. 21, 21—31, 5 Mos. 2, 30—37), welcher den Israeliten den Durchzug durch sein Land verweigert hatte (4 Mos. 21, 23; 5 Mos. 2, 30), und nach ihm **Og**, dem Könige zu Basan (4 Mos. 21, 33—35; 5 Mos. 3, 1—7) ergangen war. Beide hatten Land und Leute verloren durch die Schärfe des Schwertes, und es lebte die Erinnerung an diese Waffenthat noch in dem Gedächtnisse später Nachwelt, wie Ps. 136, 19. 20 beweisen. סִיחוֹן leitet Gesenius von סוּחַ = סָחָה ab, woher auch סְחִי Auskehricht, Unrath (περικάθαρμα, περίψημα 1 Kor. 4, 13) kommt. Die Richtigkeit dieser Etymologie vorausgesetzt, dürfte der Name Sihon vielleicht eher ein von den Israeliten dem Amoriterfürsten beigelegter Schimpfname, als sein wirklicher Name sein; doch lassen wir dies dahingestellt. עוֹג von עגג nach dem arab. bengen, med. E. gekrümmt, krumm sein = der Krumme, würde vortrefflich dazu passen. — **Verbannet habt..** הֶחֱרַמְתֶּם Hiph. von חרם. Die Grundbedeutung des ungebräuchlichen Kal ist abschneiden, wozu theils חֶרְמֵשׁ, חָרִישׁ, חֲרִיץ Sichel, theils die verwandten Worte חָרָה zu vergleichen sind, חֵרֶם ist demnach das, was abgeschnitten, abgesondert wird, und zwar für Gott abgesondert, das ihm Geweihte (3 Mos. 27, 21. 28. 29; 4 Mos. 18, 14; 5 Mos. 7, 26; 13, 18; Jos. 6, 17. 18; 7, 1 ff.; 1 Sam. 15, 21; Ezech. 44, 29) und zwar geweiht „ohne Möglichkeit der Lösung", ἀνάθεμα (Röm. 9, 3; 1 Kor. 12, 3; Gal. 1, 8. 9; 1 Kor. 16, 22), κατάρα (Gal. 3, 13). Gegenstand solchen Bannes konnten sowohl Personen, wie gerade Sihon und Og (vergl. ferner 1 Kön. 20, 42; Jes. 34, 5), oder Sachen (Jos. 6, 17. 18; 7, 1 ff.) sein. הַחֲרִים heißt daher etwas gebannet machen, „verbannen", d. h. Jehova ganz ausschließlich ohne Möglichkeit der Lösung weihen, wobei das Objekt der Weihe untergeht, indem es vertilgt wird. So ist das Wort auch in unserer Stelle zu nehmen, sowie öfters in uns. Buche Kap. 8, 26; 10, 28. 37; 11, 21; — 11, 12 mit dem Zusatze לְפִי חָרֶב, der sich auch 1 Sam. 15, 8 findet. — V. 11. **Nicht mehr bestehet Muth,** nämlich vor Angst. Anders 1 Kön. 10, 5 wo das לֹא־הָיְתָה עוֹד רוּחַ Folge des Erstaunens ist. — Rahab anerkennt Gott als den Allmächtigen und Allgegenwärtigen; eine Erkenntniß, die auch Heiden möglich ist (Röm. 1, 19—21). — V. 12. **Zeichen der Treue.** Hebr. אוֹת Wahrzeichen, σημεῖον, tessera, wie 2 Mos. 3, 12; 1 Sam. 2, 34; 10, 7. 9; 2 Kön. 19, 29; 20, 8. 9; Jes. 7, 11. 14; 38, 7. 22; Luk. 2, 12; 2 Kor. 12, 12; 2 Thess. 3, 17. Knobel erklärt: „einen Beweis, Beleg (Job 21, 29), daß ihr redliche und treue Männer seid", und meint weiterhin: „Rahab verweist sie auf das Sittengesetz, welches für erwiesene Güte dankbare und treue Erwiderung vorschreibt"; die gewöhnliche Erklärung aber von einem äußeren Zeichen verwirft er mit der Bemerkung: „ein solches würde von ihr erst nach der Bitte V. 13 gefordert und von den Kundschaftern noch vor dem Hinunterlassen gewährt worden sein". Allein 1) konnte ein solches Zeichen eben so gut vor, als nach der Bitte V. 13 gefordert werden; 2) sprechen sämtliche oben angeführten Stellen, namentlich 2 Kön. 20, 8. 9; Jes. 7, 11. 14; 38, 7. 22; Luk. 2, 12; 2 Thess. 3, 17, für die gewöhnliche Erklärung, die auch durch 1 Sam. 18, 3. 4 eine sachliche Stütze erhält; 3) wird in der That V. 18 die karmesinfarbene Schnur als solches אוֹת von den Kundschaftern gegeben; 4) durfte sich Rahab vorläufig mit dem V. 14 geleisteten Eide vor dem Hinunterlassen begnügen, wenn ihr das Zeichen noch nicht gegeben wurde, sondern sie es erst nachher empfing. — V. 14. **Unsere Seele soll an euerer Statt des Todes sein,** d. h. „ihr seid mit der Bevölkerung Jerichos vom Tode bedroht, aber er soll nicht euch, sondern uns treffen, wenn wir treulos sind; Gott soll im letzteren Falle uns statt euerer verderben" (Knobel). — V. 15. **Ihr Haus war** u. s. w. Das Haus war an die Stadtmauer angebaut (בְּקִיר הַח), sie selbst aber wohnte auf der Stadtmauer, d. h. ihr Zimmer befand sich im oberen Stockwerke des Hauses, welches sich über die Stadtmauer erhob. Solche Häuser sieht man in

alten Städten z. B. am Rhein noch manche. — Wie hier die Kundschafter, wurde Paulus (Apostg. 9, 25) in Damaskus gerettet. — Starke macht hierzu folgende treuherzige Bemerkung: „Es ward sonst sonderlich vor Zeiten für strafbar gehalten, über die Mauern einer Stadt zu springen oder zu steigen: man siehet aber leicht, daß solches nur eigentlich um der dadurch angethanen muthwilligen Schmach also geachtet wurde. Vgl. Neh. 4, 2. Hier aber geschah es, unschuldiger Leute und Knechte Gottes ihr Leben zu retten: zumal, wie aus dem Vorigen erhellet, die Rahab nicht mehr verbunden war, ihrer von Gott verfluchten und verbannten Stadt Bestes und Ehre zu suchen".

Die Männer sind unten angelangt und bleiben noch stehen. Rahab gibt ihnen von oben herab den Rath, sich nach dem Gebirge zu wenden, sie ihrerseits bezeichnen ihr die näheren Bedingungen, unter welchen sie den Eid halten wollen, und gehen dann ihres Weges (V. 16—21). — V. 16. **Auf das Gebirge gehet.** Wahrscheinlich ist das nördlich von Jericho gelegene höhlenreiche Gebirge gemeint, bei den jetzigen Arabern Kuruntul genannt. (Siehe Robinson II, S. 534 f. u. S. 552). Auf dem Wege nach dem Jordan würden die königlichen Boten ohne Zweifel auf sie gestoßen sein, wie Rahab zur Begründung ihres Rathes bemerkt (פֶּן יִפְגְּעוּ בָכֶם הָרֹדְפִים). — V. 17. **Los sind wir** u. s. w. Um diese Worte zu verstehen, muß man supplíren: wenn du nicht thust, was wir dir jetzt sagen werden, 1 Mos. 24, 41. — V. 18. **Die Schnur dieses karmesinfarbenen Fadens.** תִּקְוָה = קָו ist Schnur, nicht Seil חֶבֶל. Diese Schnur war aus „karmesinfarbenem Faden" gedreht (חוּט הַשָּׁנִי). שָׁנִי ist die Karmesinfarbe (bei Luther gew. Rosinfarbe, rosinroth, hier nur durch „roth" übersetzt), welche von תּוֹלַעַת שָׁנִי coccus ilicis Linn. einer auf den Blättern der Stechpalme lebenden Schildlaus, deren Eiernester das Karmesin- (von dem arab. Namen des Thierchens: Karmes) roth geben, herkommt. Diese Schnur ist von dem Seile wohl zu unterscheiden und nicht mit dem Seile zu identifiziren, wie Luther, der sogar den Relativsatz, בּוֹ — אֲשֶׁר sprachwidrig auf חוּט ת' statt auf חַלּוֹן bezieht, will und wie auch Knobel behauptet. Sie ist das אוֹת, welches von den Kundschaftern der Rahab gegeben und von ihr nach V. 21 ans Fenster geknüpft wird. Ein dickes rothes Seil würde sich hierzu kaum geeignet haben, wie schon Schulz erkannte, wenn er bemerkt: „Neque etiam probabile est, eundem illum funem, quo Rachab in demittendis exploratoribus usa sit (v. 15), fenestrae alligatum fuisse, uti Lutheri versio vernacula statuit multis sequacibus; funis enim iste facilem suspicionem movisset, exploratores in Rachabis aedibus quaesitos ejus restis ope demissos esse, cum contra tenue ac leve filum coccineum nihil suspecti haberet". Dieser Ansicht sind Maurer und Keil beigetreten, wie vor Schulz schon J. D. Michaelis. Durch die hellleuchtende rothe Farbe wurde die Schnur weithin sichtbar. Wie hat aber Rahab die Schnur bekommen, da die Männer unten waren, sie aber oben am Fenster stand? Sie knüpften sie wahrscheinlich an das Seil (חֶבֶל), welches sie dann wieder emporzog. — Zu dieser ersten Bedingung fügen die Kundschafter noch eine zweite. Sie wollen nämlich ihres Eides auch dann quitt sein, wenn sie nicht alle ihre Angehörigen in ihr Haus versammelt, das jene nicht verlassen dürfen (V. 18. 19). Die dritte und letzte Bedingung ist, daß Rahab nichts verrathe (V. 20). — **Blut sei auf** u. s. w. דָּם = Blutschuld 1 Mos. 37, 26; 3 Mos. 17, 4. In dieser Bedeutung auch im Plural דָּמִים. Daher בַּיִת, עִיר דָּמִים Haus, Stadt, worauf Blutschuld ruht 2 Sam. 21, 1; Ezech. 22, 2. אִישׁ ד' Ps. 5, 7; 26, 9; 55, 24. Vgl. außerdem Matth. 27, 19. 24. 25. — V. 21. Die Schnur knüpft sie an das Fenster und nicht das Seil.

c. V. 22—24. **Rückkehr der Kundschafter zu Josua.** Die letzten Verse des Kapitels erzählen die Rückkehr der Kundschafter, die, nachdem sie drei Tage im Gebirge geblieben waren, über den Jordan setzten und mit froher Kunde wieder bei Josua anlangten (V. 22—24). — **Alles, was ihnen begegnet war.** „Das כָּל־הַמְּצֹאת אוֹתָם ist synonym dem כָּל־הַקֹּרֹת אוֹתָם 1 Mos. 42, 29" (Keil). „Zu מָצָא vom Erreichen und Treffen vgl. 2 Mos. 18, 8; 4 Mos. 20, 14. Aehnlich קָרָה 1 Mos. 42, 29" (Knobel).—V. 24 enthält das Wichtigste aus ihrem Rapport, daß die Stimmung der Einwohner des Landes eine sehr kleinmüthige, verzagte sei. נָמֹגּוּ wie V. 9.

Theologische Grundgedanken.

1. Abgesehen davon, daß Rahab Matth. 1, 5 im Geschlechtsregister Jesu eine ehrenvolle Stelle erhalten hat, wird sie von dem Verfasser des Hebräerbriefes (Kap. 11, 31), sowie von Jakobus (Kap. 2, 25) als Heldin eines thatkräftigen Glaubens gepriesen. „An ersteren schließt sich" wie Rüetschi (Real-Encyklop. XII, 514) bemerkt, „Clem. Rom. ep. I, 12 an, der Rahab nicht nur als Muster der πίστις und φιλοξενία geltend macht, sondern in ihr eine gewisse προφητεία preist, insofern er im rothen Faden ein Vorzeichen sieht der Erlösung durch Christi Blut für alle, die da glauben und auf den Herrn hoffen". Diese rothe Schnur wird auch von Starke allegorisch benutzt, wenn er schreibt: „Diese rothe, scharlachne, köstliche Schnur führet uns auf das Blut des Osterlamms A. T.... noch mehr aber weiset sie uns auf das kostbare, rothe, für uns vergossene Blut Jesu ꝛc., dadurch wir erhalten und zur Seligkeit bewahrt werden, wie Rahab mit ihren Angehörigen durch diese rothe Schnur beim Leben und sicher erhalten wurden".

Es braucht kaum gesagt zu werden, daß die Schrift selbst von dieser Bedeutung der rothen Schnur nichts weiß, hingegen lohnt es sich wohl der Mühe, die beiden Stellen Hebr. 11, 31 und Jak. 2, 25 noch einer kurzen Betrachtung zu unterwerfen. Hebr. 11 wird unmittelbar vorher gesagt, daß die

Mauern Jerichos durch den Glauben gefallen seien, nachdem die Israeliten sieben Tage sie umzogen hätten. Dann heißt es weiter: „durch den Glauben ward die Hure Rahab nicht verloren (οὐ συναπώλετο) mit den Ungläubigen (τοῖς ἀπειθήσασι), da sie die Kundschafter friedlich (μετ' εἰρήνης Luth. freundlich) aufnahm." Es wird ihr also ein Glaube zugeschrieben, wie den Israeliten selbst, nämlich der Glaube, der da ist eine gewisse Zuversicht (ὑπόστασις) deß, das man hoffet und eine Ueberzeugung (ἔλεγχος) von Dingen, die man nicht sieht (Hebr. 11, 1). Sie wird auch in ehrlich aufrichtiger Weise als πόρνη bezeichnet, während die Rabbinen (siehe oben nach dem Vorgange des Josephus, Ant. 5, 12, 7) durchaus eine Gastwirthin oder auch ein Kebsweib (Kimchi) aus ihr machen wollen, auf welchem Pfade später christliche Exegeten, die זוֹנָה mit „Fremde" oder „Heidin" zu übersetzen vorschlugen, nachfolgten. Allein es bleibt in der Beziehung bei der geschichtlichen Treue des Hebräerbriefes; wie denn auch Matthäus dadurch, daß er Thamar, Rahab und Bathseba im Geschlechtsregister des Herrn aufführte, „ohne Zweifel den jüdisch-pharisäischen Sinn darauf hat hinweisen wollen, daß es eine höhere Gerechtigkeit gebe, als die der äußeren jüdischen Heiligkeit" (Lange, Bibelwerk zu Matth. 1, 5). Durch ihren Glauben wurde Rahab zu dieser höheren Gerechtigkeit geleitet und „über die Thatsache weggeführt, daß sie bis dahin eine Heidin war und eine Hure" (Lange a. a. O.). Darum ging sie nicht verloren mit den Ungehorsamen, nachdem sie zuvor aus demselben Grunde des Glaubens die Kundschafter friedlich aufgenommen hatte; denn der Glaube an den Gott des Himmels und der Erde (Jos. 2, 11) hatte ihren Blick so geschärft, daß sie mit Bestimmtheit die Eroberung des Landes (Jos. 2, 9) voraussah und die verzagte Stimmung der Kanaaniter klar erkannte. Es war ein thatkräftiger, in Werken der Liebe als in seinen Früchten sich bewährender Glaube (Gal. 5, 6), darum hat Jakobus sie neben Abraham hingestellt (Kap. 2, 25) und von ihr gesagt, daß sie durch (ἐξ) Werke gerechtfertigt sei, wenn er schreibt: „Gleicherweise aber auch Rahab, die Hure, wurde sie nicht durch Werke gerechtfertigt (ἐδικαιώθη), da sie die Botschafter (ἀγγέλους nicht κατασκόπους wie Hebr. 11, 31) aufnahm und auf einem anderen Wege fortschaffte". Zunächst ist hier ebenfalls zu bemerken, daß Rahab wie Hebr. 11 πόρνη genannt wird. Dann daß ihr thatkräftiger, in der Aufnahme der Botschafter sich erweisender Glaube gepriesen wird, wie Abrahams thatkräftiger, in der Dahingabe Isaaks sich kundgebender Glaube (V. 21). Aber es ist doch auch bei Jakobus nach V. 22 ausgesprochener Maßen der Glaube, welcher das Prinzip aller äußeren Handlungsweise ausmacht. Wir können daher, da wir eine fundamentale Differenz zwischen Paulus und Jakobus in Abrede stellen müssen, Rüetschi nicht beistimmen, wenn er a. a. O. sagt: „Der Verfasser des Hebräerbriefs führt sie (Rahab) als Exempel des Glaubens und Jakobus 2, 25 seinem Standpunkte gemäß als Beispiel der Gerechtigkeit durch die Werke an". Denn in Beziehung auf das ἐδικαιώθη hat wohl Lange das Richtige getroffen, wenn er zu der angeführten Stelle bemerkt: „Der Ausdruck δικαιοῦν heißt bei Jakobus nach der altt. Ausdrucksweise in neut. Vertiefung: Gott erklärt für gerecht, in dem theokratischen Forum vor der als permanent gedachten theokratischen Gemeinde. Es ist die göttliche Erklärung der Bewährung des Glaubens in dem Reiche Gottes und für dasselbe, während das λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην des Jakobus oder das δικαιοῦν des Paulus ein Akt ist, der lediglich zwischen Gott und dem Sünder vorgeht im Forum seines Bewußtseins". — In diesem theokratischem Sinn wurde nun Rahab gerechtfertigt, „nicht blos indem ihr das Leben geschenkt wurde (Jos. 2; Kap. 6, 22 ff.), sondern vielmehr noch, indem sie nach der Tradition eine hochgeehrte Stammmutter in Israel wurde" (Lange, Bibelwerk XIII, S. 67. 69. 2. Aufl.). Ihr Glaube war nicht ein todter, sondern ein in voller Thatkraft lebendiger Glaube. Immerhin aber bleibt der Glaube das Prinzip ihrer That auch nach der Anschauung des Jakobus, der V. 26 begründend hinzusetzt: „Denn gleichwie der Leib ohne Geist todt ist, also ist auch der Glaube ohne die Werke todt". Der Glaube muß sich durch Werke vollenden (V. 22), um nicht nur vor Gott, sondern auch vor der Gemeinde die Rechtfertigung zu erlangen. So war es mit Abrahams und auch mit Rahabs Glauben. Beide stehen vor Gott und vor den Menschen als gerechtfertigt da: vor Gott unmittelbar durch den Glauben, vor den Menschen durch den in Werken sich kundgebenden, dokumentirenden, ausprägenden Glauben.

Aber Rahab belog die Botschafter ihres Königes. Geschah diese Lüge auch aus dem Glauben? Gewiß nicht, vielmehr zeigte sich darin ihr natürlicher Sinn, gerade so gut, wie bei den hebräischen Wehemüttern (2 Mos. 1, 19), die, obwohl sie Gott fürchteten (2 Mos. 1, 17), dennoch Pharao belogen, oder wie bei jenem Weibe zu Bahurim (2 Sam. 17, 18—20), welches Ahimaaz und Jonathan, die Kundschafter Davids, verleugnete, als Absaloms Knechte sie suchten; während Abraham Isaaks verfängliche, zu einer sog. Nothlüge verlockende Frage (1 Mos. 22, 7) aus dem Glauben beantwortet (1 Mos. 22, 8), hierin ein Beispiel für jedermann in ähnlichen Lagen.

2. Daß die Kundschafter den Eid leisteten, war ganz in der Ordnung, da es „die Noth erforderte". Ueberhaupt waren im Alterthume und so auch bei den Israeliten die Eidesleistungen häufiger, als bei uns (1 Mos. 24, 37; 50, 5; Richt. 21, 5; 1 Sam. 14, 24 u. ſ w.; Matth. 14, 7) und zwar besonders auch im Privatverkehr, wobei man sich dann in späterer Zeit, um die Nennung des Namens Gottes möglichst zu vermeiden, anderer Gegenstände bediente, wie Matth. 5, 33—37; 23, 16 ff.; Jak. 5, 12 deutlich zeigen. Gegen dieses leichtsinnige Schwören spricht sowohl Christus als Jakobus, indem beide zugleich das Ideal christlicher Wahrhaftigkeit, daß Ja ja, Nein nein sei, bezeichnen. Je mehr sich nun

unser eigenes Leben und das Leben anderer der Vollkommenheit nähert, destoweniger wird es des Eides oder eidesähnlicher Bethenerung bedürfen. Im Privatverkehre von Christen untereinander ist dies in der That jetzt schon überall der Fall, wo ein einigermaßen geschärftes christliches Bewußtsein vorhanden ist. Auch der Staat wird darnach zu streben haben, kann aber, wie die Dinge im Großen noch liegen, nach seiner ganzen das Gesetz und nicht das Evangelium repräsentirenden Stellung auf den Eid als Rechtsmittel noch nicht verzichten, und so wird auch der Christ aus Gehorsam gegen die Obrigkeit (Röm. 13, 1) sich der Eidesleistung nicht zu entziehen haben. Die Verwerfung des Eides von Seiten der Wiedertäufer, Mennoniten und Quäker hängt mit derjenigen des Kriegsdienstes und der Weigerung, öffentliche Aemter anzunehmen, eng zusammen und beruht auf Antinomismus. — Daß ein Einsetzen der Seele, also des Lebens, wie sie hier V. 14 und auch sonst im Alten Test. vorkommt, für Christen unzulässig ist, bedarf keiner weiteren Erörterung. Anderseits ist aber wohl zu beachten und von vielen Erklärern der Stelle mit Recht betont worden, wie genau die Kundschafter es mit den Bedingungen, unter welchen sie ihres Eides quitt sein sollten, nehmen, wie bestimmt sie dieselben formuliren, wie klar und deutlich sie sie aussprechen, um ja nicht nachher des Eidbruches geziehen zu werden (V. 14. 17 ff.). Ein anderes Beispiel großer Gewissenhaftigkeit in Beziehung auf Eidesleistung Kap. 9, 19. 20.

Homiletische Andeutungen.

Die Aussendung der Kundschafter nach Jericho. 1) Aussendung und Aufnahme bei Rahab (V. 1—7); 2) ihre Errettung (V. 8—21); 3) ihre Rückkehr zu Josua (V. 22—24). — Die Heidin Rahab als Heldin wahren Glaubens unter Hinweisung auf Hebr. 11, 31; Jak. 2, 25. — Das Unedle vor der Welt und das Verachtete hat Gott erwählet, am Beispiele der Rahab mit besonderer Hindeutung auf Matth. 1, 5 nachgewiesen. Vgl. 1 Kor. 1, 28. — Wie der Glaube die Erkenntniß der Lage eines Einzelnen oder eines ganzen Volkes schärft (V. 9). — Muthlosigkeit als Folge heidnischen Sinnes und Lebens (V. 9). — Auch jetzt noch können wir hören, was der Herr thut, wenn wir nur hören wollen (V. 10). — Die Herrlichkeit Gottes als eines Gottes 1) oben im Himmel und 2) unten auf Erden (V. 11). — Man soll nicht nur für sich, sondern auch für alle seine Angehörigen sorgen (V. 12. 13). — Rahab als treue Tochter und Schwester (V. 12. 13). — Barmherzigkeit und Treue eine schöne Zierde Gottes, nicht weniger auch der Menschen (V. 14). — Die Errettung der Kundschafter aus Jericho und die Errettung des Paulus aus Damaskus mit einander verglichen (V. 15; Apostg. 9, 25). — Ein guter Rath verdient stets gehört zu werden (V. 16). — Nimm es genau, wenn es sich um einen Eid handelt, damit dich niemand nachher des Meineides beschuldige (V. 17—20). — Vom Eide: 1) wann ist er zulässig? 2) was ist er? 3) welche Folgen hat er? — Es sei, wie ihr sagt — mit wenigen Worten viel versprochen (V. 21). — Die freudige Rückkehr der Kundschafter zu Josua mit Lob und Dank gegen den Herrn (V. 22—24). —

Starke: Mein Christ! auch der Himmel ist uns verheißen, aber nicht anders, als wenn wir uns Mühe darum geben, Luk. 13, 24; Kol. 3, 1. 2 (V. 1). — Treue und Freundschaft werden niemals besser versucht, als in der äußersten Gefahr, 1 Sam. 19, 1 ff. (V. 7). — Weiberlist gehet über alle List: man hüte sich also auch vor derselbigen (V. 7). — Bei Gottes Namen soll man allein schwören, 5 Mos. 6, 13; Zeph. 1, 5 (V. 12. 13). — Wie heilig und unverletzt müssen doch bei den Israeliten die Eidschwüre jederzeit gewesen sein, weil auch ein heidnisches Weib ihr eigen Leben denselben anvertrauet. O, daß die Christen es doch merken, und ihre Eidschwüre auch heilig und unverletzt halten möchten, Pred. 5, 4 (V. 16). — Bei Schließung der Bündnisse soll man sich deutlich gegen einander erklären und keine geschraubte Reden brauchen (V. 17. 18). — Christen sollen verschwiegen sein, denn ein waschhaftiges Maul bringet manchen in Unglück, Spr. 13, 3; 16, 26 (V. 21). — Zur Zeit der Verfolgung sich verbergen, ist auch Dienern und Knechten Gottes wohl erlaubt (V. 22). — Gott kann den Feinden bald den Muth nehmen (V. 24). — Hedinger: So lange man ordentliche Mittel hat, soll man sich derselben gebrauchen; wenn aber dieselben fehlen, ist es wohl erlaubt, zu Gottes unmittelbarer Hülfe seine Zuflucht zu nehmen. Man gehet nicht zum Nebenthürlein ein, es sei dann, daß die große Pforte zugeschlossen sei (V. 1). — Auch die größten Sünder, wenn sie rechtschaffen sich bekehren, sind Gott angenehm, Jer. 5, 3 (V. 8. 9). — Eine verständige und treue Person in einem Hause pfleget viel Gutes zu stiften, wo aber im Gegentheil alle sorglos und sicher sind, da geschieht's oft, daß sie alle zusammen verderben, 1 Mos. 39, 2—5 (V. 12. 13). — Cramer: Für das gemeine Beste des Vaterlandes soll sich ein jeder Patriot gern gebrauchen lassen, auch mit Gefahr Leibes und Lebens, 1 Sam. 17, 41 (V. 1). — Die auf ihren Wegen sind, kann Gott wunderlich vor Gefahr behüten, Ps. 31, 21; 91, 1 (V. 7). — Osiander: Also bricht der rechtschaffene Glaube hervor, daß er die Wahrheit frei heraus bekennet, Gott lobet und preiset und in Liebe gegen den Nächsten ausfließet (V. 11).

3. Der Durchgang der Israeliten durch den Jordan.

Kap. 3 u. 4.

a. Anordnungen Josuas wegen des Durchganges durch den Jordan.

Kap. 3, 1—13.

1 Und es machte sich Josua frühe auf, und sie brachen auf von Sittim und kamen an den
2 Jordan, er und alle Kinder Israel, und sie lagerten daselbst, ehe sie hinübergingen. *Und es

geschah nach Verlauf von drei Tagen, da gingen die Vorsteher mitten durch das Lager, *und 3
geboten dem Volke und sprachen: Wenn ihr sehet die Lade des Bundes Jehovas, eures Gottes, und die Priester, die Leviten, sie tragen, dann sollt ihr aufbrechen von euerem Orte und sollt ihr nachfolgen. *Doch sei eine Entfernung zwischen euch und zwischen ihr bei zweitausend 4
Ellen am Maße. Nicht sollt ihr euch ihr nähern, auf daß ihr wisset den Weg, auf welchem ihr wandeln sollt, denn nicht seid ihr auf dem Wege gezogen seit gestern [und] ehegestern.

Und es sprach Josua zu dem Volke: Heiliget euch, denn morgen wird Jehova in euerer 5
Mitte Wunder thun. *Und es sprach Josua zu den Priestern also: Traget die Lade des Bun- 6
des und ziehet vor dem Volke her! Und sie trugen die Lade des Bundes und gingen vor dem Volke her.

Und es sprach Jehova zu Josua: An diesem Tage will ich anfangen, dich groß zu machen 7
in den Augen von ganz Israel, auf daß sie wissen, daß, wie ich gewesen bin mit Mose, ich mit dir sein werde. *Und nun befiehl den Priestern, welche die Lade des Bundes tragen, also: 8
Wenn ihr kommt bis an den Anfang des Wassers des Jordans, so sollt ihr stehen bleiben am Jordan.

Und es sprach Josua zu den Kindern Israel: Tretet heran und höret die Worte Jeho- 9
vas, eures Gottes. *Und es sprach Josua: Daran sollt ihr erkennen, daß ein lebendiger Gott 10
in euerer Mitte ist, und daß er vertreiben wird vor euch die Kanaaniter und die Hethiter und die Heviter und die Pheresiter und die Girgasiter und die Amoriter und die Jebusiter. *Siehe, 11
die Lade des Bundes des Herrn der ganzen Erde wird vor euch hergehen über den Jordan. *Und nun nehmet euch zwölf Männer aus den Stämmen Israel, je einen Mann für einen 12
Stamm. *Und es wird geschehen, wenn ruhen die Fußsohlen der Priester, welche die Lade des 13
Bundes Jehovas, des Herrn der ganzen Erde, tragen, in dem Wasser des Jordan, so wird das Wasser des Jordan abgeschnitten werden, das Wasser, das von oben herab fließt, und wird stehen bleiben als ein Haufen [Damm].

b. Der Durchgang des Volkes durch den Jordan selbst.

Kap. 3, 14—4, 13.

Und es geschah, als das Volk aufbrach aus seinen Zelten, um über den Jordan zu gehen, 14
und die Priester, welche die Lade des Bundes trugen, vor dem Volke her, *und als die Träger 15
der Lade zum Jordan kamen und die Füße der Priester, welche die Lade trugen, tauchten in den Anfang des Wassers (und der Jordan war voll über alle seine Ufer alle Tage der Ernte), *so 16
stand das Wasser, das von oben herabfließt; es stand aufrecht [wie] ein Haufen [Damm] sehr fern [nämlich von dem Ort des Uebergangs, Keil] bei Adam, der Stadt, welche seitwärts von Zarthan liegt, und [das Wasser], welches hinabfloß nach dem Meere der Ebene, dem Salzmeere, wurde völlig abgeschnitten. Und das Volk ging hinüber gegenüber von Jericho. *Und es 17
standen die Priester, welche trugen die Lade des Bundes Jehovas auf dem Trockenen in der Mitte des Jordans fest; und ganz Israel ging hinüber im Trockenen, bis das ganze Volk völlig hinübergegangen war über den Jordan.

IV. Und es geschah, als das ganze Volk völlig hinübergegangen war über den Jordan, da 1
sprach Jehova zu Josua also: *Nehmet euch aus dem Volke zwölf Männer, je einen Mann 2
aus einem Stamm, *und gebietet ihnen und sprechet: Hebet euch auf von hier aus der Mitte 3
des Jordans, von dem Orte, wo die Füße der Priester fest gestanden haben, zwölf Steine und bringet sie hinüber mit euch und leget sie nieder in das Nachtlager, wo ihr übernachten werdet diese Nacht.

Da rief Josua die zwölf Männer, welche er bestellt hatte aus den Kindern Israel, je 4
einen Mann aus einem Stamm. *Und es sprach zu ihnen Josua: Gehet hinüber vor der 5
Lade Jehovas, eures Gottes, in die Mitte des Jordans und hebet euch ein jeder einen Stein auf seine Schulter, nach der Zahl der Stämme der Kinder Israel, *auf daß sei dieses ein 6
Zeichen in euerer Mitte. Wenn fragen werden euere Kinder in Zukunft und sprechen: was bedeuten euch diese Steine? *So sollt ihr ihnen sagen: daß abgeschnitten wurde das Wasser 7
des Jordans vor der Lade des Bundes Jehovas; als sie durchging durch den Jordan, wurde abgeschnitten das Wasser des Jordans; und es sollen sein diese Steine

8 zum Gedächtniß für die Kinder Israel in Ewigkeit. *Und es thaten also die Kinder Israel,
wie befohlen hatte Josua, und hoben auf zwölf Steine aus der Mitte des Jordans, wie gere-
det hatte Jehova zu Josua, nach der Zahl der Stämme der Kinder Israel, und brachten sie
9 mit sich hinüber in das Nachtlager und legten sie nieder daselbst. *Und zwölf Steine richtete
Josua in der Mitte des Jordans auf an dem Orte, wo gestanden hatten die Füße der Priester,
10 welche trugen die Lade des Bundes, und sie waren daselbst bis auf diesen Tag. *Und die
Priester, welche die Lade trugen, standen in der Mitte des Jordans, bis daß alles vollendet
war, was geboten hatte Jehova zu reden zu dem Volke, nach allem, was befohlen hatte Mose
11 dem Josua. Und es eilte das Volk und ging hinüber. *Und es geschah, als das ganze Volk
völlig hinübergegangen war, da ging hinüber die Lade Jehovas und die Priester vor dem
12 Volke her. *Und es gingen hinüber die Söhne Rubens und die Söhne Gads und die Hälfte
des Stammes Manasse, in Schaaren geordnet vor den Kindern Israel her, wie geredet hatte
13 zu ihnen Mose. *Bei vierzigtausend Gerüstete des Heeres [Wehrmänner] zogen vor Jehova
14 her zum Streite in die Ebenen Jerichos. *An diesem Tage machte groß Jehova den Josua
in den Augen von ganz Israel, und sie fürchteten ihn, wie sie gefürchtet hatten Mose, alle
Tage seines Lebens.

15 Und es sprach Jehova zu Josua also: *Gebiete den Priestern, welche die Lade des
16 Zeugnisses tragen, daß sie heraufsteigen aus dem Jordan. *Da gebot Josua den Priestern
17 und sprach: Steiget herauf aus dem Jordan! *Und es geschah, als heraufstiegen die Priester,
welche trugen die Lade des Bundes Jehovas, aus der Mitte des Jordans, setzten die Fuß-
sohlen der Priester sich auf das Trockene [נתקר rissen sich los], und es kehrte zurück das Wasser
des Jordans an seinen Ort und floß, wie gestern und ehegestern, über alle seine Ufer.

c. Die Errichtung des Denkmals zu Gilgal.

Kap. 4, 19—24.

19 Und das Volk stieg herauf aus dem Jordan am zehnten [Tage] des ersten Monats und
20 lagerte in Gilgal an der Grenze gegen Aufgang von Jericho. *Und jene zwölf Steine, welche
21 sie genommen hatten aus dem Jordan, richtete Josua auf zu Gilgal. *Und sprach zu den
Kindern Israel also: Wenn fragen werden euere Kinder in Zukunft ihre Väter und sprechen:
22 was bedeuten diese Steine? *So sollt ihr kundthun eueren Söhnen und sprechen: Auf dem
23 Trockenen ging Israel durch diesen Jordan, *weil trocknete Jehova, euer Gott, das Wasser
des Jordans vor euch, bis ihr hinübergegangen; gleich wie that Jehova, euer Gott, [mit] dem
24 Schilfmeer, welches er trocknete vor uns, bis wir hinübergegangen waren; *auf daß erken-
nen alle Völker der Erde die Hand Jehovas, wie stark sie ist; auf daß sie fürchten Jehova,
eueren Gott, allezeit.

Exegetische Erläuterungen.

a. Kap. 3, 1—13. Anordnungen Josuas wegen des Durchganges durch den Jordan. **Und es machte sich Josua frühe auf.** וישכם wie 1 Mos. 19, 2. 27; 20, 8; 22, 3; 28, 18; 32, 1 mit und ohne den Zusatz בַּבֹּקֶר. Eigentlich heißt הַשְׁכִּים denom. von שֶׂכֶם „ausladen, auf die Rücken der Lastthiere, was bei den Nomaden am frühen Morgen geschieht" = צֵנֶן Jes. 33, 20. — Dieser Aufbruch geschah unmittelbar nach der Ankunft der Kundschafter, und es gehört daher dieser Vers eigentlich noch zu Kap. 2. — V. 2 ist Fortsetzung zu Kap. 1, 10—16. Die drei Tage hier und die drei Tage Kap. 1, 11 sind dieselben. Bei der sonst sehr geschickten und vollständig in den Zusammenhang passenden Einschiebung von Kap. 2 sind die Differenzen in den Zeitangaben nicht gehörig beachtet worden, was einfach anzuerkennen ist. Unnöthig hingegen scheint es uns, zwischen V. 1 einerseits und V. 2—6 anderseits einen Widerspruch anzunehmen, weil a) das Volk nach V. 1 am Jordan gestanden habe und nicht 2000 Ellen davon; b) wiederum nach V. 1 die Israeliten nur eine Nacht dort zugebracht hätten (וילינו). Wenn wir nun auch zugeben wollen, daß לון gewöhnlich übernachten heißt (1 Mos. 19, 2; 24, 25; 28, 11; 32, 14. 22), so dürfte angesichts von Hiob 19, 4; 41, 14; Ps. 25, 13; 49, 13 es wohl erlaubt sein, das Wort hier im Sinne von lagern, verweilen, zu nehmen, wie die Vulg. thut, wenn sie morati sunt übersetzt; das ורבאו עד־חירדן aber ist gewiß nicht wörtlich zu verstehen. Sie kamen an den Jordan heißt: sie langten in der Nähe des Jordans an und nicht geradezu dicht am Ufer des Flusses, so daß 2000 Ellen noch ganz gut dazwischen sein konnten, namentlich wenn man die große Ausdehnung des Lagers mit in Anschlag bringt. Für diese Auffassung spricht sehr evident V. 14, der nach

Knobel demselben Verfasser wie V. 1a angehörend aussagt, daß das Volk aus seinen Zelten ausgezogen und die Priester an den Jordan gekommen seien. Hätten sie dicht am Jordanufer gelagert, wie V. 1 von Knobel interpretirt werden will, so würde sofort vom Eintauchen der Füße in das Wasser, aber gar nicht mehr von einem Kommen an den Jordan die Rede sein. — V. 3. **Vorsteher.** Wie Kap. 1, 11 so auch hier שטרים, Septuag. γραμματεῖς, Vulg. praecones, Luth. Hauptleute, Stier: Amtleute; am ehesten wohl ganz allgemein: Vorsteher des Volkes (2 Mos. 5, 6—19; 4 Mos 11, 16), welche des Schreibens kundige Leute waren; wie später die Beamten in den Städten (5 Mos. 16, 18; 1 Chron. 23, 4). Im Arab. bedeutet שטר geradezu schreiben. 2 Chron. 26, 11 kommt שֹׁטֵר und סֹפֵר neben einander vor. Spr. 6, 7 steht es neben קָצִין und מֹשֵׁל. — **Lade des Bundes.** Hier ארון ב'; sonst auch אֲרוֹן אֱלֹהִים 1 Sam. 3, 3. א' הָעֵדוּת 2 Mos. 25, 22, die heilige Lade mit den Gesetzestafeln (nach Hebr. 9, 4 auch noch mit anderen Gegenständen), von Moses (2 Mos. 25, 10 ff.) nach göttlichem Auftrage gefertigt, 2½ Ellen lang, 1½ Ellen hoch und ebenso breit, aus Akazienholz, inwendig und auswendig mit Goldblech überzogen. ארן von אָרָה ausbohren, aushöhlen heißt eigentl. etwas Ausgehöhltes, daher auch Sarg 1 Mos. 50, 26. Abbildungen siehe bei Hoffmann und Redslob, Allgem. Volksbibellexikon I, 224, Kiepert, Bibelatlas V, Fig. 15. — V. 4. **Doch sei eine Entfernung .... bei 2000 Ellen am Maße.** Als Grund wird angegeben, die Bundeslade solle den Weg zeigen. Hätten sich die Massen des Volkes, das keineswegs wie Soldaten marschirte, um sie her gedrängt, so wäre sie von den Nachfolgenden nicht gesehen worden. Die Heiligkeit der Lade ist hier nicht unmittelbar der Grund, wie verschiedene Exegeten (Masius, C. a Lapide, Seb. Schmidt, v. Lengerke und Knobel) annehmen; dürfte aber doch in zweiter Linie mit in Betracht kommen. Nach 4 Mos. 4, 15 trugen die Kinder Kahaths das Heiligthum, durften es aber nicht anrühren. Usa starb, als er es that, 2 Sam. 6, 7. Zu bemerken ist auch noch, was Starke hervorhebt, daß nicht mehr die Wolkensäule, sondern die Bundeslade den Weg zeigt. Analogie zum Aufhören des Manna. Die Zeit der Wüstenwanderung ist vorüber. 2000 Ellen = 1 Sabbatherweg (Apostg. 1, 12) = 3000 rhein. Fuß (wenn die Elle zu 18 rh. Zoll gerechnet wird). K'tib festzuhalten gegenüber dem K'ri ברנו. Ebenso Kap. 8, 11 „da der Plural ברנו fast nur auf den Fall beschränkt ist, wo auch das Suff. Pluralsinn hat, vergl. Ewald §. 266 a" (Keil). — V. 5. **Morgen.** Nach Kap. 4, 19 der zehnte Nisan. — V. 6. **Und sie trugen die Lade des Bundes.** Diese Angabe ist ungenau, die richtige haben wir V. 15, da V. 7—13 nicht gesprochen sein können, nachdem sich der Zug schon in Bewegung gesetzt hatte. Keil: „Ob der Befehl in V. 6 am Vorabende vor dem Uebergange, wie Maurer, oder am Morgen des Uebergangs, wie Rosenmüller annimmt, erfolgt ist, läßt sich nicht entscheiden, da beides gleich möglich ist. Das erstere ist wahrscheinlicher; gewiß aber ist, daß die Ausführung dieses Befehls in den letzten Worten des Verses antizipirt ist. Denn die folgende Offenbarung Gottes an Josua (V. 7 u. 8), sowie Josuas Rede an das Volk (V. 9—13) kann nicht erst erfolgt sein, nachdem die Priester mit der Bundeslade sich bereits in Bewegung gesetzt hatten". Knobel bezieht die Worte auf den Aufbruch aus dem Lager zu Sittim. — V. 7. Offenbarung Gottes an Josua, in welcher der Herr ihm verspricht, ihn von diesem Tage an groß zu machen, wie er Mose groß gemacht habe; wesentlich übereinstimmend mit Kap. 1, 2—9. Dann folgt V. 8, der Befehl Gottes: „Josua soll den die Bundeslade tragenden Priestern gebieten, daß sie bei ihrem Kommen bis zum Ende der Wasser des Jordans, d. h. sobald sie das Wasser im Strombette des Jordans erreichen und ihre Füße es betreten (V. 13. 15), Halt machen und stehen bleiben sollen. Zu עמד vgl. 1 Mos. 43, 15. Was Jehova noch weiter eröffnete, bemerkt der Verfasser hier nicht, da es sich aus dem Folgenden ergibt" (Knobel). — V. 9—13 haben wir uns in feierlicher Volksversammlung im קהל רי gesprochen zu denken. Sie enthalten den Inhalt der göttlichen Offenbarung und zwar ausführlicher, als dieselbe in V. 8 und 9 berichtet war. — V. 9. „שׁוּם Ruth 2, 14; 1 Sam. 14, 38 mit zurückgezogenem Accente vgl. Ewald, §. 100 a, u. 227 b" (Keil). — V. 10. **Daran sollt ihr erkennen, daß ein lebendiger Gott in euerer Mitte ist.** Der Zweck des Wunders: Förderung der Erkenntniß Gottes als eines lebendigen, thatkräftigen Gottes wird bedeutsam vorangestellt: אֵל חַי. Gott wird hier אֵל genannt von אוּל eigentl. der Starke im Gegensatze zu den Göttern der Heiden, die אֱלִילִים 3 Mos. 19, 4; 26, 1 Nichtige, הֲבָלִים eigentl. Hauche 5 Mos. 32, 21; Jer. 8, 19; 14, 22; Ps. 31, 7 oder gar הַבְלֵי שָׁוְא Jon. 2, 9 eitle Nichtigkeiten sind. Er wird aber nicht nur אֵל, welcher Ausdruck im Plural doch auch für die Götter der Heiden vorkommt (2 Mos. 15, 11), sondern אֵל חַי genannt, um zu bezeichnen, daß er nicht todt ist wie jene, wofür Jerem. 10, 9. 10 zu vergleichen ist. — Ueber die Ureinwohner Palästinas vergl. die Einl. §. 7. Wie hier, so werden schon 5 Mos. 7, 1 und dann wieder in unserem Buche 9, 1; 11, 3; 24, 11 sieben Völkerschaften, jedoch in verschiedener Reihenfolge aufgezählt. Die Jebusiter stehen indessen außer 11, 3 immer zuletzt. — V. 11. **Herrn der ganzen Erde.** Bedeutsame Bezeichnung Gottes, da es sich um Eroberung eines Landes handelt. Von ihm hat Israel seinen Rechtstitel auf Kanaan. — V. 12 vgl. mit Kap. 4, 2 macht Schwierigkeiten. Es entstehen zwei Fragen: 1) wann ist diese Anordnung getroffen worden, vor dem Durchzuge oder erst während des Durchzugs? Ersteres will unsere Stelle, letzteres Kap. 4, 2. Entscheidung: für Kap. 3, 12 gegen Kap. 4, 2, weil die zwölf Männer gar nicht erst auf dem Durchzuge

gewählt werden konnten. 2) Beruht, wie Knobel will, nach unserer Stelle die Auswahl der zwölf Männer nur auf Anordnung Josuas oder auf göttlichem Befehle, wie Kap. 4, 1 ausdrücklich gesagt wird? Antwort: Der Verf. hat hier, wie Kap. 4, 1 dieselbe Anschauung, sonst würde er diese Worte nicht einer Rede einverleibt haben, die eine feierliche Verkündigung einer göttlichen Offenbarung enthält. — V. 13. **Fußsohlen** vgl. Kap. 1, 3. — **Das Wasser — abgeschnitten werden** יִכָּרֵתוּן. Luth. „abreißen", de Wette „sich scheiden". Wörtl.: „abgeschnitten werden", d. h. das Wasser staute sich oberhalb der Durchgangsstelle, so daß keines mehr hinunterfloß. Das Wasser unterhalb verlief nach dem todten Meere hin.

b. Kap. 3, 14—4, 18. Der Durchgang des Volkes durch den Jordan selbst. Er geschah nach Kap. 4, 19 am zehnten Tage des ersten Monats (Nisan oder Abib genannt), also in demselben Monate wie einst der Auszug aus Egypten, unmittelbar vor dem Passahfeste, das nach Kap. 5 zum erstenmale auf dem Boden des heiligen Landes gehalten wird. Die Ernte hat hier in dem tief gelegenen heißen Thale schon begonnen, die „gelben" Wasser des Jordans stehen um diese Zeit hoch, weil im Gebirge der Schnee schmilzt (vergl. Furrer, S. 154). Um so wunderbarer war das Ereigniß, ein Beweis der thatsächlichen Hülfe des „lebendigen Gottes" אֵל חַי. — V. 15. **Der Jordan war voll .... Ernte.** Eingeschobener Satz: Das Jordanthal, das Ghor, ist 2 St., das eigentliche „Tiefthal", welches der Fluß durchströmt, nur ¼ St., der Fluß selbst nach Furrers Schätzung nur etwa 90′ breit (S. 154). Dieses letztere war überschwemmt und wird jetzt noch durch das „Hochwasser" zur Zeit der Ernte gerade so überflutet, wie damals; s. Seetzen, Burckhardt, Robinson, Furrer. Letzterer sagt: „Wenn im späteren Frühling der Schnee des Hermon stark zu schmelzen beginnt, überschwemmt der Jordan gewöhnlich sein niederes Ufer und setzt Schilf und Gebüsch unter Wasser. So trafen ihn, wie man in Israel erzählte, die Väter unter Josua: „„Der Jordan war voll an seinen Gestaden die ganze Zeit der Ernte"". — V. 16. **Bei Adam.** Hebr. בְּאָדָם. So das K'tib, das K'ri will מֵאָדָם. Das K'tib ist vorzuziehen, da der Sinn der ist, daß sehr weit von der Durchgangsstelle bei der Stadt Adam, die seitwärts von Zarthan liege, die Wasser sich gestaut hätten. Diese Stadt Adam lag wahrscheinlich da, wo jetzt die Furth Damieh mit Ueberresten einer Brücke aus der Römerzeit (Lynch Bericht S. 150 f., v. d. Velde narrative II, S. 322 f.) mehrere Stunden nordwärts von Jericho" (Knobel). **Zarthan.** „Vermuthlich Kurn Sartabeh in der Nähe der Furth Damieh, ein langer hochragender Felsrücken, von welchem ein niedriger Hügelrücken fast bis an den Jordan reicht und sich quer nach den östlichen Bergen durchzustrecken scheint; hier wird das Jordanthal in seine engsten Grenzen gedrängt und das Ghor theilt sich in das obere und das untere; auf Kurn Sartabeh soll es noch Ruinen geben". So Knobel nach Robinson (N. B. F. S. 384 f.). Bemerkenswerth ist, daß gerade hier die Wasser „abgeschnitten werden", wo von beiden Seiten Gebirgsrücken den Fluß und das Flußthal einengen. Der Name Zarthan vielleicht identisch mit Zareda, der Heimat Jerobeams (1 Kön. 11, 26), wie Knobel vermuthet, erklärt sich aus dem Arabischen: elatus montium locus. Gesenius hält beide Ortsnamen ebenfalls für identisch, leitet aber צָרְתָן resp. צָרְדָה von צָרַד nach dem arab. kühl werden ab = Kühlung. Auch ein passender Name für eine auf frischer Bergeshöhe in der Nähe eines Stromes gelegene Stadt. Der Name אדם als Städtename erinnert an אַדְמָה, eine der 5 Städte im Thale Siddim, welche untergingen (1 Mos. 10, 19; 14, 2; Hos. 11, 8), sowie an אַדְמִי Stadt im St. Naphthali, Jos. 19, 33. Auch אָדֹם dürfte verglichen werden. — **Nach dem Meere der Ebene, nach dem Salzmeere.** Es ist selbstverständlich das todte Meer gemeint, über dessen Entstehung 1 Mos. 19, 24 berichtet. Meer der Ebene wird es auch 5 Mos. 3, 17; 4, 49 genannt. Die Gegend um dasselbe her ist öde, doch singen Vögel an den Ufern des Sees in zahlreichem Chor und fliegen auch über das Wasser hin (Furrer S. 158, Robinson Phys. Geogr. S. 217). Das Wasser des Sees ist klar, aber sehr stark mit Salz geschwängert, daher für Fische tödtlich. Badende bekommen einen ölichten Ueberzug der Haut, bald mit, bald ohne Schmerz. Vergl. v. Raumer, S. 63; Furrer, S. 158. Von der Südspitze des todten Meeres bis nach Elath zieht sich das Wüstenthal, in welchem Israel 40 Jahre lang wanderte. — V. 17. הכן. „Eigentl. firmando, i. e. firmiter, festen Fußes". — גּוּר hier von Israel gebraucht, wie Kap. 4, 1; 5, 6. 8; 10, 13; 2 Mos. 19, 6; 33, 13; 5 Mos. 32, 28. — Wo der Durchgang stattgefunden hat, läßt sich nicht mehr bestimmen.

Kap. 4. Nachdem der Verfasser in Kap. 3, 14—17 die Geschichte des Durchzuges kurz erzählt hat, vervollständigt er seinen Bericht in diesem Kapitel. Die Relation ist nicht gerade ungeordnet und verworren, wie man gesagt hat, aber doch auch nicht ohne Wiederholungen, die auf verschiedene von letzter Hand in einander gearbeitete Quellen schließen lassen, von denen wir jedoch nicht annehmen können, daß sie sich ihren einzelnen Bestandtheilen nach so genau bestimmen lassen, wie Knobel mit vielem Scharfsinne es versucht hat. — V. 1. **Und es geschah, als das ganze Volk völlig hinübergegangen war über den Jordan.** Diese Worte hat Luther in seiner Uebersetzung weggelassen. Weshalb? Hat er vielleicht das unmittelbar darauf folgende Piska (o) als ein Zeichen der Unechtheit derselben angesehen? — Dieses Piska ist nach Keil (B. C. 2, 1, S. 30) die alte vormasorethische und von den Masorethen stehen gelassene Bezeichnung eines Zwischenraums mitten im Verse, die den Anfang einer Parasche andeutete; vgl. Hupfeld, Ausführl. hebr. Sprachlehre, H. 1, S. 86 u. 89. Anders Gesenius im Lehrgeb. S. 124. — V. 2. Siehe Kap. 3, 12. — V. 3. תָּכִין ist wie Kap. 3, 17 תָּכַן zu lesen. — V. 4 sieht Knobel als Nachsatz von V. 1a an. Was dazwischen liegt, weist er der zweiten Quelle des Jehovisten zu, nach welcher die Auswahl der zwölf Männer auf göttlicher Anordnung beruhen soll, während die erste nichts davon wisse. Wir halten daran fest, daß Kap. 3, 12 göttliche Anordnung vorausgesetzt, erst hier aber nachträglich erzählt wird. — V. 6. **Wenn fragen werden eure Kinder.** Vergl. 22, 27. 28; 2 Mos. 13, 8. 14. — **Steine.** Hier ist es ein Haufen von 12 Steinen, 1 Mos. 28, 18; 35, 14 ist es ein einzelner Stein; 1 Mos. 31, 46 hingegen wie hier ein Haufen von Steinen. Es waren heilige Erinnerungszeichen einfachster Art. Nach V. 9 „nimmt Josua noch 12 andere Steine und richtet sie auf im Jordanbette an der Stelle (תחת wie 2 Mos. 10, 23; 16, 29) des Standorts der Füße der Priester, wo sie sich bis zur Zeit des Erzählers befunden haben" (Knobel). Man hat gefragt, wozu das, da nachher das Wasser wieder darüber hinströmte? Bei niederem Wasserstande konnten sie sichtbar werden. Diese zweite Anordnung trifft Josua von sich ohne ausdrücklichen göttlichen Befehl. — **Bis auf diesen Tag.** Wie Bleek hervorhebt (Einleitung z. A. T. S. 313 ff.) sehr häufig in unserem Buche: Kap. 5, 9; 6, 25; 7, 26 (in einem Verse zweimal); 8, 28. 29; 9, 27; 10, 27; 13, 13; 14, 14; 15, 63; 16, 10 (Bleek I, 324). — V. 10. Die Priester bleiben im Jordan stehen, bis das ganze Volk durchgezogen ist. Sie waren also nur, als das Lager aufbrach, die 2000 Ellen vorangegangen, um den Weg zu zeigen, dann aber bleiben sie, nachdem sie ihren Standpunkt mitten im trockenen Strombette genommen haben, hier stehen, bis der Durchgang vollendet ist. Ihr ruhiges Verweilen sollte wohl dem Volke Muth einflößen, das aus Furcht eilends hinüberzog (וַיְמַהֲרוּ). Der Gegensatz verdient Beachtung. Knobel nimmt als Grund der Eile eben dieses Stehenbleiben der Priester an, wenn er sagt: „Das Volk zog so schnell als möglich hindurch, dies wegen der Priester, welche während des ganzen langen Durchzuges auf einem Flecke stehen und die Bundeslade tragen und halten mußten". Dieser Grund mag mit in Betracht gekommen sein, obwohl eine solche Rücksichtnahme eher modern als der Sinnesweise des Alterthums entsprechend ist; Hauptgrund der Eile war gewiß die Furcht. — V. 11. Nach dem Durchgange zieht die Bundeslade wieder voran, wie Kap. 3, 3 ff.

Nachdem so die Geschichte des Durchzuges zuerst Kap. 3, 14—17 kurz, dann Kap. 4, 1—11 ausführlicher dargestellt ist, folgen V. 12—17 einige nachträgliche Notizen und endlich V. 18 der die Wiederkehr der Wasser des Jordans meldende Schluß. — Zu V. 12 u. 13 vgl. Kap. 1, 12—18. — Zu V. 14 vgl. Kap. 3, 7. — Was V. 15—17 erzählt wird, ist nähere Ausführung zu V. 11 in unserem Kapitel, nach Knobel wegen der Bezeichnung der Bundeslade als א׳ העדות der elohistischen Grundschrift angehörend, die hier zum erstenmale im Buche Josua benutzt wäre. — V. 18 schließt ab, zurückweisend auf Kap. 3, 16.

c. Zu Kap. 4, 19—24. Errichtung des Denkmals zu Gilgal. V. 19. Die Zeitangabe am zehnten (Tage) des 1. Monats ist sehr genau, weshalb Knobel den Vers dem Elohisten zuweist. Der erste Monat (wie 2 Mos. 12, 2. 18; 40, 2. 17 u. ö.) heißt sonst auch Abib, d. i. Aehrenmonat (2 Mos. 13, 4; 23, 15; 5 Mos. 16, 1) später Nisan (Nehem. 2, 1; Esth. 3, 7). „Der Name ist wahrscheinlich persischen Ursprungs und aus dem zend. navaçan neuer Tag zu erklären, was vom Neujahrstag auf den damit beginnenden Monat übertragen wurde, s. Benfey, Monatsnamen S. 131 ff." Gesenius. Als Jahr nimmt Fürst in seiner Geschichte der bibl. Literatur S. 400 1454 v. Chr. an. Es war vier Tage vor dem Passah, das auf den 14. fiel, Kap. 5, 10. — V. 20. **Gilgal.** S. Kap. 5, 9. — V. 21 wie V. 6 epische Breite, wie bei Homer. — V. 22. 23. dürfte um des sich wiederholenden בַּיַּבָּשָׁה הֹזְבִישׁ׳ הוֹבִישׁ׳ willen als Citat aus einer poetischen Verherrlichung des wunderbaren Durchzuges zu nehmen sein, wie Bunsen bei V. 7 annimmt, wenn er übersetzt:

Als die Lade durch den Jordan ging:
Flossen ab die Gewässer des Jordans —

Hier denken wir an das Kap. 10, 13 erwähnte ספר הישר, das aber nicht ein „Rechtsbuch", sondern das gerade Gegentheil davon war: ein poetisches Heldenbuch), s. Einl. u. zu Kap. 10, 13. — V. 24. Schöner Universalismus. — „Das Wunder machte Israel den Durchzug möglich und leicht, sollte aber zugleich auch dazu dienen, bei den heidnischen Völkern Erkenntniß der Macht Jehovas und Furcht vor dem Allmächtigen für immer zu bewirken" (Knobel). Statt יִרְאֶתֶם l. יִרְאָתֶם (Ewald, Maur., Knobel) mit Rücksicht auf das coordinirte למען דעת.

Theologische Grundgedanken.

1. Die Bundeslade, welche von den Priestern aus den Leviten dem Volke vorangetragen wird, tritt von jetzt an, wie bereits oben bemerkt wurde, an die Stelle der Wolken- und Feuersäule, welche Israel auf seiner Wüstenwanderung voranzog (2 Mos. 13, 21. 22). Sie kann an die Stelle dieser treten, weil sie nicht nur zur Aufbewahrung der Tafeln des Gesetzes (2 Mos. 25, 16) dient, sondern auch Sinnbild der Gegenwart Gottes unter seinem auserwählten Volke ist. Auf dem Deckel der Lade, der mit den Cherubim geschmückten Kapporeth, thront Gott (2 Mos. 25, 17—22; 4 Mos. 7, 89; Ps. 99, 1) und redet von hier aus mit Mose (2 Mos. 25, 22; 4 Mos. 7, 89). Darum ist die Bundeslade, wie mittelbar auch aus unserer Stelle hervorgeht, unmittelbar aber aus Stellen, wie 4 Mos. 4, 20; 1 Sam. 6, 19; 2 Sam. 6, 6 (vgl. mit 3 Mos. 16, 13) unnahbar. Darum ist aber anderseits hier die wahre Sühnstätte des Volkes, wo das Sühnblut auf den Deckel gesprengt wurde (3 Mos. 16, 15); nur einmal im Jahre am großen Versöh-

nungsfeste von hoheprieſterlicher Hand. Hierauf nimmt Paulus Röm. 3, 25 Bezug, wenn er Chriſtum als den wahren Gnadenſtuhl bezeichnet, den Gott vor alle Welt hingeſtellt habe (προέθετο) zur Erweiſung ſeiner Gerechtigkeit für diejenigen, welche im Glauben an die Wirkſamkeit ſeines Verſöhnungstodes ſich dieſer Sühnſtätte des Neuen Teſtamentes nahen. „Das ἱλαστήριον iſt aus dem Allerheiligſten herausgeſtellt in die Oeffentlichkeit der ganzen Welt für die Gläubigen. S. Sach. 13, 1: der offene Born" (Lange zu Röm. 3, 25). In Chriſto wohnt Gott unter ſeiner neuteſtamentlichen Gemeinde (Joh. 1, 14), geht ihr voran (Joh. 14, 6) und läßt ſich mit ihr verſöhnen (2 Kor. 5, 19).

2. Der Begriff des lebendigen Gottes, des אֵל חַי (Kap. 3, 10) iſt auch für die Gegenwart von hoher Bedeutung, da er aus dem Bewußtſein vieler Zeitgenoſſen gänzlich verſchwunden zu ſein ſcheint; am meiſten aus demjenigen der Materialiſten, welche an die Stelle dieſes lebendigen Urgrundes aller Dinge nach dem Vorgange Epikurs den Zufall treten laſſen, d. h. eine letzte Urſache, die ſie näher zu definiren unterlaſſen, weil ſie überhaupt logiſch nicht definirt werden kann. Andere philoſophiſch beſſer geſchulte Denker ſetzen an die Stelle des lebendigen Gottes eine deterministiſch waltende Weltordnung, der ſie als ſolcher das Selbſtbewußtſein abſprechen, die erſt in den einzelnen Vernunftweſen zum Selbſtbewußtſein kommt, niemals aber an und für ſich. Dies aus Furcht, Menſchliches auf das Abſolute zu übertragen, insbeſondere den Begriff der Perſönlichkeit, von dem behauptet wird, daß er nur auf menſchliche Individuen, niemals aber auf die Gottheit ſich anwenden laſſe; denn Goethe habe unbedingt Recht, wenn er ſage:

»Der Profeſſor iſt eine Perſon,
Gott aber iſt keine«.

Allein irgend wie menſchlich denken wir auch dann von Gott, wenn wir ihn mit der Weltordnung identifiziren, ja es iſt überhaupt für uns unmöglich, irgendwie anders von Gott zu denken, als unſerer ganzen Anlage gemäß, alſo menſchlich. Wir werden daher gewiß nicht auf falſcher Fährte befunden werden, wenn wir dem geſunden bibliſchen Realismus uns wieder mehr und mehr zuwenden, der einen lebendigen Gott, welcher zugleich der Herr der ganzen Erde (אֲדוֹן כָּל־הָאָרֶץ V. 11) iſt, kennt: einen Gott demnach, welcher der bewußte und in ſich freie Schöpfer und Regierer aller Dinge iſt, von dem, in dem und zu dem wir ſind, der auch in uns Leben weckt, ſo daß wir Kraft beſitzen, Kraft entwickeln und neue Kraft hervorbringen. Denn Leben iſt Kraftfülle, wo aber Kraftloſigkeit eintritt — da iſt der Tod.

Ein ſolcher lebendiger Gott kann auch Wunder thun. Er kann, da er in ſich frei iſt, Ausnahmen von der Regel ſtatuiren, die Ausnahmen ſind und bleiben; aber, weil von ſeiner Weisheit angeordnet, das Beſtehen der Ordnung eben ſo wenig gefährden, als etwaige Ausnahmen von der Regel, die ein weiſer Hausvater macht, die Ordnung ſeines Hauſes in Frage ſtellen. Man vgl. Rothe zur Dogmatik, S. 80 ff.

3. Auf rationaliſtiſche Wundererklärungen, wie ſie mit Beziehung auf den Durchzug Iſraels durch den Jordan verſucht worden ſind, iſt ſtets zu verzichten. Hingegen wird eine gläubige, aber nicht durch den Geiſt der Satzung gebundene Schriftforſchung nicht umhin können, jeden Bericht über irgend eine wunderbare Thatſache eben ſo gut zu prüfen, als irgend einen anderen Bericht über irgend ein anderes Faktum (Einl. S. 13). Sie wird namentlich bei Berichten, die in die älteſte Zeit zurückreichen, die Möglichkeit ſagenhafter Färbung bereitwillig zugeben, zumal, wenn es ſich nachweiſen läßt, daß poetiſche Beſtandtheile in den geſchichtlichen Text aufgenommen ſind. Als ſolche ſagenhafte Färbung betrachten wir im vorliegenden Falle alles, was Kap. 3, 16 über das Stehen der Waſſer des Jordans bei Zarthan geſagt wird. —

Homiletiſche Andeutungen.

Die Anordnungen Joſuas wegen des Durchgangs durch den Jordan (Kap. 3, 1—13). — Auch ohne Wolkenſäule und Bundeslade geht der Herr noch immer ſeinem Volke voran (V. 3). — Heiliget euch! Ein Wort zur Vorbereitung auf das heil. Abendmahl (V. 5). — Wen der Herr groß macht, der wird wirklich groß, wie einſt Moſe und Joſua (V. 7). — Joſuas Rede an das Volk. Sie enthält: 1) eine Aufforderung, die Worte des Herrn zu hören, 2) eine Verheißung der wirkſamen Hülfe des lebendigen Gottes (V. 9—13). — Woran erkennen auch wir, daß ein lebendiger Gott unter uns iſt? 1) An ſeinem Worte, das er immer noch verkündigen läßt; 2) an ſeinen Thaten, die er immer noch vollbringt (V. 10). — Der lebendige Gott (V. 10)! — Wie haben wir uns Gott zu denken? 1) Nicht als ſtarre Weltordnung, ſondern 2) als den lebendigen Gott und Herrſcher über alle Welt (V. 11). — Der Herrſcher über alle Welt: 1) der mächtigſte, 2) der beſte Herrſcher (V. 11). —

Der wunderbare Durchzug Iſraels durch den Jordan (Kap. 3, 14—4, 18), als Bibelſtunde zu behandeln; wie überhaupt dieſe größeren Abſchnitte alle ſich hierzu vorzüglich eignen. — Wie Iſrael trocken durch den Jordan ging, ſo gehen wir, ohne Schaden zu nehmen, durch manche Gefahr hindurch (Kap. 3, 17). — Das Gedächtniß der großen Thaten Gottes. Es iſt 1) von den Eltern treu zu bewahren; 2) den Kindern ſorgfältig einzuprägen (Kap. 4, 6. 7). — Die Errichtung des Denkmals zu Gilgal (Kap. 4, 19—24). — Nach der Wanderung kommt die Ruhe (V. 19). — Vermehrung der Erkenntniß und Furcht Gottes iſt der heilige Zweck aller ſeiner Thaten (V. 24).

Starke: Wer das gelobte Land, das droben iſt, einnehmen will, der muß auch früh auf ſein und keine Zeit verſäumen, denn ſonſt erlangt er ſolches nicht, Matth. 6, 33 (Kap. 3, 1). — Wer ein rechter geiſtlicher Prieſter ſein und heißen will, muß Chriſtum nicht allein im Herzen haben, ſondern ihn auch mit erbaulichem Exempel andern bekannt machen und anpreiſen, 1 Tim. 4, 12; Eph. 5, 25—27 (V. 6). — Gott kann gar wohl leiden, daß man Denkzeichen aufrichte, damit man ſich dabei ſeiner Wunder

und Gutthaten erinnere und ihm danke; 1 Moſ. 28, 18; 31, 45; 1 Sam. 7, 12; Eſth. 9, 27, aber anbeten muß man ſolche nicht, denn das iſt dem Herrn ein Greuel, Matth. 4, 10 (Kap. 4, 1—3). — Lehrer und Prediger müſſen ein Vorbild ſein im Glauben und in der Beſtändigkeit und ſich keine Gefahr ſchrecken laſſen (V. 10). — Ein Chriſt muß auf der Reiſe nach dem himmliſchen Vaterlande nicht ſäumen, mit der Buße nicht verziehen und in Gottes Wegen nicht faul und verdroſſen ſein Phil. 3, 14; 1 Kor. 9, 24 (V. 10). — Es iſt nicht genug, anfangen fromm zu ſein, ſondern man muß auch bis ans Ende beharren, Offenb. 2, 10 (V. 11). — Ein Chriſt ſoll nichts ohne, ſondern alles nach Gottes Willen und Befehl thun, Matth. 21, 6 (V. 15. 16). — Auch der Obrigkeit Amt iſt, ſich darum bekümmern, daß die Jugend in der Furcht des Herrn erzogen werde, Luk. 7, 5 (V. 21). — Eltern ſollen ihren Kindern nicht ihre Schandthaten, ſondern Gottes Gutthaten erzählen und vorhalten, 2 Moſ. 10, 1. 2; 5 Moſ. 6, 20 (V. 22. 23). — Alsdann wendet man Gottes Wunder und Wohlthaten recht an, wenn man ihn daraus recht erkennen, fürchten und lieben lernt, Joh. 2, 11 (V. 24). — Cramer: Wenn wir zur Kirchen gehen, Gottes Wort hören und die heiligen Sakramente gebrauchen wollen, ſollen wir uns fein dazu bereiten und mit keuſchem, nüchternem Herzen zu Gott treten und heilige Hände aufheben, 1 Tim. 2, 8 (Kap. 3, 5). — Wen Gott will groß machen, den macht er zuvor klein durch langwieriges Kreuz, Sorgen, Arbeit und Gefahr, Pſ. 18, 36 (V. 7). — Wenn oft der treue Gott andern vor unſeren Augen aus Noth und Gefährlichkeit gnädiglich hilft, wir aber unſerem Bedünken nach weit dahinten gelaſſen werden, ſo ſoll dennoch unſere Stunde zu ſeiner Zeit auch kommen. Man erwarte alſo nur der rechten Zeit (V. 17). — Gott trägt auch mit den Schwachen Geduld, Röm. 14, 4; Matth. 8, 25; 14, 30 (Kap. 4, 10). — So lange Chriſtus der wahre Gnadenſtuhl unter uns iſt und ſeine Diener in dieſem ungeſtümen Leben das Evangelium predigen, ſo hat's keine Noth und müſſen die großen Waſſerfluten der Sünden und des Zornes Gottes zurücke weichen, daß an den Gottſeligen nichts Verdammliches iſt, Röm. 8, 1. Auch dürfen die Feinde der Kirche nicht weiter ſchreiten, denn ihnen im vorgeſteckten Ziel erlaubet worden. Wenn aber Chriſtus und ſein Wort von uns weicht, da müſſen wir ewiglich erſaufen und untergehen und Gottes Zorn empfinden (V. 18). — Chriſtus iſt mit vielen Heiligen hinübergegangen in ſeines Vaters Haus durch viel Waſſer der Trübſal, die ihm auch bis an die Seele gegangen, Pſ. 69, 2. Er hat aber hinter ihm ein Andenken gelaſſen, nämlich ſeine zwölf Apoſtel und ihre Schriften. Wohl denen, die ſolches erkennen und ihm dafür danken (V. 20). — Hedinger: Müſſen ſich die, ſo nur Zuſeher der großen Werke Gottes ſein ſollen, zuvor erſt heiligen laſſen, wie viel mehr haben die der Heiligung nöthig, ſo Gott zu Ausrichtung ſeiner Werke in ſeinem Dienſt gebrauchen will, 1 Kor. 9, 27 (Kap. 3, 5). — Bibl. Tub. Es ſtehet dir, o Seele, auch ein Waſſer der Trübſal bevor, durch welches du wandeln mußt, ehe du ins himmliſche Kanaan eingehen kannſt. Gehe aber nur getroſt hinein und verlaſſe dich auf Gottes Hülfe, er wird dir einen offenen Weg machen, daß die Ströme deſſelben dich nicht erſaufen können, Pſ. 66, 12; Jeſ. 43, 2 (V. 15. 16). — Oſiander: Lieber Chriſt, erinnere dich hier der zwölf Apoſtel, welche die Wohlthat Chriſti, daß er uns durch die Kraft ſeines Todes zum ewigen Leben einführen wolle, durch die Predigt des Evangelii in der ganzen Welt ausgebreitet haben, und danke Gott dafür herzlich (Kap. 4, 8). — Gott kann der Obrigkeit ein Anſehen machen und ihr auch daſſelbe wieder nehmen und Verachtung auf ſie ſchütten um ihres gottloſen Lebens willen, Pſ. 107, 40 (Kap. 4, 14).

4. Die Weihe zum heiligen Kriege.

Kap. 5.

a. Die Wirkung des Einzugs in Kanaan auf die Bewohner des Landes.

Kap. 5, 1.

Und es geſchah, als hörten alle Könige der Amoriter, welche jenſeit des Jordans gegen 1
das Meer hin [wohnten], und alle Könige der Kanaaniter, welche am Meere [wohnten], daß
getrocknet hatte Jehova das Waſſer des Jordans vor den Kindern Iſrael, bis wir hinüber-
gegangen waren, da verzagte ihr Herz, und nicht war in ihnen mehr Muth vor den Kindern
Iſrael.

b. Die Beſchneidung des Volkes.

Kap. 5, 2—9.

Zu dieſer Zeit ſprach Jehova zu Joſua: Mache dir ſteinerne Meſſer und beſchneide wie- 2
derum die Kinder Iſrael zum zweitenmal. *Da machte ſich Joſua ſteinerne Meſſer und 3
beſchnitt die Kinder Iſrael am Hügel Araloth [am Hügel der Vorhäute, de Wette]. *Und das 4
iſt die Sache [Urſache, Bunſen], warum [ſie] beſchnitt Joſua. Alles Volk, das ausgezogen
war aus Egypten, die Männlichen, alle Kriegsleute waren geſtorben in der Wüſte auf dem
Wege, als ſie auszogen aus Egypten. *Denn beſchnitten waren ſie, das ganze Volk, das aus- 5
zog; aber alles Volk, das geboren war in der Wüſte, auf dem Wege, als ſie auszogen aus

6 Egypten, war nicht beschnitten. *Denn vierzig Jahre wanderten [zogen, de Wette] die Kinder
Israel in der Wüste, bis aufgerieben [ganz ausgestorben, Bunsen] war die ganze Mannschaft
[כָּל־הַגּוֹי] der Kriegsleute, die ausgezogen waren aus Egypten, weil sie nicht gehorcht hat-
ten der Stimme Jehovas; wie denn [weshalb, de Wette] Jehova ihnen geschworen, daß sie
nicht sehen sollten das Land, welches geschworen hatte Jehova ihren Vätern, uns zu geben,
7 ein Land des Ueberflusses von Milch und Honig. *Aber ihre Söhne ließ er aufkommen, an
ihrer Statt; sie beschnitt Josua, denn sie hatten Vorhaut; denn man hatte sie nicht beschnit-
8 ten auf dem Wege. *Und es geschah, als völlig beschnitten war das ganze Volk, blieben sie an
9 ihrer Stelle im Lager, bis sie heil waren. *Und es sprach Jehova zu Josua: Heute habe ich
abgewälzt die Schmach Egyptens von euch. Und man nannte den Namen dieser Stätte Gilgal
[Abwälzung, de Wette] bis auf diesen Tag.

c. Das Passah. Das Brod des Landes.

Kap. 5, 10—12.

10 Da lagerten die Kinder Israel in Gilgal und hielten das Passah am vierzehnten Tage
11 des Monats auf den Ebenen Jerichos. *Und sie aßen vom Erzeugnisse des Landes am Tage
12 nach dem Passah ungesäuerte Brode und Geröstetes an eben demselben Tage. *Und es hörte
auf das Manna am Tage darauf (am folgenden Tage, Bunsen], als sie aßen vom Erzeugnisse
des Landes, und nicht mehr war den Kindern Israel Manna, und sie aßen vom Ertrage des
Landes Kanaan in demselbigen Jahre.

d. Der Kriegsfürst Gottes.

Kap. 5, 13—15.

13 Und es geschah, als Josua war bei Jericho, da hob er seine Augen auf und sah [schauete,
de Wette] und siehe ein Mann stand ihm gegenüber und ein gezücktes Schwert war in seiner
Hand. Und es ging Josua zu ihm und sprach zu ihm: Bist du mit uns oder mit unseren
14 Feinden? *Und er sprach: Nein, sondern ich bin der Fürst des Heeres Jehovas; eben jetzt bin
ich gekommen. Und es fiel Josua auf sein Angesicht zur Erde und verneigte sich [betete an,
15 Luther, de Wette] und sprach zu ihm: Was redet mein Herr zu seinem Knechte? *Da sprach
der Fürst des Heeres Jehovas zu Josua: Ziehe aus deine Schuhe von deinen Füßen, denn
die Stätte, worauf du stehest, heilig ist sie. Und es that Josua also.

Exegetische Erläuterungen.

Starke hat diesem Kapitel die etwas unbeholfene, aber im wesentlichen richtige Ueberschrift gegeben: „Die auf den Durchgang durch den Jordan zunächst erfolgten Dinge.“ Es werden uns nämlich in demselben a) die Wirkung des Einzugs in Kanaan auf die Heiden V. 1; b) die Beschneidung des Volkes V. 2—9; c) das Passah, verbunden mit dem Genuß des Brodes des Landes und dem Aufhören des Manna V. 10—12 und endlich d) die Erscheinung des Kriegsfürsten Gottes V. 13—15 nacheinander geschildert, erzählt und vorgeführt. In kritischer Beziehung bietet dieses Kapitel, verglichen mit Kap. 3 und 4, so zu sagen keine Schwierigkeiten, da die Kontinuität der Erzählung durch nichts gestört wird und keine Wiederholungen sich finden. Diesen Eindruck hat das vorliegende Kapitel mit Ausnahme von V. 10—12 auch auf Knobel gemacht. Er weist die sämtlichen übrigen Verse demselben Verfasser, nämlich demjenigen des „Rechtsbuchs“ zu. Da für uns dieses „Rechtsbuch“ im Sinne Knobels nicht existirt, so können wir ihm nur insofern beipflichten, als wir in V. 1—9 und 13—15 derselben Hand zu begegnen glauben. Was die V. 10—12 anbelangt, so stehen sie mit Kap. 4, 17. 19 durch die ihnen eignende genaue Zeitbestimmung in naher Verwandtschaft. Auch wird V. 10 Gilgal erwähnt wie dort Kap. 4, 19, so daß alles, was dazwischen berichtet ist, ohne Störung des Zusammenhangs herausgehoben werden kann und Kap. 5, 10 der Verfasser den Faden da aufnimmt, wo er Kap. 4, 19 fallen gelassen ist. Anderseits reiht sich Kap. 5, 10 leicht und ungezwungen an 5, 9 an, so daß keine unbedingte Nothwendigkeit auf Kap. 4, 19 zurückzugreifen zu bestehen scheint. Fassen wir aber Kap. 5, 9b schärfer ins Auge, so stellt sich uns die ganze Wendung mit dem auch hier wieder vorkommenden, „bis auf diesen Tag“ als darauf berechnet dar zu V. 10—12 hinüberzuleiten, die wir um ihres sonstigen Charakters willen der elohistischen Grundschrift zuweisen müssen und somit als die eigentliche Fortsetzung von Kap. 4, 19 betrachten.

a. V. 1. Die Wirkung des Einzugs in Kanaan auf die Heiden. Der Vers steht in genauestem Zusammenhange mit Kap. 4, 24. Alle Völker auf Erden sollen erkennen, wie mächtig die Hand des Herrn ist, und ihn fürchten. Ein erstes

Beispiel der Art geben die Kanaaniter, deren Herz verzagt, und deren Muth entflieht. Der Schrecken, der nach den Worten der Rahab sie schon früher ergriffen hatte (Kap. 2, 9—11), war durch den wunderbaren Durchzug durch den Jordan noch vermehrt worden. Es war ein panischer Schrecken über sie gekommen. — בְּעֶבֶר hier nicht wie Kap. 1, 14. 15 zu nehmen, wie der sorgfältige Zusatz יַמָּה zeigt. — עִבְרִינוּ dieses schwierigere K'tib ist festzuhalten, wie לָנוּ V. 6. „Bei עִבְרִינוּ fällt der Verfasser in die Person des Volks und redet im Namen desselben wie V. 6 vergl. Ps. 66, 6“ (Knobel).

b. V. 2—9. Die Beschneidung des Volkes. Sie geschieht auf ausdrücklichen Befehl Jehovas, weil, wie V. 4—6 angegeben wird, sie in der Wüste unterlassen worden war. Das Bundesvolk soll als Bundesvolk, versehen mit dem Bundeszeichen, das einst Abraham als Siegel (*σφραγίς*) der Gerechtigkeit, des Glaubens empfangen hatte (Röm. 4, 11), in das Land der Verheißung einziehen, als ein geheiligtes, dem Herrn geweihtes Volk. — **Steinerne Messer.** So und nicht durch „scharfe Messer“ ist חַרְבוֹת צֻרִים zu übersetzen. Josua folgt dem Gebrauche der Vorzeit, welche wie 2 Mos. 4, 25 lehrt, die Beschneidung mit steinernen Messern vollzog, weil sie eben noch keine andern hatte. Später wurde diese Art von Messern, weil ehrwürdig, für heilige Handlungen beibehalten. „Die testa samia, womit die Priester der Cybele sich verschnitten (Plin. 35, 46) und die Steinmesser der egyptischen Salbärzte (Herod. 2, 86) können als Parallelen dienen.“ (Winer, Bibl. Realwörterb. Art. Messer.) Richtig hat die Vulg.: fac tibi cultros lapideos; richtige Uebersetzung und falsche Erklärung mit einander vermischend die Sept.: *ποίησον σεαυτῷ μαχαίρας πετρίνας ἐκ πέτρας ἀκροτόμους.* Steinmesser haben sich auch bei Ausgrabung der Pfahlbauten, z. B. im Züricher See bei Meilen (1854) gefunden, woselbst ich sie gesehen habe. Sie sind sehr fein geschliffen und schneiden, zwar nicht wie ein Messer von Stahl, aber doch besser, als man glauben würde. Immerhin aber war die Operation mit diesen Schneidewerkzeugen eine sehr unvollkommene und im vorliegenden Falle äußerst schmerzhafte. — **Hügel der Vorhäute.** Wohl daher so genannt. 3 Mos. 19, 23, wo von einer Beschneidung der Bäume die Rede ist, scheint nicht hieher zu gehören. — V. 4—7. Angabe des Grundes, weshalb Josua die Handlung vornahm. Knobel hegt Zweifel daran, ob hier Geschichtliches berichtet werde. Zur Begründung führt er den Elohisten an, der nichts von jener Unterlassung erwähne, Kap. 4, 19 vergl. mit Kap. 5, 10. Allein auch angenommen, daß die bezeichneten Stellen, wie wir zugeben, elohistisch sind, reichen sie doch nicht aus, um die Historicität des hier angegebenen Grundes anzugreifen, da sie höchstens ein sehr schwaches argumentum e silentio darbieten, während auf der andern Seite es im höchsten Grade wahrscheinlich ist, daß, obwohl den Israeliten am Sinai die Beschneidung „eingeschärft worden war“ (3 Mos. 12, 3), sie bei dem unsteten Umherwandern in der Wüste dennoch unterließen, dem Befehle Gottes nachzukommen. Dasselbe geschah später mit dem Passah Jahrhunderte hindurch, wie 2 Kön. 23, 22 lehrt. — V. 6. **Die ganze Mannschaft der Kriegsleute.** Nach 4 Mos. 14, 22—30 sollte das alte Geschlecht mit Ausnahme von Josua und Kaleb in der Wüste dahinsterben, eine neue Generation in Kanaan einziehen. Daß die Kriegsleute besonders erwähnt werden, stimmt mit 4 Mos. 14, 29. 32 überein, wonach alle, welche gemustert waren nach ihrer Zahl (vgl. 4 Mos. 1, 45 ff.) von 20 Jahren an und darüber in der Wüste sterben sollten. Auch ist wohl zu bedenken, daß diejenigen, welche die Kriege Jehovas führen sollten, vor allen anderen durch die Beschneidung ihm geweiht sein mußten. Waren also die früheren beschnittenen Kriegsleute nicht mehr da, waren ihre Leiber um des Ungehorsams willen in der Wüste gefallen, so mußte die nunmehr vorhandene junge Mannschaft, ehe sie die Eroberung Kanaans unternehmen durfte, zuerst das Bundeszeichen Jehovas empfangen, worauf schon oben hingewiesen wurde. — **Land des Ueberflusses von Milch und Honig.** 2 Mos. 3, 8. 17; 13, 5; 16, 14; 33, 3; 3 Mos. 20, 24; 4 Mos. 13, 27; 14, 8; 5 Mos. 1, 3 u. ö. „Milch und Honig sind Produkte eines gras- und blumenreichen Landes, die den Aufenthalt daselbst angenehm und lieblich machen. Beide Produkte lieferte Kanaan in Menge, selbst im Zustande der Verwüstung, vgl. Jes. 7, 15. 22. Milch, theils süß, theils dick oder geronnen (חמאה) genossen, und zwar sowohl von Kühen, als von Ziegen und Schafen (5 Mos. 32, 14) war ein Hauptnahrungsmittel der alten Hebräer, wie der heutigen Morgenländer, da Palästina für Viehzucht so geeignet war; vgl. Winer R.-W. II, S. 768 ff. Auch Honig lieferte das Land in Menge, besonders von wilden Bienen (Richt. 14, 8; 1 Sam. 14, 26; Matth. 3, 4), und liefert ihn noch jetzt in seinem verödeten Zustande“ (Keil). Daß an wirklichen Honig und nicht an Syrup zu denken ist, ergibt sich aus der Verbindung mit der Milch. Aehnliche Schilderungen führt Keil aus Euripides und Theokrit an. So heißt es bei Euripides in Bacchis V. 142

Ῥεῖ δὲ γάλακτι πέδον
Ῥεῖ δ' οἴνῳ, ῥεῖ δὲ μελισσῶν
Νέκταρι ....

Des Weines wird hier nicht gedacht, obwohl besonders in der Gegend von Hebron der Weinstock ganz vorzüglich gedieh und noch gedeiht. Vgl. auch 4 Mos. 13, 21. 24, sowie den schönen Ausdruck, daß jeder wohnte oder wohnen werde unter seinem Weinstocke und Feigenbaume, 1 Kön. 4, 25; Mich. 4, 4. — V. 7. **Sie beschnitt Josua.** D. h. wie V. 3 Josua ordnete ihre Beschneidung an. Die Handlung selbst wurde von den einzelnen Hausvätern vollzogen, was von Abraham berichtet wird 1 Mos. 17, 23 ff., wofür auch Apostg. 16, 3 verglichen werden kann. So hebt sich die Schwierigkeit, die sonst a) in Anbetracht der großen Zahl der zu Beschneidenden und b) der kurzen Zeit, da sie nach V. 10 schon am 14.

Abib das Passah feierten, entsteht, am leichtesten. An eine Beihilfe der Mütter und anderen Weiber (Rosenmüller) ist gewiß nicht zu denken. Auf eine genaue Bestimmung der Zahl der Beschnittenen, die Keil (S. 74. 75) versucht hat, verzichten wir. — V. 8. **Bis sie heil waren.** „Wie das ganze Volk fertig beschnitten war, blieb es an seiner Stelle (2 Mos. 10, 23; 16, 29) im Lager, d. h. es verließ das Lager nicht und unternahm nichts, bis zur Genesung. Dies ist חָיָה eigentlich lebendig werden (1 Mos. 45, 27), aufleben, Hiob. 14, 14; Ez. 37, 3 dann auch genesen, 2 Kön. 1, 2; 8, 8. Am dritten Tage waren die Schmerzen besonders groß (1 Mos. 34, 25)" (Knobel). — V. 9. **Schmach Egyptens.** Hebr. חֶרְפַּת מ' die Schmach, welche dem Volke von Egypten her noch anklebt und in dem Elende des Volkes, das während seines dortigen Aufenthalts zu einem Sklavenvolke geworden war, besteht. Diese Schmach war während des Zuges durch die Wüste noch nicht hinweggenommen worden, weil Gott über sein Volk wegen des Ungehorsams zürnte und dieses seinerseits die Beschneidung unterlassen hatte. Jetzt bricht eine neue Zeit an. Die Schmach wird durch Vornahme der heiligen Bundeshandlung abgewälzt. Darum warnt denn auch später Jes. 30, 1—5 vor dem Bündnisse mit Egypten, damit die Stärke Pharaos ihnen nicht zur Schande (לְבֹשֶׁת) gereiche, und sagt bestimmt voraus, Egypten werde Israel nicht zur Hülfe, noch sonst zu Nutz (לֹא לַעֲזֹר וְלֹא לְהוֹעִיל), sondern zu Schande und Schmach gereichen (לְבֹשֶׁת וְגַם לְחֶרְפָּה). Einst aber wird nach dem Zeugnisse desselben Propheten eine Zeit kommen, da der Herr den Tod verschlingen wird ewiglich und die Thränen abwischen von jeglichem Antlitz und die Schmach seines Volkes wegnehmen von der Erde (Jes. 25, 8). Es ist gemeint die Schmach abermaliger Knechtschaft, die Schmach der Verbannung, der Witwenschaft, wie sie Jes. 54, 4 genannt wird (חֶרְפַּת אַלְמָנוּתַיִךְ). ח' ist synonym mit בֹּשֶׁת oder בִּזָּיוֹן, קָלוֹן, גְּדוּפָה (Jes. 30, 5; Ps. 69, 20; 119, 22; Spr. 18, 3; Ez. 5, 15). — **Und man nannte den Namen dieser Stätte Gilgal bis auf diesen Tag.** Nach der Ansicht des Verfassers deswegen, weil Gott die Schmach seines Volkes an dieser Stätte von seinem Volke abgewälzt hatte. Knobel, Fürst u. a. bestreiten diese Ableitung, da außerdem noch zwei Städte dieses Namens vorkommen: eine zwischen Dor und Thirza (Jos. 12, 23) und eine zweite 6 römische Meilen nördlich von Antipatris (5 Mos. 11, 30), „die Eusebius noch unter dem Namen Galgala kennt und genau bezeichnet." Man hat daher andere Ableitungen versucht. Der Name soll mit Beziehung auf Kap. 4, 19—24 Steinhaufenplatz oder Steinhaufendenkmal bedeuten; oder = גַּלְגַּל radgestaltige Anhöhe, wofür auch גֻּלְגֹּלְתָּא = Golgatha als Analogie angeführt werden könnte. Fürst und Knobel (zu Kap. 15, 7) erklären das Wort durch Kreis, Bezirk, wie das stammverwandte גְּלִיל (daher Galiläa), wie auch גִּלְגָּלוֹת Jos. 18, 17 für חַגִּלְגָּל 15, 7 und nach Sept. גָּלִיל Jos. 12, 23 stehe. „Später wurde גִּלְגָּל schon (*Γολγών*, Golgol) gesprochen. Phön. vgl. אִי־גַלְגִּל (Küste des Kreises) n. p. der Stadt Igilgili (*Ἰγιλγίλει*, Ptol. 4, 2. littus Igilgilitanum bei Amm. 29, 5, 5; jetzt G'i'gelli in der Nähe des Flusses Ampsaga im Algierschen); גִּלְגָּל (Gulgog) n. p. einer phönizischen Niederlassung auf Cypern." Wir schließen uns dieser zuletzt erwähnten Etymologie an, da offenbar diese Stätte schon vorher den Namen Gilgal führte und nicht wie Bethel oder Bethlehem (1 Mos. 28, 19; 35, 15. 19) einen anderen trug. Der Name Gilgal wurde aber, nachdem ein bestimmtes geschichtliches Ereigniß, an welches das Wort erinnerte, hier sich zugetragen hatte, später von den Israeliten symbolisch gedeutet. Hierzu vergleiche man aus der neuesten Geschichte die symbolisirende Deutung des Namens Königgrätz = (dem) König g'räth's.

c. V. 10—12. **Das Passah, verbunden mit dem ersten Genuß des Brodes des Landes und dem Aufhören des Manna.** Auf das nahe Verhältniß dieses kleinen, sich übrigens in die ganze Erzählung sehr wohl einfügenden Abschnittes zu Kap. 4, 15—17. 19 ist bereits oben hingewiesen. „Die Kinder Israel lagerten in Gilgal wo sie nach Kap. 4, 19 Lager genommen hatten, und hielten das Passah am 14. des Monats am Abende. Die Zeitangabe erinnert an 2 Mos. 12, 6. 18; 3 Mos. 23, 5; 4 Mos. 9, 3; 28, 16 und kommt sonst im Pentateuch nicht vor" (Knobel). — V. 11. **Am Tage nach dem Passah,** nicht wie Keil auffallenderweise will, am 16. sondern vielmehr am 15. genau nach der Gesetzesvorschrift 3 Mos. 23, 5. 6. — **An eben demselben Tage** — wo sie das Passah hielten. Denn der Abend des 14. gehörte zum 15. Tage; s. 2 Mos. 12, 6; 1 Mos. 1, 5" (Knobel). — **vom Erzeugnisse des Landes.** מֵעֲבוּר הָאָרֶץ. Nach Gesenius ist die Etymologie ungewiß. Fürst leitet עָבוּר von עבר = befruchten ab. Beide vergleichen das aram. עוּבְרָא foetus, surculus. Targum und Peschito brauchen עִבּוּר für דָּגָן und יְבוּל. Statt des im Alten Testament nur hier vorkommenden תְּבוּאַת אֶרֶץ wird sonst עבור הארץ gebraucht 3 Mos. 23, 39, sowie in unserer Stelle V. 12 am Schlusse. In der Uebersetzung suchten wir die Verschiedenheit der beiden Wörter durch „Erzeugniß" und „Ertrag" anzudeuten. Ganz genau wäre תְּבוּאָה eigentlich das Einkommen (von בוא). — **Geröstetes.** קָלוּי Luther „Sangen". Es sind geröstete Getreideähren gemeint, eine noch jetzt bei den Arabern sehr beliebte Speise. — V. 12. **Und es hörte auf das Manna am Tage darauf, als sie aßen** ꝛc. Am 16. hörte also das Manna auf, weil das Volk nun in Kanaan angelangt war und somit dieser Wüstenspeise (2 Mos. 16, 15. 31 ff.; 4 Mos. 11, 6 ff.; 5 Mos. 8, 3; Neh. 9, 20; Ps. 78, 24; Joh. 6, 31. 49. 58; Offb. 2, 17) nicht mehr bedurfte. So war auch an die Stelle der Wolken- und Feuersäule die Bundeslade als Wegweiserin getreten. Eines steht mit dem andern im allernächsten Zusammenhange, da nach der Absicht Gottes allmählich an

die Stelle der unmittelbaren Führung und Erhaltung Israels durch ihn seine geschichtliche Entwickelung treten sollte. Was die Mannaspeisung selbst anbetrifft, so hat man bekanntlich auf das noch jetzt auf der sinaitischen Halbinsel vorkommende Tamariskenmanna hingewiesen, welches infolge eines Stiches von einem Insekte des Coccusgeschlechtes (Coccus manniparus) aus den Blättern der Tamarix mannifera oder orientalis hervorbringt und zwar als ein honigähnliches süßes Harz. So die sämtlichen rationalistischen Ausleger. Anderseits hat v. Raumer (der Zug der Israeliten, S. 21 ff.) behauptet, „jenes Manna der Israeliten sei vom gegenwärtigen Tamariskenmanna himmelweit verschieden; der aufrichtige Schriftforscher könne unmöglich das „„Himmelbrod"", das „„Engelbrod"", wie es der Psalmist nenne (Ps. 78, 24 ff.), mit welchem Gott sein Volk speiste, mit dem Lausprodukt (!) der Naturforscher für einerlei halten." Starrer Supranaturalismus, dem auch Hengstenberg und Keil nicht beipflichten, vielmehr annehmen, daß sich bei der Mannaspeisung „das Uebernatürliche auf dem Grunde des Natürlichen erhebe, wie bei den Wundern in Egypten und der Speisung mit Wachteln". (Siehe Keil zu dieser Stelle S. 83 ff.). Als Analogie hätte auch die wunderbare Speisung Joh. 6 angeführt werden können, bei welcher auch das natürliche Substrat von Brod und Fisch nicht fehlte (Joh. 6, 9). Das Wunder besteht in beiden Fällen in der Vermehrung der vorhandenen Speise im großartigsten Maße. Während jetzt, selbst in den regenreichsten Jahren, nicht mehr als 50—60 Pfd. gesammelt werden, sammelten die Israeliten nach v. Raumers Berechnung wenigstens zu gewissen Zeiten an 600,000 Pfd. Es lag nach dem Thau wie Reif um das Heer her (2 Mos. 16, 14), Gott ließ es auf die Israeliten regnen (Ps. 78, 24). An den letzteren Ausdruck, der aber Ps. 78, 27 ebenso vom Fleische gebraucht wird, schließt sich Josephus (Ant. III, 1, 6) an, wenn er erzählt, daß es noch heute in der Wüste Sinai Manna regne. Keil hat diese Angabe des Josephus in Anspruch genommen, weil a) sie durch keine zuverlässige Autorität bestätigt werde, b) sie offenbar nur nach unsicheren durch Hörensagen ihm zugekommenen Notizen von ihm gemacht worden sei. Neuere Reisende wissen von einem Mannaregen entschieden nichts. Daher bleibt die große Fülle der Wüstenspeise wunderbar. Auch in Beziehung auf die Substanz scheint eine Verschiedenheit zwischen dem biblischen Manna und dem jetzt noch sich findenden insofern obzuwalten, als letzteres sich nicht zerstoßen, zermalmen, zu Kuchen backen läßt, wie von jenem (4 Mos. 11, 7. 8) berichtet wird. Eine weitergehende „wesentliche" Verschiedenheit vermögen wir mit Keil wenigstens aus dem Grunde nicht anzunehmen, daß „das jetzige Manna nur als Nebenkost und Leckerbissen oder auch als purgirendes Arzneimittel gebraucht werde," da 4 Mos. 11, 6 beweist, wie sehr den Israeliten der Genuß des Mannas als einziger und alleiniger Hauptkost leid geworden war. Ihre Seele war davon matt, eigentlich trocken (יְבֵשָׁה) geworden. Sie sehnten sich deshalb nach Fleisch, welches ihnen der Herr auch gab (4 Mos. 11, 31; Ps. 78, 27; 105, 40); wie er umgekehrt schon früher (2 Mos. 16, 13) zuerst Wachteln und dann Manna gegeben hatte. Wenn Keil die Erklärung unserer Stelle mit den Worten schließt: „Somit bleibt die Speisung der Israeliten mit Manna ein Wunder Gottes, welches zwar in der Natur ein schwaches Analogon hat, aber nimmermehr natürlich erklärt werden kann", so meint er nach seiner vorausgegangenen Auseinandersetzung das Richtige, hätte aber eher sagen sollen, daß dieses Wunder zwar auf einer in der Natur gegebenen Grundlage sich erhebe, aber keineswegs mit der gewöhnlichen in gegenwärtiger Zeit noch vorkommenden Erscheinung des Mannas identifizirt werden dürfe oder durch diese vollständig erklärt werden könne. Was die Etymologie anbetrifft, so soll das Wort מָן nach 2 Mos. 16, 15. 31 seinen Namen von מָן was? haben, was aber sonst blos chaldäisch ist. Gesenius leitet es aus dem Arabischen ab und erklärt es durch Theil, Geschenk, Gabe, nämlich des Himmels, wie es die Araber auch wirklich nennen. Er folgt hierin Kimchi und Ibn Esra, die auch das hebr. מָנָה vergleichen. Fürst denkt an außersemitische Etymologie, weil das Manna den Israeliten fremd gewesen sei und sie dafür nach 2 Mos. 16, 15. 31 keinen Namen gehabt hätten. Wir halten dies nicht für nöthig, vielmehr dürfte das Wort auf die ungebr. Wurzel מָנַן = מָנָה scheiden, theilen, messen zurückzuführen sein; gerade so wie מַן (Ps. 68, 24). Man vergl. auch שֵׁן von שָׁנַן, חֵן (in Zusammensetzungen wie חַנִּיאֵל auch חַן lautend) von חָנַן.

c. V. 13—15. **Der Kriegsfürst Gottes.** Wie das Volk durch Beschneidung und Passah die Weihe zum heiligen Krieg empfängt, so der Führer Josua durch die Erscheinung des Fürsten über das Heer Jehovas, der ihm, wie nach 2 Mos. 3, 5 Mose geschah, befiehlt, seine Schuhe auszuziehen, da die Stätte, darauf er stehe, heilig sei. — V. 13. **Bei Jericho.** (Vergl. Kap. 10, 16; 24, 26; 1 Mos. 13, 18). Der Mann trägt ein gezücktes Schwert חֶרֶב שְׁלוּפָה (Luther: „bloßes", Knobel: „gezogenes") in seiner Hand. Ein solches trägt auch der Engel, welcher dem Bileam in den Weg tritt (4 Mos. 22, 23), nicht minder der Cherub an der Pforte des Paradieses (1 Mos. 3, 24). Josua, schon hierin beweisend, daß Gott ihn nicht umsonst ermahnt hatte (Kap. 1, 6. 7. 9) stark und fest zu sein, geht auf die Erscheinung zu, und fragt den Mann: **Bist du mit uns oder mit unseren Feinden?** „Die Frage paßt zum Kriegsanführer der Israeliten" (Knobel). — V. 14. „Der Angeredete verneint die Frage, gehört also weder zu jenen, noch zu diesen, ist vielmehr der Oberste des Heeres Jehovas, d. i. der Vorsteher der Engel. Denn diese, auch **Himmelsheer** genannt (1 Kön. 22, 19), sind unter dem יי צְבָא zu verstehen, wie Ps. 103, 21; 148, 2" (Knobel). Vgl.

ferner 2 Chron. 18, 18 u. Luk. 2, 13. Jehova selbst aber ist ja יי אֱלֹהֵי צְבָאוֹת od. vollständiger יי צְבָאוֹת Jer. 5, 14; 15, 16), wie Gott bei den Propheten und öfter in den Psalmen genannt wird. Jes. 6, 3; 37, 16; 51, 15; Jer. 33, 11; Amos 9, 5; Ps. 24, 10; 80, 8. 20; 84, 2; im Neuen Test. Jak. 5, 4. Ueber die Bedeutung dieses Engels s. unten die theologischen Grundgedanken. — V. 14. **Eben jetzt bin ich gekommen.** Wozu wird nicht gesagt, da Josua den Engel unterbricht und in tiefster Ehrfurcht fragt: **Was redet mein Herr** (אֲדֹנִי wie 1 Mos. 19, 18, nicht אֲדֹנָי zu lesen, weil Josua den Mann als höheres Wesen erkennt, Knobel) **zu seinem Knechte?** — V. 15. **Ziehe aus deine Schuhe von deinen Füßen,** eigentlich wirf ab (שַׁל von נָשַׁל) deine Schuhe von deinen Füßen. Wir punktiren nach 2 Mos. 3, 5 שַׁל־נְעָלֶיךָ מֵעַל רַגְלֶיךָ statt נַעֲלְךָ und רַגְלְךָ. Den Plural haben auch Luther und de Wette in ihren Uebersetzungen ausgedrückt. Die Schuhe sollen ausgezogen werden, weil an ihnen der Schmutz der von Gott mit dem Fluche belegten (1 Mos. 3, 17) Erde klebt. Darum mußten auch die Priester ihre Hände und Füße waschen, wenn sie das Heiligthum betraten (2 Mos. 30, 19; 40, 32), und gingen wahrscheinlich barfuß. Eine bestimmte Vorschrift, barfuß zu gehen, findet sich nirgends. — **Denn die Stätte ... heilig ist sie.** Sie ist heilig durch die Erscheinung des Engels. Wahrscheinlich hat dieser Josua noch mehr mitgetheilt über das, was er nun zu thun habe. Knobel denkt an Anweisungen für den bevorstehenden Krieg, sowie an Verheißungen und Ermuthigungen. Mit Recht.

Theologische Grundgedanken.

1. Beschneidung und Passah waren die beiden Bundeszeichen und Bundesunterpfänder (σφραγίδες) des Alten Testaments. Jene, die Beschneidung, war, wie es Christus selbst bezeugt, älter als Mose (Joh. 7, 22), von den Vätern her, da Gott schon dem Abraham, wie Stephanus (Apostg. 7, 8) sagt, den Bund der Beschneidung gegeben hatte. Durch sie wurde das Volk in seinen Vätern und Jünglingen dem Herrn geweiht. Es sollte ja ein heiliges Volk sein, das ihm angehörte als sein Volk des Eigenthumes. Sie war daher für den echten Israeliten, der in der Beschneidung des Fleisches zugleich die Hinweisung auf die Beschneidung des Herzens erkannte, das von aller Unreinigkeit, ob auch unter Schmerzen, befreit werden sollte, ein hohes Ehrenzeichen. In späterer Zeit freilich fingen beim Eindringen heidnischer Sitte viele an sich ihrer zu schämen und entfernten künstlich ihre Spuren. Sie geschah, wie bekannt, nach dem Gesetze am achten Tage (1 Mos. 17, 12; Luk. 2, 21) und nur wer beschnitten war, durfte am Passahmahle theilnehmen, welches das andere Bundeszeichen des Alten Testaments (2 Mos. 12, 1 ff. und insbesondere 43 ff.) war. Dieses, das Passah, war mosaische Einrichtung und vor allen Dingen ein Mahl dankbarer, freudiger Erinnerung an die Errettung des Volkes aus Egypten, an die Verschonung (פֶּסַח) von der Pest, an den Auszug aus dem Dienstause. Beide Bundeszeichen weisen über sich selbst hinaus auf andere und größere: auf Taufe und Abendmahl, die universellerer, geistigerer Art sind, aber ebenso genau und innig mit einander verbunden, wie Beschneidung und Passah.

2. Der Fürst über das Heer des Herrn ist der Engel des Angesichts (2 Mos. 23, 20), in welchem der Name Gottes ist (2 Mos. 23, 21), von dem Gott zu Mose sagt: „Mein Angesicht soll gehen, damit will ich dich leiten" (2 Mos. 33, 14). Er nimmt nach den angeführten Stellen eine ganz besondere Stellung zu Gott ein, die ihn über alle anderen Engel erhebt, weshalb wir wohl in ihm den λόγος incarnandus erblicken dürfen. Vergl. auch Spr. 8, 30.

Homiletische Andeutungen.

Der Schrecken der Kanaaniter (V. 1). — Das Herz verzagt, der Muth entflieht, wenn man den lebendigen Gott nicht kennt, aber von seinen großen Thaten hört (V. 1). — Wo kein Gottvertrauen ist, da ist auch kein Muth (V. 1). — Die Weihe des Volkes zum Einzuge in das heilige Land 1) durch die Beschneidung der in der Wüste geborenen Kriegsmänner, 2) durch die Passahfeier von ganz Israel (V. 2—12). — Beschneidung und Passah in ihrer vorbildlichen Beziehung zu Taufe und Abendmahl (V. 2—12). — Die Sakramente des Alten und diejenigen des Neuen Bundes (V. 2—12). — Wie der Genuß des Passahlammes und der süßen Brode bedingt war durch die Beschneidung, so ist die Theilnahme am heiligen Abendmahle bedingt durch die Taufe. — Von der rechten Beschneidung, die nicht am Leibe, sondern an den Herzen vollzogen wird (Röm. 2, 29; Kol. 2, 11). — Der Tod, die Strafe des Ungehorsams (V. 6). — Durch die Wüste nach Kanaan! — Das himmlische Kanaan, viel reicher, lieblicher und schöner als das irdische, von dem es doch heißt, daß es ein Land sei, da Milch und Honig innen fließe (V. 6). — Heute habe ich die Schande Egyptens von euch gewendet! Dies Wort erfüllte sich 1) zu Gilgal, 2) viel herrlicher auf Golgatha (V. 9). — Die Schande Egyptens — die Sünde und ihr Elend (V. 9).

Das erste Passah auf dem Boden des heiligen Landes: 1) ein Fest dankbarer Erinnerung, 2) seliger Hoffnung (V. 10—12). — Das Brod des Landes, wenn auch kein Manna, so doch auch ein Himmelsbrod (V. 11)! — Es gibt ein Manna, das niemals aufhört. Vergl. Joh. 6; Offenb. 2. — Das rechte Lebensbrod (V. 12).

Die Weihe des Heerführers Josua durch die Erscheinung des Kriegsfürsten Gottes. 1) Wer stand gegen ihn? 2) Wie benahm sich Josua? 3) Welchen Befehl erhielt er? (V. 13—15.) — Die tapfere Frage Josuas: Gehörst du uns an oder unseren Feinden? (V. 13.) — Der Fürst über das Heer des Herrn in seinem Verhältnisse zu Christo, dem Lebensfürsten (V. 14). — Josuas Demuth um so schöner, weil mit festem Muth gepaart (V. 14). So sollen Christen auch sein, wie einst Josua: muthig und demüthig. Sie werden es sein, wenn sie die rechte Quelle von Muth und Demuth, den lebendigen Gott, selbst kennen. — Ziehe deine Schuhe aus

von deinen Füßen, denn u. s. w. (V. 15). — Vergleichung der Berufung Moses (2 Mos. 3) und der Weihe Josuas. — Vergleichung der Weihe des Heerführers Josua und des Propheten Jesaja (Jes. 6). — „Und Josua that also." Thun wir auch immer, was uns der Herr befiehlt? (V. 15). —

Starke: Gottes Wort und Werke haben bei Gottlosen und Frommen nicht einerlei Wirkung (V. 1). — Konnten die Israeliten ohne die leibliche Beschneidung nicht das irdische Kanaan einnehmen, wie sollte es möglich sein, daß jemand ohne die geistliche Beschneidung des Herzens ins himmlische Kanaan eingehen sollte (V. 7). — Wer Gott lieb hat, den liebt Gott wieder und offenbaret sich ihm, Joh. 14, 21 (V. 13). — Auch die Hohen in dieser Welt sollen sich nicht schämen ihre Knie vor Gott zu beugen, 1 Kön. 8, 54; Ps. 95, 6 (V. 14). — Bibl. Wirt.: Wenn Gott ein Land oder ein Volk strafen will, so gibt er ihnen zuvörderst ein erschrocken, furchtsames und verzagtes Herz, 3 Mos. 26, 36; 5 Mos. 28, 65; 11, 25 (V. 1). — Cramer: Wer Glück und Segen haben will, der fange seine Sache mit Gott, seinem Wort und Gebrauch der h. hochwürdigen Sakramente an, Spr. 1, 7; Matth. 6, 33 (V. 10. 11). — Gott pfleget kein Wunder zu thun, wenn man natürliche Mittel, etwas zu erlangen, haben kann, und alsdann verweiset uns Gott an den ordentlichen Weg der Nahrung und Handarbeit, dieselbe will er segnen und uns dadurch erhalten. Darum, mein Christ, sing', bet' und geh' auf Gottes Wegen (V. 12). —

Gerlach: „Der Herr kommt", wenn die Seinigen seiner Hülfe besonders bedürfen und derselben trostreich inne werden, 1 Mos. 8, 1 (V. 14).

Zweiter Abschnitt.

Die Kämpfe Israels mit den Kanaanitern.

Kap. 6—11.

A. Kämpfe gegen einzelne Städte.

Kap. 6—8.

1. Die Einnahme von Jericho.

Kap. 6.

a. Vorbereitung dazu.

Kap. 6, 1—14.

Und Jericho hatte geschlossen [nämlich: seine Thore] und war verschlossen vor den Kindern 1
Israel, niemand ging aus und niemand ging ein. *Da sprach Jehova zu Josua: Siehe, ich 2
habe gegeben in deine Hand Jericho und seinen König, die streitbaren Männer. *Und ihr 3
sollt umziehen die Stadt, alle Kriegsleute, rings um die Stadt einmal; so sollst du thun sechs
Tage. *Und sieben Priester sollen tragen sieben Jubelposaunen vor der Lade; aber am sieben- 4
ten Tage sollt ihr umziehen die Stadt siebenmal und die Priester sollen stoßen in die Posaunen. *Und es wird geschehen, wenn man bläst das Jubelhorn [Bunsen: wenn das Jubelhorn 5
anhaltend ertönen wird], wenn ihr höret den Schall der Posaune, soll erheben das ganze Volk
ein großes Geschrei [Bunsen: Feldgeschrei] und es wird zusammenstürzen die Mauer der Stadt
[Bunsen: von Grund aus], und das Volk soll sie ersteigen, ein jeglicher gerade vor sich hin.

Und es rief Josua, der Sohn Nuns, die Priester und sprach zu ihnen: Traget die Lade 6
des Bundes! Und sieben Priester sollen tragen sieben Jubelposaunen vor der Lade Jehovas.
*Und sie sprachen zum Volke: Gehet hin und umziehet die Stadt, und die Gerüsteten [Bunsen: 7
Vorhut] sollen gehen vor der Lade Jehovas.

Und es geschah, als Josua zum Volke geredet hatte, da gingen hin die sieben 8
Priester, welche trugen die sieben Jubelposaunen vor Jehova, und stießen in die Posaunen
und die Lade des Bundes Jehovas folgte ihnen nach. *Und die Gerüsteten zogen her vor den 9
Priestern, welche in die Posaunen stießen, und der übrige Haufe zog hinter der Lade her, und
man stieß in die Posaunen fort und fort.

Und dem Volke hatte Josua geboten und gesprochen: Ihr sollt kein Geschrei erheben 10
und sollt eure Stimme nicht hören lassen und kein Wort gehe aus eurem Munde bis zu dem
Tage, da ich zu euch sagen werde: Erhebet ein Geschrei, dann sollt ihr ein Geschrei erheben.
*Und es umzog die Lade Jehovas die Stadt ringsum einmal, und sie kamen in das Lager und 11
übernachteten im Lager. *Und es machte sich Josua des Morgens frühe auf und es trugen die 12

13 Priester die Lade Jehovas. *Und die sieben Priester, die da trugen die sieben Jubelposaunen
vor der Lade Jehovas, stießen fort und fort in die Posaunen, und die Gerüsteten zogen vor
ihnen her und der übrige Haufe zog hinter der Lade Jehovas, und man stieß in die Posaunen
14 fort und fort. *Und sie umzogen die Stadt am zweiten Tage einmal und kehrten zurück in das
Lager. So thaten sie sechs Tage.

b. Einnahme und Zerstörung Jerichos.

Kap. 6, 15—27.

15 Und es geschah am siebenten Tage, da machten sie sich frühe auf, als die Morgenröthe
aufging, und umzogen die Stadt nach dieser Weise siebenmal; nur an jenem Tage umzogen
16 sie die Stadt siebenmal. *Und es geschah beim siebenten Mal, als die Priester in die Hörner
gestoßen hatten, da sprach Josua zu dem Volke: Erhebet ein Geschrei, denn Jehova hat euch
17 die Stadt gegeben. *Und es soll verbannet sein die Stadt, sie und alles, was in ihr ist, dem
Jehova; nur Rahab, die Hure, soll leben bleiben, sie und alle, die bei ihr im Hause sind;
18 denn sie hat verborgen die Boten, welche wir sandten. *Nur aber hütet euch vor dem Ver-
banneten, daß ihr nicht verbannet und nehmet von dem Verbanneten und machet das Lager
19 Israels zum Verbanneten und bringet es ins Verderben. *Und alles Silber und Gold und
alles Geräth von Erz und Eisen, heilig soll es sein dem Jehova; in den Schatz Jehovas soll
20 es kommen. *Und es erhob das Volk ein Geschrei und sie stießen in die Posaunen. Und es
geschah, als das Volk hörte den Schall der Posaune, da erhob das Volk ein großes Geschrei
und es stürzte die Mauer zusammen, und es erstieg das Volk die Mauer, ein jeglicher gerade
21 vor sich hin, und sie gewannen die Stadt. *Da verbanneten sie alles, was in der Stadt war,
vom Manne bis zum Weibe, vom Knaben bis zum Greise und bis zum Rinde und Schafe und
Esel mit der Schärfe des Schwertes.

22 Und zu den zwei Männern, welche erkundet hatten das Land, sprach Josua: Gehet in
das Haus des Weibes, der Hure, und führet sie heraus von dannen das Weib und alles, was
23 ihr angehört, wie ihr es ihr geschworen habt. *Da gingen die Jünglinge, die Kundschafter,
und führten heraus die Rahab und ihren Vater und ihre Mutter und ihre Brüder und alles,
was ihr angehörte und ihr ganzes Geschlecht [ganz genau Bunsen: und alle ihre Geschlechter]
24 führten sie heraus und ließen sie draußen vor dem Lager Israels. *Aber die Stadt verbrann-
ten sie mit Feuer und alles, was in ihr war; nur das Silber und das Gold und die Geräthe
25 von Erz und Eisen gaben sie in den Schatz des Hauses Jehovas. *Aber Rahab, die Hure, und
das Haus ihres Vaters und alles, was ihr angehörte, ließ Josua leben. Und sie wohnte in-
mitten Israels bis auf diesen Tag, denn sie hatte verborgen die Boten, welche gesandt
hatte Josua, Jericho zu erkunden.

26 Und Josua beschwor [näml. das Volk] zu der Zeit und sprach: Verflucht sei der Mann
vor Jehova, der sich aufmacht und bauet diese Stadt, Jericho! Um seinen Erstgeborenen leg'
27 er ihren Grund und um seinen Jüngsten setz' er ein ihre Thore! *Und es war Jehova mit
Josua und es war sein Ruf im ganzen Lande.

Exegetische Erläuterungen.

Mit diesem sechsten Kapitel beginnt der zweite Abschnitt des ersten Theiles des Buches, welcher uns die Geschichte der Eroberung des Landes in fortlaufender Erzählung gibt, die nur an wenigen Stellen (Kap. 8, 12. 13 vergl. mit 8, 3 und 8, 30 bis 35) kritische Schwierigkeiten darbietet, weshalb auch Knobel sie als eine „im ganzen wohlgeordnete und zusammenhängende Darstellung der Kriege Josuas" von jehovistischer Hand bezeichnet. Sie unterscheidet sich insofern sehr vortheilhaft von dem Berichte über den Durchgang durch den Jordan (Kap. 3. 4), liest sich gut und erhebt sich oft (Kap. 7. 8; 10, 1—27) zu ergreifend schöner Schilderung der von Gott durch Josua und das Volk Israel vollbrachten Kriegsthaten. Vgl. S. 2. Zweimal (Kap. 6, 26 u. 10, 12—15) sind ihr poetische Stellen eingefügt. Einen gewissen feinen Humor verräth Kap. 9. Von Kap. 10, 28 an bis 11, 23 fehlen die vorhin angeführten Vorzüge und es tritt etwelche Eintönigkeit in chronikartiger Aufzählung der verschiedenen Eroberungen hervor. Kap. 12 ist eine sehr werthvolle geschichtliche Urkunde, besonders von V. 9 an, worauf Bunsen mit Recht aufmerksam macht.

Soviel im allgemeinen über diesen äußerst interessanten Abschnitt Kap. 6, 1 bis 11, 23. Wir gehen nun zur Erklärung von Kap. 6 über, welches die Einnahme von Jericho erzählt.

a. V. 1—14. Vorbereitung dazu. Jericho hatte bei Annäherung der Israeliten seine Thore geschlossen, so daß niemand aus- und einging.

Jehova befiehlt nun Josua, die Stadt mit der Bundeslade unter Posaunenschall sechs Tage lang zu umziehen, am siebenten Tage aber siebenmal, dann würden ihre Mauern fallen. Diesen Auftrag theilt Josua zur sofortigen Ausführung den Priestern und dem Volke mit (V. 6. 7), wie dann auch geschieht (V. 8—11). —

V. 2. **Siehe, ich habe gegeben.** Einen ähnlichen Ausdruck finden wir Kap. 11, 6. Hier aber sollen die Israeliten selbst zur Eroberung der Stadt keine kriegerischen Anstalten treffen, vielmehr soll Jericho durch die unmittelbare Hülfe Gottes, also durch ein Wunder fallen. — V. 3—5. **Jubelposaunen.** קֶרֶן הַיּוֹבֵל = שׁוֹפְרוֹת הַיּוֹבְלִים. Daß diese beiden Bezeichnungen (V. 4. 5) dasselbe Musikinstrument bedeuten, ist klar, und zwar geht dies gerade aus unserer Stelle hervor. Ferner darf auch als wahrscheinlich angenommen werden, daß שׁוֹפָר und חֲצֹצְרָה nicht identisch sind, ש ein gekrümmtes, daher auch קרן genanntes Musikinstrument, ח die auf egyptischen Denkmälern häufig dargestellte gerade Trompete (Keil, S. 92) bezeichnet. Schwierigkeiten macht hingegen die Erklärung von יוֹבֵל. Nach Fürst hat es zwei Bedeutungen „1) Widder, aries von dem ungebr. intr. יבל gedrungen, streng, stark sein. Hiernach wäre קרן היּ' שופר היּ' oder auch יובל allein 2 Mos. 19, 13 Widder-Horn als Blaseinstrument. Diese Deutung haben bereits Targ. (הוּכְרָא) und die jüdischen Exegeten und zwar nach der Tradition (Rosh ha-Shana 3) und aus letzterer erfahren wir, daß im Altarabischen das Wort dieselbe Bedeutung hatte; phön. יֹבֵל (Mass. 7) dasselbe; 2) (von יָבַל II) Jubelton, Freudengetön (mit n. p. יוּבַל zusammenhängend) als Bezeichnung des großen Jubelfestes am 10. des 7. Monats des je 50. Jahres, das vermittelst der Trompete (שׁוֹפָר) durchs ganze Land verkündigt wurde, 3 Mos. 25, 8. „Daß nun dasselbe Wort diese zwei grundverschiedenen Bedeutungen haben soll, ist, wenn auch nicht gerade unmöglich, so doch in diesem Falle unwahrscheinlich, da die שׁנת היובל durch den Klang des שׁוֹפַר הַיּוֹבֵל wie Fürst selbst sagt, verkündigt wurde, also offenbar daher seinen Namen hat, wie Winer (Realwörterbuch unter Jubeljahr) und Oehler (Realencyclopädie X, S. 131 u. 132) nach dem Vorgange älterer Exegeten, namentlich Groddecks de verisim. voc. יובל signif. Danz. 1758 annehmen. Dies vorausgesetzt, fragt es sich, wie ist יובל abzuleiten und zu erklären? Entweder von einer ungebräuchlichen Wurzel יָבַל, die nach der Annahme von Fürst „gedrungen, stark sein" bedeuten würde, dasselbe was das phön. יָבַל, woher dann יוֹבֵל oder יוּבַל = der Starke, der Widder (wie auch אַיִל eigentlich Stärke heißt), wofür die Inschrift von Marseille Z. 7 angeführt wird. Hiernach wäre קֶרֶן־הַיּוֹבֵל = Widderhorn, שׁוֹפַר־הַיּוֹבֵל = Widderhornposaune, שְׁנַת־הַיּוֹבֵל — das Jahr, bei dessen Anfang man das Widderhorn bläst und welches daher seinen Namen hätte. Oder, wie Gesenius Thes. II, 561 will, von einem Onomatopoeticum יָבַל = schallen, jubeln, wie das verwandte יִבֵּב Richt 5, 28 rufen, laut rufen bedeutet und im Aram. besonders vom Jubelgeschrei gebraucht wird. Dann wäre יוֹבֵל = תְּרוּעָה und שׁוֹפַר־הַתְּרוּעָה = שׁוֹפַר־הַיּוֹבֵל (3|Mos. 25, 8) = Lärm- od. Jubelposaune. Dasselbe würde קֶרֶן־הַיּוֹבֵל bedeuten; שְׁנַת־הַיּוֹבֵל aber wäre das Jahr, bei dessen Anfang man die Lärm- oder Jubelposaune bläst, und welches daher seinen Namen hätte. Für diese Etymologie spricht in entscheidender Weise der Name des Sohnes des Lamech: יוּבָל, der nach 1 Mos. 4, 21 der Erfinder der Zither (כִּנּוֹר) und Schalmei war (עוּגָב) war. Wir müssen uns daher für diese Ableitung erklären. — שׁוֹפְרוֹת־הַיּוֹבְלִים doppelter Plural wie 4 Mos. 13, 32. אַנְשֵׁי־מִדּוֹת, 5 Mos. 1, 28. בְּנֵי־עֲנָקִים. Ewald, §. 270. — Bedeutsam ist die Siebenzahl der Posaunen, Priester, Tage, wofür 1 Mos. 21, 30 zu vergleichen ist, sowie eine Menge von alt- und neutestamentlichen Stellen, die bei Winer a. a. Orte unter „Zahlen, Zählen" verzeichnet sind. — Der Umzüge waren im ganzen 13, nämlich 6 an den 6 ersten Tagen, 7 am letzten Tage, der wahrscheinlich, wie schon die Rabbinen angenommen haben, ein Sabbath war. Man könnte dagegen einwenden, daß am Sabbath nach 2 Mos. 20, 9—11 nicht gearbeitet werden durfte; allein dieses Umziehen war keine Arbeit, sondern gewissermaßen eine religiöse gottesdienstliche Handlung, ausgeführt zufolge speziellen göttlichen Auftrags, zu dessen Verherrlichung gerade am Sabbathtage Jerichos Mauern einstürzten. Den Zweck dieser Umzüge, über den viel verhandelt worden ist, hat Knobel zutreffend bezeichnet, wenn er sagt: „Jericho soll als Erstling der kanaanitischen Städte augenfällig durch Israels Gott fallen, das wiederholte Herumziehen die Aufmerksamkeit auf das, was endlich werden wird, im höchsten Grade spannen und beim Eintritte des Ereignisses kein Zweifel über Jehova als Urheber bleiben, dadurch aber Israels Muth gehoben und der Kanaaniter Verzagtheit vermehrt werden."

Im wesentlichen hiermit übereinstimmend, bemerkt Keil: „Die mehrtägige Wiederholung des Umzuges konnte nur den Zweck haben, Israel im unbedingten Glauben und geduldigen Vertrauen auf die Macht und Zusage seines Gottes zu üben und ihm tief einzuprägen, daß allein die Allmacht und Treue Jehovas es war, welche diese feste Stadt, die Vormauer des ganzen Landes, in seine Hand gegeben." — V. 5. **Ein jeglicher gerade vor sich hin.** Ueber die zusammengestürzten Mauern sollen die Israeliten in Jericho einrücken und zwar „ein jeglicher gerade vor sich hin", so daß die Ordnung bestmöglich gewahrt blieb. Joel 2, 7 wird von den Heuschrecken in gleicher Weise gesagt: „Wie Kriegsleute ersteigen sie eine Mauer und jeglicher zieht dahin auf seinen Wegen (וְאִישׁ בִּדְרָכָיו יֵלֵכוּן). — V. 6. 7. Josua erläßt die erforderlichen Befehle. — V. 8—11. Der erste Umzug, wobei die Ordnung

folgende war: 1) die Gerüsteten; 2) die sieben Priester mit ihren sieben Posaunen; 3) die Priester mit der Bundeslade; 4) die übrigen Krieger als Nachhut, 4 Mos. 10, 25. אַסַּף = agmen claudere. Diese Aufgabe fiel auf dem Zuge durch die Wüste nach 4 Mos. 10, 25 dem Stamme Dan zu; ob hier auch, läßt sich nicht ermitteln. — V. 9. **Welche .... stießen.** Nicht nach dem K'tîb תֹּקְעִים, sondern nach dem K'ri תּוֹקְעִי, welches Knobel als die gewiß richtige Lesart vorzieht. — V. 10. **Ihr sollt kein Geschrei erheben.** Das sollte erst am siebenten Tage auf ausdrücklichen Befehl Josuas geschehen. Still und lautlos umzog das Volk 6 Tage lang unter den lang tönenden Klängen der Posaunen die Palmenstadt, deren Einwohner keinen Ausfall wagten. Wahrscheinlich imponirte ihnen die großartige Ruhe, welche in diesem Verhalten zu Tage trat. — V. 10. Am Abend des ersten Tages kamen sie ins Lager, um da zu übernachten. — V. 12—14. So geschah es 6 Tage lang in derselben Weise.

b. V. 15—27. Einnahme und Zerstörung Jerichos. V. 15—20. Der 7. Tag. An diesem beginnen die Israeliten schon mit der Morgenröthe ihre Umzüge, weil deren sieben zu halten waren. Nehmen wir an, daß Jericho einen Umkreis von einer Stunde hatte, so brauchte ein solcher feierlicher Zug, der sich langsam bewegte, mindestens $1\frac{1}{2}$ Stunde zum Umgange; dieß wären für sieben Züge 7 mal $1\frac{1}{2} = 10\frac{1}{2}$ Stunden. Hierzu müssen wir aber die unbedingt nothwendigen Ruhepausen von mindestens $\frac{1}{4}$ St. hinzuzählen, deren, wenn wir je eine zwischen dem ersten und zweiten und dritten bis zum siebenten Zuge rechnen, sechs sich ergeben würden $= 1\frac{1}{2}$ Stunden. Addiren wir diese $1\frac{1}{2}$ Stunden zu den $10\frac{1}{2}$ Stunden, so erhalten wir 12 St. Der Sturz der Mauern würde demnach auf den Abend erfolgt sein. Dann aber war der Sabbath seinem Ende nahe und das Zerstörungswerk konnte beginnen.

V. 17. **Und es soll verbannet sein die Stadt.** חֵרֶם (nur einmal חֶרֶם Sach. 12, 11) von חָרַם = abschneiden, im Hiph. weihen, dem gewöhnlichen Gebrauche entziehen und Gott weihen = sacrare — ist a) mit aktiver Bedeutung: Bann Jehovas, der die Vertilgung zur Folge hat, Mal. 3, 24; Sach. 14, 11; 1 Kön. 20, 42; Jes. 34, 5; oder b) mit passiver Bedeutung: Verbanntes d. i. etwas dem Jehovah Geweihtes, ohne Möglichkeit der Lösung (zum Unterschied von anderem Geweihten) 3 Mos. 27, 21. 28. 29. In letzterem Sinne steht es hier V. 17. 18, sowie ferner 7, 1 ff.; 1 Sam. 15, 3. 9. Ganz richtig bemerkt daher schon Starke: „Ein Bann oder Fluch (Sept.: ἀνάθεμα 4 Mos. 21, 2.3; 5 Mos. 7, 2; 20, 17) hieß, was dem Herrn verbannet war, welches kein Mensch zu seinem Nutzen brauchen durfte, sondern es ward entweder Gott zu Ehren ganz ausgerottet und zerstöret, wie die Menschen und Vieh allhier, gleichsam als ein Rachopfer der göttlichen Gerechtigkeit, dieselbige zu verherrlichen; oder es ward zum besonderen Gottesdienste gewidmet, wie hier allerlei kostbare und nützliche Metalle, 3 Mos. 27, 21. 28; 5 Mos. 2, 34; 3, 6; 7, 2. 26; 13, 15—17; 20, 16 ff." Siehe auch die Erklärung zu Kap. 2, 11. — Rahab allein soll geschont werden, weil sie die Kundschafter verborgen hatte. Der Schwur der letzteren wird nur ihnen gegenüber (V. 22), aber nicht vor dem Volke erwähnt. — V. 18 enthält eine Warnung, die Achan (Kap. 7) zu seinem und der Seinigen Verderben nicht beachtete. — V. 20. 21. Einnahme der Stadt. Auf Josuas Befehl erhebt das Volk, das bisher still um die Stadt gezogen war, ein Feldgeschrei. Die Posaunen schmettern. Die Mauern Jerichos stürzen zusammen (eigentlich „unter sich" תַּחְתֶּיהָ), das israelitische Heer dringt ein und verbannt alles, was in der Stadt war, Mann und Weib, Knaben und Greise, Rinder, Schafe und Esel mit der Schärfe des Schwertes (1 Mos. 34, 26 und sehr häufig in unserem Buche). — Man hat das hier erzählte Wunder durch ein plötzliches Erdbeben erklärt (J. D. Michaelis, Bastholm Bild. Gesch. II, S. 22, Jahn Bibl. Archäologie II, S. 174 ff.). „Davon steht aber nichts im Texte" (Knobel). Auch von einem Untergraben der Mauern ist nichts gesagt. Offenbar ist nach der ganzen Anschauung des Verfassers durch „den auf der Bundeslade gegenwärtigen" Gott Israels ein Wunder geschehen. Siehe theologische Grundgedanken 2.

V. 22—25. Rettung der Rahab. Sie erfolgt gemäß dem durch einen Eidschwur (Kap. 2, 14) bekräftigten Versprechen der Kundschafter. — V. 22. **Gehet in das Haus.** Dieses Haus scheint nicht eingestürzt zu sein, obwohl es auf die Stadtmauer gebaut war. — V. 23. **Jünglinge.** Hebräisch נְעָרִים נער hat sehr oft diese Bedeutung, 1 Mos. 22, 3; 34, 19; 37, 2; Richt. 8, 20; Jer. 6, 6; 1 Sam. 30, 13; Sept.: δύο νεανίσκοι; Vulg.: juvenes. — V. 23. **Ließen sie draußen vor dem Lager.** Nach Analogie von 3 Mos. 24, 14; 4 Mos. 31, 19. Sie waren als Heiden unrein und mußten daher eine bestimmte Zeit, wahrscheinlich wohl wie andere Unreine, sieben Tage außerhalb des Lagers bleiben. — V. 24 unterbricht den Zusammenhang und stände wohl besser, wie Knobel vermuthet, vor V. 21. — V. 25 nimmt den Faden der Erzählung über Rahabs Stellung wieder auf. **Sie wohnte inmitten Israels.** Siehe die Erläuterungen und theologischen Grundgedanken zu Kap. 2.

V. 26. Fluch über Jericho. Da eine verbannte Stadt nach 5 Mos. 13, 17 nicht wieder aufgebaut werden sollte, so verwünscht Josua Grund und Boden Jerichos. Solchen Fluch sprach nach Strabo, 13, S. 601 Agamemnon über Ilium, nach Appian (Punica 8, 135 f.) Scipio über Karthago aus (Knobel), wobei man auch Grund und Boden, wie bei Jerusalem unter Hadrian geschah, umzupflügen pflegte (Starke). „Die Juden streuten auch wohl Salz an dem Ort, Richt. 9, 45, als eine

Ursache und Zeichen der Unfruchtbarkeit, 5 Mos. 29, 22. 23; Ps. 107, 33. 34; Jer. 17, 6; Zeph. 2, 9" (Starke). Von Umpflügen und Salzstreuen ist hier keine Rede, aber desto erschütternder lautet der Fluch, den Josua in poetischer Form ausspricht. Daß dieser Fluch sich erfüllt habe, wird uns 1 Kön. 16, 34 gemeldet, als Hiel von Bethel zu Ahabs Zeit es wagte, Jericho wieder herzustellen. Mit diesem späten Wiederaufbau stimmt nicht, daß der Name der Stadt schon in unserem Buche Kap. 18, 21; Richt. 3, 13; 2 Sam. 10, 5 wieder vorkommt. Die Schwierigkeit läßt sich lösen, entweder a) dadurch, daß, wie auch Winer annimmt, 1 Kön. 16, 34 nur von der Befestigung Jerichos die Rede ist, wie diese Bedeutung von בנה durch 1 Kön. 15, 17 und 2 Chron. 11, 5 feststeht, und Josua selbst, als Feldherr, nur die Befestigung im Auge gehabt hätte, oder b) dadurch, daß man mit Knobel sich der Hypothese zuwendet, es habe jenes in der Zeit zwischen Josua und Ahab erwähnte Jericho nicht auf dem alten Platze gelegen, den erst Hiel wieder bebaut habe. Zur Begründung seiner Ansicht führt Knobel an, weder Troja noch Karthago sei auf demselben Platze wieder aufgebaut worden, weil der alte Platz beider Städte mit einem Fluch belegt gewesen sei. Im übrigen faßt Knobel die Verwünschung in ihrer ganz speziell gehaltenen Form als vaticinium ex eventu und denkt sich also die Sache so: 1) Josua hat eine Verwünschung, aber eine „allgemeine Verwünschung" ausgesprochen; 2) diese allgemeine Verwünschung war bekannt und hatte zur Folge, daß, als Jericho in der Zeit zwischen Josua und David wieder aufgebaut wurde, dies nicht auf dem alten Platze geschah; 3) letzteres erfolgte durch Hiel unter Ahab, der bei Grundlegung der Mauern seinen ältesten Sohn, bei Einsetzung der Thore seinen jüngsten Sohn verlor; 4) diese Vorgänge kannte der Verfasser und nahm an, Josua habe nicht blos eine allgemeine Verwünschung über den Ort ausgesprochen, sondern dieselbe so allgemein gehalten, wie es in der Folge kam. Wir gestehen, daß uns hier zu viele Hypothesen auf einmal begegnen und wir uns daher der Erklärung Winers anschließen, da sie sprachlich wohl begründet ist. — V. 27. Josuas Ruf. שֹׁמַע Jos. 9, 9.

Theologische Grundgedanken.

1. Zur Feststellung des Begriffes von חֵרֶם kommt vor allen Dingen die Hauptstelle 3 Mos. 27, 28. 29 in Betracht: „Nur alles Verbannete (חֵרֶם), was jemand dem Jehova-weihet (יַחֲרִם) von allem, was sein ist, von Menschen und Vieh und vom Felde seines Eigenthums: das soll nicht verkauft und nicht gelöst werden (וְלֹא־יִגָּאֵל); alles Verbannetes ist ein Hochheiliges (קֹדֶשׁ קָדָשִׁים) Jehovas. Kein Verbanneter, wer verbannet ist von Menschen, soll gelöst werden; er soll getödtet werden (מוֹת יוּמָת)." Alles übrige an Menschen, an Vieh, an Haus und Acker, was einer Jehova nur heiligte (יַקְדִּישׁ), konnte gelöst werden, was aber irgend jemand weihte (יַחֲרִם) d. i. zum vollständigen und unbedingten Besitzthum übergab, das konnte nicht gelöst werden. Es war, wie Rüetschi (Realencyklopädie I, S. 677) sagt „ein Banngeschenk", ein mit dem Bann (חֵרֶם in seiner ersten aktiven Bedeutung) belegter Gegenstand, ein Hochheiliges Jehovas. War dieses Objekt des Bannes ein lebendiges Wesen, so wurde es nach dieser gesetzlichen Vorschrift getödtet, war es ein Grundstück, so wurde es, wie wir aus 3 Mos. 27, 21 zu schließen berechtigt sind (vgl. auch 4 Mos. 18, 14; Ezech. 44, 29), Eigenthum der Priester, war es werthvolle Habe, so gehörte sie, wie unsere Geschichte lehrt (Kap. 6, 19. 24) und durch 4 Mos. 31, 54 ebenfalls bezeugt wird, dem Schatze Jehovas, war eine ganze Stadt, wie Jericho, mit dem Banne belegt, so wurde sie verbrannt (Jos. 6, 24; 10, 28. 35. 37. 40; 11, 11; 4 Mos. 21, 1—3; 5 Mos. 13, 16); doch nicht immer, Jos. 11, 13, wie man auch zuweilen das Vieh leben ließ und als gute Beute vertheilte (5 Mos. 2, 34 f.; 3, 6 ff. und in unserem Buche 8, 26 ff.). Ein solcher Bann konnte nun, wie Rüetschi besonders klar auseinandergesetzt hat, entweder nach innen (vgl. Kap. 7) oder nach außen angewendet werden. In beiden Fällen aber handelte es sich, wofür eine ganze Reihe von Stellen (2 Mos. 22, 20; 5 Mos. 13, 16 ff.; 5 Mos. 2, 34; 3, 6; Jos. 6, 17 ff. u. s. w. s. oben) spricht, um Vertilgung alles unheiligen, götzendienerischen Wesens, denn Israel sollte ein heiliges Volk sein. Der letztere Fall, die Anwendung gegen außen, findet sich schon früher (siehe oben). aber ganz besonders häufig in unserm Buche „Grausam", sagt Winer (I, 135, Anm. 3) „war solche Verbannung eroberter Städte allerdings, nur hätte man deshalb nicht gerade das israelitische Alterthum so bitter anklagen sollen, wie von Tindal, Morgan u. a. geschehen. Humanität gegen Kriegsgefangene, zumal gegen die Bewohner eroberter Städte, kannten ja die alten Völker überhaupt nicht; jeder Krieg war in den frühesten Zeiten ein Vertilgungskrieg, und jene Behandlung der kanaanitischen Städte wurde durch politische und (im Sinne jener Zeit) religiöse Gründe ebensowohl geboten, wie so vieles andere, was selbst civilisirte und christliche Völker als Ausfluß des Eroberungsrechtes geltend machen."

Die Verbannung dieser kanaanitischen Städte erfolgte auf unmittelbare göttliche Weisung (2 Mos. 17, 14; 5 Mos. 7, 2; 20, 16; 1 Sam. 15, 3), ein andermal thun die Israeliten ein Gelübde (4 Mos. 21, 2); wieder in anderen Fällen geschieht die Verbannung in ihrer Anwendung nach innen wie nach außen zufolge gesetzlicher Bestimmungen (3 Mos. 20, 2; 5 Mos. 13, 16 ff.). Hierdurch war aller Willkür eine Schranke gesetzt, denn die Heiligkeit Israels in strenger Absonderung von allem heidnischen Wesen und jedem Greuel der Abgötterei (2 Mos. 23, 32; 5 Mos. 20, 18) sollte der einzige Grund der Verbannung sein, sonst hätte jeder Mörder sich auf solche Weihung seines Nebenmenschen mit heuchlerischer

Miene berufen können. Wer an etwas Verbanntem sich vergriff, der büßte es mit dem Leben (Jos. 6, 18; 5 Mos. 13, 17; Jos. 7, 11 ff.).

Auf diesen Anschauungen fußt der Ausspruch des Hohenpriesters (Joh. 11, 49. 50), sowie die paulinische Bezeichnung des gekreuzigten Erlösers als κατάρα (Gal. 3, 13).

Schließlich sei noch erwähnt, daß ähnliche Satzungen bei den Galliern und Deutschen galten und Römern wie Griechen nichts weniger als fremd waren. Von den Galliern erzählt Cäsar (Bell. gall. 6, 17): Huic (sc. Marti), quum proelio dimicare constituerunt, ea, quae bello ceperint, plerumque devovent. Quae superaverint, animalia capta immolant; reliquas res in unum locum conferunt. Multis in civitatibus harum rerum exstructos tumulos locis consecratis conspicari licet: neque saepe accidit, ut, neglecta quispiam religione, aut capta apud se occultare, aut posita tollere auderet; gravissimumque ei rei supplicium cum cruciatu constitutum est. Also ähnlich wie mit Achan geschah — Todesstrafe für Raub am Geheiligten. — Tacitus (Annal. XIII, 57) meldet von den Hermunduren: ein Krieg zwischen ihnen und den Katten sei für jene glücklich, für diese gar verderblich (exitiosius) gewesen: quia victores diversam aciem Marti ac Mercurio sacravere, quo voto equi, viri, cuncta victa occidioni dantur. Livius (3, 55) gedenkt eines unter den Konsuln L. Valerius und M. Horatius erlassenen Gesetzes: Ut, qui tribunis plebis, aedilibus, judicibus, decemviris nocuisset, ejus caput Jovi sacrum esset: familia ad aedem Cereris, Liberi, Liberaeque venum iret. Ferner ist zu erinnern an das ver sacrum, das Uhland in seinem bekannten Gedichte so schön geschildert hat, an das Verbrennen eines Theiles der Beute, um sie dadurch den Göttern zu weihen, wie es ebenfalls im römischen Alterthum vorkam (Appian, Pun. c. 133, Mithrid. c. 45). Aehnlich ist auch das Tabu der Südseeinsulaner, ein Bann, dessen Uebertretung mit dem Tode bestraft wurde. Siehe Calwer Missions-Geschichte von Blumhardt 2, S. 238. 243.

2. Der Fall der Mauern Jerichos wird auf unmittelbar wirkende göttliche Kausalität ebenso gut zurückgeführt, wie der wunderbare Durchzug der Israeliten durch den Jordan. Es ist daher ein geistloses Auskunftsmittel, an eine Untergrabung der Mauern zu denken. Weit eher läßt sich der Gedanke an ein Erdbeben rechtfertigen, weil bei einem solchen Naturereignisse das Walten der göttlichen Vorsehung direkt betheiligt ist. Allein es steht davon nichts im Texte; weshalb wir am besten thun, die Thatsache einfach anzuerkennen. Sie war für die Kanaaniter ein Schrecken, für die Israeliten ein hoch erfreuliches Zeichen der fortwährenden Fürsorge Gottes für sein Volk. Für uns ist ihre symbolische Bedeutung nicht gering anzuschlagen, insbesondere auch für diejenigen unter uns, denen die Bibel zwar theuer, aber manches in ihr Erzählte schwer anzueignen ist, für wirklich ernste Christen, die man deshalb nicht geradezu, wie leider so oft geschieht, als Ungläubige bezeichnen sollte, wie es denn überhaupt besser wäre, wenn man mit Ertheilung dieses Prädikates etwas sparsamer umginge, da sonst alle Bibelforschung mit dem Banne bedroht ist.

3. Merkwürdig ist, wie der Erlöser Jericho ausgezeichnet hat. Hier kehrte er bei Zachäus ein (Luk. 19, 5. 9), hier heilte er den Bartimäus von seiner Blindheit (Mark. 10, 46. 52; Luk. 18, 35), in der Nähe dieser Stadt wiederholte er die Ankündigung seiner Leiden (Luk. 18, 31; Matth. 20, 28); Jerichos gedenkt er im Gleichniß vom barmherzigen Samariter (Luk. 10, 30). Damals war Jericho eine durch Prachtbauten des Herodes hervorragende Stadt, jetzt ist es ein armseliges Dorf.

4. Wie der Segen in seinen Folgen durch Jahrhunderte hindurch wirkt, so nicht minder der Fluch, wenn ihm eine sittliche Berechtigung beiwohnt. Der Fluch über Jericho war der Fluch über alles götzendienerische Wesen, über das Kanaaniterthum mit allen seinen heidnischen Greueln, es war also ein wahrhaft theokratischer Fluch über die Sünde selbst. Solchen Fluch spricht Paulus auf dem Boden des Neuen Testaments über alle Irrlehrer und Zerstörer der Gemeinde aus (1 Kor. 16, 22; Gal. 1, 8), mit derselben Berechtigung, wie einst Josua. Je mehr nun das Christenthum dem Sauerteige ähnlich alles durchdringt, desto weniger werden wir Veranlassung haben, zu fluchen, sondern vielmehr Gott preisen und die Brüder segnen. Wer aber überall nur Abfall und Verirrung sieht, wer nicht erkennen will, daß auch jetzt das Heil uns näher ist denn zuvor, der wird allerdings lieber fluchen als segnen; wie denn auch nicht etwa nur katholische Ultramontane, sondern auch protestantische Konfessionelle es sattsam thun. Sie sind aber keine Josuas, weder die einen noch die andern. Ihr Blick reicht nicht einmal in die nächste Zukunft, geschweige denn in ferne Zeiten. Daher verhallen alle ihre Bannflüche — uns zum großen Troste, weil sie sittlich nicht berechtigt sind.

Homiletische Andeutungen.

Das verschlossene Jericho, ein Bild 1) eines verschlossenen Herzens, 2) eines verschlossenen Hauses, 3) einer verschlossenen Gemeinde (V. 1). — Wie der Herr Jericho in die Hand Josuas gab, so gibt er immer noch jedes verschlossene Herz und jedes verschlossene Haus und jede verschlossene Gemeinde (oder auch Stadt) in die Hand seiner Knechte. — (V. 1. 2.) — Die Posaunen des Halljahres und die Posaunen des Weltgerichts (V. 4). — Vor dem Feldgeschrei des geistlichen Israel fallen alle Mauern, welche die Welt zu ihrem Schutze aufgerichtet hat, insbesondere alle Mauern der Selbstgerechtigkeit, hinter welchen die Sünde ihr Wesen treibt (V. 5). — Der Umzug um Jericho 1) still, 2) aber doch unter Posaunenschall, ein Umzug im Namen des Herrn, des Gottes Israels (V. 8—14). — Die Einnahme Jerichos 1) wohl vorbereitet von Josua, 2) herrlich bewirkt durch Gottes Allmacht (V. 15—21). — Die Morgenröthe des 7. Tages eine Morgenröthe des Sieges (V. 15). — Die Glaubenszuversicht Josuas (V. 16). — Machet ein Feldgeschrei, denn der Herr hat euch die Stadt gegeben (V. 16). — Der heilige Bann (V. 17). — Die heilige Schonung (V. 17). — Gericht und Gnade, nachgewiesen einerseits an der Verbannung Jerichos, anderseits an der Schonung der Rahab (V. 17). — Hütet euch vor dem Verbanneten! (V. 18.) — Der Schatz des Herrn: 1) in Israel in Gold und Silber und Erz bestehend, 2) unter uns das heilige Evangelium der Gnade Gottes in Christo Jesu (V. 19). — Die Mauern fielen um! O wie werden wir uns freuen, wenn einst alle Mauern, welche stolzer Weltsinn gebaut hat, einstürzen und auch diejenigen, welche die Satzung errichtet hat: die Klostermauern und die Mauern Roms! (V. 20.) — Der herrliche Sieg des Volkes, zugleich ein Strafgericht für Jericho (V. 21 vergl. mit V. 24). — Rahabs Errettung, betrachtet 1) mit Rücksicht auf ihre Person (Zeichnung ihres Charakters nach Kap. 2; Hebr. 11, 31; Jak. 2, 25); 2) mit Rücksicht auf die Gewissenhaftigkeit Josuas, der gegebenes Wort gehalten wissen wollte; 3) mit Rücksicht auf die Zukunft des Reiches Gottes (Rahab eine Stammutter aus den Heiden und was sich daran knüpft. Rahab die Heidin wird unter Israel aufgenommen, damit durch Israel auch die Heiden gerettet werden) V. 22—25. — Der Fluch über Jericho 1) eine wohl berechtigte Verwünschung, daher 2) als ein prophetisches Wort in Erfüllung gegangen, als Hiel die Stadt wieder aufbaute, 1 Kön. 16, 34. — Lieber segnen als fluchen, weil wir Christen sind. — Nicht Menschen fluchen, sondern nur der Sünde fluchen! —

Starke: Das ist der Weltkinder Art, wenn sie Noth und Gefahr vor der Thüre sehen, so denken sie nur auf menschlichen Rath und Mittel, wie sie derselben entgehen mögen, da sie doch vielmehr ihre Zuflucht zu Gott nehmen und bei ihm Schutz suchen sollten, Jer. 18, 11. 12; Ps. 50, 15 (V. 1). — Festungen bauen und darin zur Zeit der Noth fliehen, ist zwar an sich nicht unrecht, man verlasse sich aber nicht zu sehr auf dieselben, weil ohne Gott kein Verschließen hilft, Hos. 8, 14; Ps. 127, 1 (V. 1). — Die am Ruder sitzen, sollen nicht bis Mittag schlafen, sondern früh auf sein, und ihre Geschäfte verrichten, Röm. 12, 7 (V. 12). — Ein gläubiges und inbrünstiges Gebet ist das rechte Feldgeschrei, wodurch wir unsere geistlichen Feinde überwinden und des Teufels Reich zerstören können. Mein Christ, gebrauche dich also desselben fleißig, Eph. 6, 18 (V. 16). — Hedinger: Ein jedes fleischliche Herz ist ein verschlossenes Jericho, Gott setzet sich davor und schießt Gnade und Gerichte auf seine Mauern zu. Wohl denen, die sich nicht selbst verhärten! (V. 2.) — Cramer: Gottes Verheißungen sind so gewiß, als wenn sie schon geschehen und ins Werk gerichtet wären, 2 Kor. 1, 20; Ps. 33, 4 (V. 2). — Gott gedenket auch an Barmherzigkeit, da er am allerzornigsten ist, denn mitten im Zorne ist er gnädig, 1 Mos. 6, 8. 11. 12. 13 f. (V. 17). — Was Gott verflucht, soll niemand segnen, und was Gott segnet, soll niemand verfluchen, 4 Mos. 23 8; 1 Kön. 16, 34 (V. 27). —

Gerlach: Durch die Stille des Volkes sollte es noch stärker hervortreten, daß der Herr es sei, welcher für Israel kriegte. Im Glauben geübt, unter dem Hohne ihrer Feinde sollte die von Gott ihnen geschenkte Kraft aufbewahrt bleiben bis auf den Augenblick des Handelns (V. 10).

2. Achans Diebstahl.

Kap. 7.

a. Die Frevelthat.

Kap. 7, 1.

Aber die Kinder Israel vergriffen sich an dem Verbanneten; und es nahm Achan, der 1
Sohn Charmi, des Sohnes Sabdi, des Sohnes Serah, vom Stamme Juda, von dem Verbanneten. Da entbrannte der Zorn Jehovas gegen die Kinder Israel.

b. Ihre schlimmen Folgen in dem verunglückten Zuge nach Ai.

Kap. 7, 2—5.

Und es sandte Josua Männer von Jericho nach Ai, welches bei Beth-Aven [liegt], gegen 2
Morgen [Bunsen: morgenwärts; de Wette: östlich] von Beth-El und sprach zu ihnen also: Ziehet hinauf und erkundet das Land. Da zogen die Männer hinauf und erkundeten Ai. *Und sie 3
kehrten zurück zu Josua und sprachen zu ihm: Nicht ziehe hinauf alles Volk! Bei zweitausend Mann oder bei dreitausend Mann mögen hinaufziehen und Ai schlagen; bemühe nicht das ganze Volk, denn wenig sind ihrer! *Da zogen hinauf von dem Volke dahin bei dreitausend 4
Mann, aber sie flohen vor den Männern von Ai. *Und es schlugen von ihnen die Männer 5
von Ai bei sechsunddreißig Mann und jagten ihnen nach vor dem Thore bis gen Sabarim und schlugen sie am Abhange. Da zerfloß das Herz des Volkes und wurde zu Wasser.

c. Josuas demüthiges Gebet und die Antwort Gottes darauf.

Kap. 7, 6—15.

6 Und es zerriß Josua seine Kleider und fiel auf sein Angesicht auf die Erde vor der Lade
Jehovas bis zum Abend, er und die Aeltesten Israels und warfen Staub auf ihr Haupt.
7 *Und Josua sprach: Ach! Herr, Jehova, warum hast du hinüberziehen lassen dieses Volk über
den Jordan, um uns zu geben in die Hand der Amoriter, um uns zu verderben? O hätten
wir es uns gefallen lassen [Bunsen: O daß wir uns begnüget hätten] und wären geblieben
8 jenseit des Jordans! *Bitte [Bunsen: verzeihe] Herr [Luther und de Wette: mein Herr],
9 was soll ich sagen, nachdem Israel den Rücken gekehret hat vor seinen Feinden? *Und
hören werden es die Kanaaniter und alle Einwohner des Landes und werden uns umringen
und ausrotten unseren Namen von der Erde, und was wirst du thun für deinen Namen, den
großen?
10 Da sprach Jehova zu Josua: Stehe auf! warum doch bist du hingefallen auf dein An-
11 gesicht? *Es hat gesündiget Israel, ja, sie haben übertreten meinen Bund, den ich ihnen
geboten habe; ja sie haben genommen von dem Verbanneten; ja sie haben gestohlen und es auch
12 verheimlicht; ja sogar es unter ihre Geräthe gelegt. *Und nicht können die Kinder Israel beste-
hen vor ihren Feinden; den Rücken werden sie kehren vor ihren Feinden, denn sie sind gewor-
den zum Verbanneten [de Wette: sie sind verbannet; Bunsen mit Luther: sie sind im Bann].
Nicht werde ich hinfort mit euch sein, wenn ihr nicht vertilget das Verbannete aus euerer Mitte.
13 *Stehe auf, heilige alles Volk und sprich: Heiliget euch auf morgen! Denn so spricht Jehova,
der Gott Israels: Verbanntes ist in deiner Mitte, Israel; nicht kannst du bestehen vor deinen
14 Feinden, bis daß ihr hinweggeschafft habt den Bann aus eurer Mitte. *Und ihr sollt euch
herzunahen am Morgen nach euren Stämmen; und es soll geschehen, der Stamm, welchen
treffen wird Jehova, soll herzutreten nach den Geschlechtern [Sippen] und das Geschlecht, wel-
ches treffen wird Jehova, soll herzutreten nach den Häusern, und das Haus, welches treffen wird
Jehova, soll herzutreten nach den [einzelnen] Männern [Bunsen: ein Mann nach dem anderen].
15 *Und es soll geschehen, wer getroffen wird beim Verbanneten, soll mit Feuer verbrannt wer-
den, er und alles was ihm gehört; darum, daß er übertreten [Luther: überfahren] den Bund
Jehovas und daß er begangen hat eine Schandthat in Israel.

d. Entdeckung und Bestrafung des Frevlers Achan.

Kap. 7, 16—26.

16 Da machte sich Josua des Morgens frühe auf und ließ Israel herzunahen nach seinen
17 Stämmen, und es wurde getroffen der Stamm Juda. *Und er ließ herzutreten die Geschlech-
ter Judas[1]) und traf das Geschlecht der Serahiter; und er ließ herzunahen das Geschlecht der
18 Serahiter nach den [einzelnen] Männern[2]), und es ward getroffen Sabdi. *Und er ließ herzu-
treten sein Haus nach den [einzelnen] Männern, und es wurde getroffen Achan, der Sohn
Charmis, des Sohnes Sabdis, des Sohnes Serahs, vom Stamme Juda.
19 Und es sprach Josua zu Achan: Mein Sohn, gib doch [die] Ehre Jehova, dem Gotte
Israels, und gib ihm [das] Lob [de Wette und Bunsen: thue ihm (das) Bekenntniß] und
20 thue mir kund, was du gethan hast; leugne mir's nicht ab [Bunsen]. *Da antwortete Achan
dem Josua und sprach: Fürwahr, ich habe gesündigt an Jehova, dem Gotte Israels, und so
21 und so habe ich gethan. *Ich sah unter der Beute einen schönen sinearischen Mantel und
zweihundert Sekel Silber und eine goldene Zunge [de Wette: Stange; Bunsen: Spange],
fünfzig Sekel an [ihrem] Gewicht, und mich gelüstete deß und ich nahm es; und siehe, es ist
22 verborgen in der Erde, mitten in meinem Zelte, und das Silber darunter. *Da sandte Josua

[1]) Verschiedene Codd., Septuag., Vulg. lesen statt מִשְׁפַּחַת יְהוּדָה: מִשְׁפַּחוֹת יְהוּדָה, welcher Punktation wir mit de Wette und Bunsen gefolgt sind.

[2]) Verschiedene Codd., einige alte Ausgaben Syr., Vulg. haben statt לגברים die Lesart לַגְּבָרִים, um die Uebereinstimmung mit V. 14 herzustellen. Da לגברים die schwierigere Lesart ist, halten wir sie mit Keil und Bunsen fest. S. die exeget. Erläuterungen.

Boten hin, und sie liefen zum Zelte und siehe, verborgen war es in seinem Zelte und das
Silber darunter. *Und sie nahmen es mitten aus dem Zelte und brachten es zu Josua und 23
zu allen Kindern Israel und setzten es nieder vor Jehova. *Da nahm Josua den Achan, den 24
Sohn Serahs, und das Silber und den Mantel und die goldene Zunge und seine Söhne und
seine Töchter und seine Kinder und seine Esel und seine Schafe und sein Zelt und alles, was
ihm gehörte, und ganz Israel mit ihm und führten sie hinauf ins Thal Achor. *Und es sprach 25
Josua: Wie hast du uns ins Verderben gebracht! Es verderbe dich Jehova an diesem Tage!
Und es steinigte ihn das ganze Israel und verbrannten sie mit Feuer und bewarfen sie mit
Steinen. *Und richteten auf über ihm einen großen Steinhaufen bis auf diesen Tag. 26
Da ließ ab Jehova von der Glut seines Zornes. Darum nannte man den Namen jenes Ortes
Thal Achor bis auf diesen Tag.

Exegetische Erläuterungen.

a. V. 1. Die Frevelthat Achans. Schon die ersten Worte, mit welchen die Erzählung von Achans Diebstahl eingeleitet wird, zeigen, daß, was der einzelne frevelte, als alle kompromittirend aufgefaßt wird, denn es heißt: die Kinder Israel vergriffen sich an dem Verbanneten. מעל bedeutet eigentlich bedecken, wovon מְעִיל Mantel, daher treulos handeln Spr. 16, 10; 2 Chron. 26, 18; 29, 6. 19; Neh. 1, 8; besonders häufig in der auch hier vorkommenden Verbindung מָעַל מַעַל = sich durch Untreue versündigen, namentlich ביהוה 1 Chron. 5, 25; 10, 13; 2 Chron. 12, 2; hier בחרם also mittelbar auch ביהוה, Kap. 22, 20; 1 Chron. 2, 7. — Achan. 1 Chron. 2, 7 wird der Mann עָכָר genannt = der Betrübende, wozu Kap. 6, 18; 7, 26 zu vergleichen ist. „Auch Josephus nennt ihn daher Ἀχαρος, die Sept. in Cod. Vat. Ἀχαρ, während Cod. Alex. Ἀχάν hat" (Keil). Die Polyglotte von Stier und Theile liest mit dem Vat. Ἀχαρ. — Statt Sabdi lesen wir 1 Chron. 2, 7 Simri, vielleicht, wie Keil annimmt, durch Buchstabenverwechslung entstanden. — Da entbrannte der Zorn Jehovas gegen die Kinder Israel. Luther: „ergrimmte", aber „entbrannte" ist wohl prägnanter, da der Zorn selbst als Flamme betrachtet wird, die auflodert und sich nach dieser oder jener Richtung hin vernichtend wendet. Es wird von Menschen gesagt: 1 Mos. 4, 5; 2 Sam. 12, 5; 2 Mos. 32, 19. 22; 1 Sam. 18, 8. 20. 7 u. ö.; Apostelg. 17, 16; vorzüglich aber von Gott: 4 Mos. 11, 1. 10; 22, 22; Hiob 19, 11; 42, 7; Sach. 10, 3; Hab. 3, 8. Im Neuen Testament auch von Christus Joh. 11, 33. 38. Gott selbst ist ein verzehrendes Feuer: 2 Mos. 24, 17; 5 Mos. 4, 24; 9, 3; Hebr. 12, 29. Feuer geht vor ihm her: 5 Mos. 9, 3; Joel 2, 3; Ps. 18, 9. 16. Sein Zorn ist also ein vernichtender Zorn, wenn er vom Himmel her über die Ungerechtigkeit der Menschen geoffenbaret wird, Röm. 1, 18. Hier entbrennt er nicht nur gegen Achan, sondern gegen das ganze Volk, weil Achan, ein Glied des Volkes, durch seine Frevelthat das ganze Volk in Mitleidenschaft gezogen hat. Die Folgen der That zeigen sich sofort in dem verunglückten Zuge nach Ai.

b. V. 2—5. Ihre schlimmen Folgen in dem verunglückten Zuge nach Ai. Josua sendet von Jericho aus Männer gen Ai, um das Land auszukundschaften, dasselbe Verfahren wie früher (Kap. 2) beobachtend. Sie bringen günstige Nachrichten zurück, rathen nur 2—3000 Mann vorgehen zu lassen und bestimmen Josua dies zu thun. Der unglückliche Erfolg der Expedition zeigt, daß sie die Stärke Ais unterschätzt hatten. Obwohl der Verlust von 36 Mann ein verhältnißmäßig geringer ist, verzagt doch das Volk. Sein Herz zerfließt und wird zu Wasser. V. 2. Ai, Beth-Aven, Kap. 18, 23. — Bethel, 18, 13. — V. 3. Wenig sind ihrer. Nach Kap. 8, 25 hatte Ai 12,000 Einwohner. Die Kundschafter hatten nicht richtig geschätzt. — V. 5. Sabarim. שְׁבָרִים wahrscheinlich „Steinbrüche", die dort in der Gegend lagen, aber bis jetzt noch nicht aufgefunden sind, während es bei Anathoth nach Robinson (II, S. 321) und Tobler (Topographie von Jerusalem II, S. 395 bei Knobel) solche gibt. Interessant ist die Uebersetzung der Sept.: ἕως συνέτριψαν αὐτούς, welche statt des masorethischen עַד־הַשְּׁבָרִים die Lesart: עַד־הַשְּׁבָרִים voraussetzt. Danach wäre die Niederlage eine vollständige gewesen und die große Verzagtheit des Volkes erklärlicher, als wenn nur die 36 Mann verloren gegangen wären. Da zerfloß das Herz des Volkes und wurde zu Wasser. Kap. 2, 11; 5, 1; 5 Mos. 1, 28. Sehr plastisch der Zusatz: „wurde zu Wasser". Vielleicht weinten sie? —

c. V. 6—16. Josuas demüthiges Gebet und Gottes Antwort darauf. Der Abschnitt gliedert sich in zwei Abtheilungen: a) V. 6—9. Von tiefstem Schmerze ergriffen, fällt Josua mit den Aeltesten trauernd vor der Lade Gottes nieder und verharrt mit ihnen bis zum Abend in bußfertigem Gebete. b) V. 10—15. Folgt die Antwort Gottes, daß ein Bann unter Israel sei, der vertilgt werden müsse, nachdem er durch das Werfen des Looses ausfindig gemacht sein würde.

a. V. 6—9. Josuas Gebet. — V. 6. Und es zerriß — Kleider. Zeichen der Trauer und des Schmerzes. Die Kleider wurden vorn an der Brust zerrissen, doch nicht mehr als etwa in der Länge einer Hand (Othon. lexic. rabb. p. 360 bei Winer). Die Sitte kommt auch bei Griechen und Römern vor Suet. Caes. 33 (veste a pectore discissa). Im Alten Test. finden sich viele Stellen, die ihrer gedenken; doch fehlt bei Winer gerade die unsrige. Merkwürdig ist, daß 2 Sam. 3, 31 das Zerreißen der Kleider vom Könige geboten wird; aber

„die Sache hat", wie Winer treffend bemerkt „nicht mehr Befremden, als wenn bei uns nach dem Tode des Landesherrn die Art der persönlichen Trauer durch ein Edikt vorgeschrieben wird". Das Zerreißen der Kleider war bei den Juden, wie es uns vorkommen will, nach und nach gerade so Mode in Trauerfällen geworden, wie bei uns das Tragen von schwarzen Kleidern und Trauerbinden auf bestimmte Zeit; daher ruft der Prophet Joel mahnend dem Volke zu: „Zerreißet eure Herzen und nicht eure Kleider" (2, 13). Wenn aber der Hohepriester (Matth. 26, 65) oder Paulus und Barnabas ihre Kleider zerreißen (Apostelg. 14, 14), so geschah dies im tiefsten Unwillen, wo das Gefühl empört war, denn solcher Affekt ist mit Trauer verwandt. — **Staub.** Ebenfalls Trauerzeichen 1 Sam. 4, 12; 2 Sam. 1, 2; Klagel. 2, 10 u. ö.; Ilias 18, 23 ff.; 24, 164. — V. 7. Josua fragt zunächst Gott, warum er sein Volk über den Jordan geführt habe, wenn er es nun verderben wolle; dann wäre es doch besser gewesen, sie hätten es sich gefallen lassen, im Ostjordanlande zu bleiben! **O hätten wir es uns gefallen lassen und wären geblieben jenseit des Jordans.** Luther: O daß wir wären jenseit des Jordans geblieben, wie wir angefangen hatten — das ut coepimus der Vulg., womit הוֹאִלְנוּ übersetzt wird. Allerdings heißt הוֹאִיל anfangen und wird von der Sept. nach Gesenius elfmal durch ἄρχομαι übertragen; hier aber, wie Richt. 19, 6; 17, 6 ist es so viel als sich gefallen lassen und zwar mit dem Nebenbegriffe von „sich begnügen". Die Uebersetzung der Vulg. und Luthers ist matt, während die Sept. den richtigen Sinn trifft: *εἰ κατεμείναμεν καὶ κατῳκίσθημεν παρὰ τὸν Ἰορδάνην.* — V. 8. Fortsetzung der Klage unter Hinzufügung des neuen Momentes, daß Israel vor seinen Feinden geflohen ist. V. 9. Schilderung der Größe der Gefahr, wenn das die Kanaaniter hören, und endlich V. 10: Was wirst du thun für deinen Namen, den großen. Gott selbst ist gleichsam engagirt.

β. V. 10—15. Gottes Antwort. Der ganze Ton dieser Antwort gibt Zeugniß davon, daß Gottes Zorn wirklich gegen die Kinder Israel entbrannt ist. Israel ist selbst schuld an der Niederlage, die es getroffen hat (V. 10. 11), weil es sich versündigt hat, daher wird es auch in Zukunft nicht vor seinen Feinden bestehen können und Gott wird nicht mit den Kindern Israel sein, wenn sie nicht das Verbannete aus ihrer Mitte vertilgen (V. 12). Daher soll Josua sich erheben, das Volk heiligen auf den morgenden Tag, den Schuldigen durch das Loos ausfindig machen (V. 13. 14). Ist er gefunden, so soll er samt allem, was er besitzt, mit Feuer verbrannt werden (V. 15). Es ist ein gewaltiges, mächtig ergreifendes Gotteswort, das Josua hier kundgegeben wird.

V. 10. **Stehe auf! warum** u. s. w. Göttlicher Unwille. „Josua konnte wohl ahnen, daß man Jehovas Ungnade verdient haben müsse. Daher Gottes etwas unwillige Frage, warum er auf seinem Angesichte da liege; er soll lieber aufstehen, um die Sünde zu ermitteln und zu beseitigen" (Knobel). — V. 11. „Das גם ist schwerlich mehr als und," bemerkt Knobel; wogegen wir uns die Bemerkung erlauben möchten, auf die rhetorische, dem heftigen Unwillen Gottes adäquate Steigerung der einzelnen durch גם verbundenen Bezeichnungen der sündlichen That aufmerksam zu machen: übertreten — genommen — gestohlen — verheimlicht — unter ihre Geräthe gelegt; denn darin gipfelt die Frevelthat, daß sie, was Gott angehört, sich angeeignet haben. So gefaßt wird die Rede dramatischer, vom gewaltigsten Affekte getragen. — V. 12. **Sie sind geworden zum Verbanneten,** Kap. 7, 15. — V. 13 hebt mit nochmaliger Mahnung an Josua, sich zu erheben, an. Gott gibt ihm diese Mahnung, sowie überhaupt die ganze Antwort direkt, nicht wie Clericus annimmt, durch den Hohenpriester, wofür im Kontexte gar nichts spricht. — **Heiliget euch auf morgen!** Kap. 3, 5. — V. 14. **Der Stamm, welchen Jehova treffen wird.** Nämlich durch das Loos (גּוֹרָל), das hier bei einer Kriminaluntersuchung gebraucht wird, wie 1 Sam. 14, 42 (Jon. 1, 7); sonst bei Theilungen von Land und Leuten, Kriegsgefangenen, Wahlen, kriegerischen Unternehmungen. „Gewöhnlich wurden wohl Marken (Würfel) geworfen (נָפַל ג' Jon. 1, 7; Hes. 29, 7) oder aus einem Gefäße gezogen (יָצָא 4 Mos. 33, 54; עָלָה 3 Mos. 6, 9)" Winer. Zuerst soll der Stamm, dann das Geschlecht, hierauf das Haus, endlich der einzelne Mann ausfindig gemacht werden. Die Art selbst, wie dies geschah, ist nicht näher bekannt; nahe liegt, an weiße und schwarze Steinchen zu denken, zumal גּוֹרָל von גָּרַר = גָּרַר rauh sein eigentlich Steinchen, *ψῆφος* bedeutet. Näheres findet man bei Mauritius de sortitione apud Hebraeos, Basil. 1692. Wie die Hebräer, so bedienten sich auch die Römer des Looses bei Theilungen (sortes divisoriae) und Wahlen (sors urbana und peregrina bei der Prätorwahl), sowie auch zur Erforschung des Willens der Gottheit (Staborakel, Rhabdomantie); die homerischen Helden aber loosen (*κληροῦν, κλῆρος*), wenn es sich um Ausführung irgend einer Heldenthat handelte, wie Richt. 22, 10 ebenfalls geschieht. Die Rhabdomantie hatten sie, wie die Römer (s. Pierer unter Loos). — V. 15. **Soll mit Feuer verbrannt werden.** „Nicht lebendig, sondern nach V. 25, wurde er erst zu Tode gesteinigt und dann sein Leichnam verbrannt, als Verschärfung der Todesstrafe" (Keil). — **Schandthat** eigentlich Thorheit (נְבָלָה). Der נבל ist nicht sowohl ein Thor in intellektueller als in sittlicher Beziehung; daher נְבָלָה viel mehr die sittliche als die intellektuelle Thorheit = Schandthat von 1 Mos. 34, 7; 5 Mos. 22, 21; Richt. 19, 23. 24; 2 Sam. 13, 12. Für den Begriff von נבל sind Ps. 14, 1; 53, 2 klassisch.

d. Die Entdeckung und Bestrafung des Frevlers Achan. V. 16—26. Dem Befehle Gottes Folge leistend, bringt Josua am andern Morgen die Stämme Israels vor den Herrn, wo Achan durch das Loos als Thäter ausfindig gemacht wird (V. 16—18). Zum Bekenntnisse seiner That aufgefordert, gesteht Achan sie ein (V. 19—21). Das gestohlene Gut wird in seiner Hütte nach seiner Angabe gefunden (V. 22. 23); er selbst aber mit den Seinigen gesteinigt und verbrannt (V. 24—26).

V. 16—18. Die Schwierigkeiten, welche der Text V. 17 bereitet, sind bereits oben angedeutet. Bei משפחת handelt es sich nur um eine andere Punktation, um die Uebereinstimmung mit V. 14 zu erzielen. Wir lesen daher ohne Bedenken Plur. statt des Sing. der Masorethen. Anders verhält es sich mit לגברים. Hier haben wir eine verschiedene Texteslesart vor uns und zwar eine schwierigere, welche zu ändern wir uns um so weniger entschließen können, da ja, wie Keil nach dem Vorgange von Batablus zutreffend bemerkt, nicht die Vaterhäuser oder Familiengruppen, sondern nur die das Geschlecht repräsentirenden Männer, d. h. die Häupter der einzelnen Vaterhäuser zum Loosen herzutreten. So auch Bunsen: „Mann d. h. Haus, V. 14". Veranschaulicht wird der ganze Prozeß wohl am besten so:

Volk Israel.

Erstes Loos — Stamm Juda.

Zweites Loos — Geschlecht Serah.

Drittes Loos — Haus Sabdi.

Viertes Loos — Mann Achan.

V. 19—21. **Mein Sohn, gib doch (die) Ehre Jehova, dem Gotte Israels, und gib ihm (das) Lob und thue mir kund, was du gethan hast; leugne mir's nicht ab.** (V. 19.) Die Aufforderung Josuas an Achan war von ihm jedenfalls ehrlich und aufrichtig gemeint, und nicht dolos, wie einzelne Rabbinen annehmen. Achan soll seine Sünde bekennen, um innere Vergebung zu erlangen, wenn er auch äußerlich der gerechten Strafe Gottes unwiderruflich verfallen ist. — Die Form der Aufforderung ist dieselbe wie Joh. 9, 24. Die Ehrfurcht vor dem allwissenden Gott soll zum Bekennen der Wahrheit antreiben. Die Umstände sind freilich hier wesentlich andere, als Joh. 9. Wie ehrlich und frei steht Josua vor Achan, wie hinterlistig suchen die Pharisäer von dem Blindgebornen ein für den Herrn nachtheiliges Geständniß unter Berufung auf die Ehre Gottes zu erpressen! — V. 20. Achan bekennt demüthig seine Sünde, als eine Sünde an Jehova, dem Gotte Israels. — **Sinearischen Mantel** = babylonischen (1 Mos. 11, 2. 8. 9; 10, 10) Mantel. Wie er beschaffen gewesen, wissen wir nicht, da nähere Angaben fehlen. Starke vermuthet, er sei von Gold und seidenen Fäden, mit vielerlei Farben vermischt gewirkt gewesen, Jon. 3, 6; 2 Kön. 2, 13. „Ueber die kunstvollen Gewebe, die in Babylonien verfertigt wurden, s. Heeren I, 2, S. 205 ff. Movers Phönizier II, 3, S. 258 ff." (Knobel). **Zweihundert Sekel Silber** = 200 × 26 Sgr. = 173 Thlr. 10 Sgr. Näheres über die Berechnung s. bei Winer, Bibl. Realwörterb. unter Sekel, sowie in Herzogs Realencyklopädie, Bd. IV., S. 764. — **Eine goldene Zunge.** Vulg. regula aurea = goldene Stange. Eher „ein zungenförmiges Geräth von Gold" (Knobel). Das Gewicht wird auf 50 Sekel angegeben = einem Werthe von 43 Thlr. 10 Sgr. — **Mich gelüstete,** 1 Mos. 3, 6; Jak. 4, 13—15. האחלי der Artikel, wie 3 Mos. 27, 33. — **Darunter.** Der Mantel lag wohl zu oberst, darunter die Zunge und zu unterst das Silber.

V. 22. 23. Auffindung des gestohlenen Gutes in dem Zelte Achans. Die Boten legten es, nachdem sie es gefunden hatten, nieder vor Jehova. חָצַר Hiph. von יצק ausgießen ist so viel als חָצֵר hinsetzen, hinstellen, 2 Sam. 15, 24. **Vor Jehova** = vor die Lade Jehovas, wo Jehova thronte, Kap. 6, 8.

V. 24—26. **Achan, Sohn Serahs;** im weiteren Sinne Sohn Serahs; eigentlich war er sein Urenkel. Er wird nun samt den von ihm entwendeten Gegenständen, sowie samt seiner ganzen Habe, aber auch samt seinen Söhnen und Töchtern dem Verderben preisgegeben. Wie stimmt dieses über Achan verhängte Strafgericht, dem auch seine unschuldigen Söhne und Töchter mit verfielen, mit der Bestimmung des Gesetzes 5 Mos. 24, 16, wonach die Väter nicht für die Kinder, noch die Kinder für die Väter sterben sollten, sondern ein jeglicher für seine Sünde? Man hat sich in verschiedener Weise zu helfen gesucht. 1) Etliche Rabbinen, Schulz, Heß u. a. meinten, sie wären blos als Zuschauer in das Thal Achor geführt worden, um sich ein abschreckendes Exempel zu nehmen. Gegen den Text V. 25. 2) C. a Lapide, Cler., Mich., Rosenmüller sind der Ansicht, sie hätten an dem Verbrechen des Vaters Theil gehabt. Hierfür ließe sich als Analogie Apostelg. 5, 1 ff. anführen; aber, während dort die Mitwissenschaft der Sapphira an dem Verbrechen des Ananias hervorgehoben wird, so fehlen hier alle derartigen Angaben. Daher lassen 3) Calvin, Mas., Seb. Schmidt die Sache unentschieden, indem sie sich auf die Unergründlichkeit der Rathschlüsse Gottes berufen; während wieder andere 4) wie Knobel und andeutend wenigstens auch Starke darauf hinweisen, daß es sich um ein, auf unmittelbare Anordnung Gottes vollzogenes, somit göttliches Gericht handelt, um ein Gericht, ähnlich wie 4 Mos. 16, 32, während die Verordnung 5 Mos. 24, 16 nur für die gewöhnliche alltägliche Rechtspflege gilt. Vor Gott, dem Herzenskündiger waren auch die Söhne und Töchter Achans Mitschuldige seiner That, da in ihnen, woraus Keil mit Recht hinweist, dieselbe „verderbte Natur und Gesinnung" vorhanden war, die beim Vater die böse That erzeuget. Gott sucht des Vaters Missethat heim an den Kindern, 2 Mos. 20, 5; 4 Mos. 14, 33. Genau besehen kommt somit

die privatrechtliche Bestimmung 5 Mos. 24, 16 für dieses höhere theokratische Staatsrecht Gottes nicht in Betracht. — V. 24. Thal Achor. Kap. 15, 7; Hos. 2, 15; Jes. 65, 10. Woher der Name, wird V. 25 angegeben. Es lag nördlich von Jericho an der nördlichen Grenze des Stammes Juda. Zur Zeit des Hieronymus war der Name noch im Gebrauch. — V. 25. Und es steinigte ihn. Hier ist רָגַם gebraucht, nachher am Schlusse des Verses in einem Zusatze, den die Sept. nicht wiedergibt, סקל. Beide Wörter kommen in der Bibel für steinigen vor; doch ist רגם allgemeinerer Bedeutung und findet sich nur an einer Stelle 3 Mos. 24, 14 ohne אֶבֶן. Die Steinigung wird über Achan verhängt, weil er durch seinen Raub der Ehre Gottes in ähnlicher Weise zu nahe getreten war, wie Gotteslästerer, Sabbathschänder, Götzendiener, Zeichendeuter, Wahrsager u. s. w. Der Zusatz וירגמוּ אתם באבנים ist überflüssig und sollte wohl nur, wie Knobel vermuthet, einem Mißverständnisse des אֹתוֹ in der ersten Vershälfte begegnen. Nicht nur die Sept., sondern auch die Vulg. übergeht ihn; Luther hat sich damit geholfen, daß er die Worte zum folgenden Verse zog und übersetzt: „Und da sie sie gesteinigt hatten, machten sie über sie einen großen Steinhaufen u. s. w." V. 26. „Ueber Achan errichtete man einen großen Steinhaufen, welcher als Schanddenkmal zur Erinnerung diente (Kap. 8, 29; 2 Sam. 18, 17) und zur Zeit des Verf. noch bestand. Das Bewerfen gewisser Gräber mit Steinen war auch bei anderen Völkern gebräuchlich, z. B. bei den Arabern (Schultes, Hist. Joctanidarum, p. 118, 144) und den Römern (Propert. 4, 5, 74 f. Serv. ed. Lion I, p. 1), hatte aber nicht immer jene schimpfliche Bedeutung, z. B. bei den arabischen Beduinen, die über dem Grabe eines Bestatteten Steine aufzuschichten pflegen (Burckhardt, Beduinen S. 81)" Knobel. — Da ließ ab Jehova von der Glut seines Zorns. 2 Mos. 32, 12. —

Theologische Grundgedanken.

1. Gottes Zorn ist nicht eine Aufwallung blinder Leidenschaft, sondern ein heiliger Unwille über die Ungerechtigkeit der Menschen. Ist diese Ungerechtigkeit getilgt, so läßt Gott ab von seinem Zorne, wie der Schluß unseres Kapitels V. 26 lehrt. Alles, was über den blutdürstigen und zornigen Gott des Alten Testaments Nachtheiliges gesagt worden ist, beruht auf einer Verkennung dieses heiligen Unwillens Gottes über die Ungerechtigkeit der Menschen, der zwar richtend und strafend in die Geschicke der Menschen eingreift, aber niemals so weit geht, seine Barmherzigkeit vor Zorn zu verschließen, ob es auch die Menschen meinen und mit Assaph seufzen mögen: „Hat denn Gott vergessen, gnädig zu sein, und seine Barmherzigkeit vor Zorn verschlossen? (Ps. 77, 10)." Die ewige Gerechtigkeit, die als konstitutives Moment mit zu dem Wesen Gottes gehört, ohne die wir uns gar keine Weltregierung denken können, wird stets limitirt durch seine Liebe. Aber umgekehrt hinwieder ist seine Liebe zu den Menschen nicht eine blinde Liebe, vielmehr eine wahrhaft väterliche, die keinen Fehler, keine Uebertretung gegebener Gebote ungeahndet läßt. Beides: Gerechtigkeit und Liebe sind in Gott ineinander und miteinander, in einer Durchdringung höchster, absoluter Art. Darum mögen die Juristen sagen: „Fiat justitia, pereat mundus!" — Gott wird es nie sagen, und hat es nie gesagt.

2. Eigentlich ist nur Achan der Frevler, da er aber ein Glied des Volkes ist, so kompromittirt seine That alle Kinder Israel, zieht daher auch nachtheilige Folgen für alle nach sich, so daß der Zorn Gottes gegen alle entbrennt. In den Augen Gottes erscheint durch die Ungerechtigkeit des Einen die Gesammtheit infizirt, so daß sie nicht als eine reine und heilige Gemeinde vor ihm dasteht, wie sie es ihrer Bestimmung gemäß sein soll (2 Mos. 19, 6; 5 Mos. 7, 6; 1 Petr. 2, 9). Wenn wir diesen Gesichtspunkt festhalten, so werden wir es unterlassen, Gott selbst irgend einer Ungerechtigkeit zu beschuldigen, wie wenn er die Unschuldigen ohne weiteres mit den Schuldigen strafte, vielmehr hierin Keil Recht geben, wenn er sagt: „Als Gliedern einer von Gott geordneten Gemeinschaft gereicht die gute oder böse That des Einzelnen auch der ganzen Gemeinde zum Segen oder zum Verderben." Wie Paulus schreibt: „So ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit; und so ein Glied wird herrlich gehalten, so freuen sich alle Glieder mit" (1 Kor. 12, 26), können wir auch sagen, daß, wenn ein Glied sich verschuldet, alle Glieder, die Schuld mittragen, und wenn ein Glied Gutes thut, alle Glieder den Segen dieser guten That mitempfangen. Es gilt in diesen Fällen stets, nicht nur auf den Einzelnen, sondern auch auf die Gesammtheit zu schauen, um wenigstens einigermaßen das Verfahren der göttlichen Gerechtigkeit der menschlichen Verschuldung gegenüber zu begreifen. Wir betonen einigermaßen, denn der Rath, welchen Calvin hier gibt, bleibt zu beherzigen: „suspensas tenere nostras mentes, donec libri aperientur, ubi clare patebunt quae nunc nostra caligine obtenebrantur Dei judicia." —

3. Die tiefe Demüthigung Josuas vor dem Herrn erinnert an Mose 2 Mos. 32, 32, an Esra (9, 3), an sein und Kalebs Benehmen, als das Volk murrte (4 Mos. 14, 6). Wie gewaltig stehen doch diese alttestamentlichen Gottesmänner in ihrem Schmerze um die Sünde ihres Volkes da, wie freimüthig treten sie um der Ehre Gottes willen ihm gegenüber auf, und doch wie demüthig! Ihre Traurigkeit ist wirklich eine λύπη κατὰ θεόν (2 Kor. 7, 10), aus welcher die μετάνοια ἀμεταμέλητος hervorgeht. Darum richtet Gott sie wieder auf und gibt ihnen wieder neuen Muth zu seinem Werke, denn er weiß, daß ihr Schmerz nach seinem tiefsten Grunde ein Schmerz ist um ihn, um seines Namens Herrlichkeit und Ehre. Sie trauern, selbst lauter und rein, um des Volkes Missethat, während ein Ahab (1 Kön. 21, 27), wenn er dasselbe thut, seine eigene Sünde abzubüßen hat. Si duo faciunt idem, non est idem. Man vgl. auch noch Ps. 85; 102, 14—19; 130, 7. 8.

4. Es ist zu beachten, daß sich Gott (V. 14 ff.) das Ausfindigmachen des Verbrechens selbst vorbehält. Jehova will den Stamm, das Geschlecht, das Haus, den einzelnen Mann treffen, eigentlich fangen (לכד), herauswählen, wie der weitere Verlauf lehrt, durch das Loos, dessen Lenkung Spr. 16, 33 dem Herrn zugeschrieben wird. Eine solche Anwendung des Looses, wie sie uns hier vorliegt, konnte nur auf unmittelbares Geheiß Gottes oder unter seiner speziellen Anrufung (1 Sam. 14, 41) stattfinden und gehörte mit zu den außergewöhnlichen Veranstaltungen, welche Gott für sein Volk traf. Die Sicherheit, mit welcher die ganze Gerichtshandlung vor sich geht, die Ruhe, welche sie begleitet, macht einen bedeutenden Eindruck. Das Walten der göttlichen Gerechtigkeit wird aufs unmittelbarste zum Bewußtsein gebracht, wenn wir die durch ihre schmucklose Einfachheit sich auszeichnende Erzählung des Herganges lesen; wie viel mächtiger muß erst der Eindruck gewesen sein, welchen dieses Gottesurtheil auf das versammelte Volk in Wirklichkeit machte! Als analoges neutestamentliches Beispiel bietet sich Apostelg. 5, 1 ff. dar.

5. Daß alle Sünde Thorheit (נְבָלָה), daß jeder Sünder ein Thor (נבל) und zwar nicht etwa nur in intellektueller, sondern vor allen Dingen in sittlicher Beziehung sei — diese einschneidende Wahrheit predigt das Alte Testament laut und eindringlich. Für die Hamartologie ein sehr bedeutungsvoller Wink; darum ist das Wesen der Sünde so schwer zu erklären, weil sie eben das absolut Unvernünftige, weil sie Thorheit ist!

Homiletische Andeutungen.

Wie menschlicher Frevel den göttlichen Zorn ruft (V. 1). — Die Frevelthat eines Einzelnen in ihren verderblichen Folgen für ein ganzes Volk, nachgewiesen am Beispiel Achans (V. 1). — Vom Zorn des Herrn. 1) Was haben wir darunter zu verstehen? 2) Wie können wir uns davor hüten, daß er nicht auch über uns entbrennt? (V. 1.) — Der mißglückte Zug Josuas gegen Ai (V. 2—5). — Menschliche Klugheit allein hilft nicht, wenn Gott nicht mit uns ist (V. 2—5). — Verachte keinen Feind, denn du kannst dich in Betreff seiner Stärke sehr täuschen (V. 3—5). — Wie bald ist doch das Menschenherz verzagt! (V. 5). — Gegen die Verzagtheit des Herzens hilft allein die göttliche Gnade, Hebr. 13, 9 (V. 5).

Josuas demüthiges Gebet vor Gott (V. 6—15). — Gott widersteht den Hoffährtigen, aber den Demüthigen gibt er Gnade (V. 6—15). — Josuas Schmerz um sein Volk, verglichen mit Moses und Esras Trauer (V. 6—15). — Josua als Beispiel für die Traurigkeit nach Gott (V. 6—15). — Josuas und Ahabs Buße (V. 6—15), Parallele. — Das Zerreißen der Kleider ein bedeutsames Sinnbild des Zerreißens der Herzen, Joel. 2, 13 (V. 6). — Wie Gott Gebete erhört (V. 10—15).

Die Entdeckung und Bestrafung des Frevlers Achan, eine Handlung göttlicher Gerichtsbarkeit. 1) Wie Achan getroffen wurde; 2) wie er seine Sünde bekannte; 3) welche Strafe er empfing, oder 1) die Ermittlung des Verbrechers; 2) sein Geständniß; 3) seine Bestrafung (V. 16—25). — Josua und Achan. 1) Wie Josua den Achan zum Geständnisse seiner Schuld zu bringen sucht; 2) wie dieser sie wirklich bekennt (V. 19—21). — Man gibt dem Herrn die Ehre, wenn man die Wahrheit sagt (V. 19). — Achans demüthiges Sündenbekenntniß (V. 20). — Jede Sünde eine Sünde wider den Herrn (V. 20). — Die böse Lust eine Quelle jeder Sünde (21). — Achans Steinigung (V. 24—26). — Das Gericht im Thale Achor (V. 24—26). — Das Mal der Schande (V. 26), ein Warnungszeichen für Israel. — Achans Steinigung und die Steinigung des Stephanus — welch ein Gegensatz! —

Starke: Wer Unrecht gethan, der soll die Wahrheit bekennen, Gott zur Ehre. Wehe aber denen, die ihre Missethat leugnen, Ps. 32, 1. Si fecisti, nega ist keine göttliche, sondern eine teuflische Regel. Ihr Advokaten, setzet doch solche niemanden in den Kopf (V. 21). — Cramer: Wenn Menschen ein Ding noch so klüglich angreifen, so mag es doch nicht helfen, wofern Gott nicht das Gedeihen dazu gibt. Denn ist Gott nicht mit uns, so ist alles verloren (V. 2). — Das menschliche Herz kann nirgends rechte Maß halten. Im Wohlstande und Glück ist's zu hoffährtig, im Unglück aber zu kleinmüthig (V. 5). — Bibl. Tub.: Wo Gott mit zu Felde zieht, da kann auch der allermächtigste Feind nicht schaden, wo aber Gott nicht ist, da kann man auch dem allerschwächsten Feinde nicht widerstehen (V. 4). — Gott läßt uns nicht in unserer Traurigkeit versinken, sondern wenn er uns genug gedemüthiget und gleichsam in den Staub geleget hat, und eine wahre Reue über unsere Sünden bei uns siehet, so richtet er uns auch selbst wiederum auf und erhöhet den Elenden aus dem Staube, Ps. 113, 7; 1 Kor. 10, 13 (V. 10). — Hedinger: Wenn wir in dem geistlichen Streite auch den Kürzeren ziehen müssen, so ist daran oft nichts anderes schuld, als etwa eine verborgene Sünde, die noch in uns stecket und für welche wir noch nicht Buße gethan haben (V. 12).

Gerlach: Calvin: Daß sie in diesem Gebete geradezu an Gott sich wenden und anerkennen, der die Wunde geschlagen, könne sie heilen, geht aus dem Glauben hervor; fortgerissen aber von dem Uebermaße des Schmerzes überschreiten sie alle Grenzen. Daher die Dreistigkeit des Rechtens mit Gott, daher der verkehrte Wunsch: daß wir in der Wüste geblieben wären! Es ist aber nichts Neues, daß, wenn Menschen in heiligem Eifer Gott suchen, ihr Glaubenslicht durch die Heftigkeit und den Sturm der Gemüthsbewegung verdunkelt wird ... Und doch, wenn sie also mit Gott rechten und alles, was sie drückt, ihm ausschütten und diese ihre Einfalt der Vergebung bedarf, so ist sie Gott weit wohlgefälliger als die Scheindemuth der Heuchler, die sorgfältig verhüten, daß irgend ein zuversichtliches Wort über ihre Lippen gehe, dabei aber innerlich voll Trotzes sind (V. 9). — Ein schöner Zug in dieser Geschichte, daß selbst der durch das untrügliche Loos getroffene Verbrecher erst auf sein Geständniß verurtheilt werden soll. Josua verspricht ihm nicht

Strafflosigkeit; aber durch sein Bekenntniß wurde vor allem Volke Gott geehrt, indem das Loos bestätigt wurde; zugleich liegt eine Ahnung eines jenseitigen göttlichen Gerichtes in diesen Worten, vor welchem Schuld und Strafe verringert wird, wenn einer mit dem Bekenntniß, sie verdient zu haben, die von Gott geordnete irdische Strafe über sich ergehen lässet. Es erscheint hier ein wahrhaft heiliger väterlicher Sinn in Josua, als Richter, welcher der Strenge des göttlichen Gebotes nichts vergibt, soweit es dabei aber möglich ist, den Verbrecher milde behandelt (V. 19). — Durch den Heiligthumsraub hatte Achan den Bund mit Gott gänzlich zerrissen, er und die Seinigen waren nun den Kanaanitern gleich geworden; wie sie der Vertilgung geweihte Sachen an sich gerissen, so mußten sie nun selbst vertilgt werden. Aehnlichkeit hat hiermit die Strafe, welche an den Familien der Hochverräther im Alterthume verhängt wurde und in gewissem Grade noch bei uns verhängt wird (V. 24). —

3. Eroberung und Zerstörung der Stadt Ai.

Kap, 8, 1—29.

a. Josuas Kriegslist gegen Ai.

Kap. 8, 1—13.

1 Und es sprach Jehova zu Josua: Fürchte dich nicht und zage nicht [1, 9]. Nimm mit
dir alles Kriegsvolk und mache dich auf, ziehe hinauf gen Ai. Siehe, ich habe in deine
2 Hand gegeben den König von Ai und sein Volk, und seine Stadt und sein Land. *Und du
sollst thun mit Ai und mit ihrem Könige, wie du gethan hast mit Jericho und mit seinem
Könige; nur ihre Beute [Bunsen: Habe] und ihr Vieh mögt ihr euch zum Raube nehmen.
Lege dir einen Hinterhalt gegen die Stadt in ihrem Rücken [Bunsen: Aber lege dir einen Hinterhalt in den Rücken der Stadt].
3 Da machte sich auf Josua und alles Kriegsvolk, hinaufzuziehen gen Ai. Und es erwählte
4 Josua dreißigtausend streitbare Männer und sandte sie aus bei der Nacht. *Und er gebot
ihnen also: Ihr sollt der Hinterhalt sein im Rücken der Stadt; entfernet euch [aber] nicht
5 allzuweit von der Stadt und seid allesamt bereit. *Ich aber und alles Volk, welches mit mir
ist, wollen uns nähern der Stadt. Und es soll geschehen, wenn sie herausziehen uns zu begegnen [Luther: wenn sie uns entgegen herausfahren] wie das erstemal, so wollen wir fliehen vor
6 ihnen. *Und sie werden herausziehen hinter uns her, bis wir sie fortreißen [hinweglocken?]
von der Stadt; denn sie werden sagen: Sie fliehen vor uns wie das erstemal. Und wir wer-
7 den fliehen vor ihnen. *Ihr aber sollt euch aufmachen aus dem Hinterhalt und einnehmen die
8 Stadt, und es wird Jehova, euer Gott, sie geben in euere Hand. *Und es soll geschehen, wenn
ihr genommen habt die Stadt, sollt ihr anzünden die Stadt mit Feuer. Nach dem Wort
Jehovas sollt ihr thun. Sehet zu, geboten hab' ich's euch!
9 Und Josua sandte sie hin, und sie gingen hin in den Hinterhalt und hielten zwischen
Bethel und Ai meerwärts [Luther, Bunsen: abendwärts; de Wette: westlich] von Ai; und
10 es blieb Josua in jener Nacht inmitten des Volkes. *Und es machte sich Josua auf am Mor-
gen und musterte [Luther: ordnete] das Volk und zog hinauf, er und die Aeltesten Israels vor
11 dem Volke gen Ai. *Und alles Kriegsvolk, welches mit ihm war, zog hinauf und rückte an
und kam der Stadt gegenüber und lagerte sich gegen Mitternacht [de Wette: nördlich], und
12 das Thal war zwischen ihm und Ai. *Und er nahm bei fünftausend Mann und legte sie als
13 Hinterhalt zwischen Bethel und Ai meerwärts von der Stadt. *Und sie stelleten das Volk, das
ganze Lager, das gegen Mitternacht von der Stadt war, und seinen Hinterhalt meerwärts von
der Stadt. Und es zog[1]) Josua in jener Nacht in die Mitte des Thales.

b. Scheinbare Flucht der Israeliten. Ihr Sieg. Einnahme der Stadt und Zerstörung derselben.

Kap. 8, 14—29.

14 Und es geschah, als der König von Ai es sah, da eileten und machten sich frühe auf und
zogen heraus die Männer der Stadt, Israel zu begegnen zum Streite, er und all sein Volk zu
dem bestimmten Orte vor der Ebene [Luther, Bunsen: Gefilde], und er wußte nicht, daß ein
15 Hinterhalt gegen ihn [geleget] war, hinter der Stadt. Und es ließen sich schlagen [Luther:

[1]) Einige Codd. lesen וַיָּלֶן statt וַיָּלֶךְ.

stelleten sich, als würden sie geschlagen] Josua und ganz Israel vor ihnen und flohen auf dem
Wege nach der Wüste. *Da wurde zusammengerufen das ganze Volk, welches in der Stadt 16
war, um ihnen nachzujagen; und sie jagten Josua nach und wurden fortgerissen von der
Stadt. *Und nicht ein Mann blieb übrig in Ai und Bethel, der nicht ausgezogen wäre hinter 17
Israel her, und sie ließen die Stadt offen und jagten Israel nach.
Da sprach Jehova zu Josua: Recke aus den Speer [de Wette: Spieß], der in deiner 18
Hand ist, gegen Ai; denn in deine Hand will ich sie geben! Und es reckete aus Josua den
Speer, der in seiner Hand war, gegen die Stadt. *Und der Hinterhalt machte sich eilends auf 19
von seinem Orte und sie liefen, sobald er ausreckete seine Hand, und kamen in die Stadt und
nahmen sie ein und eilten und zündeten die Stadt an mit Feuer. *Und es wandten sich um 20
die Männer von Ai und schaueten, und siehe, es stieg auf der Rauch der Stadt gen Himmel,
und hatten keine Kraft (genau nach dem Grundtext: nicht war in ihnen Kraft], zu fliehen dahin
oder dorthin; und das Volk, das geflohen nach der Wüste, wandte sich gegen die Nachjagenden. *Aber Josua und ganz Israel sahen, daß der Hinterhalt die Stadt gewonnen hatte und 21
daß aufstieg der Rauch der Stadt und kehrten um und schlugen die Männer von Ai. *Und 22
jene zogen aus der Stadt, ihnen entgegen, daß sie mitten zwischen Israel waren, die einen von
der Seite und die andern von jener Seite. Und sie schlugen sie, so daß man ihnen nicht übrig
ließ einen Entkommenen oder Geretteten. *Und den König von Ai ergriffen sie lebendig und 23
brachten ihn zu Josua.
Und es geschah, als Israel vollbracht hatte, zu würgen alle Bewohner von Ai auf dem 24
Felde, in der Wüste, wohin sie ihnen nachgejagt hatten, und alle gefallen waren durch die Schärfe des Schwertes, bis sie alle dahin waren: da wandte sich ganz Israel gen Ai
und schlugen es mit der Schärfe des Schwertes. *Und es waren alle, die gefallen an 25
jenem Tage, vom Manne bis zum Weibe [de Wette: Männer und Weiber] zwölftausend, alle
Männer von Ai. *Und Josua zog nicht zurück seine Hand, die er ausgereckt hatte mit dem 26
Speer, bis daß man verbannet hatte alle Bewohner von Ai. *Nur das Vieh und die Beute 27
[Bunsen: Habe] selbiger Stadt nahm sich Israel zum Raube nach dem Worte Jehovas, welches
er Josua geboten hatte. *Und es verbrannte Josua Ai und machte es zum Haufen der Ver- 28
wüstung [Bunsen: Schutthaufen] für immer, bis auf diesen Tag. *Und den König von 29
Ai hängete er an den Baum bis zur Abendzeit, und als die Sonne unterging, gebot Josua
und sie nahmen seinen Leichnam herab von dem Baume und warfen ihn an den Eingang des
Thores der Stadt und errichteten über ihm einen großen Steinhaufen bis auf diesen Tag.

Exegetische Erläuterungen.

Nachdem Achans Frevelthat durch seinen Tod gesühnt ist, wendet Gott seine Gnade wieder Josua und dem Volke zu, ermahnt getrost und muthig zu sein und den Zug gegen Ai zum zweitenmale zu unternehmen, was denn auch geschieht und zwar mit glücklichem Erfolge (Kap. 8, 1—29). Auf die Schönheit dieses Abschnittes ist schon in der Einleitung (§. 1) hingewiesen worden; die kritische Schwierigkeit V. 12. 13 wird unten zur Besprechung gelangen.

a. **Josuas Kriegslist gegen Ai.** Kap. 8, 1-13. — V. 1. Dieselbe ermuthigende Anrede wie Kap. 1, 9; jetzt sehr nöthig mit Beziehung auf Kap. 7, 5. — **Alles Kriegsvolk.** Nicht, wie bei der ersten Expedition nur 3000 Mann, Kap. 7, 4. — **Nur ihre Beute — Raube nehmen.** Bei Jerichos Einnahme war auch die Beute (Habe) Jehova geweiht, diesmal hingegen sollte sie dem Volke gehören, dem 5 Mos. 6, 10 ff. reicher Gewinn versprochen war. — **Hinterhalt.** „Ueber die von den älteren Interpreten weitläufig diskutirte Frage nach der Gotteswürdigkeit der Anwendung von Kriegslisten bemerkt Calvin kurz und bündig: Quod hic quaerunt nonnulli, dolone et per insidias liceat hostes opprimere, ex crassa imperitia nascitur. Certum enim est non feriendo solum geri bella, sed eos censeri optimos duces, qui arte et consilio pollent magis quam impetu. — Ergo si legitimum sit bellum, extra controversiam est, consuetis vincendi artibus patefactam esse viam: modo ne vel pactis induciis, vel alio modo fidem datam fallamus." — V. 3 stimmt nicht mit V. 12. 13 überein. Hier sind es 30,000 Mann, die in den Hinterhalt gelegt werden, nach V. 12 sind es nur 5000; ferner wurden nach diesem Verse die 30,000 Mann schon am Abend vorher abgesandt, nach V. 13 hingegen beziehen die 5000 erst am Tage der Kriegsthat selbst ihr sicheres Versteck. Es lassen sich diese widersprechenden Angaben, die verschiedenen Quellen entnommen sind, nicht vereinigen, wie Keil zwar einsieht, dann aber doch merkwürdigerweise einen harmonistischen Versuch macht, wenn er V. 12 u. 13 als „nachträgliche Bemerkung" zu V. 3 faßt und sagt: „Vor dem וַיִּשְׁלַח לַיְלָה V. 3 muß aus der nachträglichen Bemerkung ergänzt werden, daß Josua aus den 30,000 Mann wieder circa 5000 ab-

sonderte und sie des Nachts aussandte in den Hinterhalt." Richtig hingegen Maurer bei V. 12. 13: „Haec repugnant iis, quae vs. 3—8 et 9—11 exposita leguntur. Quam repugnantiam recte plerique repetunt ex annalibus diversis alio et alio ordine diversisque verbis scriptis, in quibus contrahendis is, qui hunc librum composuerit, non satis ad diversitatem attenderit. Cfr. similem locum 4, 9. Alex. vs. 12 prorsus non exhibet, tertii decimi maximam partem omittit; habet enim haec tantum: καὶ τὰ ἔνεδρα τῆς πόλεως ἀπὸ θαλάσσης (Itala: et insidiae erant civitati a mari, nihil amplius)." Ebenso urtheilt auch Knobel. — Die 30,000 konnten noch vor Tagesanbruch in der Nähe von Ai anlangen, da die Entfernung von Gilgal bis Ai nicht mehr als 5—6 Stunden beträgt. Robinson III, S. 817. Josua blieb die Nacht über noch in Gilgal. — V. 4—8. Genaue und klare Instruktion an die Krieger, wie sie sich zu verhalten hätten. Nicht zu weit entfernt von der Stadt sollen sie den Hinterhalt beziehen und sich bereit halten, er würde von vorn einen Angriff machen und scheinbar die Flucht ergreifen. Dann sollen sie hervorbrechen, in die vom Feinde verlassene Stadt eindringen und sie in Brand stecken. „Sehet zu," schließt er seine Anrede, „geboten hab' ich's euch," das heißt so viel als: „Gebt acht, daß ihr euere Sache gut macht." — V. 9. **Zwischen Bethel und Ai.** „Ai lag 45 M. südostwärts von Bethel (Kap. 18, 13. 23); zwischen beiden Orten erheben sich zwei felsige Höhen, hinter welchen die Abgesendeten Stellung genommen zu haben scheinen (van de Velde: narrative II, p. 280)." (Knobel.) — V. 10. Am Morgen zieht Josua mit der übrigen Heeresmacht hinauf, kommt vor die Stadt und lagert sich nördlich von ihr, so daß ein Thal, wahrscheinlich „der heutige Wadi Mutyah" — zwischen ihm und Ai war. — V. 12. 13 siehe oben zu V. 3. בַּלַּיְלָה הַהוּא soll nach Keil dieselbe Nacht sein, wie V. 9. Allein in jener Nacht V. 9 war Josua noch gar nicht vor Ai, wohin er erst am Morgen (V. 10) aufbrach. — Die Lesart וַיָּלֶן statt וַיָּלֶךְ ist wohl aus demselben Bestreben hervorgegangen, V. 13 mit V. 9 in Einklang zu bringen.

b. Scheinbare Flucht der Israeliten. Ihr Sieg. Einnahme der Stadt und Zerstörung derselben (V. 14—29). Der Anschlag gelingt vortrefflich. Der König von Ai nämlich zieht, wie er Josuas Heer erblickt, ihm entgegen. Dieser ergreift scheinbar die Flucht. Die Bewohner Ais jagen nun den Israeliten nach und lassen die Stadt offen stehen. Jetzt gibt Josua mit seinem Speere dem Hinterhalt ein Zeichen. Dieser bricht hervor, nimmt die Stadt ein, steckt sie in Brand. Josua selbst kehrt mit den Seinen in demselben Augenblicke um. Die Ajiter sehen sich plötzlich von vorn und hinten angegriffen und werden aufgerieben. Auch alle übrigen Einwohner Ais, an Männern und Weibern bei 12,000, werden erwürgt. Die Stadt wird dem Boden gleich gemacht, ihr König an einem Baum aufgehängt. — V. 14. **Als der König von Ai es sah,** näml. Josua und sein Heer; weist also auf V. 11 zurück, dessen Fortsetzung wir vor uns haben. Nicht etwa auf V. 13, denn den Hinterhalt konnte er nicht sehen und wußte auch nichts davon, wie am Schlusse von V. 11 hervorgehoben wird. — V. 16. 17. Die Männer von Ai rissen sich in allzugroßer Kampfeshitze unbedacht, ohne Deckung ihrer Rückzugslinie auf die Stadt und ohne Fürsorge für die Stadt selbst, die sie offen ließen, von Ai los. Der Ausdruck וַיִּנָּתְקוּ ist sehr bezeichnend — „sie wurden fortgerissen", van Es: „wurden abgeschnitten." — V. 18. Erneueter unmittelbarer Befehl Gottes, unter dessen speziellster Leitung das ganze Unternehmen vor sich geht. — **Speer,** hebr. כִּידוֹן Wurfspieß, kleiner Spieß, welcher geschwungen wird (Hiob 41, 20), unterschieden von dem daneben vorkommenden חֲנִית. Aus unserer Stelle vergl. mit V. 26 will man schließen, daß der כ mit einer Fahne versehen gewesen sein müsse. Möglich, aber nicht nothwendig, da die schwingende Bewegung, welche Josua mit dem Speere machte, weithin gesehen werden konnte, besonders etwa bei hellem Sonnenschein. Als Waffe der Babylonier und Perser wird er genannt, Jer. 6, 23; 50, 42. Falsch ist die Uebersetzung der Vulg. durch clypeus. V. 20. יָדַיִם **hatten keine Kraft,** Vulg. non potuerunt. Andere, wie z. B. Gesenius, erklären יָדַיִם nach 5 Mos. 23, 13; 4 Mos. 2, 17; Jes. 17, 8 durch Ort, Platz; allein ob der Dual dies bedeuten könne, scheint uns zweifelhaft, eher ließe sich die Uebersetzung „Seiten" (Keil) rechtfertigen. Die erste Erklärung ist vorzuziehen, weil der Gedanke dann der ist, daß sie, wie festgebannt vor Entsetzen, keine Kraft hatten, weder dahin noch dorthin zu fliehen. Die ganze Situation der Ajiter, die vor sich den Feind, hinter sich die brennende Stadt erblickten, ist mit wenigen Strichen meisterhaft gezeichnet.

V. 26. „Josua zog die Hand, welche er mit dem Wurfspieße ausgestreckt hatte (V. 18) nicht zurück, bis alle Bewohner von Ai gebannt waren. Das Zeichen zum Angriff auf Ai war auch Zeichen zum Umbringen der Bewohner und blieb so lange, bis seine Bedeutung erfüllt war." (Knobel.) — V. 28. Die Stadt wird dem Erdboden gleich gemacht — κατ' ἔδαφος. — V. 29. **Steinhaufen** wie Kap. 7, 26.

Theologische Grundgedanken.

1. Es darf nicht übersehen werden, daß die in Ai zu machende Beute den Israeliten überlassen wird, was bei Jericho nicht der Fall war. Jericho war die erste unter den Städten Kanaans und gehörte deshalb ganz dem Herrn, wie die Erstgeburt von Menschen und Vieh (2 Mos. 13, 2. 12. 15; 5 Mos. 15, 19), und wie die Erstlinge der Feldfrüchte (2 Mos. 23, 19; 34, 26; 3 Mos. 2, 12; 23, 10. 17. 20; 4 Mos. 15, 20. 21). Dies war bei Ai nicht mehr der Fall.

2. Wenn die Berechtigung des Krieges zugestanden wird, so folgt daraus, daß eine Kriegslist, wie sie hier von Josua gegen Ai angewendet wird, ebenfalls sittlich zulässig ist, da nun einmal Kriege, wie Calvin sein bemerkt, nicht nur durch „Dreinschlagen" (feriendo) geführt werden. Doch hat, worauf Calvin ebenfalls aufmerksam macht, die Kriegslist ihre Grenzen. Doloser Abschluß eines Waffenstillstandes und dergl. ist sittlich verwerflich. Darum handelt es sich hier aber nicht, sondern einfach um eine militärische Disposition, wie sie fast bei jedem größeren Gefechte vorkommen wird.

Homiletische Andeutungen.

Gottes erneuter Zuruf an Josua — zwar dasselbe Wort wie früher, aber jetzt von ganz anderer Bedeutung, da Gott durch dasselbe nicht nur seinen Beistand zusichert, sondern auch zu erkennen gibt, daß er ihm wieder gnädig sei (V. 1). — Die Eroberung und Zerstörung der Stadt Ai. 1) Vorbereitung, 2) Ausführung (V. 1—29). — Siehe, ich habe es euch geboten — ein kräftiges Feldherrenwort, das auch für den geistigen Kampf gelten mag! (V. 8.) — Wie Gott seine Feinde in die Hände seiner Knechte gibt, indem er 1) jene verblendet und entmuthigt, 2) diese erleuchtet und stärkt (V. 14—23).

Starke: Ob zwar aller Sieg vom Herrn kommt, so geschieht's doch in der Ordnung der eignen Treue und Tapferkeit (V. 1). — Von Gott kommt allein der Sieg und er ist's, der Völker bezwingen und ausrotten kann (V. 16. 17). — Lange: Sofern ein Krieg rechtmäßig ist, sofern ist auch darin die Kriegslist, wenn sie nämlich den besondern Verträgen nicht entgegensteht und auch nicht auf ein unmenschliches Verfahren ausläuft, wohl erlaubt; denn man muß, soviel möglich, des Volks verschonen (V. 2). — Bibl. Tub.; Das Kriegsglück ist wohl wandelbar; aber es wird doch gewendet, wie der Herr will (V. 2). — Cramer: Rechtmäßige Kriege sind an sich selbst Gott nicht zuwider. Aber ohne Noth, aus Vorwitz und um geringer Ursachen willen einen Krieg anfangen, ist unrecht, 2 Chron. 35, 20; 1 Kön. 20, 3 (V. 13).

4. Der Altar des Segens und Fluches auf Ebal.

Kap. 8, 30—35.

Damals baute Josua Jehova, dem Gotte Israels, einen Altar auf dem Berge Ebal, 30
*gleichwie geboten hatte Mose, der Knecht Jehovas, den Kindern Israel, wie geschrieben steht 31
im Gesetzbuche Moses, einen Altar von unbehauenen Steinen, über die man mit keinem Eisen gefahren war [de Wette: über die man kein Eisen geschwungen], und sie opferten darauf Brandopfer dem Jehova und schlachteten Dankopfer [Bunsen: Heilsopfer]. *Und er schrieb daselbst 32
auf die Steine eine Abschrift des Gesetzes Moses, welches er geschrieben hatte vor den Kindern Israel. *Und ganz Israel und seine Aeltesten und Vorsteher und seine Richter standen zu bei- 33
den Seiten der Lade gegenüber den Priestern, den Leviten, welche trugen die Lade des Bundes Jehovas, wie der Fremdling, so der Eingeborne, eine Hälfte gegen den Berg Garizim und eine Hälfte gegen den Berg Ebal, sowie geboten hatte Mose, der Knecht Gottes, zu segnen das Volk Israel vorhin. *Und danach las er alle Worte des Gesetzes, den Segen und 34
den Fluch, ganz wie es geschrieben steht im Buche des Gesetzes. *Nicht war ein Wort von 35
allem, was Mose geboten hatte, das Josua nicht las vor der ganzen Versammlung Israels und den Weibern und den Kindern und dem Fremdling, der da wandelte in ihrer Mitte.

Exegetische Erläuterungen.

Das vorliegende Stück, welches die Ausführung des von Mose 5 Mos. 27, 1 ff. gegebenen Befehles enthält, hebt den zwischen Kap. 8, 29 und 9, 1 bestehenden Zusammenhang auf und scheint eher später, etwa nach Kap. 11, 23 an seiner Stelle zu sein, da es unwahrscheinlich ist, daß Josua jetzt schon, vor vollständiger Einnahme des Landes, eine solche Feier sollte vorgenommen haben, wie wir ihn denn auch Kap. 9 und 10 noch im Süden Palästinas finden. Keil will in seiner befangenen Opposition gegen alles, was Kritik heißt, dies natürlich nicht gelten lassen und sucht daher u. a. nachzuweisen, daß, wenn Kap. 9, 6 vom Lager zu Gilgal die Rede ist, dieses Gilgal nicht bei Jericho, sondern in der Nähe von Sichem zu suchen sei. Wäre dies richtig, so würde doch gewiß der Verfasser in irgend einer Weise es angedeutet haben, daß wir es Kap. 9, 6 nicht mehr mit Gilgal bei Jericho, sondern mit einem Gilgal bei Sichem zu thun haben. Da er dies unterläßt, so weist der ganze Zusammenhang auf das erstere hin, und Josua ist noch im Süden und nicht in der Mitte des Westjordanlandes.

V. 30. **Ebal.** Ueber die angebliche Fruchtbarkeit des Garizim und Unfruchtbarkeit des Ebal ist von Reisenden und Exegeten viel gefabelt worden. Nach Robinsons Forschungen (Paläst. III, S. 316 und N. bibl. Forschungen, S. 170 f.) sind beide Berge gleich verödet, während das zwischen ihnen liegende Thal von Sichem äußerst reizend und fruchtbar ist. Auf dem Ebal soll nach 5 Mos. 27, 6 der Altar errichtet werden, so daß er den Vorzug vor dem Garizim hat, der seinerseits hinwieder dadurch ausgezeichnet wird, daß von ihm aus der Segen gesprochen werden soll. Wahrscheinlich war der Ebal, wie Sinai, wie Morija (1 Mos. 22) eine alte Opferstätte und dadurch geheiligt. Der Name עֵיבָל von עבל abstreifen (Blätter) bedeutet der nackte (Berg); vergl. auch עוֹבָל 1 Mos. 10, 28, eine Gegend des

joktanitischen Arabiens. Garizim (הַר גְּרִזִים) V. 33 ist = Berg der Gerissiter. Die גְּרִזִים (von גָּרַז im Arab. hauen, ausrotten, im Hebr. nur im Niph. Ps. 31, 23; 88, 6) aber sind die in unfruchtbarem Lande Wohnenden. Dies angenommen, so würde auch beim Garizim die von den Reisenden wahrgenommene Verödung des Berges durch den Namen bestätigt, wie beim Ebal.

V. 31. Altar von unbehauenen Steinen, über die man mit keinem Eisen gefahren war, die also noch unentweiht waren. So wollte es das Gesetz 2 Mos. 20, 25 im allgemeinen; so war es speziell für diesen Fall angeordnet 5 Mos. 27, 5. 6. — V. 32. Steine. Nicht die Steine des Altars (Jos., Syr.), sondern die mit Kalk getünchten weißen Steine, von denen 5 Mos. 27, 2—4. 8 die Rede ist, weshalb auch der Artikel steht הָאֵ׳. Die unbehauenen rohen Steine des Altars würden sich auch schlecht dazu geeignet haben. — Abschrift des Gesetzes Moses. מִשְׁנֵה תּ׳ מ׳ eigentlich Verdoppelung des Gesetzes Moses. So sagt man תַּכְפֵּל מ׳ 1 Mos. 43, 15 = Verdoppelung des Geldes, das Doppelte an Geld. Unter dieser Verdoppelung des Gesetzes ist der Sache gemäß eine Abschrift des Gesetzes hier wie 5 Mos. 17, 18 zu verstehen; wie wir auch vom Duplikate einer Urkunde sprechen. Was wurde nun auf die Steine geschrieben? Hier gibt es verschiedene Auslegungen, die sich nach der Erklärung von 5 Mos. 27, 3 richten. a. Das ganze Gesetz (mehrere Rabb., Mich., Baumg.) und zwar nach den Talmudisten im Tract. Sota Kap. 7 in 70 Sprachen, damit alle Völker der Erde es lesen könnten, also die ganze Thora mit allen ihren Erzählungen, Stammtafeln, gesetzlichen Vorschriften u. s. w. Unwahrscheinlich. b. Einzelne Theile des Gesetzes: α. Dekalog (Grotius, Kennikot, Hasse), β. Deuteronomium (Gerhardt, Osiander, Gedd., Vater, Hengstenberg). γ. Segenswünsche und Flüche (Mas., Maurer, Rosenmüller) — gegen den Wortlaut von 1 Mos. 27, 3. c. Alles, was in den Büchern Mose Gesetz ist, jede מִצְוָה (5 Mos. 27, 1), die darin gegeben ist, alle Worte des Gesetzes (5 Mos. 27, 3). So schon richtig Michaelis (Mos. R. II, §. 69) und jetzt Knobel zu 5 Mos. 27, 1. „Der Ausdruck geht auf das Gesetz überhaupt (Mischna Sota 7, 5), auf das mosaische Gesetz (Jos. 8, 32); der Verfasser meint aber nur die eigentlichen Vorschriften, 613 nach den Juden, nicht zugleich alle Erzählungen, Warnungen, Mahnungen, Reden, Begründungen u. s. w. Aehnlich Kap. 6, 9." — Das Anschreiben selbst wird wohl erst nach Vollendung der Feierlichkeit stattgefunden haben, wird aber schon hier berichtet. — V. 33—35. Verkündigung des Segens und Fluches. Die Aufstellung des Volkes haben wir uns so zu denken, daß die Priester mit der Bundeslade in der Mitte des Thales zwischen dem nördlich gelegenen Ebal und dem südlich gelegenen Garizim standen, das Volk aber zur einen Hälfte dem Garizim gegenüber (also am Ebal), zur anderen dem Ebal gegenüber (also am Garizim) Standort genommen hatte. Nachdem dies geschehen, las Josua selbst (Luther unrichtig: „ließ ausrufen"), alle Worte des Gesetzes, den Segen und den Fluch. Einen Widerspruch zwischen diesem Berichte und der Anordnung 5 Mos. 27, 9 ff., den Knobel zu finden glaubt, vermögen wir nicht zu statuiren, da unter dem „alle Worte des Gesetzes", die nachher durch den Zusatz „den Segen und den Fluch" näher bestimmt werden, wohl nicht mehr als die 5 Mos. 27, 14 mitgetheilten Formeln zu verstehen sein werden. Der Flüche sind gerade 12 nach der Zahl der Stämme; die Segnungen s. 5 Mos. 28, 1—14.

Theologische Grundgedanken.

1. Es ist der Heilsökonomie Gottes zur Zeit des Alten Bundes gemäß, wenn beim Einzuge des auserwählten Volkes in das gelobte Land ihm nicht nur Segen, sondern auch Fluch vorgehalten wurde, denn ein Volk, welches in sittlicher Beziehung noch so tief stand, wie damals das israelitische, bedurfte der strengen Zucht, konnte nicht nur durch Verheißungen gelockt, sondern mußte auch durch Drohungen geschreckt werden. Es war dies eine sehr heilsame Pädagogik, die auch jetzt noch in der Erziehung von einzelnen Individuen, sowie von ganzen Völkerschaften unter Umständen sehr am Platze ist. Man denke an verwahrloste Kinder, wie sie unseren Rettungsanstalten übergeben werden, oder an rohe heidnische Nationen, unter denen christliche Missionare arbeiten. Nur ist eines zu beachten, und zwar dieses, daß nie die Heilszeit vergessen werde, in der wir leben, auf daß nicht Moses wieder an die Stelle von Christus, durch den Gnade und Wahrheit uns geworden ist (Joh. 1, 17), gesetzt werde und der knechtische Geist an die Stelle des kindlichen Geistes (Röm. 8, 15). Leider hat eine gewisse gesetzliche Richtung dazu große Lust auch innerhalb der evangelischen Kirche; ganz abgesehen von Rom, dessen Flüche, weit entfernt von der majestätischen Kraft jener alttestamentlichen Sprüche, Scheltworten gleichen, um die niemand sich kümmert; denn der Fluch hat nur dann eine Kraft, wenn er, im Namen Gottes ausgesprochen, gegen die unzweifelhafte Uebertretung göttlichen Gebotes gerichtet ist, wie umgekehrt der Segen auch nur dann wirkt, wenn er Gott wohlgefälligen Thaten ertheilt wird. Nach diesem kanonischen Rechte hat die Kurie selten gehandelt, vielmehr oft gerade umgekehrt.

2. Näher betrachtet sind die zwölf Flüche gerichtet gegen Götzendienst (5 Mos. 27, 15), Verachtung der Eltern (V. 16), Grenzverletzung des Nächsten (V. 17), Inhumanität gegen Blinde, Fremdlinge, Waisen und Witwen (V. 18. 19), Unzucht (V. 20 bis 23), Mord (V. 24. 25) und zum Schluß im allgemeinen gegen die Uebertretung des Gesetzes in irgend welcher Weise (V. 26). Segen wird verheißen in der Stadt und auf dem Acker (Kap. 28, 3), für jede Frucht (Kap. 28, 4), für Korb (Kap. 28, 5) und Backtrog (Kap. 28, 5; 2 Mos. 7, 28; 12, 36), für Ausgang und Eingang (5 Mos. 28, 6), insbesondere Segen für die Waffen im Kampfe mit Feinden (Kap. 28, 7), Segen für die ganze Stellung Israels unter den Völkern (Kap. 28, 9—14). Das N. Test. kennt freilich noch einen ganz anderen Segen, den geistlichen Segen, die εὐλογία πνευματική in himmlischen Gütern (ἐν τοῖς ἐπουρανίοις) durch Christum (Eph. 1, 3), das unvergängliche und unbefleckte und unverwelkliche Erbe, das behalten wird im Himmel (1 Petr. 1, 3). Dieser Segen macht im höchsten Sinne reich ohne Mühe (Spr. 10, 22).

Homiletische Andeutungen.

Die festliche Versammlung des Volkes auf Ebal 1) Opfer, 2) Aufzeichnung des Gesetzes, 3) Segen und Fluch (V. 30—35). — Der geweihte Altar (V. 31). — Nicht nur auf die Steine, sondern vielmehr noch in die Herzen soll das Gesetz Gottes geschrieben werden, Jer. 31, 31—34 (V. 32).

Ueber die Bedeutung von Segen und Fluch (V. 34—36). — Lieber segnen als fluchen, aber doch nicht unter allen Umständen segnen. — Fluch kann zum Segen, Segen kann zum Fluch werden. — Wie steht es mit dir, christliche Gemeinde? Stehst du unter dem Segen oder verdienest du den Fluch deines Gottes (V. 34—36). Etwa am Buß- und Bettage wohl zu fragen. — Die ganze Gemeinde soll das Wort hören (V. 35).

Starke: Ein Christ soll nach Errettung aus der Noth des Danks auch nicht vergessen (V. 30). — Nicht Menschentand, sondern das heilige Wort Gottes allein muß gelehret und gepredigt werden (V. 34). — Mein Gott, gib uns auch Willigkeit und Lust, deine Gebote Freunden und Feinden, Alten und Jungen, kund zu thun (V. 35).

B. Kämpfe gegen die verbündeten Könige der Kanaaniter.

Kap. 9—11.

1. Das erste Bündniß kanaanitischer Könige wider Israel.

Kap. 9, 1—2.

Und es geschah, als das hörten alle Könige, die jenseit des Jordans waren auf dem 1
Gebirge und in der Niederung und am ganzen Gestade des großen Meeres gegen den Libanon hin, die Hethiter und die Amoriter, die Kanaaniter, die Pheresiter, die Heviter und die
Jebusiter; *da versammelten sie sich allzumal, zu streiten mit Josua und mit Israel ein- 2
müthig.

Exegetische Erläuterungen.

Hatte Josua bisher gegen einzelne Städte, nämlich Jericho und Ai gestritten, so folgen nun die Kämpfe gegen die verbündeten Könige der Kanaaniter, von deren erstem Bündnisse uns Kap. 9, 1. 2, von deren zweitem Kap. 11, 1—3 Kunde gegeben wird. Sie werden in zwei großen Schlachten: bei Gibeon (Kap. 10, 1 ff.) und am See Merom (Kap. 11, 4—9) besiegt. Infolge jenes ersten Sieges wird das südliche Westjordanland (Kap. 10, 28—43), infolge des zweiten das nördliche (Kap. 11, 10—23) unterworfen. Nur die Gibeoniter wußten sich, wie Kap. 9, 3—27 erzählt wird, durch eine List von der Schärfe des Schwertes zu retten.

V. 1. Jenseit, wie Kap. 5, 1 vom diesseit des Jordans gelegenen Kanaan. „Dieses Land, das eigentliche Kanaan, wird nach seiner hervorragenden, verschiedenen Beschaffenheit eingetheilt in das Gebirgsland הָהָר, in die Niederung הַשְּׁפֵלָה und in die Meeresküste חוֹף הַיָּם gegen den Libanon hin" (Keil). הָהָר ist das Gebirge Ephraim und Juda, die Niederung ist die Gegend von Akko bis Gaza westlich vom Gebirge, die Meeresküste ist die „nordgaliläische und phönizische" Küste. — חוֹף sonst in poet. Stücken, wie 1 Mos. 49, 13; Richt. 5, 17; Jer. 47, 7; Hesek. 25, 16. — פֶּה אֶחָד eigentl. mit einem Munde, einstimmig, einmüthig 2 Mos. 24, 3; 1 Kön. 22, 13.

2. Die List der Gibeoniter.

Kap. 9, 3—27.

a. Ankunft der Gibeoniter bei Josua und Bündniß mit ihnen.

Kap. 9, 3—15.

Aber die Bewohner von Gibeon hörten, was Josua mit Jericho und mit Ai gethan 3
hatte: *da thaten auch sie [etwas] mit List und gingen hin und versahen sich mit Zehrung 4
[Bunsen: machten sich als Boten auf den Weg] und nahmen alte [Bunsen: abgenutzte] Säcke auf ihre Esel und alte Weinschläuche, zerrissene und zusammengebundene *und alte und geflickte 5
Schuhe an ihre Füße und alte Kleider auf sich [de Wette: auf den Leib] und alles Brod ihrer

6 Zehrung, hart war es, schimmelig. *Und sie gingen zu Josua in das Lager gen Gilgal und
sprachen zu ihm und zu den Männern Israel: Aus fernem Lande sind wir gekommen, und
7 nun schließet einen Bund mit uns. *Da sprachen die Männer Israel zu den Hevitern: Vielleicht wohnest du in meiner Mitte, und wie könnte ich [dann] einen Bund mit dir schließen?
8 *Und sie sprachen zu Josua: Deine Knechte sind wir. Da sprach zu ihnen Josua: Wer seid
9 ihr und woher kommt ihr? *Und sie sprachen zu ihm: Aus sehr fernem Lande sind deine Knechte gekommen wegen des Namens Jehovas, deines Gottes; denn wir haben seinen Ruf
10 gehört und alles, was er gethan hat in Egypten, *und alles, was er gethan hat den beiden Königen der Amoriter, die jenseit des Jordans waren, dem Sihon, dem Könige von Hesbon,
11 und dem Og, dem Könige von Basan, welcher zu Astaroth war. *Und es sprachen zu uns unsere Aeltesten und alle Bewohner unseres Landes also: Nehmet in euere Hand Zehrung für den Weg und gehet ihnen entgegen und saget zu ihnen: Euere Knechte sind wir und nun
12 schließet mit uns einen Bund! *Dies unser Brod, heiß [Bunsen: warm; Luther: frisch] nahmen wir es als Zehrung aus unseren Häusern, an dem Tage, da wir auszogen, um zu euch
13 zu gehen, und nun siehe, trocken ist es geworden und schimmelig. *Und diese Weinschläuche, welche wir [als] neu füllten, und siehe, sie sind zerrissen, und diese unsere Kleider und unsere
14 Schuhe, alt sind sie geworden über der sehr großen Länge des Weges. *Und es nahmen die
15 Männer von ihrer Zehrung, aber den Mund Jehovas fragten sie nicht. Und es machte [gewährte] ihnen Josua Frieden und schloß einen Bund mit ihnen, sie leben zu lassen, und es schwuren ihnen die Fürsten der Gemeinde.

b. Entdeckung und Bestrafung des Betrugs.

Kap. 9, 16—27.

16 Und es geschah, nach Verlauf von drei Tagen, nachdem sie mit ihnen einen Bund geschlossen hatten, da hörten sie, daß jene nahe bei ihnen wären und daß sie mitten unter ihnen
17 wohneten. *Und es brachen auf die Kinder Israel und kamen zu ihren Städten am dritten
18 Tage, und ihre Städte waren Gibeon und Kaphira und Beeroth und Kiriath-Jearim. *Und es schlugen die Kinder Israel sie nicht, denn es hatten ihnen geschworen die Fürsten der Gemeinde bei Jehova, dem Gotte Israels. Da murrete die ganze Gemeinde gegen die Fürsten.
19 *Und es sprachen alle Fürsten zu der Gemeinde: Wir haben ihnen geschworen bei Jehova,
20 dem Gotte Israels, und nun können wir sie nicht antasten. *Das wollen wir ihnen thun und sie leben lassen, daß nicht ein Zorn [de Wette und Bunsen: grimmer Zorn] über uns komme,
21 um des Eides willen, den wir ihnen geschworen haben. *Und es sprachen zu ihnen die Fürsten: Sie mögen leben! Und sie wurden Holzhauer und Wasserschöpfer [Luther und de Wette: Wasserträger] für die ganze Gemeinde, gleichwie die Fürsten zu ihnen geredet hatten.
22 Da rief sie Josua und sprach zu ihnen also: Warum habt ihr uns betrogen und gesagt:
23 Sehr weit sind wir von euch und ihr wohnet [doch] mitten unter uns? *Und nun verflucht seid ihr und nicht sollen von euch aufhören Knechte und Holzhauer und Wasserschöpfer für das
24 Haus Gottes. *Da antworteten sie dem Josua und sprachen: Angesagt wurde deinen Knechten, daß Jehova, dein Gott, dem Mose, seinem Knechte, geboten hat, euch das ganze Land zu geben und zu vertilgen alle Bewohner des Landes vor euch; da fürchteten wir uns sehr für
25 unsere Seelen vor euch und thaten solches. *Und nun siehe, wir sind in deiner Hand, wie es
26 gut und recht ist in deinen Augen uns zu thun, thue! *Und er that ihnen also und errettete
27 sie von der Hand der Kinder Israel, und sie brachten sie nicht um. *Und es machte sie Josua an jenem Tage zu Holzhauern und Wasserschöpfern für die Gemeinde und für den Altar Jehovas bis auf diesen Tag, an dem Ort, den er erwählen würde.

Exegetische Erläuterungen.

Die Bewohner von Gibeon, die, wie es scheint, eine selbständige Republik bildeten, da wohl von Aeltesten (Kap. 9, 11), aber nicht von einem Könige die Rede ist, und von Gibeon Kap. 10, 2 gesagt wird, es sei eine große Stadt gewesen, wie eine Königsstadt, schlagen, nachdem sie von den Thaten Josuas gehört, einen anderen Weg, als die vorher genannten Könige, ein: den Weg der Unterhandlung, aber mit List. Sie geben vor, aus sehr fernem Lande (Kap. 9, 9) gekommen zu sein, um mit Josua einen Bund zu schließen, und weisen zur Beglaubigung ihrer Aussage auf ihr schimmeliges Brod, ihre zerrissenen Weinschläuche und ihre abgetragenen Kleidungsstücke hin (Kap. 9, 12. 13).

Josua läßt sich täuschen und schließt mit ihnen einen Bund, der eidlich bekräftigt wird (Kap. 9, 15).

Aber der Betrug wird entdeckt. Nach drei Tagen schon hören die Israeliten, daß die Gibeoniter ganz in der Nähe wohnten (Kap. 9, 16). Sie brechen auf, kommen selbst dahin und schonen sie um des Eides willen, den die Fürsten ihnen geschworen hatten (Kap. 9, 18). Als hierüber Unzufriedenheit im Lager entsteht, hält Josua Rath mit den Fürsten; diese aber berufen sich auf ihren Eid und stimmen für Schonung der Gibeoniter. Dabei bleibt es denn auch, doch werden sie zur Strafe für ihre Lüge zu Holzhauern und Wasserschöpfern für die Gemeinde und den Altar Jehovas gemacht (Kap. 9, 21. 27).

a. Ankunft der Gibeoniter bei Josua und Bündniß mit ihnen. V. 3—15. Gibeon Kap. 18, 25. — **Da thaten auch sie (etwas) mit List.** Sie hatten gehört, was Josua mit Jericho und Ai gethan hatte, nun thaten auch (גַּם) sie etwas und zwar mit List. עָשָׂה V. 3 und נַיַּעֲשׂוּ V. 4 stehen in Beziehung zu einander, sodaß das גַּם nicht auf das, was die Kanaaniterkönige thaten, geht, sondern auf Josuas Thaten zurückweist. Mit diesen wollen sie rivalisiren, aber nicht durch eine Kriegsthat, sondern durch eine fein ausgedachte List. So auch die Sept.: *καὶ ἐποίησαν καί γε αὐτοὶ μετὰ πανουργίας.* Zu erinnern ist auch an die Kriegsliſt, welche Josua nach Kap. 8 gegen Ai anwandte. Maurer denkt auch an Jericho; doch paßt das weniger. — **Versahen sich mit Zehrung.** Hebr.: נַיִּצְטַיְּדוּ „Ist sonst unerhört und dafür nach allen alten Uebersetzungen und vielen Codd. zu lesen: נַיִּתְצַטַּיְּדוּ, was sich auch V. 12 findet" (Knobel). Keil will unbedingt den textus receptus beibehalten und übersetzt, indem er נַיִּצְטַיְּדוּ mit צִיר nuncius in Verbindung bringt: „sie gingen und reisten als Abgesandte", oder „machten sich als Abgesandte auf den Weg." War es wohl nöthig, dies noch besonders anzugeben? Versteht sich das nicht von selbst, daß, wenn die Gibeoniter gingen, sie als Abgesandte gingen, da V. 3 auf eine vorhergehende Berathung schließen läßt? —

V. 6. **Gilgal.** Im Jordanthale, wie auch Ewald annimmt, und nicht, wie Keil will, das „im Buche der Richter und im ersten Buche Samuel oft erwähnte" Gilgal auf dem Gebirge in der Nähe von Bethel. Davon wäre doch gewiß etwas gesagt, wenn Josua von Gilgal im Jordanthale das Lager nach Gilgal bei Bethel verlegt hätte; da dies nicht der Fall ist, so haben wir keinen Grund, hier an ein zweites Gilgal zu denken. Vielmehr hatte sich Josua nach glücklich vollbrachter Expedition gegen Ai wieder in sein wohlgelegenes Hauptquartier im Jordanthale zurückgezogen, um von dort aus neue Expeditionen zu unternehmen. Vergl. die Vorbemerkung zu Kap. 8, 30—35. — V. 7. וַיֹּאמְרוּ Dieses K'tib ist beizubehalten nach Analogie von Richt. 8, 22; 20, 36; 1 Sam. 14, 22. Die Israeliten trauen doch nicht recht. Die Sache scheint ihnen verdächtig; daher die Frage: „Vielleicht wohnest du in meiner Mitte und wie könnte ich (dann) einen Bund mit dir schließen? Auf diese verfängliche Frage geben die Gibeoniter gar keine Antwort, sondern sagen nur mit echt orientalischer Geriebenheit scheinbar submiß und demüthig: „Wir sind deine Knechte." Dies war keine eigentliche Unterwirfigkeitserklärung (Serar., C. a Lapide, Rosenm., Knobel), sondern pure Höflichkeitsformel, wie 1 Mos. 50, 18; 32, 4, die aber hier sehr berechnet und sehr schlau angewendet wird. Indessen gibt sich Josua damit nicht zufrieden, sondern fragt bestimmter, als andere zuvor gethan haben: **„Wer seid ihr, und woher kommt ihr?"** (V. 8.) Zu bemerken ist das Imperfektum מֵאֶרֶץ תָּבֹאוּ als Bezeichnung der noch nicht ganz vollendeten Handlung; vgl. Richt. 17, 9; 19, 17; 2 Sam. 1, 3; Jon. 1, 8; Ewald Lehrgeb. §. 136, 1, a. — V. 9. So angefaßt müssen die Gibeoniter Josua Rede stehen, wiederholen zunächst, was sie schon vorher (V. 6) gesagt haben, fügen aber hinzu, daß sie wegen des Namens Jehovas, dessen Ruf (שֵׁמַע) sie gehört hätten, gekommen wären. Bei hierauf folgender näherer Spezialisirung dessen, was sie gehört hätten, erwähnen sie Jericho und Ai nicht, sondern schlauer Weise nur, was Gott den Amoriterkönigen jenseit des Jordans, also in der Ferne gethan habe, ja sogar, was er in Egypten gethan (V. 10). Sie gedenken dann des Auftrages ihrer Aeltesten (V. 11) und weisen schließlich zur Beglaubigung auf ihr schimmeliges Brod u. s. w. Die Gibeoniter müssen ihre Rolle jedenfalls meisterhaft gespielt haben, denn alle Bedenken, die vorher laut geworden waren, verstummen jetzt. — V. 14. **Und es nahmen die Männer von ihrer Zehrung.** Die Männer sind, wie V. 18. 21 lehren, die Fürsten, d. i. die Stammeshäupter. Die Annahme der Speise ist Zeichen der Freundschaft, der Geneigtheit ein Bündniß mit den Gibeonitern zu schließen, 1 Mos. 31, 46; 3 Mos. 2, 13; 2 Chron. 13, 5. Keil will das nicht gelten lassen, sondern schließt sich der Erklärung von Masius an, dem auch J. H. Michaelis und Rosenmüller beistimmen sollen, wenn er sagt: Est enim veluti oppositio quaedam inter illa: sumere panem Gibeonitarum in manus suisque oculis satis fidere et oss. oraculum Domini interrogare." Dieser Gegensatz ist nicht zu leugnen, aber wird er nicht viel schärfer, wenn es sich nicht blos um ein Prüfen des Brodes, ob es wirklich so alt sei, handelt, sondern um ein von symbolischer Bedeutung begleitetes Essen, das die Geneigtheit, einen Bund mit den Gibeonitern zu schließen, inwolvirte? — **Aber den Mund Jehovas fragten sie nicht.** Das war eine Versündigung gegen das ausdrückliche Gebot 4 Mos. 27, 21, wonach der Priester Eleasar für Josua rathfragen sollte und zwar מִשְׁפַּט הָאוּרִים d. i. durch das Urtheil oder Recht der Urim (und Thummim). Der Priester wird dadurch zum Munde Jehovas, da er die Antwort Gottes in seinem Namen verkündigt, gerade so gut wie der Prophet, der Jes. 30, 2, Jer.

15, 19; 2 Mos. 4, 16 so genannt wird. — V. 15. **Und es machte Josua Frieden mit ihnen.** Er gewährte ihnen Frieden, also Schonung vor der Schärfe des Schwertes, Jes. 27, 5. —

b. Entdeckung und Bestrafung des Betrugs. V. 16—27. V. 16. מִקְצֵה שְׁלֹשֶׁת יָמִים wie Kap. 3, 2. — V. 17. **Und kamen zu ihren Städten am dritten Tage.** So lange brauchten sie nämlich von dem im Jordanthale gelegenen Gilgal, bis sie nach Gibeon kamen. Sie hätten, wie Kap. 10, 9 lehrt, auch rascher da sein können; allein hier war nicht, wie Kap. 10, 9, ein Eilmarsch geboten. Man konnte sich daher Zeit lassen. Ungebührlich langsam würde aber Josua marschirt sein, wenn er nach Keils Annahme in Gilgal bei Bethel gestanden und dann zu einem Wege von 7—8 Stunden mehr als zwei Tage gebraucht hätte! — **Kaphira,** Kap. 18, 26. — **Beeroth,** Kap. 18, 25. — **Kirjath-Jearim,** Kap. 15, 60. — V. 18. 19. Die Frage, ob die Fürsten wirklich verpflichtet gewesen, ihren den Gibeonitern geschworenen Eid zu halten, da es sich ergab, daß die Voraussetzung, unter welcher er geleistet war, nicht existirte, ist von den Auslegern viel verhandelt und von den meisten mit Recht in verneinendem Sinne beantwortet worden. Das Gegentheil behaupten Osiander, Jsing (S. 208), C. a Lapide und Clericus. Der letztere spricht diese Meinung am stärksten aus: Non videntur Hebraeorum proceres in tabulis foederis hoc adscripsisse, se ea lege foedus cum iis facere, si modo remotam oram habitarent, quod nisi esset, foedus hoc foret irritum. Simpliciter jurarunt, se Gabahonitis vitam non erepturos idque invocato nomine Dei Israelis. Quam ob rem suum hoc jus jurandum revocare amplius non potuerant." .... Hierauf bemerkt Keil, dem wir diese Notiz entnehmen, ganz richtig: „Wenn auch die israelitischen Stammfürsten die Nichtigkeit der Aussage der Gibeoniten nicht als Bedingung der Gültigkeit des Bündnisses ausdrücklich hervorgehoben und dem Bündnisse expressis verbis hinzugefügt hatten, so lag sie doch ihrem Schwure zu Grunde, wie die Gibeoniten recht gut wußten und deshalb so geflissentlich sich als aus einem sehr fernen Lande kommend dargestellt hatten. Die Israeliten hatten demnach nicht so ganz simpliciter — wie Clericus meint — ihnen die Erhaltung des Lebens zugeschworen und waren also auch nicht verpflichtet, nach Entdeckung des Betrugs ihr Leben zu schonen." Wenn sich die Stammfürsten dennoch in ihrem Gewissen gebunden fühlten, so läßt sich dies psychologisch aus der Ehrfurcht vor dem Eide als solchem hinreichend erklären, 3 Mos. 19, 12. — Obwohl die Gemeinde murrt, bleiben die Fürsten bei ihrer Ansicht, um des Eides willen die Gibeoniter verschonen zu müssen. Dieses Murren geschah einst auch gegen Mose 2 Mos. 15, 24; 16, 2; 17, 3; 4 Mos. 14, 2. 27. 36. Murren gegen Gott kommt vor Richt. 8, 21. Klassisch ist die Stelle Klagel. 3, 39. Im Neuen Testament γογγύζειν, γογγυσμός, Mark. 14, 5; Luk. 5, 30; Joh. 6, 41. 61. — V. 20. Sie wollen also die Gibeoniter leben lassen. Ueber וְהוֹחִירָה vgl. Ewald, Lehrg. §. 280, a. Durch den Inf. abs. wird ähnlich wie durch das lateinische Gerundium auf — ndo oder durch unser Part. praes. näher angegeben, was sie thun wollten; 3 Mos. 3, 5; 1 Sam. 3, 12. — V. 21. „Mit Nachdruck wiederholen die Fürsten, daß sie leben sollen. Daher wurden dann die Gibeoniter Holzhacker und Wasserschöpfer der Gemeinde, wie ihnen die Fürsten geredet. Diesen Vorschlag nämlich hatten die Fürsten bei ihrem יְחִיוּ zugleich gemacht. Der Verfasser hat ihn dort weggelassen, weil er sich aus der geschichtlichen Angabe im 2. V. ergibt. Aehnlich Kap. 3, 8" (Knobel). — V. 22. 23. Josua eröffnet den Gibeonitern, was beschlossen worden ist. — **Nicht sollen von euch aufhören Knechte und Holzhauer und Wasserschöpfer,** d. i. solche Knechte, welche Holzhauer und Wasserschöpfer sind, also zur niedrigsten Volksklasse (5 Mos. 29, 10, 11) gerechnet werden. Sie trugen später mit Kriegsgefangenen zusammen, welche zum gleichen Zwecke dem Heiligthum übergeben wurden, den Namen נְתִינִים Deo dati, donati, 1 Chron. 9, 2; Esra 2, 43. 70; 8, 20; Neh. 7, 43. 46. Saul wollte sie ausrotten, wie 1 Sam. 21, 2 nachträglich berichtet wird, David hingegen suchte sie wieder zu versöhnen, indem er ihre blutdürstige Bitte gewährte (1 Sam. 21, 6).

V. 24—25. Die Gibeoniter entschuldigen ihren Betrug mit der Furcht, die sie vor den Israeliten gehabt hätten, und stellen ihr Schicksal unbedingt in die Hand Josuas. — V. 26. 27. Josua thut, wie er nach V. 23 ihnen angekündigt hatte. **Errettete sie von der Hand der Kinder Israel.** Diese hätten in ihrem Kriegseifer, wie aus ihrem Murren zu schließen ist, die Gibeoniter gewiß sehr gern umgebracht. Höher als das Volk steht hier der Führer, der human verfährt, und mit den Fürsten darin vollständig einig auf das Murren des Volkes nicht achtet. — V. 27. **Für die Gemeinde und für den Altar.** Gemeint ist die gottesdienstliche Gemeinde der קהל יי, wie theils aus dem hier gebrauchten Worte עדה (עדת יי 4 Mos. 27, 17), theils aus der hinzugefügten Bestimmung „und für den Altar" erhellt. Zum profanen Dienst durften die Gibeoniter nicht verwendet werden. Sie waren Tempelsklaven. — **An dem Ort, den er (Jehova) erwählen würde.** Keil folgert aus diesen Worten, daß der Verfasser unseres Buches vor Erbauung des salomonischen Tempels geschrieben, indem zu seiner Zeit Gott noch keine feste bleibende Stätte für sein Heiligthum sich erwählt gehabt hätte. Knobel hält sie für eine „Zuthat des unvorsichtigen Deuteronomikers," welcher im ganzen Pentateuch allein diese Formel brauche (5 Mos. 12, 5). Allein 2 Mos. 20, 24, welche Stelle auch nach Knobel jedenfalls nicht dem Deuteronomiker angehören soll, kommt ein verwandter Ausdruck vor, so daß wir nicht gezwungen sind, an eine „Zuthat des unvorsichtigen Deuteronomikers" zu denken. Ebensowenig ist es nöthig anzunehmen, die ganze Einrichtung,

wonach die Gibeoniter als Holzhauer und Wasserschöpfer dem Heiligthume dienen mußten, sei erst in späterer Zeit von Salomo (1 Kön. 9, 20. 21) getroffen worden. Gründe: 1) Werden die Gibeoniten 1 Kön. 9, 20 nicht ausdrücklich genannt. 2) Ist 1 Kön. 9, 21 von Frohnarbeitern (מַס עֹבֵד) und zwar, wie der Zusammenhang mit V. 19 lehrt, für bauliche Zwecke, aber nicht von Dienstleuten für Kultuszwecke die Rede. Zu solchen Frohnarbeitern bestellte (יַעֲלֵם) Salomo das übrige Volk (עם הנותר) von den Amoritern, Hethitern, Pheresitern, Hevitern und Jebusitern, die Israeliten aber machte er zu Kriegsleuten (V. 22). Hiernach geht unsere Ansicht dahin, daß allerdings schon Josua die Gibeoniter für den niedrigen Dienst am Heiligthum „für Gemeinde und Altar", wie der Text sagt, bestimmt hat; zumal diese Dienste auch schon bei der Stiftshütte, sobald diese einen bestimmten Ort hatte, geleistet werden konnten.

Theologische Grundgedanken.

1. Die Frage, wie weit ein promissorischer Eid verbindlich sei für den, welcher ihn geleistet hat, hängt aufs engste zusammen mit der Bestimmung der Bedingungen, unter welchen überhaupt geschworen werden darf, wofür Jer. 4, 2 mit Recht als locus classicus angesehen wird. Dieser Stelle zufolge soll der Eid geschehen: 1) בֶּאֱמֶת 2) בְּמִשְׁפָּט, 3) בִּצְדָקָה. Diese drei Bedingungen: Wahrheit, Recht und Gerechtigkeit sind es, unter deren Voraussetzung ein Eid geschworen werden darf, sie sind, wie sie Hieronymus schon genannt hat und wie das kanonische Recht sie anerkennt, die comites juramenti, nämlich veritas in mente, judicium in jurante, justitia in objecto. Fehlt nun, wie im vorliegenden Falle bei den Gibeonitern, die justitia in objecto, so braucht der Eid nicht gehalten zu werden, und so in allen Fällen, wo die „gründliche Kenntniß des Gegenstandes" dem Schwörenden ohne seine Schuld abgeht. Vollends, wenn dieser Gegenstand des promissorischen Eides etwas geradezu Unerlaubtes, mit dem Gesetze Gottes in klarstem Widerspruch Stehendes ist, das man zudem in Uebereilung, ohne sich recht zu bedenken, eidlich versprochen hat, wie dies bei Jephta (Richt. 10, 30. 31) und Herodes (Matth. 14, 9) zutrifft. Nur muß dann nach Analogie von 3 Mos. 5, 4—6 irgendwie eine Sühne stattfinden, die, wenn z. B. ein Mann einen Amtseid auf sich genommen, dem nachzukommen er sich außer Stande sieht, im Rücktritt vom Amte, bei einem Fürsten in der Niederlegung der Krone zu suchen ist. Die christliche Moral, insbesondere diejenige der evangelischen Kirche, kann nicht ernst genug in Beziehung auf diese Lehre von der Verbindlichkeit des Eides sein, da so leicht allerlei Mentalreservationen gemacht werden, durch welche Wahrheit, Recht und Gerechtigkeit bedroht sind. Sehr schön sagt in diesem Sinne Nitzsch (System der christlichen Lehre, §. 207): Besser hätte freilich der christliche Staat das Wort Eid, ὅρκος und dgl. samt dem ganzen daran hängenden Gefolge von heidnisch-religiösen Voraussetzungen abgethan. Von Gottes-Zeugniß, Anrufung, Gerichtsandacht, Zeugen-Weihe, Gottespflicht und dergl. sollte, könnte die Rede sein. Die Formel des Eides von dieser Art hätte viel weniger Schwierigkeit. Es käme weit mehr darauf an, die ganze Handlung nach Art und Zeit echt religiös einzurichten, demgemäß die Forderung und Zulassung zu beschränken und was weiter christliche Ethik und Politik zu rathen hätten, in Betracht zu ziehen."

Ueber die Bedingungen rechter d. h. christlich-frommer Eidesleistung und Eidesersüllung bemerkt Harleß (Christliche Ethik, §. 39, b): „Die erste Bedingung ist, daß der Eid nur kraft berechtigter Aufforderung geleistet werde .... Die zweite Bedingung ist, daß der Schwörende in Wahrheit Bekenner d. h. daß sein Eid der Ausdruck einer wahrhaftig ihm innewohnenden Glaubenshoffnung sei. Die dritte Bedingung ist die Verpflichtung, daß die Verpflichtung, welche er unter seinem Bekennereide eingeht, eine solche sei, zu welcher sich der Gott selbst bekennen kann, welchen der Schwörende bekennt. Um des Eides willen gottwidrige Verpflichtungen erfüllen wollen, hieße nur den begonnenen Frevel zur frevelhaften Vollendung führen, zum ersten Frevel den zweiten fügen. Nichterfüllung des Beschworenen ist in solchen Fällen nicht Bruch eines gottwohlgefälligen Eides, sondern reuiger Widerruf einer gottmißfälligen Eidesleistung." Ferner sind zu vergleichen die sehr lehrreichen Artikel der Herzog'schen Realenc. (Bd. III, 713 ff.) über den Eid bei den Hebräern von Rüetschi und über den Eid von C. F. Göschel.

2. Die Heiligkeit des Eides stand den alten Israeliten sehr hoch, so daß sie, wie unsere Geschichte lehrt, in dubio lieber den Eid hielten, als sich dessen entbanden, wenn sie auch das Recht dazu gehabt hätten. Wie der Name Gottes ihnen dreimal heilig war (Jes. 6, 3; Ps. 111, 9), so auch die feierliche Anrufung dieses Namens, sei es zum Versprechen (promissorischer), oder zur Behauptung (assertorischer Eid). Hiermit steht in Zusammenhang, daß die Eidesleistung vor Gericht nur auf wenige Fälle beschränkt war (2 Mos. 22, 6 ff. 11; 3 Mos. 5, 23. 25; 4 Mos. 5, 19 ff.). Danach hat auch die moderne Gesetzgebung zu streben und darauf die christliche Ethik zu dringen. Wie wird doch in dem sonst so puritanisch gesinnten Nordamerika mit dem Eid gespielt, während in dem Gebiete der zwinglischen Kirche in der Schweiz der Eid vor Gericht fast gar nicht mehr vorkommt!

3. Priester und Propheten werden als der Mund Jehovas bezeichnet, und zwar mit Recht, weil er durch sie spricht, nachdem er sie erleuchtet hat. Diese Erleuchtung darf aber niemals irgendwie mechanisch gefaßt werden, sondern sie ist vielmehr stets zu betrachten im engsten Zusammenhange mit dem ganzen persönlichen Leben und der amtlichen Stellung der einzelnen Träger der göttlichen Offenbarung.

Selbst bei der Handhabung des Urim und Thummim kommt dies mit in Betracht.

Homiletische Andeutungen.

Wie einst die Kanaaniter gegen Israel sich verbündeten, so sammeln sich immer noch die Feinde des Herrn allzumal, um gegen ihn und seine Gemeinde zu streiten (V. 1. 2). — Die List der Gibeoniter 1) klug ausgedacht, 2) schlau ausgeführt, aber 3) dennoch entdeckt und bestraft (V. 3—27). — Es ist kein Faden so fein gesponnen, er kommt doch endlich an die Sonnen! (V. 3—27.) — Lügen und Betrügen bringt keinen Segen (V. 3—27). — Demüthige Worte allein thun es nicht, sie müssen auch wahr sein (V. 8). — Die Herrlichkeit Gottes unter den Heiden (V. 9. 10). — Thu' nichts, ohne den Herrn zu fragen (V. 14). — Wenn wir den Herrn fragen, so gibt er uns auch Antwort, unterlassen wir es, so haben wir den Schaden selbst zu tragen (V. 14). — Wie nothwendig es sei, die Sachlage genau zu prüfen, ehe man einen Eid leistet, um nachher nicht in Gewissensnoth zu gerathen — nachgewiesen am Beispiele der Obersten Israels (V. 15—21). — Die Festigkeit der Fürsten gegenüber dem Murren der Gemeinde (V. 18. 19). — Das Gericht über die Gibeoniter: 1) Verhör, 2) Urtheilsspruch (V. 16 bis 27). — Für nichts fürchtet der Mensch mehr als für sein Leben, und doch ist dieses Leben ja nur ein zeitliches Gut (V. 24). — Josuas schöne Menschlichkeit (V. 26). — Besser Holzhauer und Wasserschöpfer sein für den Altar des Herrn, als gar keinen Theil daran haben, wie es die Gibeoniter wohl verdient hätten für ihre betrügliche List (V. 27). — Starke: Es ist nichts Neues, daß die Gewaltigen auf Erden sich wider Gott und sein Evangelium verbinden, Ps. 2, 2. Aber seid böse, ihr Völker, und gebet doch die Flucht, beschließet einen Rath und es werde nichts daraus, beredet euch und es bestehe nicht: denn hie ist Immanuel, Jes. 8, 9. 10 (V. 1. 2). — Niemand soll lügen, geradezu gibt die besten Schützen, Eph. 4, 25 (V. 4). — Es sind auch den Heiden Gottes Wunder und Werke nicht verborgen geblieben; womit wollen sie sich also dermaleins entschuldigen? Röm. 1, 19. 20 (V. 9. 10). — Um Erhaltung des zeitlichen Lebens geben sich die Menschen noch wohl viel und große Mühe, aber wo bleibt die Sorge für die Wohlfahrt der Seelen? Matth. 16, 25. 26 (V. 11—13.) — Wer Gott im Gebet allezeit zu Rathe zieht, der wird nicht leicht betrogen werden (V. 15). — Es stehet sehr übel, wenn man der Lügen und des Betrugs wegen bleich und roth stehen muß: man befleißige sich demnach der Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit (V. 22. 23). — Cramer: Gott muß auch Holzhauer und Wasserträger haben in seiner Gemeinde und er gibt einem jeden Gaben nach seinem Theil, 1 Kor. 12, 27 (V. 23). — Hedinger: Es ist eine unbesonnene Narrheit an einem Menschen, wenn er sich nicht will warnen lassen, sondern auch in die Gerichte hineinläuft, da er siehet, daß andere sich vergangen haben (V. 1. 2). — Leichtgläubigkeit bringt uns in Ungelegenheit (V. 15). — Gerlach: Diese Geschichte warnt die Gemeine des Herrn zu allen Zeiten vor der List und Verstellung der Welt, welche oftmals, wo es ihr Vortheil ist, eine friedliche Anerkennung und Aufnahme sucht im Reiche Gottes.

3. Der große Sieg bei Gibeon über die fünf verbündeten Kanaaniterkönige.

Kap. 10, 1—27.

a. Belagerung Gibeons durch die fünf verbündeten Könige.

Kap. 10, 1—5.

1 Und es geschah, als Adoni-Zedek, der König von Jerusalem, hörte, daß Josua Ai eingenommen und es verbannet hatte, gleichwie er Jericho und seinem Könige gethan, also gethan an Ai und seinem Könige, und daß die Bewohner von Gibeon Frieden gemacht hätten mit
2 Israel und mitten unter ihnen wären, *da fürchteten sie sich sehr. Denn eine große Stadt war Gibeon, wie eine von den Städten des Königreiches, und sie war größer als Ai und alle
3 ihre Männer streitbar. *Da sandte Adoni-Zedek, der König von Jerusalem, zu Hoham, dem Könige von Hebron, und zu Piream, dem Könige von Jarmuth, und zu Japhia, dem Könige
4 von Lachis, und zu Debir, dem Könige von Eglon, und ließ ihnen sagen: *Ziehet herauf zu mir und helfet mir und wir wollen Gibeon schlagen, denn es hat Frieden gemacht mit Josua
5 und mit den Kindern Israel. *Da versammelten sich und zogen hinauf fünf Könige der Amoriter: der König von Jerusalem, der König von Hebron, der König von Jarmuth, der König von Lachis, der König von Eglon, sie und alle ihre Heerlager, und sie lagerten sich gegen Gibeon und stritten wider sie.

b. Schlacht bei Gibeon.

Kap. 10, 6—15.

6 Und es sandten die Männer von Gibeon zu Josua in das Lager gen Gilgal und ließen ihm sagen: Ziehe deine Hände nicht ab von deinen Knechten, ziehe eilends zu uns herauf und

rette uns und hilf uns; denn es haben sich versammelt gegen uns alle Könige der Amoriter, die auf dem Gebirge wohnen. *Da zog hinauf Josua von Gilgal, er und alles Kriegsvolk 7
mit ihm und alle streitbaren Männer. *Und es sprach Jehova zu Josua: Fürchte dich nicht 8
vor ihnen! Denn in deine Hände habe ich sie gegeben; kein Mann von ihnen wird Stand
halten vor dir. *Und Josua kam über sie plötzlich; die ganze Nacht hindurch zog er hinauf von 9
Gilgal. *Und es verwirrte [Bunsen: brachte sie in Verwirrung; Knobel: zertrieb] sie Jehova 10
vor Israel und schlug sie mit einem großen Schlag [de Wette: richtete eine große Niederlage
unter ihnen an] zu Gibeon und jagte ihnen nach auf dem Wege nach der Anhöhe von Beth-Horon
und schlug sie bis Aseka und bis Makeda. *Und es geschah, als sie flohen vor Israel (sie 11
waren am Abhange von Beth-Horon), da ließ Jehova große Steine auf sie herabfallen vom Himmel bis Aseka, daß sie starben; mehr waren derer, die durch die Hagelsteine starben, als derer,
welche erwürgten die Kinder Israel durch das Schwert.

Damals redete Josua mit Jehova des Tages, da Jehova die Amoriter dahingab [de 12
Wette u. Bunsen: preisgab] vor den Kindern Israel, und er sprach vor den Augen Israels:

»Sonne stehe still zu Gibeon
Und Mond im Thale Ajalon!
*Und es stand stille die Sonne 13
Und der Mond blieb stehen,
Bis sich rächte das Volk an seinen Feinden.«

Ist das nicht geschrieben im Buche des Rechtschaffenen [Luther: des Frommen; de Wette der Redlichen]? Und es blieb stehen die Sonne mitten am Himmel und eilte nicht unterzugehen
beinahe einen ganzen Tag. *Und es war [kein Tag] wie jener vor ihm und nach ihm, daß 14
hörte Jehova auf die Stimme eines Mannes; denn Jehova stritt für Israel. *Und es kehrte 15
Josua zurück und ganz Israel mit ihm in das Lager gen Gilgal.

---

c. Flucht und Untergang der fünf Könige.

Kap. 10, 16—27.

Und es flohen jene fünf Könige und versteckten sich in der Höhle zu Makeda. *Da ward 16 17
dem Josua also angesagt: Es sind gefunden die fünf Könige, versteckt in der Höhle zu Makeda.
*Und es sprach Josua: Wälzet große Steine an die Mündung [Luther: Loch; de Wette: 18
Oeffnung] der Höhle und bestellet Männer davor, sie zu hüten. *Ihr aber bleibet nicht stehen, 19
jaget nach eueren Feinden und schlaget ihre Nachhut, lasset sie nicht kommen in ihre Städte,
denn es hat sie Jehova, euer Gott, in euere Hand gegeben.

Und es geschah, als Josua und die Kinder Israel vollendet hatten sie mit einem sehr 20
großen Schlage zu schlagen, bis sie aufgerieben waren (aber die Uebriggebliebenen von ihnen entrannen und kamen in die festen Städte); *da kehrte alles Volk wohlbehalten zurück in das Lager 21
zu Josua nach Makeda; nicht spitzte [irgend jemand] gegen die Kinder Israel, gegen irgend
einen seine Zunge. *Und es sprach Josua: Oeffnet die Mündung der Höhle und führet her- 22
aus zu mir jene fünf Könige aus der Höhle! *Und sie thaten also und führten heraus zu ihm 23
jene fünf Könige aus der Höhle: den König von Jerusalem, den König von Hebron, den
König von Jarmuth, den König von Lachis, den König von Eglon. *Und es geschah, als sie 24
herausführten jene fünf Könige zu Josua, rief Josua alle Männer Israels herbei und sprach
zu den Anführern der Kriegsleute, die mit ihm gezogen waren: Nahet herzu, setzet euere Füße
auf die Hälse dieser Könige! Und sie naheten herzu und setzten ihre Füße auf ihre Hälse.
*Und es sprach zu ihnen Josua: Fürchtet euch nicht und zaget nicht, seid stark und fest; denn 25
also wird Jehova allen eueren Feinden thun, mit denen ihr streitet. *Und es schlug sie Josua 26
hernach und tödtete sie und hängete sie an fünf Bäume [Bunsen: Pfähle], und sie blieben hängen an den Bäumen bis zum Abend. *Und es geschah zur Zeit des Sonnenuntergangs, [da] 27
gebot Josua und sie nahmen sie herab von den Bäumen und warfen sie in die Höhle, wo sie
versteckt gewesen waren, und legten große Steine vor die Oeffnung der Höhle bis auf diesen
heutigen [selbigen] Tag.

Exegetische Erläuterungen.

Der Abfall Gibeons von der gemeinsamen Sache (Kap. 9, 1. 2) veranlaßt den Adoni-Zedek, König von Jerusalem, ohne Zweifel den mächtigsten unter den kanaanitischen Fürsten des südlichen Westjordanlandes, die Könige von Hebron, Jarmuth, Lachis und Eglon aufzufordern, die abtrünnige Stadt zu züchtigen; welcher Aufforderung die betreffenden Fürsten Folge leisten (V. 1—5). Allein Josua, von den Gibeonitern zum Beistande angerufen, eilt den bedrängten Bundesgenossen zu Hülfe, liefert den Kanaaniterkönigen die berühmte, wegen des Sonnenstillstands viel besprochene Schlacht bei Gibeon (V. 6—15), verfolgt und tödtet die Verbündeten (V. 16—27).

a. Belagerung Gibeons durch die fünf verbündeten Könige (V. 1—5). — V. 1. אֲדֹנִי־צֶדֶק = Herr der Gerechtigkeit. Bekannter als dieser Adoni-Zedek ist מַלְכִּי־צֶדֶק = König der Gerechtigkeit 1 Mos. 14, 18; Ps. 110, 4; Hebr. 5, 6. 10; 6, 20; 7, 1. 10 u. ö., der ebenfalls König von Salem (Jerusalem) war. יְרוּשָׁלִַם, auch יְרוּשָׁלַיִם (letztere Form hie und da in der Chronik, z. B. 1 Chron. 3, 5, außerdem auf den Münzen des makkabäischen Zeitalters, während andere auch die defektive Schreibart haben, Gesen.), abgekürzt שָׁלֵם (1 Mos. 14, 18; Ps. 76, 3), woraus klar hervorgeht, daß eigentlich zu punktiren ist: יְרוּשָׁלֵם, wofür auch das aram. יְרוּשְׁלֵם Esra 4, 20. 24; 5, 1 und יְרוּשְׁלֵם Esra 5, 14; 6, 9 sprechen. Das K'ri perpetuum ־, welches Dualform ist, erklärt man sich in Beziehung auf die Doppelstadt (Ober- und Unterstadt) entstanden (Fürst), oder ohne Rücksicht darauf, daß die Späteren ־ für eine alte Dualform genommen (die sich noch in שְׁנַיִם, עֲנָם und den Nomm. propr. שׁוּנֵם finde) und ihr deshalb die gewöhnliche ־ים substituirt hätten. Die Etymologie ist streitig. Gesenius vertheidigt die durch Saadjas Uebersetzung unterstützte Erklärung durch „Wohnung des Friedens." In diesem Falle wäre יְרֵה von יָרָה = Wohnung oder Gründung, שָׁלֵם aber = שָׁלוֹם; wofür die griechische Schreibung Σόλυμα (Jos., Ant. 1, 10. 12; Pausan. 8, 16. 3) und die lat. Solyma (Mart. 10, 65. 5) anzuführen ist. Ewald hält die erste Hälfte des Worts יְרוּ für eine Abkürzung von יְרוּשׁ = Besitzthum und erklärt „Besitzthum Shalems." Hitzig (zu Jesaja S. 1 ff.) wollte auf יְרוּשָׁה = Besitzthum, Bezirk, zurückgehen: „Bezirk oder Besitzthum Salems." In neuerer Zeit aber hat er zu Ps. 76, 3 bemerkt, daß ירושלם eigentlich יְרוּאֲשָׁלֵם geschrieben werden müßte, was er (Gesch. des Volkes Israel 1, 140) durch: „Fürchtet-Gott umgetheilt" übersetzt. Hierbei ist noch zu beachten, daß nach Hitzigs Auffassung שָׁלֵם, nach dem Südarab. = Stein neben dem emoritischen יְבוּס der altkanaanitische Name der Stadt ist, welchen David in Jerusalem verwandelte, indem er daran anknüpfte, daß die Stadt früher Salem geheißen (?). — Fürst entscheidet sich für die alte Etymologie, ebenfalls unter Berufung auf Saadja zu Jesaja 44, 28; 51, 17; 60, 1; 62, 1. 6, wobei er aber שָׁלֵם = שָׁלוֹם als Epitheton des höchsten Gottes nimmt, wie in אֲבִישָׁלוֹם. Somit wäre ירושלם = יְרוּאֵל 2 Chron. 20, 16, s. v. a. „Gründung (oder Stätte, Wohnung) Els", und zwar als des Friedlichen. Auffallend ist, daß Fürst שָׁלֵם 1 Mos. 14, 18; Ps. 76, 3, wo es allein steht, ohne יְרוּ, durch „Hügelort, Gipfelstätte" von einem angeblichen Stammwort, שׁלם hoch sein deutet. Da läge es doch näher, übereinstimmend mit der Erklärung von שלם in ירושלם, es durch Ort des Friedlichen, d. h. eben Gottes zu erklären.—„Der spätere arabische Name Jerusalems el-Kuds oder Beit el Mukaddas ist nur Umschreibung wie עִיר הַקֹּדֶשׁ im Hebr. (Neh. 11, 18)." Fürst. Ueber die Topographie Jerusalems vgl. Dr. E. G. Schultz, Jerusalem; W. Krafft, Die Topographie Jerusalems; Tobler, Denkblätter aus Jerusalem und Topographie von Jerusalem mit seinen Umgebungen, sowie Menkes Bibelatlas Karte V, wo auf sehr sauber gezeichneten Nebenkarten die Ansichten von Tobler, Kiepert, Fergusson, Robinson, Krafft und Sepp über den Plan der Stadt kartographisch dargestellt sind. — V. 2. Von Gibeon wird hervorgehoben, daß sie eine große Stadt gewesen, „wie eine von den Städten des Königreichs", das heißt wohl, wie eine Stadt, in welcher ein König residirte, wie eine „Königsstadt." — V. 3. Hebron Kap. 10, 36; 15, 54. Jarmuth Kap. 15, 35, Lachis und Eglon Kap. 15, 39 liegen im Süden des Westjordanlandes. — V. 4. Das Unternehmen ist zunächst nicht gegen Josua, sondern gegen Gibeon gerichtet, weil Gibeon Frieden gemacht hat (כִּי־הִשְׁלִימָה) mit Josua und den Kindern Israel. — V. 5. Die vier Könige leisten der Aufforderung Folge und belagern Gibeon. Die Namen der Könige werden hier nicht zum zweitenmale genannt, wohl aber die Namen der Städte, die sie beherrschten, und zwar in derselben Reihenfolge, wie V. 3. Jene sind indessen sämtlich charakteristisch, denn Hoham ist wahrscheinlich der, welchen Jehova treibt, Piream der wilde Esel (ähnliche Bezeichnungen bei den Indianern Nordamerikas); Japhia der Leuchtende, Debir der Schreiber; worüber die Wörterb. zu vergleichen sind.

b. Schlacht bei Gibeon, V. 6—15. — V. 6. Die Gibeoniter schicken nach Gilgal zu Josua und bitten um Hülfe, und zwar, wie der Wortlaut der Bitte es besagt, um eilige Hülfe. Man beachte die Steigerung: Ziehe deine Hände nicht ab (2 Sam. 24, 16) — ziehe eilends zu uns herauf — und rette uns — und hilf uns. Einen ganz ähnlichen Ton schlägt das Gebet der verfolgten Christengemeinde Apostg. 4, 24—30, bes. V. 27. 29 an. — Könige der Amoriter — gemeinsame Bezeichnung für die fünf Fürsten. — V. 7. Josua entspricht sofort dem Ansuchen und eilt die ganze Nacht hindurch marschirend (V. 9) herbei und zwar mit auserlesener Mannschaft — גִּבּוֹרֵי הֶחָיִל Kap. 1, 14. Das ו ist explikativ zu fassen, wie 1 Mos. 3, 16; vergl. auch Joh. 14, 6. — V. 8. Ermunternde Zusage Jehovas, wie Kap. 8, 1; 1, 6. — V. 9. Nähere Ausführung dessen, was schon V. 7 erzählt ist. — Plötzlich kommt er über sie, weil er die ganze Nacht hindurch marschirt ist. Am Morgen steht er schon vor ihnen, während sie ihn noch in seinem Standquartier am Jordan glauben. In diesen raschen Märschen zeigen sich die echten Feldherrn in ihrer energischen Tüchtigkeit. Aehnliches ist auch aus der neueren und allerneuesten Geschichte bekannt. — V. 10. „Jehova zerstreute (וַיְהֻמֵּם) die Feinde vor Israel. Dieses schlug sie in einer großen Schlacht bei Gibeon und verfolgte sie nordwestwärts den Weg zum Aufstiege (מַעֲלֵה ב) von Beth-Horon. Ebenso verfolgte es sie in südwestlicher Richtung und schlug sie bis Aseka und Makeda". So Knobel. Nach seiner Anschauung fand also die Verfolgung gleichzeitig nach Nordwest und Südwest statt. Das ist aber nicht der Sinn von V. 10 und 11. Vielmehr verfolgt ganz Israel die Feinde in nordwestlicher Richtung nach dem Passe von Beth-Horon und von dort durch den Paß hinunter in die Ebene, wo Aseka und Makeda wahrscheinlich lagen. Wodurch Jehova die Feinde verwirrte oder „zertrieb", wie Knobel יהמם übersetzt, wird nicht gesagt; denn der Hagel kommt erst nachher. So verwirrte Jehova einst auch die Egypter 2 Mos. 14, 24, und 2 Mos. 23, 27 wird die Verheißung gegeben, daß Gott Israels Feinden stets also thun wolle. Von einem Gewitter, das Jehova aufsteigen läßt, wird 1 Sam. 7, 10 gesprochen, wie er wider die Philister auf Samuels Gebet donnern ließ, und dann fortgefahren: וַיְהֻמֵּם — dasselbe Wort, wie hier. Wahrscheinlich stieg also das Gewitter während der Schlacht auf. Es blitzte und donnerte. Jehova stritt aus den Wolken für sein Volk. Die Feinde zitterten und verloren den Muth. Sie flohen. Auf der Flucht aber entlud sich das Gewitter vollständig, Hagelsteine fielen auf sie nieder und zwar so große, daß ihrer mehr durch den Hagel, als durch das Schwert umkamen (V. 11). Von einem ganz ähnlichen Unfall wurden die Oesterreicher 1859 in der Schlacht von Solferino betroffen. — מַעֲלֵה haben wir V. 10 durch „Anhöhe", V. 11 durch „Abhang" übersetzt. Es bezeichnet eben beides, wie 1 Makk. 3, 16. 24 geradezu steht: *ἀνάβασις καὶ κατάβασις Βαιθωρών*. Wäre „Paß" nicht zu modern, so würde es am besten durch dieses Wort wiedergegeben werden. Dieser Paß von Beth-Horon, sehr felsig und rauh (Robinson III, 274), ist noch vorhanden und führt vom Gebirge hinab nach der westlichen Ebene, wohin Josua die Feinde bis zu den daselbst gelegenen Orten Aseka (Kap. 15, 35) und Makeda (Kap. 15, 41) verfolgte. — V. 11. Daß unter den großen Steinen nicht Steine eines Steinregens (Grot., Calmet, Ilgen), sondern Hagelsteine zu verstehen sind, erhellt aus der zweiten Vershälfte. „Gemeint ist ein Hagelwetter (Sir. 46, 6), wovon אֶבֶן בָּרָד auch Jes. 30, 30; vgl. Ezech. 13, 11. 13 vorkommt. Jehova bedient sich im Kampfe mit seinen Widersachern auch des Hagels (Hiob 38, 23; Jes. 32, 19), wie er es z. B. in Egypten that, 2 Mos. 9, 19. 25" (Knobel).

Die nun folgenden Verse 12—15 erfordern eine besonders eingehende Behandlung, und zwar 1) in Beziehung auf Textkritik; 2) in Beziehung auf ihren Inhalt. Was die erstere anbetrifft, so ist einmal klar, daß der ganze Abschnitt V. 12—15 aus dem Kontexte herausgehoben werden kann, ohne daß die mindeste Verstümmelung der Erzählung eintritt, vielmehr schließt sich V. 16 als unmittelbarste Fortsetzung an V. 11 an. Auch ist ferner klar, daß V. 13 selbst auf ein Citat hinweist, sowie daß unmöglich derselbe Verfasser V. 15 und V. 43 geschrieben haben kann, denn nach V. 15 würde Josua unmittelbar nach der Schlacht von Gibeon in das Lager zu Gilgal zurückgekehrt sein, während nach V. 43 diese Rückkehr erst nach vollständig erfolgter Eroberung des südlichen Westjordanlandes geschieht.

Wir haben es hier also mit einem eingeschalteten Stücke zu thun. Knobel nennt es „ein Bruchstück aus der ersten Urkunde des Jehovisten." Diese erste Urkunde des Jehovisten ist, wie bereits aus der Einleitung (§. 2) uns bekannt geworden, nach der Ansicht Knobels, das hier citirte סֵפֶר הַיָּשָׁר, das „Rechtsbuch", wie er es nennt, verfaßt im nördlichen Reiche. Dieser ersten Urkunde ist seiner Ansicht nach die ganze Episode entnommen mit Ausnahme der Worte: „Ist es nicht geschrieben im Sepher Jaschar?" die er für eine Beigabe des Jehovisten erklärt, „welcher bei einer so unerhörten und unglaublichen Sache seinen Gewährsmann ausdrücklich anführen zu müssen glaubte." Da wir dieser Hypothese nicht haben beitreten können, vielmehr mit sämtlichen übrigen Kritikern das nur hier und 2 Sam. 1, 18 erwähnte ספר הישר für ein poetisches Buch halten, so vermögen wir auch keineswegs die ganze Stelle dem „Buche des Rechtschaffenen" zuzuweisen, sondern nur einen Theil, wie sich später ergeben wird. In dieser Annahme, daß die ganze Stelle, mit Ausnahme der Citirformel, aus dem „Buche des Rechtschaffenen" genommen sei, treffen mit Knobel zusammen: Hengstenberg in der Evangelischen Kirchen-Zeitung 1832, Nr. 88, und ebendaselbst 1868, Nr. 48; Hävernick, Einl. II, 1, S. 50. Keil in seinem Kommentar S. 178 ff. Letzterer bemerkt am Schlusse seiner Auseinandersetzung: „Das einzig scheinbare Bedenken, das sich hiegegen vorbringen läßt und von zwei Ungenannten in der Ev. K.-Z. 1833, Nr. 17, S. 135 f. und Nr. 25 f. S. 197 f. und 211 f. mit großem Nachdruck hervorgehoben worden, besteht darin, daß die Citirformel: „„Ist dies nicht geschrieben in dem Buche der Gerechten"" in der Mitte der citirten Stelle steht, während sonst diese und ähnliche Formeln entweder am Anfange des Citats, wie 4 Mos.

21, 14. 27, oder am Schluß desselben stehen, wie häufig in den Büchern der Kön. und Chron. Allein aus beiden Fällen folgt nicht, daß dies ausnahmsweise Regel ist.“ Keil gibt sich Mühe, dies nachzuweisen, unseres Bedünkens sehr vergeblich; wie denn auch Hengstenberg in seinem zweiten Aufsatze das Auffallende des Citates in der Mitte dadurch zu heben sucht, daß er annimmt, es habe der Verfasser aus dem Buch des Rechtschaffenen zwei Liederfragmente mitgetheilt, die er durch das in der Mitte stehende Citat auseinanderhalte (a. a. O. S. 580). Aber angenommen, daß wirklich V. 13b—15 samt dem sehr prosaischen Schlusse: „Und es kehrte Josua zurück und ganz Israel mit ihm in das Lager von Gilgal“, ein „Liederfragment“ sein sollte, hätte es dann dem Verfasser nicht nahe gelegen, die Formel etwa in der Fassung zu wiederholen: „Ist das nicht auch geschrieben in dem Buche des Rechtschaffenen?“ — Unentschieden hat Bleek die Frage gelassen, indem er sagt: „Wie weit hier das Citat geht und wo der Geschichtschreiber selbst wieder auftritt, ist nicht ganz deutlich“ (Einl. in das A. T., 2. Aufl. S. 319). Kamphausen hingegen (Stud. und Krit. 1863, S. 806) nimmt an, daß der Verfasser von V. 12—15 ein Geschichtschreiber sei, der die Quelle, welche er benutzte, ausdrücklich nenne und die ihr entnommenen dichterischen Zeilen deutlich von seiner eigenen prosaischen Erzählung unterscheide. Eben dahin müssen auch wir uns entscheiden, und zwar aus folgenden Gründen. 1) Bildet die in der Mitte des ganzen Stückes stehende Anführungsformel des Citates für uns ein wirklich unübersteigliches Hinderniß, dasselbe vollständig dem Buche des Rechtschaffenen zuzuweisen, da sonst überall diese Formeln entweder vor oder nach den Citaten stehen. 2) Der Ausruf, welcher dem Josua in den Mund gelegt wird, athmet in jeder Beziehung den Geist der hebräischen Poesie. Er ist seinem Inhalte nach großartig, der Form nach rhythmisch und strengen Parallelismus bewahrend, auch rücksichtlich der Sprache (man beachte הוֹם, רָיַהֹם) poetisch; während nachher offenbar die Reflexion des Geschichtschreibers mitwirkt, der nur der Sonne gedenkt, sie mitten am Himmel stehen läßt, weiterhin ausführend bemerkt, daß sie nicht eilte unterzugehen beinahe einen ganzen Tag, in V. 14 die Dichtung wörtlich auslegt und endlich mit einer vollständig prosaischen Notiz schließt.

Demnach gehören also V. 13b—15 nicht dem Buche des Rechtschaffenen an. Wie verhält es sich aber mit V. 12a? Es ist möglich, daß diese Worte den erzählenden Eingang zu dem Ausrufe Josuas in jenem Heldenbuche gebildet haben, wie 2 Mos. 15, 1: אָז יָשִׁיר־מֹשֶׁה וגו׳; aber es ist auch möglich, daß sie demselben Verfasser angehören wie V. 13b bis 15, von dem auch andere dem Grundstocke der fortlaufenden Geschichtserzählung eingefügte Abschnitte herrühren dürften, worüber die Einleitung zu vergleichen ist.

Nach Erledigung der Textkritik gehen wir 2) zur Behandlung der Stelle in Beziehung auf ihren Inhalt über, der vor allem exegetisch festzustellen ist. V. 12. אז nicht blos da, sondern damals, wie 1 Mos. 12, 6 und in unserem Buche Kap. 14, 11 Gegensatz zu עַתָּה. Sept.: τότε, Vulg.: tunc. Dieses אז wird näher bestimmt durch die Worte ביום תת וגו׳ „des Tages, da Jehova die Amoriter dahingab vor den Kindern Israel.“ Gemeint ist die Schlacht von Gibeon. Zu erinnern ist an die Verheißung 5 Mos. 1, 7. 8. An diesem Tage redete Josua mit Jehova — — und er sprach vor den Augen Israels. Man sollte eher erwarten „vor den Ohren Israels“. Dieselbe Redewendung findet sich auch 4 Mos. 20, 8 in einem Stücke, das wahrscheinlich denselben Verfasser wie das unsrige hat, und 5 Mos. 31, 7. Ganz korrekt wird לעיני פ׳ gebraucht 1 Mos. 23, 11. 18; 2 Mos. 4, 30. Hier ist es = coram zu nehmen, wie die Vulg. dem Sinne nach richtig übersetzt. Es folgt nun, was Josua gesprochen. וּשְׁמֶשׁ und ebenso יָרֵחַ ohne Artikel nach dem Sprachgebrauch der Poesie, wie Hiob 16, 18 אֶרֶץ (o Erde), während in Prosa der Artikel für diesen Fall häufiger ist, um doch das Nomen irgendwie auszuzeichnen (Ewald, Lehrgeb. §. 327). — הוֹם Imp. Kal von דָּמַם eig. verstummen vor Verwunderung, dann schweigen, dann ruhen, ruhig sein, sich ruhig verhalten, wie eben ein Schweigender thut. So Ps. 4, 5; 1 Sam. 14, 9; Hiob 31, 34; Klagel. 2, 18; Hiob 30, 27. Besonders ist von diesen Stellen 1 Sam. 14, 9 zu vergleichen. Auch macht Knobel darauf aufmerksam, daß הֶחֱרִישׁ 1 Mos. 34, 5; 2 Mos. 14, 14 geradeso von Ruhe und Unthätigkeit gebraucht wird. Sonne schweige in Gibeon heißt demnach s. v. a. verhalte dich ruhig und unthätig, stehe still. Keil will zwar dieses nicht zugeben, sondern hier und 1 Sam. 14, 9 דָּמַם durch „warten“ übersetzen. Allein hier wie dort steht unmittelbar darauf עמד parallel mit דמם, עמד aber heißt doch unbestrittenermaßen stehen, stehen bleiben, stillstehen, wofür zum Ueberflusse noch 1 Sam. 20, 38 verglichen werden kann. Ferner, wie kann die Sonne warten, ohne still zu stehen? Also übersetze man doch lieber sofort „stehe still“, poetisch kräftig und schwunghaft, statt matt und lahm: „Sonne warte zu Gibeon und Mond im Thale Ajalon.“ So haben auch die Sept.: *Στήτω ὁ ἥλιος κατὰ Γαβαών, καὶ ἡ σελήνη κατὰ φάραγγα Αἰλών*, und die Vulgata: Sol contra Gabaon ne movearis et luna contra vallem Ajalon! Ganz verfehlt ist der Versuch von Dr. Barzilai in der Broschüre: Un errore di trente secoli (Triest 1868), das שֶׁמֶשׁ הוֹם durch „Sonne verstumme, höre auf zu scheinen“ zu übersetzen, wodurch aus dem Sonnenstillstand eine Sonnenfinsterniß gemacht werden soll. Zöckler bemerkt darüber in einer Abhandlung (Beweis des Glaubens IV, S. 250): „Die Unhaltbarkeit dieser Erklärung erhellt nicht nur daraus, daß דמם „„verstummen““ (ebenso wie sein Synonym החריש „„schweigen““ in 1 Mos. 34, 5;

2 Mos. 14, 14) laut 1 Sam 14, 9 sehr wohl das Einhalten oder Unterlassen einer Thätigkeit überhaupt, und namentlich das Ruhen von einer Bewegung, das Stillehalten oder Feststehen eines forteilenden Körpers bezeichnen kann (vgl. auch Ps. 4, 5; Hiob 31, 34; Klagel. 2, 18), während seine Anwendung zur Bezeichnung des Sichverfinsterns eines Leuchtkörpers sich durch kein einziges Beispiel erhärten läßt — sondern obendrein auch aus dem Zusammenhang mit dem Folgenden, der so bestimmt als nur möglich ein wirkliches Stehenbleiben der Sonne als Wirkung des gewaltigen Befehlrufs des Glaubensstreiters Josua ergibt.“ Das Thal Ajalon liegt westlich von Gibeon. Knobel sagt darüber zu Kap. 19, 42: „Ajalon, in dessen Thale Josua den Mond stillstehen hieß (Kap. 10, 12), den Leviten zugetheilt (Kap. 21, 24, 1 Chron. 6, 54), in den Kriegen mit den Philistern mehrmals angeführt (1 Sam. 14, 31; 1 Chron. 8, 13), von Rehabeam befestigt (2 Chron. 11, 10), von den Philistern dem Ahas weggenommen (2 Chron. 28, 18), nach dem Onom. unter Ajalon 2 Mill. ostwärts von Nikopolis, heute ein Dorf, Jalu, Jalo, in fruchtbarer Gegend auf der Nordseite eines Bergrückens, von wo man das sich nördlich hinziehende schöne und weite Becken Merdj Ibn Omeir übersieht. Robinson III, S. 279; Bibl. Forschungen S. 188 f.; Tobler, Dritte Wanderung, S. 188 f.“ Zu dieser Lage Ajalons, westlich von Gibeon, in dessen Nähe Josua den Amoritern die Schlacht lieferte, paßt die Stellung des Mondes. Er stand im Westen, dem Untergange nahe über Ajalon, und war, obwohl die Sonne schien, doch noch sichtbar. Blieben nun beide Gestirne da stehen, wo sie standen, dann blieb es Tag, und wenn es Tag blieb, war auch die Möglichkeit vorhanden, die Feinde vollständig zu schlagen. Und das eben war Josuas Wunsch, daß sie stehen bleiben möchten, wo sie standen, damit er die Feinde vernichten könnte. Hengstenberg (a. a. O. S. 558) will das nicht zugestehen, sondern erklärt das „Zusammensein von Sonne und Mond“ für „etwas durchaus Ungewöhnliches, was nicht so ohne weiteres vorausgesetzt werden könne.“ Aber so ungewöhnlich ist denn doch dieses Zusammensein nicht, vielmehr kann es bei hellem Himmel zur Zeit des ersten Viertels am Nachmittage, zur Zeit des letzten Viertels am Vormittage jederzeit beobachtet werden, und zwar nach einer freundlichen mündlichen Mittheilung des Astronomen Mädler möglicherweise bei dem viel klareren südlichen Himmel zur Zeit des ersten Viertels schon in den frühen Nachmittagsstunden, zur Zeit des letzten Viertels bis in die späteren Vormittagsstunden hinein. Knobel seinerseits meint, „die Vertheilung der beiden Gestirne an Gibeon und Ajalon habe im dichterischen Parallelismus, wie z. B. Hos. 5, 8; Amos 1, 5; Mich. 3, 12; Sach. 9, 10. 17 nichts zu bedeuten.“ Das fragt sich doch, angesichts des Umstands, daß die Vertheilung der Gestirne ganz zu dem Standorte Josuas paßt um so eher, als es uns sehr zweifelhaft ist, ob die Hos. 5, 8; Amos 1, 5; Sach. 9, 10 genannten Namen blos um des Parallelismus willen zusammengestellt sind, was nur für Mich. 3, 12 zuzugeben ist. Standen aber Sonne und Mond gleichzeitig am Himmel, und zwar so, daß die Sonne über dem östlich vom Schlachtfelde gelegenen Gibeon, der Mond über dem westlich vom Schlachtfelde gelegenen Thale Ajalon sich befand, so muß die Schlacht am Vormittage geschehen sein, und Josua seinen Ausruf zu dieser Zeit, etwa gegen den Mittag hin, gethan haben. So nehmen es auch Keil, Knobel und Zöckler, der a. a. O. schreibt: „Die Miterwähnung des Mondes neben der Sonne in V. 13 erklärt sich einfach daraus, daß derselbe mit am Himmel stand, und daß demnach die auf Verlängerung des Tages lautende Bitte erst dann vollständig, positiv wie negativ, zum Ausdrucke gelangte, wenn sie zugleich eine Verzögerung der Nacht, oder, was dasselbe ist, ein Stillstehen des die Nacht regierenden Gestirns (1 Mos. 1, 16) inwolvire. — Gibeon und Ajalon sind als Stationsörter der Sonne und des Mondes genannt, weil Josua, als er die Feinde schlug, sich wahrscheinlich westlich von Gibeon an einem Orte befand, von wo er die über Gibeon stehende Sonne gegen Osten, den über dem Thale Ajalon stehenden Mond im fernen Westen erblickte. Als wahrscheinliche Zeit des Treffens ergibt sich theils aus dieser Situation, theils aus dem „„Stehen der Sonne mitten am Himmel““ V. 13, die mittlere Tageszeit, ja vielleicht noch der Vormittag, schwerlich der späte Nachmittag, an den Cornel. a Lapide, Cler., J. D. Michael. u. a. Ausleger gedacht haben.“ Für den Vormittag spricht sich ebenfalls Hitzig aus, wenn er sagt: „Gleichwie Saul den König Ammons, überfiel Josua die Emoriter mit dem frühen Morgen. Als sofort die Schlacht eine günstige Wendung nahm, war die Sonne bereits aufgegangen und stand ob Gibeon im Rücken der Kämpfenden, während im fernen Westen der Mond noch nicht untergegangen war“ (a. a. O. S. 102). Allerneuestens hat auch A. Hengstenberg in Bochum (Beweis des Glaubens, Bd. V, S. 287. 288), einen Beitrag zur Erklärung unserer Stelle veröffentlicht, worin er in Beziehung auf die Frage, zu welcher Tageszeit die Schlacht stattgefunden und Josua seinen Ausruf gethan, mit Zöckler übereinstimmt. Anders Ewald (Gesch. des Volkes Israel 2, S. 325. 326), der an den Nachmittag denkt. Was noch das Verhältniß des V. 11 erwähnten Hagelwetters zu dem Ausrufe Josuas anbetrifft, so müssen wir uns daran erinnern, daß der Verfasser des „Buches des Rechtschaffenen“ von diesem Hagelwetter nichts weiß, derjenige Autor aber, der dem Buch Josua seine jetzige Gestalt gab, schaltete nicht blos etwa das Citat (V. 12 u. 13a), sondern das ganze Stück V. 12—15 mitten in die Geschichte der Verfolgung ein, so daß er sich allerdings das Hagelwetter als ein voraufgehendes Ereigniß gedacht zu haben scheint. — V. 13. Und es stand stille die Sonne und der Mond blieb stehen, bis sich rächte

das Volk an seinen Feinden. Josuas Wunsch erfüllt sich. Die Gestirne halten in ihrem Laufe ein und stehen stille. Sobald man sich erinnert, daß dies der Dichter sagt, derselbe Dichter, der vorher dem Josua diesen großartigen, hochpoetischen Ausruf in den Mund gelegt hat, der an Agamemnons Wunsch Il. 2, 413 ff. erinnert, so hat man den Schlüssel zum Verständniß von V. 13 gefunden, der seine schlagendste Analogie in Richt. 5, 20 hat. Wenn dort die Sterne aus ihren Bahnen (מִמְּסִלּוֹתָם) wider Sisera streiten, so ist es doch unseres Wissens noch niemanden eingefallen, diese poetische Wendung wörtlich zu verstehen. Vielmehr sind es dort, wie hier, die himmlischen Mächte, ja es ist Jehova selbst (V. 14), der für Israel streitet. Nicht ein „unerhörtes, astronomisch-mechanisches Wunder" ist es, mit dem wir es hier zu thun haben, sondern das „herrlichste typische Ereigniß, welches die Thatsache veranschaulicht, daß die ganze Natur, Himmel und Erde, mit dem Volke Gottes im Bunde sind und ihm in seinen Reichskriegen zum Siege helfen" (Lange, Bibelwerk A. T. 1, S. LXXX). Das Stillstehen der Sonne und des Mondes ist ebensowenig wörtlich zu verstehen, als jenes Streiten der Sterne vom Himmel herab aus ihren Bahnen heraus, oder als das Zerschmelzen der Berge (Jes. 34, 3; Amos 9, 13; Mich. 1, 3), das Zerreißen des Himmels (Jes. 63, 19), das Händeklappen der Bäume auf dem Felde (Jes. 55, 12), das Hüpfen der Berge und Hügel (Ps. 114, 4. 6), das Neigen des Himmels (Ps. 18, 10), das Lecken der Cedern des Libanons (Ps. 29, 6). Es ist die Sprache der Poesie, die wir hier zu verstehen haben, und zwar der bilderreichsten, gewaltigsten Poesie, die Josuas Gottvertrauen inmitten der Schlacht, das der Herr nicht zu Schanden werden läßt, die „jenes einzige Siegesgefühl" (Lange a. a. O.), das zum Siege führt, verherrlicht und preist. Darin stimmen, mögen sie die Einzelheiten anders fassen und in Beziehung auf die Textkritik von einander abweichen, auch die positivsten Exegeten (Keil, Kurtz, beide Hengstenb.), gegenüber einer wörtlichen Auslegung, für die Habakuk 3, 11 nicht angeführt werden kann, vollständig überein. Denn wenn es Hab. 3, 11 heißt שֶׁמֶשׁ יָרַח עָמַד זְבֻלָה, so ist das nicht zu übersetzen, wie Hengstenberg (a. a. O.) und Keil einerseits, Hitzig (Kl. Propheten, S. 273) anderseits nachgewiesen haben: „Sonne und Mond bleiben in ihrer Wohnung", vielmehr: „die Sonne, der Mond treten in Wohnung", d. h. wie wir sagen würden, „in den Schatten", nämlich „hinter die Wolkenschicht", oder „sie verfinstern sich." „Die freundlichen Lichter erbleichen, dagegen aber leuchtet den Feinden Gottes und seines Volkes ein anderes unheimliches Licht, das der Verderben bringenden Blitze, welche gleichsam Gottes Speere und Pfeile" (Hengstenb.). Diese Stelle hat also mit der unsrigen gar nichts zu thun. Wenn aber Jesus Sirach 46, 4 in seiner Aufzählung der Heldenthaten Josuas fragt: *Οὐχὶ ἐν χειρὶ αὐτοῦ ἀνεπόδισεν ὁ ἥλιος καὶ μία ἡμέρα ἐγενήθη πρὸς δύο;* so macht er aus dem Stillstehen ein Zurückgehen, etwa wie Jes. 38, 8, und spricht zugleich von einer Verlängerung des einen Tages zu zweien, ist also nicht korrekt in der Darstellung des Vorganges. Dasselbe gilt von Josephus (Ant. 5, 1. 17), wenn er nur von einer Vermehrung, d. i. Verlängerung des Tages überhaupt redet. — **Ist das nicht geschrieben im Buche des Rechtschaffenen?** d. h. „siehe, das steht in jenem Werke geschrieben und ist ausdrücklich da zu lesen. Zu הֲלֹא für חִנֵּה vergl. 4 Mos. 22, 37; 5 Mos. 11, 30. So besonders häufig bei Citaten 1 Kön. 11, 41; 14, 29; 15, 7. 23. 31; 16, 5. 20. 27 u. ö." (Knobel). — **Und es blieb stehen die Sonne mitten am Himmel und eilte nicht unterzugehen beinahe einen ganzen Tag.** בַּחֲצִי hier vom Orte gebraucht, während Richt. 16, 3 von der Zeit: in der Mitte, mitten am .... Nähere Bezeichnung des Standorts der Sonne, die in dem poetischen Theile unserer Episode fehlt. — **Und eilte nicht unterzugehen:** וְלֹא אָץ לָבוֹא. Das Verb. אוּץ kommt in unserem Buche Kap. 17, 15 noch einmal vor, und zwar in der Bedeutung enge sein, ferner 2 Mos. 5, 13, wo von den egyptischen Vögten (נֹגְשִׂים) die Rede ist, für drängen. Es wird nicht nur in der Poesie gebraucht, wie Zöckler a. a. O. behauptet, um dadurch die auch von ihm getheilte Ansicht zu stützen, daß auch diese Verse wenigstens bis zum Schlusse von V. 14 „eine dichterisch-schwungvolle" Haltung bekundeten. Oder sollte 2 Mos. 5, 13 (wie es a. a. O. wohl statt 5 Mos. 5, 13 heißen soll) auch eine poetische Stelle sein? Ein gewisser Schwung ist allerdings auch hier der Erzählung nicht abzusprechen, allein wir finden ihn ja auch in Stücken, wie Kap. 8, das doch gewiß Prosa ist. — **Beinahe einen ganzen Tag.** — כְּיוֹם תָּמִים. תמים, sonst gewöhnlich von moralischer Integrität, kommt in der ursprünglichen Bedeutung vollständig, ganz, vor: 3 Mos. 3, 9; 25, 30, in der letzteren Stelle von der Zeit, nämlich vom Jahre שְׁנַת תְּמִימָה, wie hier vom Tage יוֹם תָּמִים. Offenbar hat der Verfasser dieser Verse das aus dem Buche des Rechtschaffenen enthobene poetische Citat wörtlich verstanden, was uns nicht hindert, auf den ursprünglichen Sinn zurückzugehen, wie wir oben gethan haben. Daß er so gut wie alle Schriftsteller des Alterthums „antikopernikanisch", wie Zöckler sich ausdrückt, dachte, oder, wie wir wohl richtiger sagen dürften, die Sprache der unmittelbaren Anschauung redete, versteht sich ohne weiteres. „Es ist verlorene Mühe", meinen wir mit Zöckler (S. 250), „den auf die Größen- und Bewegungsverhältnisse der Himmelskörper bezüglichen Aussprüchen der Heiligen Schrift, soweit die Anschauungen ihrer menschlichen Urheber in Betracht kommen, durch allegorische Künste heliocentrischen Sinn unterlegen zu wollen, da die kindlich naive Weltansicht, welche in der Erde den feststehenden Mittelpunkt des Universums erblickt, auch die biblischen Schriftsteller als Kinder ihrer Zeit, nothwendig erfüllt und beherrscht haben muß." — V. 14. **Und es war (kein Tag) wie jener vor ihm und nach ihm** (לְפָנָיו וְאַחֲרָיו), **daß hörte** (לִשְׁמֹעַ) **Jehova auf die Stimme eines Mannes; denn Jehova stritt für Israel.** Der Krieg war nicht blos „ein Krieg von Menschen", vielmehr führte ihn Jehova selbst, wie 2 Mos. 14, 14 den Israeliten von Mose verheißen wird. Vgl. 5 Mos. 1, 29. 30; 3, 22; 20, 1; 20, 3. 4; 31, 6. Daher wird Jehova geradezu אִישׁ מִלְחָמָה „der rechte Kriegsmann" (Luther) genannt, 2 Mos. 15, 3. Er hat auf Josuas Gebetsruf gehört und die Sonne (vom Monde ist nicht mehr die Rede) in ihrem Laufe inne gehalten, also nach der Anschauung des Verfassers von V. 13b—15 ein objektives astronomisches Wunder gethan, woran der Dichter des Citats nicht gedacht hat und woran wir, diesem (dem Dichter) folgend, auch nicht denken. — V. 15b. Hengstenb. will diese prosaische Angabe durchaus noch zur Poesie stempeln (was Zöckler nicht thut), und führt dafür 2 Mos. 15, 19 den Schluß des Lobgesanges Moses an, der 2 Mos. 14, 22 sich auch findet; aber weder ganz mit denselben Worten (dort בָּא, hier das malerischere וְהָלַךְ), noch mit derselben Wortstellung, die 2 Mos. 15, 19 rhythmischen Tonfall hat. Wir können also diese Analogie nicht gelten lassen, glauben vielmehr, daß wenn auf irgend einen der Verse 13b—15, dann gewiß auf diesen Maurers Worte passen: quae ante formulam citandi leguntur, sunt poesis; quae post pura puta prosa.

Nachdem wir so die schwierige Stelle nach der Seite der Textkritik, sowie nach ihrem Inhalte betrachtet haben, erübrigt uns noch einen Blick auf die Geschichte ihrer Exegese zu werfen.

Obwohl schon Jesus Sirach und Josephus in den oben angeführten Stellen die Neigung verrathen, den Wortlaut unserer Verse im Sinne einer nicht ganz buchstäblichen Auffassung umzugestalten, so denkt doch die weit überwiegende Mehrzahl der alten jüd. und christl. Ausl. an ein objektives astronomisches Wunder, an einen wirklichen Sonnenstillstand. So Justinus Mart. in dial. c. Tryph., Ephräm Syr., Tertulliam de jejunio I, 10, Hieronym. c. Jovin. I. II, Chrysost. hom. 27 in epist. ad Hebr., Augustin de civit. Dei XVI, 8, Theodoret, die Rabb., Serarius, Masius, C. a Lapide, Calvin, Osiander u. v. a. Eine Ausnahme machen (Ev. Kirchenz. a. a. O., S. 555) Maimonides und Rabbi Levi ben Gerson, welche die uneigentliche Auffassung vertreten. „Der Wunsch Josuas", führt der letztere aus, „gehe nur dahin, daß jener eine Tag und Nacht hinreichend sein mögen zur Niederlage so zahlreicher Streitkräfte der Feinde. Es sei nichts anders, als ob er sich dieser Worte bedient hätte: gib, allmächtiger Vater, daß, ehe denn Sonne und Mond untergehen, dein Volk an diesen deinen so zahlreichen Feinden Rache nehmen könne. Das Wunder des Tages sei das gewesen, daß auf eines Menschen Gebet Gott eine so große Niederlage in so kurzer Zeit angerichtet habe." Wie zähe die römische Kurie hingegen die buchstäbliche Auffassung festhielt, ist aus ihrem durch die Jesuiten angestifteten Vorgehen gegen Galilei (1633) bekannt. Als aber nun dennoch das kopernikanische System mehr und mehr Anhänger fand, und zwar aus Opposition gegen Rom auch unter den orthodoxen protestantischen Theologen, suchten diese sich durch die Annahme eines optischen Sonnenstillstandes (statio optica) zu helfen, d. h. sie nahmen an, daß die Erde in ihrer Bewegung um sich selbst von Gott gehemmt worden, wodurch dann eine Verlängerung des Tages entstanden sei. So Lilienthal, Gute Sache V, S. 167 ff.; Mosheim bei Calmet, S. 45 ff.; Bastholm, Jüd. Geschichte II, S. 31 ff.; Zimmermann, Scriptura copernizans l. 1, p. 228. In neuerer Zeit hat sich dieser Ansicht M. Baumgarten angeschlossen (Realencyklop. VII, 40). Ihm zufolge redete Josua, als die Nacht hereinzubrechen drohte, in dem Glauben, der Vollstrecker göttlichen Strafgerichtes an den verderbten Kanaanitern zu sein, die Lichter des Himmels an — und der Tag wurde um sein ganzes Maß „durch den scheinbaren Stillstand der Tag und Nacht beherrschenden Himmelslichter, durch den wirklichen Stillstand des Erdkörpers verlängert." Es erfolgte ein solches exorbitantes Wunder, weil „die Bestimmung Israels etwas ist, was in seinem Werthe und in seiner Bedeutung unendlich weit über die gesammte natürliche Ordnung der Dinge hinausgeht." Dieses Verhältniß zwischen „Israel und dem Weltzusammenhange" hat Josua in einem „Momente kühnen Glaubens" erfaßt, die „augenscheinliche Verwirklichung desselben postulirt", Jehova aber hat „dieses Wagniß des Glaubens durch sein Werk und Wort besiegelt", und an uns ist es, „daß solches geschehen, einfach zu glauben." Die Redaktion hat zu dieser Darlegung die sehr passende Bemerkung gemacht: „Daß aber selbst Theologen von streng positiver Richtung in dieser Beziehung einer andern Ansicht huldigen, ist bekannt."

Als Vorläufer rationalisirender Erklärungen sind Grotius und Clericus zu betrachten, die an außerordentliche Refraktionen des Lichtes der untergegangenen Sonne am Horizonte dachten; denn es sei ja, meint Grotius, Gott nicht unmöglich, solis cursum morari aut etiam post solis occasum ejus speciem in nube supra horizontem exstanti per repercussum ostendere. Auch Spinoza (Tract. theol.-pol. 2, p. 22 und 6, p. 78; edit. Hamb. 1670) schloß sich im wesentlichen übereinstimmend dieser Meinung an. Joh. David Michaelis und Schulz helfen sich mit einem die ganze Nacht hindurch dauernden Wetterleuchten; Heß kombinirt Wetterleuchten und Sonnen- und Mondschein, so daß zwischen diesem und dem folgenden Tage gleichsam keine Nacht gewesen sei (J. J. Heß, Geschichte Josua I, S. 140 f.). Andere wieder anders; wahrhaft lächerlich aber ist der Ver-

such Ritters (in Henkes Magazin VI, 1), die Ausdrücke „Sonne“ und „Mond“ als Bezeichnung von Feldzeichen oder Standarten, denen Josua da, wo sie sich befanden, in Gibeon und Ajalon, Halt zu machen befohlen hätte, zu deuten. Diese Abgeschmacktheit erinnert, wie Zöckler mit Recht bemerkt, an das berühmte Wirthshaus zum Wallfisch und ähnliche Absurditäten einer geistlos nüchternen Exegese.

In neuerer Zeit hat das fortgeschrittene Studium der Textkritik zu der nach unserer Ansicht allein richtigen poetischen Auffassung der Stelle geführt, für die nicht nur etwa Maurer, Ewald (Gesch. Isr. II, S. 326), Hitzig und v. Lengerke, sondern auch, wie oben bereits auseinandergesetzt wurde, ganz positiv gesinnte Theologen wie die beiden Hengstenberg, Keil und Kurtz sich ausgesprochen haben. Nicht weniger haben Lange und Zöckler sich dieser Auffassung angeschlossen. Inwiefern wir von den einen oder andern, namentlich in Betreff der Kritik des Textes abweichen, ergibt sich aus der oben versuchten Erklärung. Daß aber Männer wie Knak, Frantz und Straube neuerdings wieder die zu Zeiten der allgemeinen Herrschaft des ptolemäischen Systems natürliche, obwohl keineswegs durch den Text von V. 12 und 13a gebotene Annahme eines wirklichen Sonnenstillstands als eine „Sache des Glaubens“ hervorholen und gegen die „Pseudodoxie der Naturwissenschaften“ vertheidigen zu müssen glauben, halten wir für eine bedauerliche, auf vollständigem Mangel an wissenschaftlichem Sinne beruhende Begriffsverwirrung, unter deren nachtheiligen Wirkungen die wahre „Sache des Glaubens“ viel zu leiden hat. Als Kuriosität sei schließlich noch die von Starke notirte Meinung des Jean d'Espagne, eines französischen Theologen angeführt, der dies Wunder im 2555. Jahr nach der Erschaffung der Welt geschehen sein läßt. Dieses aber ist das 7 × 365. Jahr. „Nun hat ein Jahr 365 Tage, und die siebente Zahl hat im göttlichen Wort viel Geheimes. So macht die Jahrzahl 2555 also 365 Wochenjahre aus. Wie denn auch Dan. 9, 24 Jahrwochen zu verstehen sein. So hat denn die Sonne, nachdem sie 365 Jahrwochen in ihrem Laufe geendet, hier wunderbarerweise einen Ruhetag gehalten. Diese Zeit der 365 Tage, die ein Jahr ausmachen, wenn sie 365 mal vorbei gelaufen, geben uns ein Jahr der Jahre u. s. w.“

c. Flucht und Untergang der fünf Könige (V. 16—27). V. 16 ff. enthalten die Fortsetzung von V. 1—11. Das Hagelwetter hatte den Amoritern empfindlichen Schaden zugefügt. Viele waren von dem Hagel gestorben, mehr, als durch das Schwert der Israeliten erwürgt wurden. Die fünf Könige aber suchten ihre Person in Sicherheit zu bringen und versteckten sich feige in der Höhle zu Makeda. Als Josua hiervon Nachricht erhält, läßt er Steine vor die Höhle wälzen und stellt Wachen davor, er selbst aber stürmt voran, um den Feinden eine vollständige Niederlage beizubringen, was ihm auch gelingt. Erst, nachdem dies geschehen, läßt er die fünf Könige sich vorführen, nach Vornahme einer die gänzliche Unterwerfung darstellenden Ceremonie aufhängen und ihre Leichname in die Höhle werfen. — V. 16. **Versteckten sich in der Höhle zu Makeda.** Solcher Höhlen gab es in den Kalk- und Kreidefelsen Palästinas sehr viele. Aus Davids Geschichte ist die Höhle zu Adullam (1 Sam. 22, 1 ff.; 2 Sam. 23, 13; 1 Chron. 11 (12), 15) bekannt. Auch in der Geschichte der Kreuzzüge (W. Tyrius de bello sacro 15, 6; 18, 19; 11 u. ö.) werden sie erwähnt. Richt. 20, 47 kommt die Höhle zu Rimmon vor, die 600 Mann in ihre weiten Räume aufnehmen konnte. Diese Höhlen sind groß und trocken und verlaufen wohl auch in Kammern (Robinson II, 398 f. 664; v. Schubert III, 30). Sie eigneten sich daher sehr gut zu Zufluchtsörtern in Zeiten der Gefahr wie im vorliegenden Falle. — V. 17. נֶחְבְּאִים für נֶחְבָּאִים von einem Singul. נֶחְבָּא nach Art der ל"ה, Gesen., §. 75, Anm. 21 (Knob.). — V. 19. **Schlaget ihre Nachhut.** זַנְּבֵיהֶם von זָנָב (von זָנַב), eigentl. den Schwanz verletzen, übertragen, die Nachhut des Heeres beunruhigen, schlagen, 5 Mose 25, 18. Auch im Griechischen ist οὐρά, οὐραγία = Nachhut.

V. 20. 21. Die meisten Feinde waren geblieben, nur ein kleiner Theil flüchtete sich in die festen Städte, wo sie aber, wie V. 27—43 lehren, auch nur für kurze Zeit geborgen waren. **Die Uebriggebliebenen** הַשְּׂרִידִים, sonst פְּלֵיטָה Kap. 8, 22; 1 Mos. 14, 13; Jer. 44, 28; Hesek. 6, 8. — Der Nachsatz beginnt nicht mit וְהַשְּׂרִידִים, sondern erst mit וַיָּשֻׁבוּ V. 21, wie Maurer richtig hervorhebt. Wie Keil auf die Idee kommt, ihn erst mit V. 23 beginnen zu lassen, ist nicht einzusehen. Uebrigens vergl. Kap. 3, 15 u. 16, wo die Konstruktion ganz dieselbe ist, ferner Kap. 2, 5, wo sie ähnlich ist. — בְּשָׁלוֹם, Sept.: ὑγιεῖς, Vulgata.: sani et integro numero, wohlbehalten. — **Nicht spitzte** (irgend jemand) **gegen die Kinder Israel, gegen irgend einen seine Zunge.** Die ganze sprichwörtliche Redensart lesen wir 2 Mos. 11, 7 וּלְכֹל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא יֶחֱרַץ־כֶּלֶב לְשֹׁנוֹ לְמֵאִישׁ וְעַד־בְּהֵמָה, wo als Subjekt כֶּלֶב angegeben ist. Hier fehlt es, wenn man nicht mit Maurer das ל in לְאִישׁ als durch einen Schreibfehler von dem vorhergehenden ישראל herübergekommen streichen will, so daß dann dieses איש Subjekt wäre. — Wir halten es für einfacher, das Subjekt in unbestimmter euphemistischer Fassung zu ergänzen und לאיש als nähere Bestimmung zu לבני zu fassen, wofür 2 Mos. 11, 7 die nähere Bestimmung לְמֵאִישׁ וְעַד־בְּהֵמָה spricht. Ganz falsch übersetzen die Sept.: καὶ οὐκ ἔγρυξε τῶν υἱῶν I. (!) οὐδεὶς τῇ γλώσσῃ αὐτοῦ; während die Vulg. den Sinn richtig trifft: nullusque contra filios Israel mutire ausus est. Gemeint ist: Niemand wagte irgend einem von den Kindern Israels etwas zu Leide zu thun. Vgl. Judith 11, 13 (19). — V. 22. 23. Auf Josuas Befehl wird nun die Höhle geöffnet und es werden die Könige ihm vorgeführt, wie er gleichfalls befohlen hatte. — V. 24. **Nahet herzu, setzet euere Füße auf die Hälse dieser Könige!** Diese Aufforderung zu schmachvoller Demüthigung der besiegten feindlichen Heerführer richtet Josua an die Anführer der Kriegsleute, also an seine Feldobersten, die ihr dann auch nachkommen. Die Ceremonie drückt „gänzliche Unterwerfung“ aus, und war nach Knobel auch bei den griechischen Kaisern üblich. (Constant. Porphyrog. de cerimoniis aulae Byzantinae 2, 19; Bynaeus de calceis Hebr. p. 318.) Zu vergleichen steht Ps. 60, 10. — אֲשֶׁר־ הֶהָלְכוּ für הָלְכוּ vergl. Jes. 28, 12 zu der Form des Verbums; Ges., §. 100; Ewald, §. 331b, wegen des ה statt אֲשֶׁר. — V. 25. Hier sagt Josua dasselbe zu seinen Kriegern, was der Herr (Kap. 1, 7. 9) zu ihm gesagt hatte. — V. 26. Josua tödtet die Könige, ohne Zweifel mit dem Schwerte, und hängt dann zur Beschimpfung ihre Leichname an fünf Bäume auf. Vgl. 5 Mos. 21, 22; 4 Mos. 25, 4; 2 Sam. 4, 12. Der Aufgehängte galt, wie bekannt ist, für einen Verfluchten und durfte nicht über Nacht hängen bleiben, 5 Mos. 21, 23; Gal. 3, 13; Joh. 19, 31. Ebenso hatte Josua dem Könige von Ai gethan, Kap. 8, 29. „Das Aufhängen eines Lebenden ist persische Todesstrafe (Esr. 6, 11). Unter den Herodiern kommt aber diese Hinrichtungsweise auch bei den Juden vor, Jos., Ant. 16, 11. 6 (wenn hier nicht das bloße Erdrosseln gemeint ist), sowie im römischen Zeitalter in Egypten, Philo II, 529.“ S. Win. II, 11 unter „Lebensstrafen.“

Theologische Grundgedanken.

1. Die Weltanschauung der Bibel ist, wie diejenige des gesammten Alterthums, geocentrisch und nicht heliocentrisch: die Erde steht still, die Sonne bewegt sich. So scheint es ja nach der gewöhnlichen Beobachtung zu sein, und erst wissenschaftliche Forschungen haben auf ein anderes Resultat geführt, dem wir, ohne unserem Glauben etwas zu vergeben, getrost beipflichten können; denn nur das ist eine dogmatische Frage, ob Gott die Welt geschaffen habe oder nicht (Hebr. 11, 3), keineswegs aber, ob die Erde sich um die Sonne oder die Sonne um die Erde bewege? Bei jener Frage, ob Gott die Welt geschaffen, insbesondere noch, ob er sie aus nichts geschaffen habe, kommt das religiöse Interesse in Betracht, das die Entstehung des Kosmos nicht auf einen blinden Zufall, sondern auf einen allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde zurückgeführt wissen will (1 Mos. 1, 1). Wie nun aber, unter dieser Voraussetzung, daß Gott alles geschaffen hat, das Weltall von Gott eingerichtet ist, ob so, daß die Erde sich um die Sonne, oder ob so, daß die Sonne sich um die Erde bewege, diese Frage ist für unser religiöses Bewußtsein von keiner Bedeutung, vielmehr ist sie der Wissenschaft der Astronomie zuzuweisen, die sie endgültig im Sinne von Kopernikus und Galilei gelöst hat. Vgl. hierzu den lehrreichen Artikel von Dr. F. Pfaff über das kopernikanische System und seine Gegner (Beweis d. Gl., Bd. V, S. 278—287).

2. Wird dieser prinzipielle Gesichtspunkt klar festgehalten, dann ergibt sich von selbst, daß diejenigen der „Sache des Glaubens“ schlechte Dienste leisten, die als Sache des Glaubens vertheidigen zu müssen für nöthig erachten, was mit dem Glauben gar nichts zu thun hat, sondern Sache der Wissenschaft ist. Umgekehrt hinwieder wird aber auch gesagt werden müssen, daß die Bibel als Religionsbuch in dieser ihrer religiösen Bedeutung nicht herabgesetzt werden darf, weil sie der geocentrischen Weltanschauung huldigt. Dasselbe thut z. B. auch Homer, den in seinem dichterischen Werthe deshalb zu verkleinern, noch niemanden eingefallen ist; während es von jeher zur Taktik der Gegner des Bibelglaubens gehört hat, die Bibel von der naturwissenschaftlichen Seite anzugreifen, um dann auch ihre religiöse Autorität in Frage zu stellen.

3. Ueber den neuesten Berliner Kirchenstreit, in welchem unsere Stelle Kap. 10, 12—15 viel ventilirt wurde, uns hier auszusprechen, gehört nicht zu unserer Aufgabe.

Homiletische Andeutungen.

Josuas Bundestreue gegen das bedrängte Gibeon, vom Herrn mit einem glorreichen Siege gekrönt. 1) Schilderung der Bedrängniß Gibeons durch die fünf kanaanitischen Könige (V. 1—5). 2) Wie Josua auf den Hülferuf der Gibeoniter heraufzieht und die Feinde schlägt (V. 6—14). 3) Wie er sie verfolgt und Gericht über sie hält (V. 15—27). — Gibeons Noth, Josuas Treue, Gottes Hülfe (V. 1—27). — Wenn Menschen uns um Hülfe in der Noth angehen, gibt Gott den Muth, sie zu leisten (V. 6—8). — Der rechte Muth kommt allein von Gott (V. 8). — Wie Gott einst für Israel stritt, so streitet er noch jetzt für die Seinen (V. 10. 14). — „Sonne stehe stille zu Gibeon, und Mond im Thale Ajalon!“ Ein Glaubenswort des streitenden Gotteshelden Josua. 1) Unter welchen Umständen gesprochen? 2) Wie gemeint? 3) Wie erhört? (V. 12—14). — Der Herr hört, wenn wir im Glauben ihn anrufen (V. 14). — Der große Tag zu Gibeon. Er war groß 1) durch den gewaltigen Streit der Kämpfenden; 2) durch den Glaubensmuth des Heerführers; 3) durch den Sieg, den Gott verlieh (V. 12—15). — Wie Josuas Gedächtniß im Liede fortlebte und durch das Lied verherrlicht wurde (V. 12—13a). — Die Feigheit der Könige der Amoriter im Gegensatze zu der Tapferkeit Josuas (V. 16—19). — Wer kein gutes Gewissen hat, versteckt sich (V. 16). — Das Gericht Josuas über die fünf Könige (V. 20—27) 1) vernichtend für jene (V. 20—24); 2) ermuthigend für Israel (V. 25).

Starke: Wer in geistlichen Anfechtungen den rechten Josua zum Beistand haben will, der muß sich nicht auf seine eigenen Kräfte verlassen, sondern auf die Kraft Christi, auch zuvor zu ihm kommen in seiner Freiheit, Phil. 4, 13 (V. 5). — Wer seinem Nächsten eine Wohlthat erzeigen will, soll es nicht lange aufschieben, sondern bald thun; denn

die Geschwindigkeit einer Gabe verdoppelt dieselbige, eine aufgeschobene Wohlthat aber verlieret ihren Dank und wird unnützlich, 2 Kor. 9, 7 (V. 7). — Bei glücklichem Fortgange einer Sache soll man die Ehre nicht sich selbst, sondern Gott allein geben; denn er ist der Werkmeister, wir aber nur das Werkzeug (V. 10). — Vor Gottes Macht kann sich keiner weder zu hoch setzen, noch zu tief verkriechen, er weiß ihn wohl zu finden, Ps. 139, 7; Amos 9, 2 (V. 17. 18). — Mein frommer Christ! Gott wird auch dereinst dir alle deine Feinde zu deinen Füßen legen: drum auf, streite und überwinde, Offb. 2, 26. 27; 3, 9—12; Röm. 16, 20 (V. 24. 25). — Cramer: Das befremdet die Welt, daß wir es nicht wollen mit ihr halten, darum müssen die, so sich zu Gott wenden, angefeindet werden und Verfolgung leiden, 1 Petr. 4, 4; Matth. 10, 36; 2 Tim. 3, 12 (V. 1 bis 4). — Gott hat mancherlei Rüstung, mit welcher er für sein Volk wider die Feinde streitet, Richt. 5, 20. Niemand verzage also an Gottes Hülfe (V. 11). — Gott kann die Tyrannen, so zwar wild, frech und unbändig waren, bald kirre machen (V. 16). — Hedinger: Die Bosheit des Gottlosen eilet von selbst zu seiner Strafe, und keine Ruhe ist so bequem für einen gottlosen Mann, als seine eigene (V. 1—4). — Eine gute Sorge ist's, wenn man sorget, wie man Gott nicht erzürnen möge; aber ein vergebener Fleiß ist's, wenn man ihn erzürnet hat, daß man seinen Gerichten entfliehen will; auch wenn wir aus der Welt laufen sollten, so würden wir doch seine Rache nur desto größer finden (V. 11). — Lange: Hat man den Sieg wider seine geistlichen Feinde einmal recht erhalten, so muß er ohne trägen Stillstand tapfer fortgesetzet und die geschenkte Siegeskraft getreulich angewendet werden (V. 19).

Gerlach: Die Heilige Schrift redet bei Dingen der sichtbaren Welt, welche die Angelegenheiten des Reiches Gottes nicht berühren, nach dem Augenschein, gerade wie wir von Sonnen-Auf- und Untergang sprechen, auch wenn wir an dem Umlaufe der Erde nicht zweifeln (V. 12—14).

4. Die Eroberung des südlichen Westjordanlandes.

Kap. 10, 28—43.

28 Und Makeda nahm Josua an jenem Tage ein und schlug sie mit der Schärfe des Schwertes, und ihren König verbannete er, sie [die Stadt] und alle Seelen; nicht ließ er einen Entkommenen übrig; und that dem Könige von Makeda, wie er gethan hatte dem Könige von Jericho.

29 Da zog Josua und ganz Israel mit ihm von Makeda nach Libna und stritt wider Libna.
30 *Und Jehova gab auch sie in die Hand Israels und ihren König und schlug sie mit der Schärfe des Schwertes und alle Seelen, welche darin waren; nicht ließ er einen Entkommenen übrig; und that ihrem Könige, wie er gethan hatte dem Könige von Jericho.

31 Da zog Josua und ganz Israel mit ihm von Libna nach Lachis und lagerte sich wider sie
32 und stritt wider sie. *Und es gab Jehova Lachis in die Hand Israels und es nahm sie ein am zweiten Tage, und schlug sie mit der Schärfe des Schwertes und alle Seelen, welche darin waren, ganz so, wie er gethan hatte an Libna.

33 Damals zog hinauf Horam, der König von Geser, um Lachis zu helfen, und Josua schlug ihn und sein Volk, bis er ihm nicht mehr übrig ließ einen Entkommenen.

34 Da zog Josua und ganz Israel mit ihm von Lachis nach Eglon und lagerten sich wider
35 sie und stritten wider sie. *Und sie nahmen sie ein an jenem Tage und schlugen sie mit der Schärfe des Schwertes und alle Seelen, welche darin waren, verbannete er an jenem Tage, ganz so, wie er gethan hatte an Lachis.

36 Und es zog hinauf Josua und ganz Israel mit ihm von Eglon gen Hebron und stritten
37 wider sie. *Und sie nahmen sie ein und schlugen sie mit der Schärfe des Schwertes und ihren König und alle ihre Städte und alle Seelen, welche darin waren, nicht ließ er einen Entkommenen übrig, ganz so, wie er an Eglon gethan hatte, und verbannete sie und alle Seelen, welche darin waren.

38 Und es wandte sich Josua und ganz Israel mit ihm gen Debir und stritt wider sie. *Und
39 er nahm sie ein und ihren König und alle ihre Städte und schlugen sie mit der Schärfe des Schwertes und verbanneten alle Seelen, welche darin waren, nicht ließ er einen Entkommenen übrig, ganz so, wie er an Hebron gethan hatte, also that er an Debir und ihrem Könige [und] wie er gethan hatte an Libna und ihrem Könige.

40 Und es schlug Josua das ganze Land: das Gebirge und das Mittagsland und die Niederung und die Abhänge [nicht: Bäche, wie Luther übersetzt hat] und alle ihre Könige; nicht ließ er einen Entkommenen übrig, und alles, was Odem hatte, verbannete er, wie
41 geboten hatte Jehova, der Gott Israels. *Und es schlug sie Josua von Kades Barnea bis
42 gen Gaza und das ganze Land Gosen bis gen Gibeon. *Und alle diese Könige und ihr Land nahm Josua auf einmal ein; denn Jehova, der Gott Israels, stritt für Israel. *Und es
43 kehrte Josua zurück und ganz Israel mit ihm in das Lager gen Gilgal.

Exegetische Erläuterungen.

Nach dem glänzenden Siege von Gibeon eroberte Josua ohne erhebliche Schwierigkeiten das ganze südliche Westjordanland. Besonders genannt werden die Städte Makeda (V. 28), Libna (V. 29), Lachis (V. 31), Eglon (V. 34), Hebron (V. 36) und Debir (V. 38. 39). Von V. 40 an hört die spezielle Aufzählung der eroberten Orte auf. Es wird zusammenfassend bemerkt, Josua habe das ganze Land: das Gebirge, das Mittagsland, die Niederung und die Abhänge geschlagen von Kades Barnea bis gen Gaza und das ganze Land Gosen bis gen Gibeon (V. 40. 41). Solches gelang ihm, weil Gott selbst für Israel stritt (V. 42). Nach Vollendung dieses Feldzugs kehrte er in das Lager zu Gilgal am Jordan zurück (V. 43). Wenn Hitzig, wie an dieser Stelle wohl am schicklichsten bemerkt werden mag, alles angebliche Thun und Lassen Josuas seit Gibeon für Roman hält und nicht für Geschichte (a. a. O., S. 103), so können wir ihm hierin aus den in §. 3 entwickelten Gründen nicht beipflichten.

V. 28. Einnahme von Makeda (V. 10. 16. 21; Kap. 15, 41). — Statt אֹתָם ist nach vielen Codd. und verschiedenen Ausgaben, sowie nach Analogie von V. 37 אוֹתָהּ zu lesen. — **Er schlug sie mit der Schärfe des Schwertes**, wie früher Ai (Kap. 8, 24), wie nachher die übrigen Städte. Diese Redensart kommt in unserem Abschnitte viermal (V. 28. 30. 32. 35) vor. — **Nicht ließ er einen Entkommenen übrig**, ebenfalls viermal (V. 28. 30. 33. 40). Es fand eine vollständige Vernichtung statt, denn Josua verbannete ja alles, was Odem hatte (V. 40).

V. 29—32. Josua wendet sich von Makeda, das vielleicht in der Gegend des heutigen Terkumia (Tricomias) zu suchen ist, zunächst westlich gegen Libna und dann von dort südöstlich gegen Lachis, welche beiden Orte, obwohl mit Fragezeichen versehen, sich auf der Kiepert'schen Karte, nicht aber bei van de Velde finden. — V. 33. Gemäß dem früher getroffenen Uebereinkommen (Kap. 9, 2) geht nun der König von Geser, später Γάζαρα (2 Makk. 10, 32; Joseph., Ant. 8, 6, 1) oder auch Γάδαρα (Jos., Ant. 5, 1, 22; 12, 7, 4) und Γαδαρίς (Strabo 16, S. 759) genannt, hinauf, Lachis zu helfen. Die Stadt ist bis jetzt noch nicht wieder aufgefunden. Kiepert vermuthet, daß sie nordwestlich von Beth-Horon gelegen habe, ebenso Knobel zu Kap. 16, 3; van de Velde hat keine Angabe. Auch er wird geschlagen. — V. 34. Jetzt zieht Josua von Lachis westlich nach Eglon (Αἴγλα), jetzt Adjlân, an der Straße von Eleutheropolis resp. Jerusalem nach Gaza (Kap. 15, 39), belagert, nimmt und vertilgt Eglon mit allen seinen Bewohnern, wie Lachis, Libna und Makeda. — V. 36—39. Eglon war der westlichste feste Punkt gewesen, dessen sich der tapfere Heerführer der Israeliten bemächtigte. In ziemlich gerader Linie marschirt er sodann auf Hebron, den aus Abrahams Geschichte bekannten, noch jetzt in reizender Umgebung gelegenen Patriarchensitz, und nimmt auch diese Stadt, wie die übrigen. Das Schicksal Hebrons ist dasselbe, wie dasjenige der anderen kanaanitischen Städte. — V. 38. וַיָּשָׁב da wandte sich Josua, wie 2 Mos. 5, 22; 4 Mos. 18, 9. Er wendet sich nach Debir (Kap. 15, 15. 49). Dieses Debir, ehedem Kirjath-Sepher (Kap. 15, 15; Richt. 1, 11) oder Kirjath-Sanna (Kap. 15, 49) genannt, ist entweder, wie Rosen (Zeitschrift der D. M. G. XI, S. 50 ff.) und ihm folgend v. Raumer (S. 184) wollen = Idwirban oder Dewirban ¾ Stunden westlich von Hebron oder nach der Annahme von Knobel (S. 435) Thaharijeh oder Dhoherijhe, wie Kiepert und van de Velde schreiben, ein wichtiger, immer noch bewohnter Ort, der erste Platz auf dem Gebirge Juda, wenn man aus dem Süden nach Hebron zieht, von welcher Stadt Debir etwa 5 St. entfernt ist, oder nach van de Velde (Mem. S. 307), dem Keil sich angeschlossen hat = Dilbeh auf der Spitze eines Hügels nördlich vom Wady Dilbeh, etwa 2 St. südwestl. von letzterem Orte. Für die Richtigkeit einer der beiden letzteren Vermuthungen spricht der Umstand, daß sämtliche Kap. 15, 48. 49 genannten Städte, unter welchen sich auch Debir befindet, ganz im Süden liegen, während Idwirban oder Dewirban westlich von Hebron liegt und viel zu weit nördlich für jene Städtegruppe, zu der es gehört. Folgt man, wie Bunsen gethan hat, Rosens Ansicht, so muß וַיָּשָׁב durch „kehrte zurück" übersetzt werden, wie es von Bunsen geschehen ist. Ueber die Lage von Thaharijeh insbesondere vergleiche Robinson I, 347; Ritter, Erdkunde XVI, 202, sowie Kap. 15, 15. Auf diese bei den Eroberungen, die Kap. 14, 6 ff.; 15, 14 ff. dem Kaleb zugeschrieben werden, werden wir später zurückkommen. Nach Richt. 1, 10 ff. wurden die Städte Hebron und Debir sogar noch später erst eingenommen. — V. 40—43. Weitere Einzelangaben werden nicht mehr gemacht; es folgt vielmehr ein zusammenfassender Ueberblick über die damaligen Eroberungen Josuas. Josua schlug das ganze Land. Dieses wird nun näher spezialisirt: 1) הָהָר das Gebirge, d. i. das Gebirge Juda, welches sich von Jerusalem her nach Süden zieht, aus Kalkstein besteht, die Wasserscheide zwischen dem mittelländischen Meere und dem todten Meere bildet und sich bis zur Höhe von 3000′ erhebt; im ganzen ein unebener und felsiger Landstrich, besonders in seinem südlichen Theil, jedoch keineswegs ohne fruchtbare und freundliche Gegenden. 2) הַנֶּגֶב das Mittagsland, eig. von נגב, das im Syr., Chald.

und Sam. trocken sein bedeutet, das trockne, dürre Land, wo die Gebirgsbäche im Sommer verschwinden, weshalb Ps. 126, 4 Gott angerufen wird, sie wiederkehren zu lassen (s. Hitzig zu dieser Stelle). Es ist die den südlichsten Theil von Judäa bildende Steppe, ein Land, „welches zwischen Wüste und Kulturland die Mitte hält", geradeso, wie die Steppen des südlichen Rußlands oder das Haideland Norddeutschlands. Weil diese Steppe, dieses trockene, von der Sonne vielfach ausgebrannte Land im Süden Palästinas liegt (vgl. Kap. 15, 2 bis 4. 21), bedeutet dann נֶגֶב schlechthin s. v. a. Süden, נֶגְבָּה nach Süden zu, 4 Mos. 35, 5; 2 Mos. 40, 24; Jos. 17, 9. 10. 3) Die Niederung הַשְּׁפֵלָה (Kap. 11, 16; 15, 33), von שָׁפֵל niedrig sein, der am Meere liegende, auf der Kiepert'schen Karte genau angegebene Landstrich im südlichen Palästina von Joppe bis Gaza (Jer. 32, 44; 33, 13). Viel bewohnter, fruchtbarer, schöner als der Negeb. 4) Die Abhänge הָאֲשֵׁדוֹת, Sept. und Vulgata machen einen Eigennamen daraus: Ἀσηδώθ, Asedoth. Luther übersetzt: „an den Bächen", übereinstimmend mit 4 Mos. 21, 15, wo er אֲשֶׁר־הֵנָּחֲלִים durch „Quelle der Bäche" wiedergibt. Die Sache ist die: אֲשֵׁדָה wie אֲשֵׁדָה ist abzuleiten von אָשַׁד, nach dem Syr. gießen, hinstürzen = 1) Ergießung, 2) Ort, wohin sich etwas ergießt, z. B.: אַשְׁדּוֹת הַפִּסְגָּה (5 Mos. 3, 17; 4, 49) der Ort, wohin sich die Bäche des Pisgagebirges ergießen, die Abhänge des Pisgagebirges. Hier sind die „Abhänge" diejenigen des Gebirges Juda, welches sich nach der Niederung hin allmählich abdacht: das Land Gosen (V. 41), wohl zu unterscheiden vom Lande Gosen in Egypten (1 Mos. 45, 10; 46, 28 u. ö.); nochmals genannt Kap. 11, 16; 15, 51 kommt eine Stadt desselben Namens, wohl die Hauptstadt dieser Gegend vor. Knobel leitet den Namen aus dem Arabischen ab, wonach גשן s. v. a. pectus, lorica sein soll. Calmet behauptet, dieses hier erwähnte Land Gosen sei dasselbe wie das egyptische. Bedarf keiner Widerlegung. — V. 41. Von Kades Barnea bis gen Gaza, d. h. von der Wüste, worin Kades Barnea lag (4 Mos. 13, 3. 26; 20, 1; 27, 14 u. ö.), bis Gaza in der Sephela, das nur ungefähr 1 St. vom mittelländischen Meere ab liegt, — und das ganze Land Gosen bis gen Gibeon, d. h. alles zwischen Gaza und dem in gerader Linie von Gaza aus nach Nordost liegenden Gibeon befindliche Gebiet. So war nun Josua Herr über das ganze südliche Palästina zwischen dem Jordanthale und dem ganzen mittelländischen Meere einerseits und zwischen den Höhen von Gibeon und der Wüste anderseits. Jericho, Ai, Makeda, Libna, Lachis, Eglon, Hebron, Debir waren nacheinander gefallen und zerstört worden, ganze Landstriche, wie Gosen, hatten sich ihm unterworfen. Mit den Trümmern gebrochener Städte und den Leichnamen ihrer Bewohner war das Land auf dem Gebirge, wie auf den Abhängen und in der Niederung, in der Steppe, am Saume der Wüste, wie am Jordanufer bedeckt. Ein Gottesgericht war über die Kanaaniter gekommen. Jehova, der Gott Israels, hatte selbst für sein auserwähltes Volk gestritten (V. 42. 14). Josua aber zieht, um Rast zu halten nach solchen gewaltigen Thaten, wieder ins Lager gen Gilgal (V. 43).

Theologische Grundgedanken.

Ueber die Ausrottung der Kanaaniter, sowie über den Begriff des Bannes (חֵרֶם) ist schon früher verhandelt, hier also nicht nochmals einzutreten. Vgl. die exeg. Erl. zu Kap. 2, 11 und 6, 17, sowie die theol. Grundgedanken S. 57.

Homiletische Andeutungen.

Da der vorliegende Abschnitt ebensowenig als mancher der folgenden (Kap. 12. 13. 15 u. s. w.) sich zu Predigttexten eignet, für Bibelstunden aber die nöthigen erklärenden Notizen in den exegetischen Erläuterungen gegeben sind, so sei hier ein für allemal bemerkt, daß wir bei allen derartigen Stücken unseres Buches diese Rubrik fallen lassen werden.

5. Die Besiegung der nördlichen Kanaaniter. Einnahme ihres Landes. Allgemeiner Rückblick auf die Eroberung des Westjordanlands.

Kap. 11.

a. Das zweite Bündniß kanaanitischer Könige.

Kap. 11, 1—6.

1 Und es geschah, als [das] hörte Jabin, der König von Hazor, da sandte er zu Jobab,
dem Könige von Madon, und zu dem Könige von Simron, und zu dem Könige von Achsaph,
2 *und zu den Königen, welche gegen Mitternacht waren auf dem Gebirge und in der Ebene,
3 gegen Mittag von Kinnaroth, und in der Niederung und in Naphoth-Dor am Meere, *[zu]
den Kanaanitern gegen Aufgang und am Meere und [zu] den Amoritern und Hethitern und
Pheresitern und Jebusitern auf dem Gebirge und [zu] den Hevitern unter dem Hermon im
4 Lande Mizpa. *Und sie zogen aus, sie und alle ihre Heere [de Wette: Lager] mit ihnen, ein
großes Volk, wie der Sand, der am Ufer des Meeres [liegt], an Menge, und Rosse und
Wagen sehr viel. *Und es versammelten sich alle diese Könige und kamen und lagerten ins- 5
gesammt am Wasser Merom, zu streiten mit Israel. *Da sprach Jehova zu Josua: Fürchte 6
dich nicht vor ihnen, denn morgen um diese Zeit gebe ich sie alle erschlagen vor den Kindern
Israel; ihre Rosse sollst du lähmen und ihre Wagen verbrennen mit Feuer.

b. Der große Sieg am Wasser Merom.

Kap. 11, 7—9.

Und es kam Josua und alles Kriegsvolk mit ihm plötzlich über sie am Wasser Merom 7
und überfielen sie. *Und Jehova gab sie in die Hand Israels und sie schlugen sie und jagten 8
ihnen nach bis nach Sidon der großen und bis nach Misrephoth-Maim und bis in das Thal
Mizpe gegen Aufgang und schlugen sie, bis man ihnen nicht übrig ließ einen Ent- 9
kommenen. *Da that ihnen Josua, wie Jehova zu ihm gesagt hatte: ihre Rosse lähmte er
und ihre Wagen verbrannte er mit Feuer.

c. Die Einnahme des noch übrigen nördlichen Theiles des Westjordanlandes.

Kap. 11, 10—15.

Und es kehrte um Josua zu jener Zeit und nahm Hazor, und ihren König schlug er mit 10
dem Schwerte; denn Hazor war vordem die Hauptstadt aller dieser Königreiche. *Und sie 11
schlugen alle Seelen, welche darin waren, mit der Schärfe des Schwertes, sie ver-
bannend; nichts wurde übrig gelassen, was Odem hatte, und Hazor verbrannte er 12
mit Feuer. *Und alle Städte dieser Könige und alle ihre Könige nahm Josua und schlug
sie mit der Schärfe des Schwertes; er verbannete sie wie geboten hatte Mose, der 13
Knecht Jehovas. *Nur alle die Städte, die standen auf ihrem Hügel, sie verbrannte Israel
nicht, ausgenommen Hazor allein verbrannte Josua. *Und alle Beute dieser Städte und das 14
Vieh nahmen sich die Kinder Israel zum Raube; nur alle Menschen schlugen sie mit der
Schärfe des Schwertes, bis sie sie vertilget hatten, nichts ließen sie übrig, was 15
Odem hatte. *Wie geboten hatte Jehova Mose, seinem Knechte, so hatte Mose dem Josua
geboten und so that Josua; er ließ nichts fehlen von allem, was Jehova Mose geboten hatte.

d. Allgemeiner Rückblick auf die Eroberung des Westjordanlandes.

Kap. 11, 16—23.

Und es nahm Josua ein all dies Land: das Gebirge und das ganze Mittagsland und 16
das ganze Land Gosen und die Niederung und die Ebene und das Gebirge Israel und seine
Niederung, *von dem kahlen Gebirge, das aufsteigt gegen Seir bis gen Baal-Gad im Thale 17
des Libanon unter dem Berge Hermon, und alle ihre Könige nahm er und schlug sie und tödtete
sie. *Viele Tage [Luther, de Wette, Bunsen: Lange Zeit] führte Josua mit allen diesen Königen 18
Krieg. *Nicht war eine Stadt, die sich friedlich ergab [Luther: mit Frieden ergab] an die Kinder 19
Israel, ausgenommen die Heviter, die zu Gibeon wohnten; alle nahmen sie mit Streit. *Denn 20
von Jehova geschah es, daß er verstockte [eigentl.: stärkte; Sept.: κατισχῦσαι] ihr Herz zum
Streite [Sept.: συναντᾶν εἰς πόλεμον] mit Israel, auf daß er sie verbannte, daß ihnen nicht
Gnade [de Wette: Erbarmen] widerfahre, sondern daß man sie vertilgte, gleichwie Jehova
Mose geboten hatte.

Und es kam Josua zu jener Zeit und rottete aus die Enakiter vom Gebirge, von Hebron, 21
von Debir, von Anab und vom ganzen Gebirge Juda und vom ganzen Gebirge Israel; mit
ihren Städten verbannte sie Josua. *Nicht wurden Enakiter übrig gelassen im Lande der 22
Kinder Israel; nur zu Gaza, zu Gath und zu Asdod blieben [ihrer] übrig. *Und es nahm 23
Josua das ganze Land nach allem, was Jehova zu Mose geredet hatte, und Josua gab es Is-
rael zum Besitzthume, nach ihren Abtheilungen, nach ihren Stämmen. Und das Land hatte
Ruhe vom Kriege.

Exegetische Erläuterungen.

Mit diesem Kapitel betreten wir einen neuen Schauplatz der Eroberungen Josuas, den nördlichen Theil des Westjordanlands. Wie nämlich früher Adoni-Zedek, der König von Jerusalem (Kap. 10, 1 ff.), die fünf Könige des Südens gegen Josua aufgeboten hatte, so sammelt jetzt Jabin, der König von Hazor, der eine hervorragende Stellung einnahm, da seine Stadt als die Hauptstadt aller nördlichen Königreiche bezeichnet wird (Kap. 11, 10), die Streitkräfte dieses Landestheiles zum Kampfe gegen den Sieger von Gibeon. Der Herr aber ermuthigt seinen Knecht auch diesmal wieder, wie früher, sich nicht vor ihnen zu fürchten, obwohl sie sich, wie Sand am Meer, am Wasser Merom gelagert hatten (V. 1—6). Josua überfällt sie plötzlich, ehe sie sich gehörig versammelt hatten, schlägt sie vollständig, verfolgt sie bis zur Meeresküste, bis in die Gegend von Sidon, lähmt ihre Rosse und verbrennt ihre Kriegswagen. Der Bericht, der uns hierüber in V. 7—9 vorliegt, ist zwar kurz, aber desto anschaulicher geschrieben. Hierauf folgt V. 10 bis 15 die Erzählung der Einnahme des noch übrigen Theiles des Westjordanlandes, chronikartig gehalten wie Kap. 10, 28—43. Daran schließt sich in V. 16—23 ein allgemeiner Rückblick auf die Eroberung des ganzen Westjordanlands mit besonderer Erwähnung der Vertilgung der Enakiter.

a. Das zweite Bündniß kanaanitischer Könige, V. 1—6. — **Jabin, der König von Hazor.** Hazor (Kap. 12, 19; 19, 36) war ein bedeutender (V. 10) kanaanitischer Königssitz, den Josua nach der Erzählung unseres Kapitels (Kap. 11, 13) zerstörte, der aber später wieder aufgebaut und abermals Königssitz wurde (Richt. 4, 2. 17; 1 Sam. 12, 9). Hier residirte in der Richterzeit ein zweiter Jabin, dessen Feldherr Sisera war (vergl. die angeführten Stellen). Salomo befestigte den Ort (1 Kön. 9, 15), von den Assyrern unter Tiglath-Pileser wurde Hazors Einwohnerschaft hinweggeführt (2 Kön. 15, 29). Nach Josephus (Ant. 5, 1 *ὑπέρκειται τῆς Σεμεχωνίτιδος λίμνης*) lag Hazor auf dem westlich vom Meromsee sich hinziehenden Höhenzuge, dem jetzigen Djebel Safed. Porter (I, 304) fand hier einen Ort Hasûr; Robinf. auf demselben Höhenzuge eine Stunde südlich von Kedes, neben welchem Hazor sowohl in unserem Buche (Kap. 19, 36) als 2 Kön. 15, 29 erwähnt wird, einen Hügel Tel Khureibeh, den er für Hazor hält. Knobel sucht es auf einer Höhe nordwärts von Rama (Râmeh) im Südw. von Safed, wo eine Ruinenstelle Huzzur oder Hazireh sich findet. Es hängt dies mit seiner Ansicht von den מֵי מְרוֹם zusammen (s. u.). Da wir diese, wie sich zeigen wird, nicht theilen können, so entscheiden wir uns für Josephus, weil uns seine Angabe durch Porters und Robinsons Forschungen hinlänglich bekräftigt erscheint. Ein solcher Punkt eignet sich seiner Lage nach ganz für einen hervorragenden Königssitz. — Madon, Kap. 12, 19. Nicht aufgefunden, vielleicht im südlichen Galiläa zu suchen (Knob.), liegt eher ebenfalls, wie die anderen Städte westlich vom Meromsee. — Simron heißt Kap. 12, 20 Simron Meron, also Simron in der Nähe von Meron = Maron im Südw. von Kedes. — Achsaph (Kap. 12, 20) Grenzstadt Assers (Jos. 19, 25). Nach Robinson (N. F., S. 70) vielleicht das jetzige Kesâf, ungefähr mitteweges zwischen Tyrus und Banias, keineswegs wohl Akko, wie Knobel zu Kap. 19, 25 vermuthet. — V. 2. **Auf dem Gebirge.** Es ist gemeint das Gebirge Naphthali (Kap. 19, 32). — — **In der Ebene, gegen Mittag von Kinnaroth,** d. i. im Ghor des Jordan, südlich vom See Genezareth. — **In der Niederung,** hier wohl der Landstrich am Meere zwischen Akko und Sidon, worauf das folgende **Naphot-Dor am Meere** hinweist (Kap. 12, 23). Dieses Dor (Kap. 17, 11; Jos., Ant. V, 1, 22) gehörte später zu Manasse (Kap. 17, 11), durch welchen Stamm seine kanaanitischen Einwohner nicht vertrieben wurden (Richt. 1, 27). Nach 1 Chron. 8, 29 wohnten Kinder Josephs darin. Die Bevölkerung war somit gemischt. Unter Salomo war es „Hauptort eines Steuerbezirks" (1 Kön. 4, 11), heute Tortura, auch Tantura, mit 40—50 Wohnungen, 500 muhamedanischen Einwohnern, und Ruinen eines Frankenkastells (v. Raum.). נפת דור oder נפך דור (Kap. 12, 23; 1 Kön. 4, 11) = Höhen. Höhe von Dor heißt die Stadt, weil sie auf einer Anhöhe lag, wo van de Velde die Ruinen fand (Mem., S. 307), 9 Mill. nördlich von Cäsarea nach Tyrus zu.

V. 3. Jabin schickte „überhaupt also zu den Kanaanitern im Osten und Westen und zu den andern Stämmen, z. B. den in der Landschaft Mizpa wohnenden Hevitern. Diese Gegend lag nach der vorliegenden Stelle unter dem Hermon und war nach V. 8 eine Ebene, wohl der ebene Landstrich südwärts von Hasbeiya und westwärts von Tell el Kadi. Dort liegt auf einem Hügel, von welchem man einen herrlichen Ueberblick des großen Beckens Hule hat, der Ort Mutelleh oder Mtelleh (Rob. III, S. 888 und biblische Forschungen, S. 489; van de Velde, Narrative II, p. 428). Der Name bedeutet Aussicht und entspricht dem hebr. מִצְפָּה" (Knob.). Der Name Mizpa kommt noch zweimal in Judäa (v. Raum., S. 213) und wahrscheinlich ebenfalls zweimal in Gilead (a. a. O. S. 265) als Ortsname vor; leicht begreiflich, da das Land reich an schönen Aussichten war. Man vergleiche die in unseren Gebirgsgegenden sich findenden ähnlichen Benennungen: Lug ins Land, zur frohen Aussicht (öfter in der Schweiz), zur schönen Aussicht und ähnliche. — V. 4. Die Kanaaniterfürsten und ihre Stämme leisten Gehorsam und ziehen aus ein **großes Volk, wie der Sand, der am Ufer des Meeres (liegt), an Menge, und Rosse und Wagen sehr viel.** Die Vergleichung mit dem Sand am Meere findet sich besonders häufig im 1. Buch Moses 32, 13. 31; 41, 49 als Bild der Menge; als Bild der Schwere hingegen Hiob 6, 3; Spr. 27, 3. Die Rosse waren den Israeliten, die keine hatten, besonders gefährlich. Ebenso die Wagen, von denen Kap. 17, 18 berichtet wird, daß es eiserne Wagen gewesen seien, d. h. Wagen, deren Räder mit Eisen beschlagen waren. Vgl. Bertheau zu Richt. 1, 19. „Die Sichelwagen wurden erst durch Cyrus eingeführt" (Xenoph. Cyrop. IV, 1, 27. 30), Keil. — V. 5. **Und es versammelten sich alle diese Könige und kamen und lagerten insgesammt am Wasser Merom, zu streiten mit Israel.** Dieses Wasser Merom מי מרום = hohes, oberstes Wasser, ist nach der herkömmlichen Erklärung die *λίμνη Σεμεχωνῖτις* oder *Σαμοχωνῖτις* des Josephus (Ant. V, 5. 1; Bell. jud. III, 9, 7; IV, 1, 1); jetzt Bahr el Huleh oder el Khait von den Arabern genannt. „Der See ist 2½ Stunden lang, eine Stunde breit, schlammig, fischreich, sein Spiegel 40' hoch, im Sommer meist ausgetrocknet, voll Pfeilschilf, in dem sich Eber und Schlangen aufhalten. Nur sein Ostufer ist bewohnt" (v. Raumer). In der Bibel wird er nur hier erwähnt. Die verbündeten Könige hatten, nach V. 7 zu schließen, ihr Lager wahrscheinlich in fester, durch Hazor u. andere Städte, wie z. B. Kedes, gedeckter Position auf dem Djebel Safed aufgeschlagen, um von hier aus mit ihren Rossen und Wagen auf den vermuthlich durch das Jordanthal heraufziehenden Josua hinabzustürzen — ein Plan, der durch die den echten Feldherrn verrathende Geschwindigkeit (V. 7) des israelitischen Heerführers vereitelt wurde. Knobel, dem Keil (B. C. II, 1, S. 88) sich neuerdings angeschlossen hat, sucht dies מי מרום in einem kleinen Bache, der im Thale unterhalb Safed hinfließe und seine Quelle an einem Berge habe, auf dem 2 St. nordwestlich von Safed der Ort Meirum oder Merum (Rob. III, S. 597 f.) liege. Ein Blick auf die Karte lehrt, daß dieses Thal wohl kaum ein geeigneter Lagerplatz für das zahlreiche Kanaaniterheer gewesen wäre. Wenn aber Knobel zur Begründung seiner eigenthümlichen Ansicht den Umstand anführt, „es gebe keinen Beleg, daß der Bahr el Huleh jemals bei den Alten so (nämlich מי מרום) genannt worden sei", so ist hierauf zu entgegnen, daß der Bahr el Huleh überhaupt nur in dieser einzigen Stelle vorkommt, und sonst nirgends, es sich also lediglich fragt, wie haben die Alten diese Stelle verstanden, was haben sie unter מי מרום begriffen? Antwort: nach Josephus den See Semechonitis oder Samochonitis, den jetzigen Bahr el Huleh, in dieser Nähe die Schlacht geschlagen wurde. An dieser herkömmlichen Ansicht hält auch Hitzig (Geschichte des Volkes Israel I, S. 103) fest, wenn er kurz bemerkt: „Er (Josua) besiegte, heißt es, am Wasser Merom (d. i. el Huleh) den König Jabin." — V. 6. Ermunternder Zuspruch Gottes an Josua wie Kap. 10, 8 u. ö. Wir haben uns Josua schon auf dem Marsche begriffen zu denken, als diese Anrede an ihn geschah, da die Entfernung von Gilgal bis zum See Merom zu bedeutend ist, um von einem Tage zum andern (morgen um diese Zeit) dahin gelangen zu können. — **Ihre Rosse sollst du**

lähmen und ihre Wagen verbrennen mit Feuer. So that David mit den Rossen Hadad-Esers, des Königs zu Zoba, 2 Sam. 8, 4; 1 Chron. 18, 4. עָקַר = *νευροκοπεῖν*. Die Sehnen der Hinterfüße wurden durchgehauen, wodurch die Pferde vollständig unbrauchbar gemacht werden. Man vergleiche das Vernageln der Kanonen in der modernen Kriegführung, wodurch diese auch vollständig unbrauchbar werden. — Das Verbrennen der Wagen mit Feuer findet sich auch erwähnt Ps. 46, 10; die Wagen waren also jedenfalls von Holz.

b. Der große Sieg am See Merom, V. 7—9. — V. 7. **Plötzlich,** פִּתְאֹם von פֶּתַע mit der Adverbialendung ם, wie in שִׁלְשֹׁם, und Verwechslung des א und ע. Man sagt auch בְּפִתְאֹם 2 Chron. 29, 36, oder בְּפֶתַע פִּתְאֹם 4 Mos. 6, 9, oder פִּתְאֹם לְפֶתַע Jes. 29, 5, oder לְפֶתַע פִּתְאֹם Jes. 30, 13. Josua erweist sich durch die Geschwindigkeit seiner Operationen als echter Feldherr, wie Kap. 10, 9. — V. 8. **Jagten ihnen nach bis nach Sidon der großen und bis nach Misrephot-Maim und bis in das Thal Mizpe gegen Aufgang.** Josua verfolgte die Feinde theils in der Richtung nach Nordwesten (Sidon) und Westen (M.-M.), theils in der Richtung nach Nordosten (Thal Mizpe). Sidon wird hier, wie Kap. 19, 28 die große (רַבָּה), d. i. volkreiche (nicht גְּדֹלָה), genannt und hierdurch zugleich als Hauptstadt des Landes der Sidonier (Phönizier) bezeichnet. Sie war älter als Tyrus, dem Stamme Asser zugetheilt (Kap. 19, 28), von ihm aber nicht erobert (Richt. 1, 31). Von Homer wird Sidon (Il. VI, 289; XXIII, 743, Od. XV, 425) angeführt. Jetzt hat die einst so mächtige Stadt nicht mehr als 5000 Einw. (Rob. III, 698). Ihre Schönheit besteht in Gärten und Hainen von Fruchtbäumen, welche die Ebene füllen und sich bis nach dem Fuße der Berge erstrecken. Ihre Früchte werden zu den schönsten des Landes gerechnet (Rob. III, 699). In seiner Weissagung gegen Tyrus gedenkt Jesaja auch Sidons (Jes. 23, 2. 4. 12). Jeremia faßt Sidon mit Tyrus zusammen (Jer. 47, 4 vgl. mit Kap. 27, 3), was im Neuen Testament sehr häufig geschieht (Matth. 11, 22; Mark. 7, 24. 31; Matth. 15, 21; 11, 21; Luk. 10, 13; Mark. 3, 8). Eine reizende Schilderung von Sidon gibt Furrer, Wanderungen durch Palästina, S. 351. — Misrephot-Maim. Luther: „warme Wasser"; Gesenius: „vielleicht Schmelzhütten (von שׂרף) am Wasser"; Knobel: aus dem Arab.: „Wasserhöhen", unter welchen zu verstehen wären die Vorgebirge Ras en Nakura und Ras el Aibad (Scala Tyriorum). Aber nicht beide Vorgebirge, sondern nur eines und nicht das Meer, sondern eine Quelle ist, wie wir glauben, gemeint, und zwar das südliche Ras en Nakura, das von einer am südlichen Fuße des Berges gelegenen Quelle und Ortslage el Muschairifeh (offenbar und auch von Knobel zugestanden derselbe Name, wie Misrephoth) auch Ras el Muschairifeh genannt wird, wie Ritter XVI, 807 angibt. Hier

haben vielleicht Schmelzhütten (Glashütten?) in der Nähe der Quelle gestanden, und es hat daher der Ort seinen Namen bekommen. Diese Auffassung paßt zu Kap. 13, 6 ganz vorzüglich, wo M.-M. als ein bekannter Grenzpunkt genannt ist. Josua warf also die Kanaaniter über das hier steil abfallende Gebirge hinab in die Ebene am Meere, wobei gewiß Tausende umkamen. Während aber so zwei Heeresabtheilungen gegen S.-W. und W. die Feinde verfolgen, operirt gleichzeitig eine andere gegen S.-O. hin und jagt sie bis in das Thal Mizpe, oben V. 3 Mizpa genannt. — V. 9. Schließlich thut Josua, wie der Herr ihm gesagt hatte, lähmt die Rosse und verbrennt die Wagen.

c. Die Einnahme des noch übrigen nördlichen Theiles des Westjordanlandes (V. 10—15). V. 10. 11. Zuerst wird Hazor, die Hauptstadt dieser nördlichen kleinen Königreiche genommen und eben deshalb härter behandelt, als die übrigen. Denn Hazor verbrannte Josua (V. 11. 13). — Zu dem Inf. הַחֲרֵם vgl. 5 Mos. 3, 6 und וְיָכֹן Kap. 3, 17. — V. 12. 13. Schicksal der übrigen Städte. Der Sinn der beiden Verse ist der, daß die Städte in der Ebene sämtlich zerstört und verbannt werden, hingegen die Städte, die standen auf ihrem Hügel, d. h. die befestigten Bergstädte mit Ausnahme des einzigen Hazor, das verbrannt wurde, nicht. Die Israeliten begnügten sich damit, sie zu erobern (V. 12). — V. 14. Die Beute wurde nicht verbannt, sondern getheilt, wie bei Ai, Kap. 8, 2. 27. Die Menschen, **alles was Odem hatte** (vgl. V. 11), wurden vertilgt. — V. 15. Dieser Befehl Gottes an Mose findet sich schon 2 Mos. 34, 11—16; dann wieder 4 Mos. 33, 51—56 durch Drohungen verschärft, endlich auch 5 Mos. 20, 16, wo gesagt wird: לֹא תְחַיֶּה כָל־נְשָׁמָה, wie Josua hier wirklich thut. Für die Uebertragung dieses Befehls an Josua ist im allgemeinen die schon öfter citirte Stelle 4 Mos. 27, 18—23, insbesondere aber 5 Mos. 3, 21 zu vergleichen. Nachdrücklich hebt der Erzähler, um die Gewissenhaftigkeit Josuas zu charakterisiren, hervor: **Er ließ nichts fehlen von allem, was Jehova Mose geboten hatte.** Vergl. V. 12, sowie Kap. 1, 7. 8.

d. Allgemeiner Rückblick auf die Eroberung des Westjordanlandes (V. 16—23). — „Josua nahm ein das ganze Land Kanaan, nämlich im Süden die Kap. 10, 40 ff. genannten Theile, ebenso die Araba (V. 2), das Gebirge Israel, d. i. Ephraim (Kap. 17, 15), und dessen Niederung im Westen (Kap. 16, 1), also das Land von dem glatten Berge (kahlen Gebirge) im Süden bis Baal-Gad im Norden; die Könige nahm er gefangen, schlug sie und tödtete sie" (Knob.). — V. 17. **Von dem kahlen Gebirge, das aufsteigt gegen Seir** (Kap. 12, 7). Dieses kahle Gebirge ist wohl kaum der Berg Maduraḥ (Knobel schreibt Madara), wie K. meint und daher הר חלק durch „glatter Berg" übersetzt (von Robinson III, 147 erwähnt), weil dieser Berg nicht gegen Seir aufsteigt, vielmehr auf der Westseite des Wady el-Fikreh liegt, sondern eher identisch mit dem Kap. 15, 3 u. 4 Mos. 34, 4 genannten Akrabbim-Gebirge, das Robinson in einer merkwürdigen über das ganze Ghôr hinziehenden Klippenreihe wiedergefunden zu haben glaubt (III, 45. 46). Sie scheidet das große Thal wie physikalisch, so auch in Beziehung auf die Namen bis auf den heutigen Tag, da dasselbe nördlich von ihr bis zum See von Tiberias el Ghôr, südlich bis nach Akabah hin el Araba heißt (Rob. III, 33). Dieses aus „weißlichen Klippen" (Rob. III, 32) bestehende Gebirge steigt in der That gegen Seir, d. i. gegen das die Ostgrenze der Araba bildende Edomitergebirge, jetzt Dschebâl (Gebalene) auf, und liegt Baal-Gad, das als nördlicher Grenzpunkt bezeichnet wird, gerade gegenüber. So nimmt es auch Keil, S. 213. Auf der, der neuesten Auflage von Raumers Palästina beigegebenen Karte aus Stielers Handatlas (Nr. 42b) finden sich die in Frage stehenden Punkte sehr deutlich eingezeichnet. — **Bis gen Baal-Gad im Thale des Libanon unter dem Berge Hermon.** Nicht Baalbek (Knob.), das viel zu weit nördlich liegt, sondern das spätere Cäsarea Philippi, früher Paneas, jetzt Banjas. Vgl. Kap. 12, 7; 13, 5. Richt. 3, 3. v. Raumer, Palästina S. 245; Gesen. im Lexikon. Baal-Gad hieß die Stadt, weil Baal nach Jes. 65, 11 als Baal-Gad (גַּד Glück) = Glücksgott verehrt wurde. Richt. 3, 3 wird sie Baal-Hermon genannt. Nach Hieronymus (Onom. s. v. Aermon) soll auf dem Hermon ein Tempel des Baal gestanden haben. — V. 18. **Viele Tage führte Josua mit allen diesen Königen Krieg.** Nach Kap. 14, 7. 10 mindestens fünf Jahre. 40 Jahre nämlich war Kaleb alt, als Moses ihn von Kades Barnea aus als Kundschafter schickte, 85 war er alt, als er unmittelbar nach der Einnahme des Landes von Josua sein Erbtheil verlangte, seit jener Zeit sind somit, wie Kaleb V. 10 ebenfalls selbst sagt, 45 Jahre verflossen, von denen 40 auf die Wüstenwanderung in der Araba kommen, bleiben also 5 für die Eroberung des Landes; eine keineswegs allzu lange Zeit und doch lang genug, um sie als „viele Tage" bezeichnen zu können. So auch Jos., Ant. 5, 1, 19. Vgl. Einl., §. 4. — V. 19. Gibeons friedliche Uebergabe nochmals erwähnt, Kap. 9, 7. 15; 10, 1. 6. Die anderen mußten alle mit Streit genommen werden. **Denn von Jehova geschah es, daß er verstockte ihr Herz zum Streite mit Israel, auf daß er sie verbannte, daß ihnen nicht Gnade widerfahre, sondern daß man sie vertilgte, gleichwie Jehova Mose geboten hatte.** Gott handelte mit den Kanaanitern, wie mit Pharao 2 Mos. 4, 21; 7, 3; 14, 4; Röm. 9, 17. Calvin: „In hunc finem illos Deus obdurat, ut a se misericordiam avertant; unde et durities ista vocatur ejus opus, quia effectum consilii ejus stabilit." Siehe unten die theol. Grundgedanken.

V. 21—23 enthalten theils eine nachträgliche Notiz über die Ausrottung der Enakiter in den Städten Hebron und Debir, deren Eroberung schon Kap. 10, 36 ff. berichtet war, theils einen allgemeinen Schluß, der schon in V. 16 sich findet. Nur ist zu bemerken, daß hier 1) der Austheilung des Landes ausdrücklich gedacht und 2) gesagt wird, das Land habe nun Ruhe vom Kriege gehabt. — V. 21. **Rottete aus die Enakiter.** Siehe die Einl., S. 24. — Hebron und Debir sind schon Kap. 10, 36 ff. genannt; nicht aber Anab, das Kap. 15, 50 mit Esthemo zusammen genannt wird. Beide fand Robinson II, 422 als Nachbarorte im Süden von Hebron. Anab trägt seinen alten Namen noch bis auf den heutigen Tag; Esthemo heißt jetzt Semua. — Gaza, Kap. 10, 41; 13, 3; 15, 47, die bekannte Stadt der Philister, zuerst 1 Mos. 10, 19 erwähnt, bekannt durch die Geschichte Simsons Richt. 16, die Weißagungen der Propheten (Jerem. 25, 20; 47, 5; Amos 1, 6. 7; Zeph. 2, 4; Sach. 9, 5), den Kämmerer aus Mohrenland (Apostg. 8, 26), in einer fruchtbaren Gegend, noch jetzt eine bedeutende Stadt von 16,000 Einwohnern, die von den Karawanen großen Vortheil haben. — Gath, jetzt spurlos verschwunden, ebenfalls Stadt der Philister, die Heimat Goliaths und anderer Riesen (1 Sam. 17, 4; 1 Chron. 21, 5—8; 2 Sam. 21, 19—22), die hier nicht ausgerottet wurden, aus Davids Geschichte (1 Sam. 21, 10; 27, 2—4; Ps. 56; 2 Sam. 1, 20 u. ö.) wohl bekannt. Schon zur Zeit des Propheten Amos war die Größe Goths gesunken (Amos 6, 2). Robinson (II, 690) suchte umsonst ihre Stätte. — Asdod, gegenwärtig Esdud, 2—3 Stunden von Askalon, mit 100—150 elenden Hütten, in unserem Buche Kap. 13, 3; 15, 46. 47; die Dagonsstadt, 1 Sam. 5, 1—7; gegen die sich, wie gegen Gaza, wiederholt die Weißagungen der Propheten richten (Jerem. 25, 20; Amos 1, 8; 3, 9; Zeph. 2, 4; Sach. 9, 6). Hieher wurde Philippus entrückt, Apostg. 8, 40. Die Stadt soll sehr fest gewesen sein, Herodot II, 157. — V. 23. **Nach ihren Abtheilungen.** כְּמַחְלְקֹתָם sonst gewöhnlich von den Abtheilungen der Priester und Leviten in 24 Klassen (ἐφημερίαι, κλῆροι), 1 Chron. 27, 1 ff.; 2 Chron. 8, 14; 31, 2; 35, 4; hier wie Kap. 12, 7; 18, 10 von den Abtheilungen des Volkes in Stämme. — **Und das Land hatte Ruhe vom Kriege,** d. h. „es gab keine Kriegsunruhen mehr in ihm (Kap. 14, 15; Richt. 3, 11. 30; 5, 31; 8, 28)", Knobel.

Theologische Grundgedanken.

1. Die Gewissenhaftigkeit in der Ausführung göttlicher Befehle und Erfüllung seines Willens ist ein hervorstechender Charakterzug der heiligen Männer Gottes im Alten und Neuen Bunde. So wird Mose nachgerühmt, daß er in seinem ganzen Hause treu gewesen dem, der ihn gemacht habe (Hebr. 3, 2. 5). Treue ist aber nur da, wo Gewissenhaftigkeit sich findet, denn der Treulose ist auch immer gewissenlos. So war auch Josua, worauf V. 15 unseres Kapitels hinweist, gewissenhaft, indem er nichts fehlen ließ von allem, was Gott dem Mose geboten hatte. Die höchste Gewissenhaftigkeit, die zugleich vollendete Treue ist, finden wir bei Christus, dessen Speise es ist, den Willen dessen zu thun, der ihn gesandt hat, und sein Werk zu vollenden (Joh. 4, 34), der nicht seinen Willen, sondern des Vaters Willen sucht (Joh. 5, 30), der daher nichts verliert von allem, was ihm der Vater gegeben hat (Joh. 6, 38, 39), und am Kreuze getrost ausrufen darf: „Es ist vollbracht" (Joh. 19, 30).

2. Wenn die Feindseligkeit der Kanaaniter auf eine von Gott ausgehende Verstockung ihrer Herzen (V. 20) zurückgeführt wird, so ist hier, wie überall in der Schrift, wo von Verstockung die Rede ist, sehr zu beachten, daß diese Verstockung von Gott stets als ein Gericht über diejenigen verhängt wird, die früher schon irgendwie gegen seinen Willen gehandelt haben. Dies gilt von Pharao (2 Mos. 4, 21; 7, 13; 10, 20; 11, 10; 14, 4; Röm. 9, 17), vom Volke Israel (Jes. 6, 10; Matth. 13, 12—14) und hier von den Kanaanitern. Sie alle haben sich in irgend welcher Art schwer gegen Gott vergangen: Pharao durch Unterdrückung Israels, Israel durch Gottlosigkeit, die Kanaaniter durch Götzendienst, und darum werden sie nun von Gott verstockt, d. h. ihre Einsicht wird geblendet, ihr Wille trotzig, so daß sie blindlings in ihr Verderben hineinrennen. Daß dieses ihr Verderben stets wieder zur Verherrlichung der Macht Gottes (Röm. 9, 17) dient, versteht sich von selbst; nur darf die Sache nicht so gefaßt werden, wie Calvin es thut, der zwar die Schuld der Kanaaniter nicht leugnet, das in der Verstockung sich offenbarende richterliche Walten Gottes aber in den Hintergrund treten läßt und nur davon spricht, Gott habe sich den Weg für seinen Rathschluß geöffnet, als er die Gottlosen verstockte (ubi reprobos obduravit). Der absolute göttliche Rathschluß steht auch hier Calvin hoch über allem andern. Er will zwar, wie immer, die menschliche Verschuldung nicht leugnen, aber diese Verschuldung selbst ist nicht eine freie That der Menschen, sondern ist vielmehr miteingeschlossen in den Rathschluß Gottes, wie aus dem Schlusse seiner Erklärung von V. 19. 20 hervorgeht: Nunc si rem adeo dilucidam suis nebulis obscurare conentur, qui Deum e caelo speculari fingunt, quid hominibus libeat, nec hominum corda arcano ejus instinctu frenari sustinent: quid aliud quam suam impudentiam prodent? Deo tantum concedunt, ut permittat: hoc autem modo suspendunt ejus consilium ab hominum placito. Quid autem Spiritus? a Deo esse obdurationem, ut praecipitet quos vult perdere." Namentlich die Schlußworte sind verständlich genug und erinnern an die in einem Scholion zu Sophokles Antigone V. 620 angeführten Verse eines unbekannten griechischen Tragikers:

Ὅταν δ' ὁ δαίμων ἀνδρὶ πορσύνῃ κακά
Τὸν νοῦν ἔβλαψε πρῶτον, ᾧ βουλέυεται

oder an das wahrscheinlich hieraus entstandene lateinische Sprüchwort: Quos Deus perdere vult, dementat prius (vergl. Büchmann, Geflügelte Worte, S. 117).

Homiletische Andeutungen.

Ob auch die Feinde des Herrn wie Sand am Meere sein mögen, so brauchen wir doch nicht zu zagen, denn er verleiht uns Zuversicht, Muth und Sieg, wie einst Josua (V. 1—9). — Wie Josua seine Siege stets vollständig verfolgte, so müssen wir auch jeden Sieg auf dem Gebiete des innern Lebens vollständig verfolgen, damit wir nicht um seine Früchte betrogen werden (V. 8). — Die Ausrottung der Kanaaniter 1) verschuldet durch Götzendienst und Sittenlosigkeit; 2) ausgeführt auf göttlichen Befehl; 3) hingestellt zum warnenden Beispiel für alle Zeiten (V. 10—15). — Sie ließen nichts überbleiben, das den Odem hatte! So fällt, wenn ein ganzes Volk sich versündigt hat, der weniger Schuldige mit dem Schuldigen (V. 11. 14). — Die Gewissenhaftigkeit Josuas (V. 15). — Die treuen Knechte Gottes Moses und Josua (V. 15). — Männer Gottes handeln nicht nach eigenem Gutdünken, sondern auf göttlichen Befehl (V. 15). — Ein Blick auf Kanaan (V. 16. 17). — Lange Zeit stritt Josua mit den Königen der Kanaaniter, immer sollen wir streiten mit Sünde, Fleisch und Welt (V. 18). — Die Verstockung der Kanaaniter als göttliches Strafgericht über sie betrachtet (V. 19. 20). — Jede Verstockung ist göttliches Gericht über Menschen, die in Sünde versunken sind und so ihre Freiheit eingebüßt haben (V. 19. 20). — Ach, wenn Menschen keine Gnade mehr widerfährt, wie entsetzlich! (V. 20). — Das Land hörte auf zu kriegen (Friedenspredigt) V. 23.

Starke: Wenn es wider die Kinder Gottes gehet, blasen die Gottlosen in ein Horn, halten zusammen und brauchen alle ihre Macht, Ps. 2, 2; 3, 1 (V. 3). — Wen Gott mit seiner Gnade verläßt, der rennet in sein eigen Unglück und Verderben, Röm. 2, 5; 2 Mos. 14, 27; Jes. 6, 11 (V. 19. 20). — Cramer: Unart der Gottlosen, wenn sie Gottes Wunderthaten hören und sich darüber billig zur Buße kehren sollten, so gehen sie den Krebsgang und werden nur verstockter und boshaftiger, bis sie ihnen selbst das Garaus machen, Ps. 78, 31. 32 (V. 1). — Wo ja nicht heute, so kanns morgen besser werden, warte nur der kleinen Zeit (V. 6). — Wenn die Feinde dichten und trachten, wie sie das Volk Gottes vertilgen mögen; so dichtet und trachtet Gott wieder, wie ihnen gesteuert und sie gar ausgerottet werden mögen (V. 6). — Gottes Wort und Verheißung kann nicht säumen und bleibt ungebunden (V. 7). — Gottes Hand hat zweierlei Wirkung, mit einer schlägt er die Feinde und mit der andern gibt er seinem Volke Sieg, Kraft und Stärke und diese ist noch nicht verkürzt, Jes. 59, 1, (V. 8). — Wenn die Menschen sich selbst durch des Teufels Verhetzung verstocken, zeucht Gott die Hand ab und schlägt sie mit der allerheftigsten Strafe der Verhärtung, richtet solches zur Strafe der Sünden und Warnung seiner Auserwählten und wird doch nicht eine Ursache der Sünden, Ps. 5, 5 (V. 19. 20). — Wider Gott vermag auch keines Riesen Stärke etwas, Ps. 33, 16; Jes. 49, 25 (V. 21). — Bibl. Tub.: Im Kriege kommt es nicht auf die Stärke und Menge des Volks an, sondern auf Gott, der den Sieg gibt, Ps. 46, 10 (V. 1). — Osiander: Die, so im gottlosen Leben immer fortfahren und niemals an die wahre Herzensbekehrung mit Ernst gedenken, die werden von Gott endlich dermaßen geblendet und in einen verkehrten Sinn dahin gegeben, daß sie als tolle Leute ihrem eigenen Verderben entgegen laufen, bis sie endlich zuletzt gar ins ewige höllische Feuer gestürzt werden (V. 19. 20). — Gott gibt bisweilen auch seiner Kirche auf Erden den zeitlichen Frieden, aber man muß ihn nicht mißbrauchen zur fleischlichen Sicherheit (V. 23).

Gerlach: Das Verstocken des Herzens geschieht auch hier zur Strafe, nachdem früher Gnade angeboten worden, wie 2 Mos. 4, 21. Diese Gnadenanerbietung lag in den großen Wundern des Herrn in Egypten, welche diese Völker vor der Ankunft der Israeliten mit Staunen vernommen hatten (V. 19. 20).

Dritter Abschnitt.

Verzeichniß sämtlicher unter Moses und Josuas Führung besiegten Könige im Ost- und Westjordanlande.

Kap. 12.

1. Verzeichniß der im Ostjordanlande besiegten Könige.

Kap. 12, 1—6.

1 Und das sind die Könige des Landes, welche schlugen die Kinder Israel und nahmen ihr
Land ein jenseit des Jordans gegen Aufgang der Sonne, vom Bache Arnon bis zum Berge
2 Hermon und die ganze Ebene gegen Aufgang hin; *Sihon, der König der Amoriter, der
wohnte zu Hesbon, herrschend von Aroer, welches am Ufer des Baches Arnon und in der
Mitte des Baches [liegt] und [über] halb Gilead und bis zum Bache Jabbok, [der] die Grenze
3 der Kinder Ammon [ist], *und über die Ebene bis an das Meer Kinneroth gegen Aufgang
hin und bis an das Meer der Ebene, das Salzmeer gegen Aufgang hin, den Weg nach Beth-
Jesimoth hin [Sept.: ὁδὸν τὴν κατὰ Ἀσειμώθ; Vulg.: per viam, quae ducit Bethsimoth]
4 und im Mittag unten an den Abhängen des Pisga. *Und das Gebiet Ogs des Königs von
5 Basan, von dem Reste der Riesen, der wohnete zu Astaroth und Edrei, *und herrschte über

das Gebirge Hermon und über Salcha und über ganz Basan bis an die Grenze der Gessuriter
und Maachathiter und über halb Gilead, [da] die Grenze [war] Sihons, des Königs von
Hesbon.

Moses, der Knecht Jehovas, und die Kinder Israel schlugen sie, und Moses, der Knecht 6
Jehovas, gab es zum Besitzthum den Rubenitern und den Gaditern und dem halben Stamme
Manasse.

2. Verzeichniß der im Westjordanlande besiegten Könige.

Kap. 12, 7—24.

Und dies sind die Könige des Landes, welche schlug Josua mit den Kindern Israel jenseit 7
[de Wette: diesseit] des Jordans, meerwärts, von Baal-Gad im Thale des Libanon und bis
an das kahle Gebirge, das aufsteigt gegen Seir, und Josua gab es den Stämmen Israels
zum Besitzthume nach ihren Abtheilungen, *auf dem Gebirge und in der Niederung und in 8
der Ebene und an den Abhängen und in der Wüste und im Mittagslande: die Hethiter und
die Amoriter und die Kanaaniter, die Pheresiter, die Heviter und die Jebusiter:

* der König von Jericho, einer; 9
der König von Ai, welches an der Seite von Bethel liegt, einer;
* der König von Jerusalem, einer, 10
der König von Hebron, einer;
* der König von Jarmuth, einer, 11
der König von Lachis, einer;
* der König von Eglon, einer, 12
der König von Geser, einer;
* der König von Debir, einer, 13
der König von Geder, einer;
* der König von Horma, einer, 14
der König von Arad, einer;
* der König von Libna, einer, 15
der König von Adullam, einer;
* der König von Makeda, einer, 16
der König von Bethel, einer;
* der König von Tapuah, einer, 17
der König von Hepher, einer;
* der König von Aphek, einer, 18
der König von Lasaron, einer;
* der König von Madon, einer, 19
der König von Hazor, einer;
* der König von Simron-Meron, einer, 20
der König von Achsaph, einer;
* der König von Thaanach [de Wette nach Vulg. und Luther: Thaenach; Septuag. 21
hingegen Θαράχ, Bunsen: Thaanach], einer,
der König von Megiddo, einer;
* der König von Kedes, einer, 22
der König von Jokneam am Karmel, einer;
* der König von Dor zu Naphoth-Dor, einer, 23
der König der Heiden zu Gilgal, einer;
* der König von Thirza, einer. 24

Alle Könige [sind] ein und dreißig.

Exegetische Erläuterungen.

Dieses zwölfte Kapitel bildet einen besonderen, den dritten, Abschnitt des ersten Theiles unseres Buches und enthält ein Verzeichniß sämmtlicher unter Moses und Josuas Führung besiegten Könige im Ost- und Westjordanlande. Es zerfällt in zwei Unterabtheilungen: 1) Verzeichniß der im Ostjordanlande besiegten Könige (V. 1—6); 2) Verzeichniß der im Westjordanlande besiegten Könige (V. 7 bis 24).

1. Verzeichniß der im Ostjordanlande besiegten Könige (V. 1—6). **Vom Bache Arnon bis zum Berge Hermon und die ganze Ebene gegen Aufgang hin.** Der Arnon (אַרְנֹן f. רְנֹן das Rauschen) 4 Mos. 21, 13; 5 Mos. 3, 8. 12. 16; 4, 48; Jes. 16, 2; Jer. 48, 20, jetzt Wady Modscheb, bildete die Südgrenze des von Sihon dem Könige der Amoriter beherrschten Gebietes, später die Südgrenze von Ruben, wie von ganz Ostpalästina gegen Moab. Er fließt, zum Theil durch ein tiefes Felsenbett, in das todte Meer. Seine Quelle, wenigstens diejenige des Hauptarmes des Arnon, des Wady el Safijeh, liegt in der Nähe von Kutraneh (Katrane) an der Pilgerstraße von Mekka nach Damaskus. — **Bis zum Berge Hermon.** Nach dem Arab. ist חֶרְמוֹן ein hervorragender Bergrücken, vielleicht eig. Nase (Gesenius). Nach 5 Mos. 3, 9 wurde er von den Amoritern שְׂנִיר, von den Sidoniern שִׂרְיֹן (vergl. jedoch 1 Chron. 5, 23) genannt, nach 5 Mos. 4, 48 war er auch einerlei mit שִׂיאֹן. Plur. חֶרְמֹנִים Ps. 42, 7, weil er aus mehreren Bergen besteht. In dem angeführten Psalm haben wir eine glänzende Schilderung der Gebirgslandschaften am Hermon, aber „das Land der Pracht, der himmelhohen Berge und der herrlichen Ströme bietet seinem (des Psalmisten) Herzen keinen Ersatz für den niedrigen Hügel, den Zionberg, woselbst sein Gott wohnt (Ps. 68, 17)“ (Hitzig). Jetzt heißt der Berg Dschebel es-Scheikh. Seine Höhe beträgt über 9000 Fuß. Der Gipfel ist mit ewigem Schnee bedeckt (v. Raum., S. 33; Robinson. III, 609). Wohl zu unterscheiden von diesem eigentlichen Hermon ist der s. g. „kleine Hermon“, der in der Bibel nicht vorkommt. Der Name rührt von Hieronymus her, der den Plural חרמנים in Ps. 42, 7 unrichtig verstand. Er nannte so den jetzigen Dschebel ed Duhy (Robinson III, 404, 405). — **Die ganze Ebene (הערבה) gegen Aufgang hin.** Unter der Araba (5 Mos. 1, 1; 2, 8; 2 Sam. 4, 7; 2 Kön. 25, 4), ist wenn, wie in den angegebenen Stellen geschieht, der Artikel dabei steht, nicht etwa nur im allgemeinen eine trockene Steppe, Wüste wie Jes. 33, 9; Jer. 50, 12; 51, 43, sondern, wie Robinson (III, 159, 160) nachgewiesen hat, das ganze große Thal vom See Tiberias bis zum aelanitischen Meerbusen gemeint, das jetzt (s. oben zu Kap. 11, 17) nördlich von dem „kahlen Gebirge“ el Ghor und nur noch südlich davon el Arabah heißt. Dieses große Thal hat wieder verschiedene Theile, die als עֲרָבוֹת bezeichnet werden, z. B. in unserem Buche Kap. 5, 10 die עַרְבוֹת יְרִיחוֹ, 2 Kön. 25, 5 עַרְבוֹת מוֹאָב. Auch hier haben wir es mit einem Theile der Araba und zwar mit dem „gegen Aufgang“, also mit dem östlichen Jordanufer zu thun. Im ganzen ist dieses Thal „wüste Einöde“ (Robinson II, 506), besonders schauerlich südlich vom todten Meere (Robinson III, 155). Auszunehmen sind nur die kleinen Stellen im nördlichen Theile, „über welche der Jordan und gelegentliche Quellen eine übermäßige Fruchtbarkeit ergießen (Rob. II, 507, III, 155). — V. 2. **Sihon, der König der Amoriter,** eröffnet die Reihe der von Mose und Josua unterworfenen kanaanitischen Fürsten (siehe oben zu Kap. 2, 10). Er wohnte zu Hesbon. Kap. 13, 26; 21, 39; 4 Mos. 21, 26 ff.; welcher Name חֶשְׁבּוֹן eigentlich Klugheit bedeutet (Pred. 7, 25. 27; 9, 10), jetzt Hesban oder Hüsban. Die Ruinen der alten Stadt liegen auf einem Hügel mit herrlicher Aussicht nach dem todten Meere und bis hinüber nach Bethlehem, nach Süden und Osten in unbegrenzte Ferne. Hesbon gehörte ursprünglich den Moabitern (4 Mos. 21, 26), dann den Amoritern, wie u. a. aus unserm Buche hervorgeht, wurde den ostjordanischen Stämmen zugetheilt (s. u. zu Kap. 13, 17; 21, 39; vergl. mit 1 Chron. 7, 81). Zur Zeit des Jesaja und Jeremia gehörte Hesbon wieder den Moabitern (Jes. 15, 4; 16, 9; Jer. 48, 2; 45—49); später besaßen es nach Jos. Ant. XIII, 15, 4 nochmals die Juden. Hesbon scheint seiner Lage nach sehr fest gewesen zu sein, worauf die Aussprüche Jer. 48, 2 (חָחַשְׁבָה מ׳) und 45—49 hindeuten. Die Ruinen haben nach v. Raumer's Angabe einen Umfang von ca. $\frac{1}{3}$ deutsche Meile. — Das Gebiet des Sihon wird nun angegeben in vollständiger Uebereinstimmung mit 4 Mos. 21, 24 als vom Arnon bis zum Jabbok gehend. Hier ist noch **Aroer besonders erwähnt, welches am Ufer des Baches Arnon und in der Mitte des Baches (liegt).** ערר von עָרוֹעֵר und עֲרֹעֵר (bloß, nackt sein) liegt an der Nordseite des Arnon und wird wie Hesbon von Jeremia (48, 19) als moabitische Stadt bezeichnet. Sie wird Kap. 13, 9. 16 Ruben zugetheilt. Die Stadt lag, wie unsere Stelle lehrt, zum Theil am, zum Theil im Arnon, d. h. auf einer Insel. Jetzt Araayr. Wohl zu unterscheiden von einer andern Stadt Aroer Kap. 13, 25; 2 Sam. 24, 5 und von einer dritten Stadt Aroer 1 Sam. 30, 26. 28 im Stamme Juda (Robinson, III, 181), wohin David nach der Wiedereroberung der in Ziklag gemachten Beute Geschenke sandte. — **Halb Gilead.** גִּלְעָד nach 1 Mos. 31, 48 s. v. a. גַּלְעֵד Hügel des Zeugnisses, vielleicht eher Appell. für harte, rauhe Gegend, wie Gesen. meint, was aber zu 4 Mos. 32, 1; Jer. 8, 22; 46, 11; 50, 19; Hoh. 4, 1; 6, 4 nicht paßt, eigentlich ein Berg am südlichen Ufer des Jabbok (1 Mos. 31, 21—48; Hoh. 4, 1) mit gleichnamiger Stadt, noch jetzt Dschebel Dschelaad; dann die nächste Umgebung dieses Berges (4 Mos. 32, 1; 5 Mos. 2, 37), endlich drittens die ganze Gebirgsgegend zwischen dem Jabbok und Arnon, jetzt Belka genannt, nördlich von Basan, südlich von Moab begrenzt. Ungenau ist die Bezeichnung „Land Gilead“ 5 Mose 34, 1 gebraucht, wo sie Basan mit einschließt, ebenso 2 Kön. 10, 33; 1 Kön. 4, 19 u. ö., so daß unter Gilead geradezu das ganze Ostjordanland verstanden wird, so weit es im Besitze der Israeliten war, Kap. 22, 9. 13. 15; Richt. 5, 17 (s. v. Raumer, S. 229 ff.). S. Einl., S. 18. — **Bis zum Bache Jabbok,** jetzt Wady Serka, damals יַבֹּק von בָּקַק ausgießen, sich ergießen = Gießbach. יַבֹּק ist nach Simonis, dem Gesenius zustimmt, die chald. Form für יָבֵק. 1 Mos. 32, 23 ist auf אבק ringen angespielt. Der Jabbok ist hier als doppelte Grenzbezeichnung gebraucht, 1) in seinem unteren Laufe als Grenze gegen Norden, 2) in seinem oberen Laufe (Nahr Amman) als Grenze gegen Westen, gegen die Kinder Ammon. Durch einen Blick auf die Karte wird der Sachverhalt sofort deutlich. — V. 3. **Ueber die Ebene bis an das Meer Kinneroth gegen Aufgang,** d. i. über den östlichen Theil des Jordanthales bis zum Meer Kinneroth. Hier כִּנֶּרוֹת, sonst auch כִּנָּרוֹת oder כִּנֶּרֶת (vielleicht so viel als כִּנּוֹר Zither) nach der Stadt dieses Namens (Kap. 11, 2; 19, 35) so genannt; im N. Test. galiläisches Meer (Matth. 4, 18; 15, 29; Mark. 1, 16; 7, 31), See Genezareth (Luk. 5, 1), aus Kinnereth oder Kinnaroth entstanden; bei Johannes See Tiberias (Joh. 6, 1; 21, 1) nach der Stadt Tiberias; jetzt Bahr Tabarieh. Der See ist ungefähr 3 Meilen lang und $1\frac{1}{2}$ Meile breit. Das Klima ist tropisch, da der Wasserspiegel 625—700′ unter demjenigen des mittelländischen Meeres liegt (Russegger III, 213, Robins. III, 571). Seine Schönheit ist bekannt, (Seetzen, S. 348), und besonders von Renan in seinem Leben Jesu mit den glänzendsten Farben ausgemalt worden. Nüchterner urtheilt Robins. (III, 499), wenn er sagt: „Der See bietet allerdings eine schöne, klare Wasserfläche in einem tiefen, niedrig liegenden Becken dar .... aber die Berge, welche dasselbe umgeben, sind abgerundet und nichts weniger als kühn ansteigend, und das Malerische in ihrer Form ist sehr geringe .... Wer sich hier nach der Pracht der Schweizerseen oder der sanfteren Schönheit derer in England und den Vereinigten Staaten umsieht, wird sich getäuscht finden.“ — Im Alten Testamente wird er außer hier nur 4 Mos. 34, 11; 5 Mos. 3, 17 erwähnt. —

Bis an das Meer der Ebene, das Salzmeer gegen Aufgang hin, den Weg nach Beth-Jesimoth hin. Während nördlich dieser östliche Theil der Jordanebene durch den See Genezareth begrenzt wird, so südlich durch das Salzmeer, d. i. das todte Meer, in dessen Nähe Beth-Jesimoth (4 Mos. 33, 48. 49) lag. Bis dahin reichte das israelitische Lager von Sittim her. Zu Ruben Kap. 13, 20, später wieder zu Moab, Hesek. 25, 9. — **Und im Mittag unten an den Abhängen des Pisga.** Zu אַשְׁדּוֹת פ׳ vergl. Kap. 10, 40. Das Pisgagebirge, „ein Theil des Abarimgebirges“, liegt von Jericho aus gesehen über Beth-Jesimoth in südöstlicher Richtung, am nordöstlichen Ende des todten Meeres. Seine höchste Spitze ist der Nebo, der bald als „hoher Punkt der Berge Abarim“ (5 Mos. 32, 40), bald als das „Haupt des Pisga“ genannt wird (5 Mos. 3, 27. 34), vgl. Knobel zu 4 Mos. 21, 11. Das Verhältniß von Abarim, Pisga und Nebo mit Knobel in dieser Art zu einander aufzufassen, daß Abarim das ganze östlich vom todten Meere gelegene Gebirge, Pisga einen und zwar den nordöstlichen Theil desselben, Nebo die höchste Spitze dieses letzteren bezeichnet, scheint mir einfacher zu sein, als wie v. Raumer (S. 72) will, die Gebirge Abarim und Pisga zu scheiden und dann anzunehmen, daß der Nebo dem Gebirge Abarim als dessen (nord-) westlicher und dem Gebirge Pisga als dessen östlicher höchster Endpunkt angehört habe. Die Gegend nun, die an den Abhängen des Pisgagebirges lag, bildete die Südgrenze des Reiches des Königs Sihon. — V. 4—6 folgen die Grenzen des Reiches des Königs Og von Basan. Astharoth, auch Astharoth Karnaim (קַרְנַיִם) 1 Mos. 14, 5, wo Riesen. Nach Kap. 9, 10 Residenz des Og; jetzt Tel Aschtereh. Der Hügel (Tel) erhebt sich nach v. Raum. (S. 243) 50—100′ hoch über die Ebene, in welcher Bruchstücke zerstreut liegen. Am Fuße des Hügels sind alte Grundmauern und reichliche Quellen. — Edrei. Hier wurde Og geschlagen 4 Mos. 21, 33—35; 5 Mos. 3, 1—3; bei den Griechen Adraa, bei den Kreuzfahrern Adratum, auch civitas Bernardi de Stampis, bei Abulfeda Adsraat; gegenwärtig Draa, wüste Basaltstadt, von Einwohnern verlassen, auf einer Anhöhe (v. Raumer, S. 247). — Salcha, von den Israeliten erobert, 5 Mos. 3, 10. Jetzt Szalkhat mit 800 Häusern und einem Kastell auf Basaltfelsen, am Südende des Hauran, menschenleer wie Edrei. Porter sah vom Kastell Salcha aus 14 Orte, die zum Theil wie neu erbaut und dennoch ganz menschenleer waren (II, 183). Bei v. Raum., S. 256. — **Ueber ganz Basan bis an die Grenzen der Gessuriter und Maachathiter.** Die Maachathiter wohnten am Südwestabhange des Hermon, an den Quellen des Jordan. „Maachati urbs Amorrhaeorum super Jordanem (περὶ τὸν Ἰορδάνην, Euseb.) juxta montem Hermon.“ Die Gessuriter sind auch am Hermon zu suchen in der Nähe des jetzigen Dschedur, am östlichen Abfall des Gebirges, s. von Raumer, S. 227 und Menkes Bibelatlas Blatt 3. Hier war die Nordgrenze von Basan. Die Ostgrenze ist durch Salcha (siehe oben) bezeichnet, die Südgrenze durch **das halbe Gilead, (da) die Grenze (war) Sihons, des Königs zu Hesbon,** resp. durch den Jabbok (V. 2). Gegen Westen zog es sich bis an den See Tiberias, siehe von Raumer, S. 226 ff. Basan und Batanäa ist keineswegs identisch, wie v. Raumer a. a. O. nachgewiesen hat. Berühmt war Basan durch seine Eichenwälder (Jes. 2, 13; Hes. 27, 6) und fetten Viehweiden, daher die Stiere, Widder Basans (5 Mos. 32, 14; Amos 4, 1; Ps. 22, 13). Die vom Hauran herabströmenden Gewässer befruchten das in seinem nordöstlichen, später vom halben Stamme Manasse bewohnten, Theile ebene Land. V. 6. Vgl. 4 Mos. 32.

2. Verzeichniß der im Westjordanlande besiegten Könige (V. 7—24). Die Verse 7. 8, übereinstimmend mit Kap. 11, 16. 17 u. 10, 40—42 leiten die Aufzählung ein. Die Ebene (ערבה) ist der westliche Theil des Ghor (1 Mos. 13, 10); die Wüste (מִדְבָּר) liegt im Gebiete der Stämme Juda

und Benjamin (Kap. 15, 61; 18, 11; Matth. 3, 3; 4, 1; 11, 7; Mark. 1, 3; Luk. 3, 4). — V. 9. Die Könige werden „im ganzen" in der Reihenfolge aufgezählt, in der sie besiegt wurden. Zuerst also in V. 9. 10. 11. 12 die Könige von Jericho, Ai, Jerusalem, Hebron, Jarmuth, Lachis, Eglon und Geser, worüber Kap. 6, 2 ff.; 8, 29; 10, 1—5. 33 zu vergleichen sind. Dann folgt V. 13 der König von Debir, Kap. 10, 39; auf diesen noch in demselben Verse der König von Geder. גֶּדֶר heißt auch גְּדֵרָה und gehörte zur Niederung Juda. Bis jetzt noch nicht ermittelt. — V. 14. Horma, früher Zephat (Richt. 1, 17). Robinſ. (III, 150) sucht die Stadt, wo die Israeliten von den Kanaanitern (4 Mos. 14, 44. 45; 5 Mos. 1, 44), später die Kanaaniter von den Israeliten (4 Mos. 21, 1—3; Richt. 1, 17) geschlagen wurden, in der Nähe des Passes „es Sufah" im W.-S.-W. des todten Meeres. Vielleicht stand sie, wie v. Raum. (S. 203) vermuthet, auf dem nahen Berge Madurah, von welchem die Sage geht: es habe auf ihm eine Stadt gelegen, über welche Gott gezürnt, so daß er dieselbe vertilgt habe. Dazu paßt, daß die Stadt Zephath später Horma (חָרְמָה d. i. der Vertilgung geweiht, verwandt mit חֵרֶם) genannt wurde. Arad, ebenfalls 4 Mos. 21, 1—3 und Richt. 1, 16. 17 genannt, nahe an der Wüste Kades 20 m. p. südlich von Hebron. Robinſon (III, 12) sah von ferne den Hügel Arad. Mit Recht bezieht Ro b. a. a. O. 10, 41 auch auf die Unterwerfung von Arad, dessen Bewohner früher (4 Mos. 21, 1—3) wie diejenigen von Horma die Israeliten zurückgeworfen hatten. — V. 15. Libna. Kap. 10, 29. 30; 15, 42. Adullam, Kap. 15, 35; von Rehabeam befestigt (2 Chron. 11, 7), bekannt durch seine Höhle, den Zufluchtsort Davids (1 Sam. 22, 1; 2 Sam. 23, 13; 1 Chron. 12, 15). 1138 n. Chr. flüchteten die Einwohner Thekoas vor den Sarazenen dahin. Will. Tyr. XV, 6 (v. Raum., S. 169). — V. 16. Makeda, Kap. 10, 10. 16. 17. 21. Bethel, früher Lus (לוּז), hinlänglich bekannt, rechts vom Wege von Jerusalem nach Sichem, der Ort, wo Jakob im Traume die Himmelsleiter sah (1 Mos. 28, 11—19; 31, 13; Hos. 12, 5), später durch den Kälberdienst berüchtigt (1 Kön. 12, 28. 33; 13, 1), daher von den Propheten Beth-Aven (ein anderes Beth-Aven Kap. 7, 2; 18, 12) genannt (Amos 5, 5; Hos. 4, 15 u. ö.). Missionar Nikolayson fand Bethel 1836. Nach Robinſon II, 339 f. heißt es jetzt Beitin, 3¾ St. von Jerusalem. Mehr s. bei von Raumer, S. 178. 179. — V. 17. Thapuah. Vgl. Kap. 15, 34. 53; 17, 7. Hepher auf der Ebene Jesreel in Isaschar 19, 19 (Knobel). — V. 18. Aphek, Kap. 13, 4. Lassaron nur hier erwähnt. Der Ort ist bis jetzt noch nicht aufgefunden. — V. 19. Madon, Kap. 11, 1. Hazor, Kap. 11, 1. 10; 19, 36. — V. 20. Simron-Meron, Kap. 11, 1; 19, 37. Achsaph, Kap. 11, 1; 19, 25. — V. 21. Thaanach in Samaria, im Bezirk Isaschars, aber zu Manasse (Kap. 17, 11), jedoch nicht von ihm erobert (Richt. 1, 27). Levitenstadt Kap. 21, 25. Hier siegte Barak (Richt. 5, 19). Robinſ. (III, 387) und Schubert (III, 164) sahen Thaanach (jetzt Ta'annûk) aus der Nähe von Dschennin (Ginäa), v. Raumer, S. 165. — Megiddo, ebenfalls in Samaria, zu Manasse, aber außer dessen Bezirk (Kap. 17, 11), ebenfalls von Manasse nicht erobert (Richt. 1, 27). Hier starb Ahasja auf der Flucht vor Jehu (2 Kön. 9, 27), hier blieb Josia gegen Necho von Egypten (2 Chron. 35, 20—25; 2 Kön. 23, 29—30). — V. 22. Kedes auf dem Gebirge Naphthali (Dschebel el Safed) Kap. 19, 37 in Galiläa. Freistadt, Kap. 20, 7. Levitenstadt, Kap. 21, 32. Geburtsort Baraks (Richt. 4, 6), von Smith aufgefunden auf einem Hügel in einer wasserreichen Gegend (Notes on biblical geography, May 1849 p. 374, bei v. Raum., S. 132), von Robinson auf seiner zweiten Reise, wenn auch nicht „besucht", wie v. Raumer angibt, so doch aus nächster Nähe gesehen (N. F., S. 481) und beschrieben. Jokneam am Karmel. Zu Sebulon, Kap. 19, 11. Levitenstadt, Kap. 21, 34. Vielleicht Tel Kaimôn (Robinson N. F., S. 149). 1 Kön. 4, 12 heißt der Ort יָקְמְעָם, woraus Kaimôn entstanden zu sein scheint (vgl. Robinson a. a. O). Der Karmel kommt in unserem Buche nur noch Kap. 19, 26 zur Bestimmung der Südgrenze des Stammes Asser vor. Seinen Namen „Fruchtgefilde" (vergl. Jes. 10, 18; 16, 10 u. ö.) trägt der Berg mit Recht, da er unten mit Lorber- und Oelbäumen, oben mit Fichten und Eichen (daher die Vergleichung Hohelied 7, 6) bewachsen ist und voll der schönsten Blumen. Das ist der Schmuck Karmels, der der Wüste gegeben werden soll, Jes. 35, 2. Die Aussicht auf das Meer, wie auf die Küste ist prachtvoll. Vgl. die verschiedenen Reisebeschreibungen, v. Raum. S. 43 ff. Seit 1180 steht auf dem Karmel, aber nicht auf seinem Gipfel, sondern nur 582' hoch, zur Erinnerung an Elias (1 Kön. 18, 17—39. 42—45) ein Eliaskloster, 1833 ganz neu erbaut. Die Höhe des Berges beträgt 1700'. — V. 23. Naphoth Dor, Kap. 11, 2; 17, 11. Der König der Heiden zu Gilgal, wie 1 Mos. 14, 1, Tidal, der König der Heiden. Aehnlich auch 1 Mos. 10, 5 גְּלִיל הַגּוֹיִם. Gilgal, nicht am Jordan, sondern nach Robinson III, 260 in der Ebene am mittelländischen Meere, jetzt Jiljuleh, entsprechend dem alten Galgala, welches Eusebius und Hieronymus 6 röm. Meilen nördlich von Antipatris setzen. Wahrscheinlich war nach seiner Vermuthung das Gilgal Neh. 12, 29; 1 Makk. 9, 2 dasselbe. Hierzu paßt auch die Nachbarschaft von Naphoth-Dor. — V. 24. Thirza in Samaria, von der Stadt Samaria 3 Meilen entfernt gegen Osten. Hier wohnten später die Könige von Israel; Jerobeam I, Baesa, Ella und Simri, von denen Simri sich hier in seinem Palaste verbrannte, 1 Kön. 14, 17; 15, 33; 16, 8—18. Robinſon (N. F., S. 397) hält Tulluzah für Thirzah, schön gelegen, wie das alte Thirzah (Hohelied 6, 4). — Der Name bedeutet Anmuth von רָצָה. —

Zweiter Theil.

Die Vertheilung des Landes Kanaan.

Kap. 13—24.

Erster Abschnitt.

Befehl Gottes an Josua, das Land zu vertheilen. Rückblick auf das schon bestimmte Gebiet der 2½ ostjordanischen Stämme. Anfang der Vertheilung. Kalebs Erbtheil.

Kap. 13. 14.

1. Befehl Gottes an Josua, das Land zu vertheilen.

Kap. 13, 1—7.

Und Josua war alt, gekommen in die Tage [de Wette: in die Jahre gekommen], und es 1
sprach Jehova zu ihm: Du bist alt geworden, gekommen in die Tage und des Landes ist noch
sehr viel übrig einzunehmen. *Dies ist das Land, das übrig geblieben ist: alle Kreise der 2
Philister und ganz Gessuri. *Vom Sihor [de Wette: Nil], welcher vor Egypten fließt, bis an 3
die Grenze von Ekron gegen Mitternacht soll es den Kanaanitern zugerechnet werden: fünf
Fürsten der Philister: der Gasiter, der Asdoditer, der Askaloniter, der Gathiter und der Ekroniter, und die Aviter, gegen Mittag, *das ganze Land der Kanaaniter und Meara, welches 4
den Sidoniern [gehört], bis gen Aphek, bis an die Grenze der Amoriter; *und das Land der 5
Gibliter und der ganze Libanon gegen Aufgang der Sonne, von Baal-Gad, unter dem Berge
Hermon bis man kommt gen Hamath. *Alle Bewohner des Gebirges vom Libanon bis Mis- 6
rephoth-Maim, alle Sidonier, ich will sie vertreiben vor den Kindern Israel. Verloose es nur
für Israel zum Besitzthume, sowie ich dir geboten habe. *Und nun vertheile dieses Land zum 7
Besitzthume unter die neun Stämme und den halben Stamm Manasse.

2. Das Gebiet der dritthalb ostjordanischen Stämme, wie es Mose bereits verliehen hatte.

Kap. 13, 8—33.

a. Seine Grenzen. Der Stamm Levi.

Kap. 13, 8—14.

Mit ihm [mit Manasse, nämlich der anderen Hälfte] haben die Rubeniter und Gaditer ihr 8
Besitzthum empfangen, welches ihnen Mose gegeben hat jenseit des Jordans gegen Aufgang
ganz so, wie es ihnen gegeben hatte der Knecht Jehovas; *von Aroer, welches am Ufer des 9
Baches Arnon [liegt] und der Stadt, die in der Mitte des Baches [liegt] und die ganze Ebene
Medeba bis gen Dibon, *und alle Städte Sihons, des Königs der Amoriter, welcher zu Hes- 10
bon regierte, bis zur Grenze der Kinder Ammon; *und Gilead und das Gebiet der Gessuriter 11
und Maachathiter und den ganzen Berg Hermon und ganz Basan bis gen Salcha: *das ganze 12
Königreich Ogs in Basan, welcher regierte in Astharoth und in Edrei (er war übrig geblieben von dem Reste der Riesen), und es schlug sie Mose und vertrieb sie. *Und es vertrieben 13
nicht die Kinder Israel die Gessuriter und die Maachathiter; und es wohnte Gessur und
Maachath mitten unter Israel bis auf diesen Tag.

Nur dem Stamme Levi gab er kein Besitzthum; die Opfer [Bunsen: „Feueropfer" nach 14
der Berleburger Bibel] Jehovas, des Gottes Israels, das ist ihr Besitzthum; ganz so, wie er
ihnen geredet hatte.

b. Das Besitzthum des Stammes Ruben.

Kap. 13, 15—23.

15 Und es gab Mose dem Stamme der Kinder Ruben nach ihren Geschlechtern. *Und es
16 war ihnen die Grenze von Aroer, welches am Ufer des Baches Arnon [liegt] und der Stadt,
17 die in der Mitte des Baches [liegt] und die ganze Ebene bei Medeba: *Hesbon und alle ihre
18 Städte, die in der Ebene [liegen], Dibon und Bamoth-Baal und Beth-Baal-Meon, *und
19 Jahza und Kedemoth und Mephaath *und Kirjathaim und Sibma und Zereth-Sahar auf
20 dem Berge des Thales *und Beth-Peor und die Abhänge des Pisga und Beth-Jesimoth
21 *und alle Städte der Ebene und das ganze Königreich Sihons, des Königs der Amoriter, der
zu Hesbon regierte, welchen geschlagen hat Mose, ihn und die Fürsten von Midian: Evi und
Rekem und Zur und Hur und Reba, die Gesalbten [נְסִיכֵי סִ׳] Sihons, die im Lande woh-
22 neten. *Und Bileam, den Sohn Beors, den Wahrsager, erwürgten die Kinder Israel mit
dem Schwerte zu ihren Erschlagenen hinzu [Bunsen: außer denen, welche sie sonst erschlugen].
23 *Und es war die Grenze der Kinder Ruben der Jordan und das Angrenzende [de Wette,
Bunsen: und zwar sein Uferrand]. Das ist das Besitzthum der Kinder Ruben nach ihren Ge-
schlechtern, die Städte und ihre Dörfer.[1])

c. Das Besitzthum des Stammes Gad.

Kap. 13, 24—28.

24 Und es gab Mose dem Stamme Gad, den Kindern Gad nach ihren Geschlechtern. *Und
25 es war ihnen die Grenze Jaeser und alle Städte Gileads und die Hälfte des Landes der Kin-
26 der Ammon bis gen Aroer, welches vor Rabba [liegt], *und von Hesbon bis Ramath-Mizpe
27 und Betonim und von Mahanaim bis an die Grenze von Debir; *und im Thal: Beth-Ha-
ram und Beth-Nimra und Suchoth und Zaphon, der Rest von dem Königreiche Sihons, des
Königs von Hesbon, der Jordan und das Angrenzende [de Wette, Bunsen wieder wie V. 23] bis
28 an das Ende des Sees Kinnereth jenseit des Jordans gegen Aufgang. *Das ist das Besitz-
thum der Kinder Gad nach ihren Geschlechtern, die Städte und ihre Dörfer.

d. Das Besitzthum des halben Stammes Manasse. Nochmals der Stamm Levi.

Kap. 13, 29—33.

29 Und es gab Mose dem halben Stamm Manasse und es wurde dem halben Stamme der
30 Kinder Manasse nach ihren Geschlechtern. *Und es war ihre Grenze von Mahanaim das
ganze Basan, das ganze Königreich Ogs, des Königs von Basan, und alle Dörfer Jairs,
31 welche in Basan [liegen], sechzig Städte. *Und das halbe Gilead und Astharoth und Edrei,
die Städte des Königreichs Ogs in Basan [wurden] den Kindern Machir, des Sohnes Manasse,
32 der Hälfte der Kinder Machir nach ihren Geschlechtern. *Das ist es, was vertheilet hat Mose
in den Ebenen Moabs, jenseit des Jordans, gegen Aufgang.
33 Aber dem Stamme Levi gab Mose kein Besitzthum. Jehova, der Gott Israels, er ist ihr
Besitzthum; ganz so, wie er ihnen geredet hatte.

Exegetische Erläuterungen.

Mit diesem 13. Kapitel beginnt der zweite Theil des Buches, welcher die Vertheilung des Landes Kanaan beschreibt und ohne Zweifel auf bestimmten dem Verf. vorliegenden Verzeichnissen beruht. Solche Verzeichnisse müssen bei einer Aufnahme des Landes angefertigt worden sein, wie sie in der That Jos. 18, 8. 9 angedeutet ist. Ohne sie „hatte schwerlich ein einzelner hebr. Schriftsteller eine so genaue Kenntniß des Landes, wie sie der Verf. beurkundet, besonders bei den Grenzangaben" (Knob.). Wann diese Verzeichnisse festgestellt worden, ob schon zur Zeit Josuas oder, wie Knobel aus einigen Umständen (S. 406) glaubt schließen zu müssen, in „etwas späterer Zeit", wird sich mit Sicherheit nicht ermitteln lassen. Wir haben es jedenfalls hier größtentheils mit sehr alten Schriftstücken zu thun, die an 2 Mos. 20; 4 Mos. 33 erinnern.

[1]) Hier lesen einige Codd. wie in V. 20 חֲצֵרֵיהֶם, ohne Zweifel um V. 23 mit V. 28 gleichförmig zu machen. Wir bleiben bei der Lesart חַצֵרֵיהֶן.

1. **Befehl Jehovas an Josua, das Land zu vertheilen.** Kap. 13, 1—7. Josua ist alt geworden, noch viel Land zu erobern übrig, eine Aussicht, daß er die Eroberung noch vollenden würde, nicht vorhanden: weshalb Gott ihm den Befehl ertheilt, nicht länger zu warten, sondern die Vertheilung vorzunehmen. Was noch übrig ist, wird V. 2 bis 6 genau angegeben, V. 7 gesagt, daß es den 9½ Stämmen gegeben werden soll. — V. 1. **Gekommen in die Tage,** wie Kap. 23, 1. 2; 1 Mos. 24, 1; 18, 11. — V. 2—6. Das noch einzunehmende Land. Es liegt theils im Süden (V. 3. 4), theils im Norden (V. 5. 6). — V. 2. **Alle Kreise der Philister und ganz Gessuri.** כָּל־גְּלִילוֹת, Septuag. richtig: ὅρια, Vulg.: Galilaea, daher Luther: „Galiläa der Philister". Gessuri ist nicht zu verwechseln mit dem Gebiete der Kap. 12, 5; 13, 13 erwähnten Gessuriter am Libanon, sondern im Süden von Palästina in der Nähe von Philistäa zu suchen. — V. 3. **Vom Sihor** שִׁיחוֹר von שָׁחַר schwarz sein, eigentlich schwarzer Fluß; hier aber nicht, wie Jes. 23, 3; Jer. 2, 18 der Nil, wofür sich de Wette entschieden hat, sondern nach der überzeugenden Analogie von 1 Chr. 13, 5 der נַחַל מִצְרַיִם der Bach Egyptens, Rhinokolura oder Rhinokorura, der wirklich vor, d. h. östlich (genauer nordöstlich) von Egypten fließt, während der Nil mitten durch dieses Land seinen Lauf nimmt. Sehr gut bemerkt von Raumer in seinem Exkurs zu dieser Stelle (a. a. O. S. 53): „Daß unter dem Namen Sihor keineswegs allein der Nil verstanden wurde, ergibt sich schon daraus, weil Jos. 19, 26 ein Grenzfluß Assers denselben Namen führt. Hieß der Nil Sihor „„niger, quia nigrum lutum devehit,"" warum sollten nicht andere Flüsse aus demselben Grunde denselben Namen führen? Haben wir nicht in Deutschland mehrere Bäche, welche Schwarz, Schwarzach u. s. w. heißen?" Man kann noch hinzusetzen: und ebenfalls mehrere Flüsse und Flüßchen, welche Aa, Aare, Ahr heißen: auch Rhein und Rhone (beide von ῥέω) sind unter sich ganz verwandte Flußnamen. — **Bis an die Grenze von Ekron.** Ekron, Ἀκκάρων, Ἀκκάρων bei den Sept., zwischen Asdod und Jamnia, eine der 5 Philisterstädte nach mss. St., außerdem im Buche Josua noch mehrfach erwähnt: Kap. 15, 11. 45. 46; 19, 43; nach Richt. 1, 18 von Juda erobert, nachher wieder verloren, dann abermals erobert unter Samuel (1 Sam. 7, 14). Es war die Stadt des Fliegengottes Baal-Sebub, dessen Schützlinge noch heutzutage dort in großer Zahl zu finden sind. Wenigstens klagt v. de Velde (II, 173 bei v. Raumer a. a. O. S. 185) sehr darüber. Jeremias (25, 20), Amos (1, 8), Zephanja (2, 4), Sacharja (9, 5. 7) haben gegen Ekron geweißagt. Robinson (III, 230. 231) glaubt es in Akir, nach Furrer Aghrum ausgesprochen, a. a. O. S. 135, einem Dorfe von beträchtlicher Größe, das mit ungebrannten Backsteinen oder Lehm aufgebaut ist, wiedergefunden zu haben. „Die Radikalbuchstaben des arabischen Namens sind dieselben, wie die des hebräischen, und die Lage stimmt mit allem überein, was wir von Ekron wissen," das heißt damit, daß es nach Eusebius und Hieronymus zwischen Asdod und Jamnia liegen soll; denn dies ist die wirkliche Lage von Akir in Beziehung zu Esdud und Jebna heutzutage." **Soll es den Kanaanitern zugerechnet werden.** Dieses Land soll als kanaanitisches und daher zu eroberndes Gebiet angesehen werden, obwohl die Philister keine Kanaaniter waren, sondern nach 1 Mos. 10, 13 von Mizraim stammten. So auch Knobel: „Das Gebiet vom Flusse vor Egypten bis nach Ekron nordwärts wird dem Kanaaniter d. h. zu Kanaan gerechnet und war daher mit in Aussicht zu nehmen, indem Israel das ganze Kanaan erhalten sollte." **Fünf Fürsten der Philister: der Gasiter, der Asdoditer, der Askaloniter, der Gathiter und der Ekroniter.** Die Fürsten werden statt der Städte angeführt. Der Gasiter, Beherrscher von Gaza עַזָּה, Γάζα, zuerst 1 Mos. 10, 19 erwähnt als Grenzort der kanaanitischen Völker; in unserem Buche 10, 41; 11, 22; 15, 47. Von Juda erobert, Richt. 1, 18, nachher wieder verloren gegangen, Richt. 3, 3. Simson trug Gazas Thore auf einen Berg, welcher gegenwärtig eine halbe Stunde von der Stadt gezeigt wird (Richt. 16, 21—30). Wie gegen Ekron weißagten auch gegen Gaza die Propheten Jeremias (25, 20; 47, 5), Amos (1, 6. 7), Zephanja (2, 4), Sacharja (9, 5). Auf der Straße von Jerusalem nach Gaza taufte Philippus den Kämmerer (Apostg. 8, 38). Es liegt in einer fruchtbaren Gegend, die reich an Palmen und Olivenbäumen ist, auf einer kleinen Anhöhe, etwa eine Stunde vom Meere, ist gegenwärtig größer als Jerusalem (Robinson. II, 640), ein Haupthandelsplatz zwischen Egypten und Syrien, an der großen Karawanenstraße gelegen, durch gute Brunnen ausgezeichnet. Die Bevölkerung mag 15—16,000 Seelen stark sein. Eine sehr lehrreiche Geschichte der Stadt, die in den Kriegszügen von Jahrtausenden viel zu leiden hatte, gibt Robinson. II, 641—647, eine anmuthige Schilderung Furrer a. a. O. S. 119—122. — Der Asdoditer. Asdod אַשְׁדּוֹד, Ἄζωτος, Kap. 11, 22; 15, 46—47. Hier Dagon und die Lade Gottes (1 Sam. 5, 1—7; 6, 17), ebenfalls von den oben genannten Propheten in den angeführten Stellen mit Strafgerichten Gottes bedroht, in der Geschichte des Kämmerers aus Mohrenland gleichfalls erwähnt Apostelg. 8, 40; gegenwärtig Esdud mit 100—150 elenden Hütten. Es liegt auf einem kleinen Hügel, umgeben von einem ausgedehnten Oelbaumwald (Furrer, S. 133). Alterthümer bemerkte Furrer im Dorfe selbst gar keine. „Von der alten berühmten Philisterstadt, die hier gestanden", sagt er, „jenem Asdod, um das sich assyrische (Jes. 20, 1) und egyptische Heermassen ostmals lagerten, ist bis auf den Namen alles spurlos verschwunden." — Der Askaloniter. Askalon אַשְׁקְלוֹן, in unserm Buche sonst nicht erwähnt, von Juda erobert (Richt. 1, 18), jedoch unter den Städten Judas nicht genannt (Jos. 15, 45—47), welcher Umstand für Abfassung des Verzeichnisses

in der Zeit Josuas und nicht erst später spricht — war nächst Gaza wohl die bedeutendste Philisterstadt, auf deren Gassen David Sauls und Jonathans Tod nicht verkündigt wissen wollte (2 Sam. 1, 20), damit nicht die Töchter der Philister sich freueten. Wie die übrigen Philisterstädte wurde auch Askalon von den Propheten mit Strafgerichten bedroht. Simson erschlug hier 30 Philister (Richt. 14, 19). Jonathan der Makkabäer eroberte die Stadt zweimal (1 Makk. 10, 86; 11, 60), Herodes der Große war nach Eusebius (Hist. eccl. I, 6) hier geboren, hieß Ascalonita und verschönerte sie durch Bäder und Brunnen. Sie zeichnete sich früher durch Haß gegen die Juden, später durch feindselige Gesinnung gegen die Christen aus. Während der Kreuzzüge wurde hier öfter gestritten. Die Zerstörung durch Saladin (1191) machte ihrem Glanze für immer ein Ende, in ihren Ruinen ließ, wie Ritter (XVI, 70 ff.) ausführlich erzählt, Lady Esther Stanhope nach Schätzen graben, ohne Gold und Silber zu finden. Die Trümmer sind großartig, das unweit des Ufers gelegene Dorf Neu-Askalon ist von vielem Grün umgeben. „So bildete Askalon mit dem angrenzenden Dorfe eine äußerst fruchtbare Oase mitten in vollkommener Wüstengegend; obwohl durch die vielen Lücken und Risse des riesigen Steinwalles, der es umgibt, der Wind an einzelnen Stellen den Wüstensand auch in die Stadt hineingeweht hat." (Furrer a. a. O., S. 128). — **Der Gathiter.** Gath Kap. 11, 22 schon erwähnt, גַּת, Γέττα (Josephus), Γέθ (Sept.), Goliaths Heimat (1 Sam. 17, 4), in Davids Todtenklage neben Askalon angeführt (2 Sam. 1, 20), von David erobert (1 Chron. 19, 1). Micha (1, 10) und Amos (6, 2) gedenken der Stadt, deren Reste Robinson (II, 690 ff.) vergebens suchte. Auf Menkes Karte III findet sich ihr Name ohne Städtezeichen an der Grenze der zweiten Niederungs-Städtegruppe des Stammes Juda eingetragen. Knobel (S. 433) vermuthet nach dem Vorgange von Hitzig (Urgeschichte der Philister, S. 154), daß *Βαιτογάβρα* bei Ptolem. 5, 16, 6. Betogabri in Tab. Peuting. IX, e. Eleutheropolis der Kirchenväter, das heutige Beit Djibrin = Gath sei. — **Der Ekroniter.** S. oben V. 3. — **Die Aviter** „südwärts von Gaza (5 Mos. 2, 23)". Die masorethische Versabtheilung muß hier, wie Hävernick, Keil, Knobel gethan haben, aufgegeben werden, da die Bezeichnung מִיתֵימָן, ohne Zweifel im Gegensatz zu צָפוֹנָה (V. 3) stehend, zu dem Vorhergehenden sehr gut, zu dem Folgenden schlechterdings gar nicht paßt; vielmehr wendet sich jetzt V. 4 der Vers. zur Aufzählung der nördlich gelegenen, noch vollständig zu erobernden Landestheile. — **Das ganze Land der Kanaaniter.** Gemeint ist Phönizien und zwar sowohl die dortige Niederung, als das „Bergland von Meara bis Aphek bis zum Gebiet des Amoriters" (Knob.). **Meara.** Da מערה eigentlich Höhle bedeutet, so ist die schon von Rosenmüller (Bibl. Geogr. II, 1, S. 39. 40) aufgestellte Vermuthung, obwohl sie Robinson (III, 690) für „sehr zweifelhaft" hält, mit Ritter (XVII, 99) und Knob. zu billigen, daß wir hier die cavea de Tyro des Wilhelm von Tyrus (XIX, 11), die er als eine spelunca inexpugnabilis bezeichnet, vor uns haben, eine alte Begräbnißstätte der Sidonier: gegenwärtig Mughr Jezzin, d. i. Höhlen von Jezzin, ostwärts von Sidon am Libanon (Ritter a. a. O.). **Aphek,** jetzt Afka (Robinson, N. B. Forsch., S. 789 ff.), nordostwärts von Beirut, nicht zu verwechseln mit dem bekannteren Aphek im Stamme Isaschar, wo das Lager der Philister vor ihrem Siege über Saul aufgeschlagen war (1 Sam. 29, 1. 31) und später Ben Hadad gefangen wurde (1 Kön. 20, 26—30). Unser Aphek, bei den Griechen Ἄφακα, berühmt durch einen von Konstantin d. Gr. zerstörten Venustempel, gehörte nach Kap. 19, 30 zu Asser. Ein drittes Aphek (v. Raumer, S. 242) gegenwärtig Feik, Dorf mit 200 Familien, liegt auf der Ostseite des Sees Tiberias an der Straße von Hauran nach dem Jordan. Dieses dritte wird im Onom. als ein castellum grande bezeichnet. Ein viertes Kap. 15, 53 auf dem Gebirge Juda. — **Bis an die Grenze der Amoriter,** d. h. bis an das ehemals von Amoritern bewohnte Land, das Og, dem Könige von Basan gehörte" (Mich., Deres., Rosenm., Keil). — V. 5. **Das Land der Gibliter.** „Das Land des Gibli, d. i. des Stammes von Gebal (1 Kön. 5, 32; Ez. 27, 9), eine Strecke nordwärts von Berytus am Meere, welches bei den Arabern bis heute Djobail heißt, von den Klassikern aber Byblus genannt wird" (Knob.). Byblus selbst lag am Meere (Ez. 27, 9), war Sitz des Adoniskultus (Winer I, 206) „Heimat der von Salomo zum Tempelbau berufenen phönizischen Künstler (1 Kön. 5, 32). Ihr Gebiet lag wahrscheinlich östlich von der Stadt (v. Raum., S. 26. 28). — **Der ganze Libanon gegen Aufgang der Sonne,** d. i. der Antilibanon. **Baal-Gad,** nicht Baalbek, wie Knobel hier abermals behauptet, sondern wie zu Kap. 11, 17 nachgewiesen wurde, Cäsarea Philippi. So auch Menke auf Karte III, der auffallenderweise Baal-Gath statt Baal-Gad schreibt; wohl nur aus Versehen. — **Hamath.** Ein schon 4 Mos. 34, 8 in unserem Buche hier und Kap. 19, 33 sowie überhaupt im Alten Testament vielfach genannter nördlicher Grenzort Palästinas, besonders in der Glanzperiode des israelitischen Königthumes unter David und Salomo, als das Reich sich wirklich bis dahin (siehe das Nebenkärtchen zu Karte III bei Menke) erstreckte (2 Sam, 8, 3—12; 1 Chron. 19, 3—11; 1 Chron. 14, 5; 1 Kön. 8, 65; 2 Chron. 7, 8; 2 Kön. 14, 25—28). Bis dahin waren schon die Kundschafter gekommen (4 Mos. 13, 22). Nach dem Onom. ist Hamath = Epiphania am Orontes, heute Hamah, Sitz eines griechischen Bischofs (Rob. III, 741), doch wohnen auch Jakobiten daselbst, die unter dem in Mesopotamien ansässigen jakobitischen Patriarchen stehen (Rob. III, 747). Die Stadt ist sehr groß und zählt an 100,000 Einwohner (Winer I, 458). — V. 6. **Bleiben noch übrig und sind noch zu unterwerfen alle Bewohner des Gebirges vom Libanon bis Misrephoth-Maim, alle Sidonier,** d. h. alle südlich vom Libanon bis zu dem jetzigen Vorgebirges Ras en Nakura (siehe zu Kap. 11, 8) wohnenden heidnischen Stämme. Hier erklärt Knobel Misrephoth-Maim einfach durch „Vorgebirge Nakura", während nach den Erläuterungen zu Kap. 11, 8 seine dort von uns bekämpfte Meinung dahin zu gehen scheint, das andere Vorgebirge Ras el Abiad ebenfalls darunter mit zu verstehen. — **Verloose es nur für Israel** (Kap. 23, 4) **zum Besitzthume.** Diese Worte schließen sich an V. 1 an und zwar an das Ende jenes Verses, wie Keil richtig bemerkt. **Wie ich dir geboten habe.** Vergl. Kap. 1, 6. — V. 7. Nähere Angabe, unter wen das Land vertheilt werden soll. Nach Kap. 14, 1 hat Josua dieses Geschäft nicht allein, sondern in Verbindung mit dem Hohenpriester Eleasar und den Aeltesten des Volkes besorgt.

2. **Das Gebiet der dritthalb ostjordanischen Stämme, wie es Mose bereits verliehen hatte.** V. 8—33. — a. **Seine Grenzen.** V. 8—13. Dazu noch eine Notiz über die Besitzlosigkeit des Stammes Levi. V. 14. — V. 8. **Mit ihm,** d. i. mit Manasse, aber der andern Hälfte von Manasse. — V. 9—12. Diese Angaben sind mit einer kleinen Abweichung dieselben, wie Kap. 12, 1—6. Statt des halben Gilead in Kap. 12, 2 steht nämlich hier: **Die ganze Ebene Medeba bis gen Dibon.** Von Medeba wird bei V. 16, von Dibon bei V. 17 die Rede sein. V. 13 wird nachdrücklich bemerkt, daß die Gessuriter und Maachathiter nicht vertrieben worden seien. Gleiche Bemerkungen finden sich Kap. 15, 63; 16, 10; 17, 12 ff. V. 14 kehrt in V. 33 wieder, doch nicht in ganz demselben Wortlaut. Während nämlich hier gesagt wird, daß die אִשֵּׁי יי, d. i. die Opfer Jehovas, das Besitzthum des Stammes Levi sein sollten, wird dort Jehova selbst als sein Besitzthum genannt. Dem Sinne nach dasselbe: ohne irdisches Besitzthum sollte Jehova und sein Kultus das einzige Besitzthum des Stammes Levi sein. Zu vergleichen sind die gesetzlichen Bestimmungen in 4 Mos. 18, aus denen hervorgeht, in welcher Art durch den Gottesdienst selbst auch für den leiblichen Unterhalt der Priester und ihrer Angehörigen gesorgt war.

b. **Das Besitzthum des Stammes Ruben.** V. 15—23. Es folgen nun, offenbar auf Grund alter Verzeichnisse, die verschiedenen Stammgebiete der ostjordanischen Stämme, von welchen Ruben den Anfang macht. Sie finden sich in kürzerer Fassung 4 Mos. 32, 34—42. — V. 16. **Medeba,** jetzt Medaba; in einem Siegesliede erwähnt 2 Mos. 21, 30, nach V. 9 und unserer Stelle zu Ruben, später zu Moab, Jes. 15, 2. Die Ruinen auf einem Hügel haben eine halbe Stunde im Umfange, ungefähr zwei Stunden von Hesbon. Die Ebene (הַמִּישֹׁר) bei Medeba. Es ist gemeint die Hochebene, östlich vom Abarim oder Pisgagebirge (vgl. Kap. 12, 3), vgl. auch Knobel zu 4 Mos. 21, 10. 11. — V. 17. **Hesbon** liegt, wie Medeba, ebenfalls auf dieser Hochebene, vergl. Kap. 12, 2. — **Dibon** 4 Mos. 21, 30 wie Medeba erwähnt, jetzt Diban, eine Stunde nordwärts vom Arnon. Es gab nicht zwei Dibon, wie das Onom. annimmt, sondern das eine Dibon wird 4 Mos. 32, 3. 34 zu Gad, hier zu Ruben gerechnet. Vgl. auch V. 9. — **Bamoth-Baal** 4 Mos. 21, 20. Israelitenstation. — **Beth-Baal-Meon,** auch nur kurzweg Baal-Meon genannt (4 Mos. 32, 38); jetzt Maein am Fuße des Attarus, der sich „morgenwärts vom Nordende des todten Meeres erhebt" (v. Raumer, S. 71, 72). — V. 18. **Jahza.** Hier ward Sihon geschlagen, 4 Mos. 21, 23; 5 Mos. 2, 32; Richt. 11, 20. Nach Kap. 21, 36 Levitenstadt. Vgl. auch 1 Chron. 7, 78. Wurde später von Moab wieder genommen, Jes. 15, 4; Jer. 48, 21. Auf Menkes Karte nicht angegeben, auf v. Raumers Karte mit Fragezeichen versehen. — **Kedemoth,** ebenfalls Levitenstadt Kap. 21, 37; 1 Chron. 6, 79. — **Mephaat,** gleichfalls Levitenstadt, Kap. 21, 37; 1 Chron. 7, 79, später moabitisch, Jer. 48, 21. Zu Hieronymus Zeit lag hier eine römische Besatzung zum Schutz gegen die Wüstenbewohner (v. Raum., S. 265). V. 19. **Kirjathaim.** 1 Mos. 14, 5 wird berichtet, daß Kedor Laomor hier die Emim geschlagen habe. Nach unserer Stelle und 4 Mos. 32, 37 zu Ruben. Später moabitisch, Jer. 48, 1. 23; Ezech. 25, 9. Zur Zeit des Hieronymus wohnten hier sehr viele Christen (v. Raumer, S. 263). — **Sibma,** ganz nahe bei Hesbon. — **Zereth-Sahar auf dem Berge des Thales.** Der Name bedeutet „Glanz der Morgenröthe" (צֶחֶרֶת nach Gesenius vielleicht = צְחֶרֶת 1 Chr. 4, 7). v. Raumer hat keine Angabe darüber. Winer und Keil vermuthen, daß Zereth-Sahar, dessen sonst nirgends Erwähnung geschieht (nomen loci forsan in aprico colle siti, cujus nusquam alias fit mentio Rosenm. ad h. l.), vielleicht in der Nähe des Nebo oder Pisga gelegen habe, „unfern Hesbon im Westen" (Keil). Menke hat den Namen westlich vom Pisgagebirge nach dem todten Meere hin und etwas südlich vom Zerka Maim eingetragen; wahrscheinlich weil Zereth-Sahar als auf einem Berge des Thales gelegen bezeichnet wird. — V. 20. **Beth-Peor** wohl in der Nähe des Berges Peor, Jericho gegenüber nach dem Onom. — **Die Abhänge des Pisga und Beth-Jesimoth,** Kap. 12, 3. — V. 21. **Und alle Städte der Ebene und das ganze Königreich Sihons** u. s. w. Sinn: „Alle übrigen Städte der Fläche (Ebene) und das ganze Königreich Sihons, soweit es sich in der Ebene erstreckte". So mit Berücksichtigung der Angabe von V. 27 richtig Keil. Der Besiegung Sihons durch Mose wird hier ausführlicher, als V. 12 gedacht. Es werden außer ihm noch die fünf Midianiterfürsten: Evi, Rekem, Zur, Hur und Reba genannt, und zwar in derselben Reihenfolge, wie 4 Mos. 31, 8, wo sie aber מלכי־מ׳ heißen, während sie hier nur als נְשִׂיאֵי מ׳ aufgeführt sind, wie 1 Mos. 17, 20 die Fürsten der Israeliten und 4 Mos. 4, 34, sowie in unserem Buche Kap. 9, 18, die נְשִׂיאֵי הָעֵדָה, die Fürsten der Ge-

meinde Israels, ihre Stammesfürsten (4 Mos. 7, 11 ff.; 34, 18 u. ö.) erscheinen. Sie sind zugleich bezeichnet, als Gesalbte Sihons (סִיחֹן מְשִׁיחֵי) d. h. als seine Vasallen. In dieser Bedeutung von Gesalbten, Fürst s. v. a. מָשִׁיחַ „steht das Wort nur im Plural und immer, wie es scheint, von geborenen, wenn auch abhängigen und wie Jos. 13, 21 unterjochten Fürsten und nicht von eingesetzten gewöhnlichen Beamten" (Gesen.). Keil will mit Hengstenberg (zu Ps. 2, 6) נְסִיכִים durch „Gegossene" übersetzen, weil נָסַךְ in der Bedeutung „salben" nicht nachgewiesen werden könne. Hitzig bestreitet ebenfalls, daß נָסַךְ = salben, wofür vielmehr Ps. 2, 2 מָשַׁח siehe, will aber von den „Gegossenen" nichts wissen, greift vielmehr auf eine arabische Wurzel zurück, die reinigen, läutern, Gott weihen bedeuten soll, so daß a. a. O. נְסָכְתִּי ungefähr was קִדַּשְׁתִּי wäre. Hiernach wären נְסִיכִים eigentlich Geweihte (Gottes). Vgl. Hitzig, Psalmen I, S. 9. — V. 22. Bileam 4 Mos. 22, 5 ff. wird hier als קֹסֵם, Wahrsager bezeichnet, wie die Propheten der Philister 1 Sam. 6, 2 und die Todtenbeschwörerin 1 Sam. 28, 8 verschieden von dem נָבִיא, dem wahren Propheten, der auch רֹאֶה (1 Sam. 9, 9), oder חוֹזֶה (1 Chron. 21, 9; 25, 5; 29, 29) genannt wird. Der קֹסֵם wahrsagt eigentlich durch beschriebene Loose *βελομαντία*. — V. 23. **Und es war die Grenze .... der Jordan und das Angrenzende.** Houbigant und Clericus wollten, weil der Ausdruck dunkel ist, den Text hier und 4 Mos. 34, 6; 5 Mos. 3, 16; in unserem Buche Kap. 13, 27; 15, 12. 47 emendiren; Gesenius (Thes. I, 394 seq.) faßt וְ = simul, etiam, also: Jordanes, qui simul terminus erat. Knobel (zu 4 Mos. 34, 6) und Keil (zu unserer Stelle) erklären: das Meer (4 Mos. 34, 6) resp. der Jordan mit Gebiet, mit seinen Ufern soll die Grenze sein." Diesen Sinn deutet auch de Wette durch seine von uns aufgenommene Uebersetzung an. Bunsen scheint וְ epexegetisch zu fassen, wenn er übersetzt: „und zwar sein Uferrand," nähert sich also Gesenius an. — **Ihre Dörfer**, vergl. V. 28; 15, 32. 36. 41. 47. 48 u. ö. „חָצֵר, Gehöfte, Dorf, *ἔπαυλις* (Sept.: *κώμη*), das nicht, wie Städte mit Mauern umgeben ist, 3 Mos. 25, 31" (Keil). Bei den Tscherkessen heißt ein solches Dorf ein Aul, an *ἔπαυλις* erinnernd.

c. V. 24—28. **Das Besitzthum des Stammes Gad.** V. 25. **Jaeser**, den Amoritern entrissen 4 Mos. 21, 32, zu Gad 4 Mos. 32, 35 wie hier in unserer Stelle, Levitenstadt Kap. 21, 39; 1 Chron. 7, 81. Später, wie viele andere bereits erwähnte Städte wieder moabitisch, Jes. 16, 8. 9; Jerem. 48, 32; von Judas Makkabäus erobert 1 Makk. 5, 8. Burckhardt hielt das jetzige Ain Hazir für Jaeser (Burckh. S. 609, bei v. Raumer S. 262) so auch v. Raumer a. a. O. Seetzen vermuthete, daß Szyr oder Seir dafür zu halten sei, wofür außer Keil auch v. d. Velde und Menke (Karte III verglichen mit Karte VIII) sich entschieden haben. — **Alle Städte Gileads**, d. h. des südlichen Gileads bis zum Jabbok, denn die andere Hälfte, welche nicht zum Reiche Sihons, sondern zum Reiche Ogs, des Königs von Basan, gehörte, kam nach V. 31 an den halben Stamm Manasse. Vergl. übrigens die Erklärung zu Kap. 12, 2. — **Die Hälfte des Landes der Kinder Ammon bis gen Aroer, welches vor Rabba (liegt).** Dieses Aroer ist nicht zu verwechseln mit Aroer Rubens am rechten nördlichen Ufer des Arnon, Kap. 12, 2; 13, 9. 16. Es ist Aroer Gads, welches vor Rabba und zwar vor Rabba oder Rabbath der Ammoniter (5 Mos. 3, 11), das seinerseits verschieden ist von Rabba der Moabiter (v. Raumer S. 271), liegt. Aroer Gads wurde nach 4 Mos. 32, 34 von den Gaditern erbaut. Von hier bis Abel Keramim schlug Jephthah die Ammoniter (Richt. 11, 33) in jener für das Leben seiner Tochter so verhängnißvollen Schlacht, hier lagerte sich Joab bei Gelegenheit der für David verhängnißvollen Volkszählung (2 Sam. 24, 5). „Wahrscheinlich Ayra im S.-W. von Szalt" (v. Raumer S. 259). „Vor kann nämlich," wie v. Raum. richtig bemerkt, „hier unmöglich: im Osten von Rabba heißen, da Aroer als Stadt des Stammes Gad ja im Westen von Rabba liegen mußte. „„Vor"" bedeutet wohl: geht man vom Jordan etwa nach Rabba, so liegt Aroer vor Rabba." So auch Burckhardt (S. 609). — V. 26. **Von Hesbon bis Ramath Mizpe und Betonim.** Hiermit wird die Ausdehnung des Stammgebietes von Süden nach Norden angegeben. **Von Hesbon.** Man braucht nicht mit Keil anzunehmen, daß Hesbon, nach V. 17 zu Ruben gehörig, geradezu auf der Grenze von Ruben und Gad gelegen habe, sondern: „von Hesbon" heißt wohl soviel als: „von der Gegend von Hesbon." — **Bis Ramath-Mizpe und Betonim.** Auch wieder: Bis in die Gegend dieser Städte. Ramath-Mizpe, d. i. Höhe der Warte, wie v. Raumer (S. 265) übersetzt. Ein Thal Mizpe ist uns schon Kap. 11, 8 begegnet, worüber man dort die Erklärung vergleiche. Dieses Ramath-Mizpe heißt auch רָאמוֹת בַּעֲלְעָד Kap. 20, 8; Levitenstadt, Kap. 21, 38; 1 Chron. 7, 80; Freistadt nach Kap. 20, 8 und 5 Mos. 4, 43, zu Salomos Zeit eine seiner Amtsstädte, 1 Kön. 4, 13 (siehe das Nebenkärtchen bei Menkes Karte III). Hier wurde Ahab, wie ihm Micha geweißagt hatte, tödtlich verwundet, 1 Kön. 22 1—37; 2 Chron. 18; sein Sohn Joram von Hasael dem Syrer geschlagen, 2 Kön. 8, 28; Jehu gesalbt, 2 Kön. 9, 1—6. Wahrscheinlich das jetzige Szalt, an der Straße von Jericho nach Damaskus gelegen. Auch mündet die Straße von Nablus (Sichem) hier in die erstgenannte, wie van de Veldes Karte deutlich zeigt. Ohne Zweifel ist dies vor Jahrtausenden auch schon so gewesen und daher die wiederholte Begegnung der nordisraelitischen und syrischen Heere in dieser Gegend sehr erklärlich. — **Betonim.** Existirte noch zu Hieronymus Zeit (Onom. s. v. Bothnia), doch weiß er über seine Lage nichts zu sagen. — **Von Mahanaim bis gen Debir.** Hiermit wird nun die Ausdehnung des Stammgebietes Gads von Osten nach Westen angegeben. Mahanaim, d. i. Doppellager oder Doppelheer (der Engel), aus der Erzählung von Jakobs Heimkehr (1 Mos. 32, 2) sowie aus Davids Geschichte, der dahin vor Absalom floh (2 Sam. 17, 24. 27; 1 Kön. 2, 8), am bekanntesten. Auch wurde Isboseth hier von Abner zum Könige ausgerufen (2 Sam. 2, 8) — Levitenstadt Kap. 21, 39; 1 Chr. 7, 80; Amtsstadt zu Salomos Zeit (1 Kön. 4, 16). Genau läßt sich die Lage nicht angeben. v. Raumer sucht es in der Jordansaue (S. 253), weil es nördlich vom Jabbok gelegen und dennoch zu Gad gehörte, Gads Grenze aber (S. 231) nur in der Jordansaue über den Jabbok hinaus nach Norden gegangen sei. „Indeß" bemerkt Keil gegen diese Annahme mit Recht, „da Mahanaim nach V. 30 auf der Grenze von Manasse lag und schon zu Basan gehörte, so kann es auch auf dem Hochlande nördlich vom Jabbok, vielleicht in der Nähe einer Furth desselben (1 Mos. 32, 22) gelegen haben, da im Alten Testamente nirgends der Jabbok als Nordgrenze des Gebiets von Gad genannt ist." Dieser Annahme folgt auch Menke auf seiner Karte. עַד־גְּבוּל לִדְבִר „**bis an die Grenze von Debir.**" Da לְ als Zeichen des Stat. constr. sonst im ins. Buche nicht vorkommt, so schlug J. D. Michaelis vor, unter Berufung auf 2 Sam. 9, 4 u. 17, 27 לֹא דְבָר zu lesen, wofür der Umstand günstig ist, daß in 2 Sam. 17, 27 לֹא דְבָר in Verbindung mit Mahanaim vorkommt. Hitzig (Begr. d. Krit. S. 137 bei Keil S. 259) vermuthet, das ל sei nur durch einen Schreibfehler, durch Verdoppelung des ל in גְּבוּל entstanden. Keil hält es für möglich, daß ל zum Nomen gehöre und die Stadt Libbir geheißen habe. Da die Sept. *Λεβίρ* lesen, so entscheiden wir uns mit Verwerfung der Hypothesen von Michaelis und Keil für die Annahme von Hitzig. Wo dieses Debir (das dritte; denn zwei liegen in Judäa, v. Raumer S. 184) existirte, ist nicht ermittelt. Schon Eusebius weiß nur davon zu sagen, daß es eine *πόλις τῶν Ἀμορραίων* gewesen sei. Vielleicht auf den Höhen, welche das Jordanthal begrenzen, und darum als westlicher Grenzpunkt desselben genannt? — V. 27. **Im Thale.** Gemeint ist, wie Kap. 17, 16, das Jordanthal, sonst הָעֲרָבָה genannt. **Beth-Haram** schon 4 Mos. 32, 36 zu Gad, am Fuße des Berges Peor, später Julias oder Livias genannt, aber nicht mit dem gaulanitischen Julias zu verwechseln (v. Raumer, S. 260). — **Beth-Nimra**, ebenfalls 4 Mos. 32, 36 zu Gad, jetzt Ruinen von Nemrin. **Suchoth und Zaphon**, ebenfalls im Jordanthale. Was Suchoth anbetrifft, so vgl. darüber noch insbesondere Robinſ., N. B. F. 407 ff. und v. Raumer a. a. O. S. 256, Anm. 347). **Bis an das Ende des Sees Kinnereth.** Vergl. Kap. 12, 3. — V. 28. Es deckt sich somit das Gebiet der Kinder Rubens und Gads zusammen mit dem Gebiete Sihons. Vgl. Kap. 12, 2. 3.

d. **Das Besitzthum des halben Stammes Manasse.** V. 29—32. Dieses Besitzthum umfaßt das Reich Ogs, Kap. 12, 4. 5. **Von Mahanaim.** Wie V. 26 „von Hesbon" zu nehmen. — **Dörfer Jairs.** חַוַּת יָאִיר = חַיָּה Leben, Name des ersten Weibes, als der Mutter aller Lebendigen, 1 Mos. 3, 20; 4, 1, hier wie 4 Mos. 32, 41; 5 Mos. 3, 14 = Lager, Zeltdorf. „Der Name חַוָּה kommt nur von den Jair-Orten vor und scheint eine besondere Art von Städten zu bezeichnen; er ist aber noch dunkel" (Knob.). Keil übersetzt den Namen durch „Jairsleben", wobei er wohl an Städtenamen, wie Eisleben, Aschersleben u. ä. gedacht haben mag. Knobel sagt zu 4 Mos. 32, 41 über diese Jairsdörfer noch Folgendes: „Die Abtheilung Jair eroberte die Städte der Amoriter und benannte sie nach sich. Diese Jairstädte, bald auf 23, bald auf 30, bald auf 60 angegeben, da der manassitische Besitzstand im Laufe der Zeit wechseln mochte, gingen nebst Kenath und ihren Töchtern später an die Aramäer und Geschuriter verloren (1 Chron. 2, 23); sie lagen in Basan (Jos. 13, 30) oder in Argob bis zum Gebiete Maacha und Geschur (5 Mos. 3, 14), also in der Ebene Djaulan und Hauran, werden aber auch in das Land Gilead gesetzt (Richt. 10, 4; 1 Chron. 2, 22) und neben dem Argob in Basan genannt (1 Kön. 4, 13). Dies erklärt sich also. Der südliche Theil des Hauran liegt an der Ostseite des nördlichen Gilead, dann folgt etwa von Remtha an der Distrikt ez-Zueit bis zum Zerka (Jabbok), welcher vom Gilead ostwärts weit hinabgeht, zum großen Theil flaches Land ist und viel unbewohnte Orte hat (Burckh., Syrien S. 395. 397. 453 ff. Seetzen I, S. 383). Er gehörte mit zu Manasse. Nach den Arabern sollen in jedem der 3 Distrikte Zueit, Djaulan und Ledja 366 ruinirte Städte und Dörfer liegen (Buckingham, Syrien II, S. 118. 142. 234), und Dhaheri führt als allgemeine Ansicht an, daß es in Hauran mehr als tausend Ortschaften gebe (Rosenm., analecta arab. III, 22)." V. 31 vergl. Kap. 12, 4. „Dieses nördliche Gilead wurde der Hälfte der Kinder Machir (1 Chr. 5, 24). Die übrigen erhielten ihr Erbtheil im Westjordanlande, Kap. 17, 2 ff." — V. 32. Nochmalige Erinnerung daran, daß schon Mose diese Vertheilung des Ostjordanlandes angeordnet habe. — V. 33 vergl. V. 14. — Ueber v. Raumers Hypothese in Betreff der Jairsdörfer vgl. die Erklärung zu Kap. 19, 34.

3. Anfang der Vertheilung.

Kap. 14, 1—5.

1 Und das ist es, was zum Besitzthume erhielten die Kinder Israel im Lande Kanaan,
was ihnen zum Besitz vertheilten Eleasar der Priester und Josua der Sohn Nuns und die
2 Stammhäupter der Kinder Israel, *durch das Loos ihres Antheils, so wie Jehova geboten
3 hatte durch Mose, den neun Stämmen und dem halben Stamm. *Denn es hatte Mose das
Erbtheil der zwei Stämme und des halben Stammes jenseit des Jordans gegeben, aber
4 den Leviten hatte er kein Erbtheil in ihrer Mitte gegeben. *Denn es waren die Söhne Josephs
zwei Stämme: Manasse und Ephraim, und sie gaben [man gab] den Leviten kein Theil im
Lande, außer Städte zum Wohnen und ihre Triften [Bunsen: Gemeintriften] für ihr Vieh und
5 ihre Habe. *So wie Jehova Mosen geboten hatte, also thaten die Kinder Israel und ver-
theilten das Land.

4. Das Besitzthum Kalebs.

Kap. 14, 6—15.

6 Und es traten herzu die Kinder Juda zu Josua in Gilgal, und es sprach zu ihm Kaleb,
der Sohn Jephunnes, der Kenisiter: Du weißt das Wort, welches Jehova zu Mose, dem
7 Manne Gottes, geredet hat meinet- und deinetwegen zu Kades-Barnea. *Vierzig Jahre alt
war ich, als Mose, der Knecht Gottes, mich aussandte von Kades-Barnea, zu erkunden das
Land, und ich brachte ihm Nachricht [de Wette: Auskunft], so wie es mir ums Herz war
8 [Luther: nach meinem Gewissen]. *Aber meine Brüder, die mit mir hinaufgezogen waren,
machten verzagt das Herz des Volkes, aber ich folgte vollkommen nach Jehova meinem Gott.
9 *Und es schwur Mose an jenem Tage also: Fürwahr, das Land, auf welches dein Fuß getre-
ten ist, dir soll es sein zum Besitzthume und deinen Kindern in Ewigkeit; denn du bist voll-
10 kommen nachgefolgt Jehova, meinem Gott. *Und nun siehe, es hat mich leben lassen Jehova,
so wie er geredet hat, diese fünf und vierzig Jahre, seitdem Jehova dieses Wort geredet hat
zu Mose, welche [nämlich Jahre] Israel wandelte in der Wüste; und nun siehe, ich bin heute
11 fünf und achtzig Jahre alt: *noch bin ich heutiges Tages so stark, wie an dem Tage, da mich
Mose aussandte; wie meine Kraft damals war, so ist meine Kraft jetzt zum Kriege und aus-
12 und einzuziehen. *Und nun gib mir dieses Gebirge, von welchem der Herr geredet hat an
jenem Tage; denn du hast gehört an jenem Tage, daß Enakiter daselbst sind und große, feste
Städte. Vielleicht ist Jehova mit mir, daß ich sie vertreibe, so wie geredet hat Jehova.
13 Da segnete ihn Josua und gab Hebron Kaleb, dem Sohne Jephunnes, zum Besitzthume.
14 *Daher wurde Hebron Kaleb, dem Sohne Jephunnes, dem Kenisiter, bis auf diesen Tag,
15 darum, daß er vollkommen nachgefolgt war Jehova, dem Gotte Israels. *Und der Name
Hebrons war vor Zeiten Stadt des Arba, der ein großer Mensch war unter den Enakitern.
Und das Land hatte Ruhe vom Kriege.

Exegetische Erläuterungen.

Das Kapitel enthält theils in V. 1—5 den Eingang zur Vertheilung des Westjordanlandes unter die 9½ anderen Stämme, theils eine den unmittelbaren Zusammenhang von Kap. 14, 1—5 mit 15, 1 ff. unterbrechende Episode über das Besitzthum Kalebs, zu welcher weiterhin Kap. 15, 13—19, sowie Richt. 1, 10—15, welche beiden Abschnitte unter einander übereinstimmen, zu vergleichen sind.

a. (3.) V. 1—5. Eingang zur Vertheilung des Westjordanlandes. V. 1. Als Vertheiler werden hier wie 4 Mos. 34, 17, Eleasar und Josua genannt, während Kap. 13, 6. 7; 18, 6. 8. 10 Josua allein das Loos wirft oder wie V. 13; 17, 15. 18 allein Land verleiht. Eleasar אֶלְעָזָר („dem Gott hilft"; Gotthilf) „war Aarons dritter Sohn und Nachfolger des Vaters im Hohenpriesterthume, 2 Mos. 6, 23. 25; 4 Mos. 3, 2. Nach dem Tode seines Vaters folgte er ihm in der hohenpriesterlichen Würde, 4 Mos. 20, 25 ff., 5 Mos. 10, 6 und stand so noch eine Zeitlang, dem Moses, dann dem Josua zur Seite, Kap. 14, 1; 17, 4 ff. Sein Tod ist Kap. 24, 33 gemeldet" (Winer I, 314). — V. 2. Eleasar und Josua vertheilten das Land unter die Stämme **durch das Loos ihres Antheils**, d. h. durch das Loos war nach 4 Mos. 26, 55 der Landestheil zu bestimmen, ob im Norden oder Süden, ob im Osten oder Westen, die Größe des Gebietes aber war nach 4 Mos. 26, 56 je nach der Volkszahl des Stammes durch Mose resp. dessen Nachfolger festzusetzen, wobei sich diese an den durch das Loos bestimmten Landestheil zu halten hatten. „Ob auch die Gebiete der einzelnen Geschlechter jedes Stammes durch sie bestimmt worden, oder dies den Häuptern jedes Stammes überlassen werden sollte, ist nicht zu ersehen" (Knobel). Das Verloosen eroberten Landes kommt auch bei anderen Völkern vor. So war es „bei den Athenern stehende Gewohnheit, das Land der Ueberwundenen durch das Loos an Kolonisten zu vertheilen (Diodor 15, 23. 29), und sie verfuhren nach diesem Gebrauch auf Euböa (Herod. 5, 77; 6, 100) und auf Lesbos (Thuc. 3, 50). Auch bei den Römern kam das sorte agros legionibus assignare vor (Cic. epp. ad divv. 11, 20 vergl. Appian. bell. civ. 5, 74)" (Knob.). Wie die Verloosung vorgenommen wurde, ist nicht angegeben. Am wahrscheinlichsten wohl so, wie schon die Rabbinen angenommen haben, daß man zwei Urnen hatte. In der einen befanden sich Täfelchen (Keil: Zettel) mit den Namen der Stämme, in der andern solche mit den Namen der Landestheile, und es wurde dann zu gleicher Zeit je ein Täfelchen aus jeder der beiden Urnen gezogen. Will man die beiden Urnen nicht annehmen, so ließe sich auch denken, daß nur eine Urne da gewesen, aus welcher die mit den Namen der Landestheile beschriebenen Täfelchen von den Stammhäuptern (V. 1) herausgezogen wurden. **So wie Jehova geboten hatte durch Mose.** 4 Mos. 26, 52 ff. — V. 4. Die Bestimmung über die Levitenstädte findet sich 4 Mos. 35 1 ff., woselbst auch angegeben ist, wie groß ihre Triften sein sollen. „מִגְרָשׁ von גָּרַשׁ treiben, austreiben bedeutet Trieb, Trift, und bezeichnet hier den Raum um die Stadt, welcher zu Viehweiden dienen soll" (Knobel zu 4 Mos. 35, 2). Eine veranschaulichende Zeichnung, durch welche die in 4 Mos. 35, 5 angegebenen Maßverhältnisse klar gemacht werden sollen, findet sich bei Keil zu d. Stelle S. 273. — Wiederholt erwähnt werden diese Triften (Bunsen: Gemeintriften; in der Schweiz Allmenden genannt) in Kap. 20. Luther übersetzt unrichtig: „Vorstädte", offenbar durch die Vulg. dazu verleitet, die מ׳ durch suburbana wiedergibt.

b. (4.) V. 6—15. Kalebs Besitzthum. Kaleb, das Stammhaupt der Kinder Juda (4 Mos. 34, 19), tritt, begleitet von seinen Stammgenossen (V. 6), zu Josua und verlangt, unter Berufung auf ein Versprechen Moses (V. 9) und unter Hinweisung auf seine noch ungebrochene (V. 11) Kriegstüchtigkeit das Gebirge Hebron, woselbst er die Enakiter auszurotten gedenkt (V. 12). Josua entspricht gern und bereitwillig der Bitte des angesehenen, bewährten und tapferen Mannes, der einst mit ihm von Kades Barnea aus das Land erforscht hatte (4 Mos. 13, 7. 9; 14, 6). Der Ort der Handlung ist Gilgal, und zwar, wie früher schon nachgewiesen ist, Gilgal im Jordanthale. Später Kap. 18, 1 finden wir das Lager nach Silo verlegt. — V. 6. **Kaleb, der Sohn Jephunnes, der Kenisiter.** Kaleb כָּלֵב (vielleicht fassend, heftig von כָּלַב Ges.), Sohn eines Jephunne vom Stamme Juda (4 Mos. 13, 6), einer der Kundschafter (4 Mos. 13, 7), hatte die Israeliten umsonst ermuntert, einen Angriff zu wagen und das Land der Verheißung einzunehmen (4 Mos. 13, 31). Vor Schmerz über die Feigheit des Volkes zerrissen er und Josua ihre Kleider (4 Mos. 14, 6) und mahnten nochmals zur muthigen, entschlossenen That, worüber aber das Volk so ergrimmt wurde, daß sie beide steinigen wollten (4 Mos. 14, 10). Um ihrer Treue willen wurden Kaleb und Josua allein gewürdigt, in das Land Kanaan einzugehen (4 Mos. 14, 24. 30. 38; 26, 65; 1 Makk. 2, 56; Sirach 46, 11. 12). Er wird hier wie V. 14 und 4 Mos. 32, 12 קְנִזִּי genannt, d. h. ein Nachkomme des Kenas, welcher Name, wie Richt. 1, 13, in der Familie Kalebs auch sonst noch vorkommt. An die 1 Mos. 15, 19 erwähnte Völkerschaft der Kenisiter mit Bertheau und Ewald (Israel. Geschichte I, 298) zu denken, halten wir mit Winer (I, 654) für ganz unwahrscheinlich. — Es folgt nun die Rede des Kaleb, deren Grundgedanken oben bereits angegeben sind. Zunächst erinnert Kaleb an das Wort, welches Jehova seinet- und Josuas wegen zu Mose, dem Manne Gottes, in Kades Barnea geredet habe. Es findet sich 4 Mos. 14, 24. 30, lautet aber, wie Keil zutreffend bemerkt, nur dahin, daß der Herr Kaleb in das Land, wohin er gekommen war, bringen und dasselbe seinem Samen zum Besitz geben werde. Was Kades-Barnea anbelangt, so fanden wir diesen Ort in unserem Buche schon Kap. 10, 41 erwähnt und werden ihn Kap. 15, 3. 23 wieder finden. Der Name lautet entweder wie hier oder nur קָדֵשׁ (1 Mos. 14, 7; 16, 14; 4 Mos. 20, 16) oder קָדֵשׁ (Kap. 15, 23). Es lag am Fuße des Amoritergebirges (5 Mos. 1, 19—21), wurde von den Israeliten in 11 Tagereisen vom Horeb aus erreicht und war der Hauptschauplatz ihrer Widerspenstigkeit (4 Mos. 14; 20, 1—13), wo sich ihr Schicksal für die lange Zeit von 40 Jahren entschied. Robinson, welchem Hitzig (Gesch. des Volkes Israel I, 89) unbedingt folgt, hält Ain el Weibeh für Kades, das im NW. von Petra und fast im Süden des todten Meeres liegt, v. Raumer denkt an das etwas nördlicher gelegene Ain Hasb (S. 209, sowie besonders ausführlich S. 483 ff.) ebenfalls in der Araba. Menke ist auf seiner Karte der von Rob. und Raum. bekämpften Annahme Rowlands gefolgt, wonach Kades weit westlich von der Araba zu suchen wäre. Dorthin versetzt Menke auch das Gebirge Seir und die Wüste Zin. Wie soll aber dann 4 Mos. 21, 4 vergl. mit 5 Mos. 2, 1 verstanden werden? — V. 7. Damals, als er von Kades-Barnea ausgesandt wurde, war Kaleb 40 Jahre alt. Er brachte Nachricht zurück, und zwar, wie er sich ausdrückt: **so wie es mir ums Herz war.** Hebr. כַּאֲשֶׁר עִם־לְבָבִי. Luther übersetzt hier לבב wie Hiob 27, 6 durch „Gewissen"; allein an das Gewissen ist nicht zu denken, sondern vielmehr an seine tapfere, muthige

Stimmung, die Kaleb so aussprach, wie er sie empfand. Er war eben ein beherzter Mann und nicht verzagt, wie die übrigen. Ueber die abweichende Lesart der Septuag. (αὐτοῦ), welche לְבָבוֹ voraussetzte, wie ein Cod. bei Kennikot hat, vergl. Keil, S. 275. — V. 8. Nicht so waren seine Brüder, die mit ihm hinaufzogen, vielmehr machten sie verzagt (הֵמַסּוּ für הֵמַסּוּ Ewald, Lehrgeb. §. 142, a; Gesen. §. 75, Anm. 17) das Herz des Volkes; eigentlich: sie machten zerfließen das Herz des Volkes. Vgl. Kap. 2, 11; 5, 1, besonders aber 7, 5. Darum kümmerte sich Kaleb nicht, sondern folgte vollkommen (vergl. 4 Mos. 14, 24) Jehova, d. h. erfüllte (מִלֵּאתִי) vollkommen, was Jehova wollte, leistete ihm unbedingten, freudigen Gehorsam. — V. 9. Dies hatte zur Folge, daß Mose dem Kaleb schwur, ihm das Land zu geben, auf das sein Fuß getreten war. Wir nehmen keinen Anstand, diesen Schwur in 5 Mos. 1, 34 ff. zu finden, da 5 Mos. 1, 36 zum Theil wörtlich mit unserem vorliegenden Verse übereinstimmt. Wenn aber dort gesagt ist, daß Gott geschworen, hier, daß Mose es gethan, so sehen wir caeteris paribus hierin keine unausgleichbare Differenz. Mose, der Mann Gottes (V. 6), schwört im Namen und auf Geheiß Gottes. Knobels Bemerkung: „Uebrigens lesen wir in dem, was der Jehovist von dem Bericht des Verfassers gegeben hat, von einem Schwure Jehovas Num. 13, 21. 24.", ist dahin zu rectificiren, daß Num. 14, 21. 24 der betreffende Schwur, der mit dem 5 Mos. 1, 34. 36 erwähnten identisch ist, erwähnt wird. — V. 10. Gott hat seine Zusage erfüllt und ihn leben lassen, wie er geredet hat, und zwar diese fünf und vierzig Jahre .... welche Israel wandelte in der Wüste. אֲשֶׁר hat hier die Bedeutung von indessen, während. Ewald, Lehrg. §. 321, c. In Betreff der 45 Jahre s. die Einleit. §. 4. — V. 11. Seine Heldenkraft ist noch ungebrochen, obwohl er jetzt 85 Jahre alt ist. Aehnliches wird von Mose 5 Mos. 34, 7 berichtet. — V. 12. Gestützt auf alle diese vorher angeführten Thatsachen, verlangt nun Kaleb das Gebirge Hebron, obwohl er nach 4 Mos. 13, 21 (in Luthers Uebersetzung 13, 22) weiter, nämlich bis in den Norden von Palästina gekommen war, während er nach 4 Mos. 13, 22. 23 allerdings nur bis in die Gegend von Hebron das Land erkundet hatte. Wie dort V. 22. 23 in den Zusammenhang eingeschoben sind, so ist es hier mit unserm ganzen Abschnitte von V. 6—15 der Fall, der wahrscheinlich von derselben Hand herrührt. Merkwürdig ist auch, daß Kaleb hier zu Josua sagt: Du hast gehört an jenem Tage, daß Enakiter daselbst sind, da doch nach 4 Mos. 13, 8 (9) Josua auch zu den Kundschaftern gehörte. Vergl. außer Knobel zu dieser Stelle auch Bleek, Einleitung in die Heil. Schrift. I, 322 (2. Aufl.) — Als Enakiter werden 4 Mos. 13, 22 (23), Richt. 1, 10 sowie in unserem Buche Kap. 15, 14 genannt: Sesai, Ahiman und Thalmai. — Vielleicht ist Jehova mit mir, daß ich sie vertreibe, sowie geredet hat Jehova. Nach Kap. 11, 21 hatte sie Josua schon ausgerottet (וַיַּכְרֵת). — אִתִּי für אֹתִי, Gesen §. 103, 1. Anm.; Ewald, Lehrg. §. 264 a. — V. 13. Josua willfahrte dem Wunsche Kalebs. Er segnete ihn, d. h. „mit seinem Danke für die muthige Erklärung verband er Segenswünsche für das Unternehmen; vgl. 1 Mos. 14, 19; 27, 23; 2 Mos. 39, 43; 2 Sam. 14, 22" (Knobel). Josua selbst verleiht wie Kap. 17, 14 ff. das Land. — V. 14. So geht Hebron in Kalebs Besitzthum über. Nach Kap. 21, 11 mußte er die Stadt den Leviten abtreten, während er das Feld für sich behielt. — V. 15. Notiz, daß Hebron vor Zeiten (לְפָנִים) Stadt des Arba, der ein großer Mensch unter den Enakitern gewesen, geheißen habe. Dieselbe Bemerkung wiederholt sich Kap. 15, 13; 21, 11 und findet sich schon 1 Mos. 23, 2. Eine andere Notiz siehe 4 Mos. 13, 22 (23). Und das Land hatte Ruhe vom Kriege; aus Kap. 11, 23 hier wiederholt.

Theologische Grundgedanken.

1. Die Art, wie hier das Loos angewendet wird, ist von dem Kap. 7, 14 vorgefundenen Gebrauche desselben insofern verschieden, als es sich hier nicht etwa um eine Kriminaluntersuchung, sondern nur um eine möglichst unparteiisch vorzunehmende administrative Handlung, um die Vertheilung des Landes handelte. Doch soll auch bei dieser Gott selbst den Entscheid fällen, weshalb eben zum Loose gegriffen wird. So wurde auch nach der Rückkehr aus dem Exil die Ansiedelung in der Hauptstadt verloost (Nehem. 11, 1), vergl. Winer II, 31.

2. Daß die Leviten kein eigentliches Stammgebiet, wohl aber Städte zum Wohnen und Triften für ihr Vieh, also gerade so viel als zum Lebensunterhalte, wenn die 4 Mos. 18 erwähnten Opferantheile noch hinzukamen, nöthig war, erhielten, war ganz in der Ordnung, um in ihnen das Bewußtsein, daß Jehova ihr Erbtheil sei, recht lebendig zu erhalten. Dieselben Grundsätze spricht Christus in Beziehung auf seine Jünger aus, Matth. 10, 9. 10; Mark. 6, 8. 9; Luk. 9, 3; 10, 4. 7. Paulus beruft sich geradezu auf die alttest. Ordnung 1 Kor. 9, 13, obwohl er für seine Person keinen Anspruch auf dieses Recht erhebt, 1 Kor. 9, 18. Auch jetzt noch müssen diese Prinzipien für Gemeinden und kirchliche Behörden bei Fixirung des Einkommens geistlicher Stellen durchweg maßgebend sein. Fette Pfründen mit großem Besitze an Ländereien oder übermäßigem Einkommen an baarem Gelde taugen nicht, ebensowenig aber taugt es, wenn Sorgen der Nahrung einen Prediger täglich niederdrücken und ihm die Freudigkeit zum Berufe rauben. In diesem Betrachte bleibt noch viel zu bessern. Mit Recht sagt daher Starke zu Kap. 13, 33: „Die Leviten wurden durch diese weise Einrichtung für irdische Sorgen der Nahrung desto mehr bewahret und konnten desto fleißiger und ungehinderter ihr Amt abwarten. Sie sind ein Vorbild aller Christen, die alles, was sie haben, als ein Geschenk Gottes anzusehen haben."

3. Die jugendliche Frische, mit welcher Kaleb auftritt, hat etwas ungemein Erquickliches und zeigt, wie gottesfürchtiger Wandel, vereint mit tüchtiger Ausführung der irdischen Lebensaufgabe, den Menschen auch leiblich gesund und kräftig erhält bis in das hohe Alter. Bei Mose verhielt es sich ebenso und auch in unserer Zeit gab und gibt es noch Männer, denen dasselbe schöne Loos zu Theil geworden ist. An Einen wenigstens sei hier erinnert: an den jüngst heimgegangenen Nitzsch. Vgl. auch in Schleiermachers Monologen die Rede über Jugend und Alter.

Homiletische Andeutungen.

Kalebs Forderung. 1) Von seiner Seite wohl begründet; daher 2) von Josua gern gewährt (V. 6—14). — Was recht und billig ist, darf man auch fordern. — Wie Gott die Seinen trägt bis ins Alter und bis sie grau werden (Jes. 46, 4) an Kaleb dargethan (V. 10 und 11). — Der Segen treulicher Erfüllung der Gebote Gottes (V. 14 vgl. mit V. 9). — Das Land hatte aufgehört mit kriegen (Friedenspredigt). V. 15.

Starke: Nur der, so ein Kind Gottes ist und zu dem eigenthümlichen Volke Gottes gehört, kann des himmlischen Erbtheils theilhaftig werden, Gal. 4, 7; 3, 29; Röm. 8, 17 (V. 1). — In Erlangung zeitlicher Güter muß man alles auf göttlichen Segen ankommen lassen (V. 5). — O was für ein großer Gewinn ist die Gottseligkeit! Sie ist zu allen Dingen nütz und hat die Verheißung dieses und des zukünftigen Lebens, 1 Tim. 4, 8; Matth. 6, 33 (V. 9). — Obwohl Gott seinen Kindern Gutes thut und sie segnet, so weiset er ihnen nebst dem Zucker auch allezeit die Ruthe, Mal. 3, 16—18 (V. 12). — In der Welt ist Krieg und Streit, aber im Himmel Friede, Ruhe und Seligkeit, Hiob 7, 1 (V. 15). — Cramer: Das Erbe theilen, handeln und wandeln sind Gewissensachen, 1 Thessalon. 4, 6 (V. 1). — Niemand kann ihm selber vom Himmelreich und ewigen Leben etwas nehmen, es werde ihm denn von oben herab gegeben, Joh. 3, 27 (V. 5). — Wozu einer berechtigt ist, das mag er von der Obrigkeit wohl fordern, denn dazu sind Richter geordnet, 5 Mos. 17, 18 (V. 6). — Unser Ruhm und Trost soll sein das Zeugniß eines guten Gewissens, 2 Kor. 1, 12; Apostg. 24, 16 (V. 7). — Gottseligkeit wird auch mit langem Leben und Gesundheit vergolten, Ps. 91, 16; Spr. 3, 2 (V. 10. 11). — Osiander: Ob wir wohl die Seligkeit nicht erlangen durch unsere eignen Werke und Verdienste, so pfleget Gott dennoch nach seiner großen Güte auch dasselbige, was wir aus schuldigem Gehorsam thun, mit zeitlichen und geistlichen Wohlthaten zu belohnen (V. 9). —

Zweiter Abschnitt.

Vertheilung des Westjordanlandes unter die 9½ übrigen Stämme. Bestimmung der Freistädte und Levitenstädte.

Kap. 15—21.

1. Das Gebiet des Stammes Juda.

Kap. 15.

a. Seine Grenzen.

Kap. 15, 1—12.

Und es war das Loos des Stammes der Kinder Juda nach ihren Geschlechtern; nach der 1
Grenze von Edom [nach] der Wüste Zin hin, gegen Mittag, im äußersten Süden. *Und 2
es war ihnen die Grenze gegen Mittag vom Ende des Salzmeers, von der Zunge, die sich
wendet gegen Mittag. *Und sie ging hinaus nach der Mittagsseite der Höhe Akrabbim 3
[de Wette: Skorpionen-Höhe] und ging hinüber nach Zin und stieg auf mittäglich von
Kades-Barnea und ging hinüber nach Hezron und stieg auf nach Adar und wandte sich nach
Karka; *und ging hinüber nach Azmon und lief aus an den Bach Egyptens, und es waren[1]) 4
die Ausgänge der Grenze an das Meer. Das sei euch die Grenze gegen Mittag.
Und die Grenze gegen Osten [war] das Salzmeer bis zum Ende des Jordans. Und die 5
Grenze gegen Mitternacht [fing an; de Wette, Bunsen] von der Zunge des Meeres, am
Ende des Jordans, *und es stieg auf die Grenze gegen Beth-Hogla und ging mitternachtwärts 6
an Beth-Araba vorbei, und es stieg auf die Grenze zum Steine Bohans, des Sohnes Rubens.
*Und es stieg auf die Grenze gen Debir aus dem Thale Achor und mitternachtwärts wendet 7
sie sich gen Gilgal, welches der Höhe von Adummim gegenüber [liegt], welche mittagwärts
vom Bache [liegt]. Und die Grenze ging hinüber zum Wasser der Sonnenquelle und ihre
Ausgänge waren an der Walkerquelle. *Und es stieg hinauf die Grenze in das Thal des 8
Sohnes Hinnoms an die mittägliche Seite der Jebusiter, das ist Jerusalem. Und die Grenze

[1]) Das K'tib והיה ist, wenngleich es sich in der Uebersetzung nicht wohl ausdrücken läßt, im Texte doch gegen das unnöthige Kri וְהָיָה festzuhalten. Vergl. Kap. 11, 22. Ewald, Lehrg. §. 306, a.

stieg auf den Gipfel des Berges, der vor dem Thale Hinnoms meerwärts [liegt], welcher
9 am Ende des Thales [der Thalebene] Rephaim mitternachtwärts [liegt]. *Und es erstreckte sich die Grenze vom Gipfel des Berges zu der Quelle des Wassers von Nephthoa und ging hinaus zu den Städten des Gebirges Ephron, und es erstreckte sich die Grenze gen Baala, das
10 ist Kirjath-Jearim. *Und es wandte sich die Grenze von Baala meerwärts zum Gebirge Seir und ging hinüber zur Seite gegen Mitternacht von Har-Jearim, das ist Kesalon, und stieg
11 hinab gen Beth-Semes und ging hinüber nach Thimna. *Und es ging hinaus die Grenze an die Seite von Ekron gegen Mitternacht, und es erstreckte sich die Grenze gen Sichron und ging hinüber nach dem Berge Baala und ging hinaus gen Jabneel, und es waren die Ausgänge der Grenze gegen das Meer hin.
12 Und die West- [eigentl. Meer-] Grenze ist das große Meer und das Angrenzende. Das ist die Grenze der Kinder Juda ringsum nach ihren Geschlechtern.

b. Kalebs Besitzthum. Seine Tochter Achsa. Schlußbemerkung zu V. 1—12.

Kap. 15, 13—20. (Vergl. Kap. 14, 6—15; Richt. 1, 10—15.)

13 Und Kaleb, dem Sohne Jephunnes, gab er einen Antheil mitten unter den Kindern Juda, nach dem Befehle Jehovas an Josua: die Stadt Arbas, des Vaters der Enakiter, das
14 ist Hebron. *Und es vertrieb von da Kaleb drei Söhne des Enak: Sesai und Ahiman und
15 Thalmai, die Sprößlinge [Bunsen; יְלִידֵי] des Enak. *Und er zog hinauf von da gegen die Bewohner von Debir, und der Name von Debir war vor Zeiten Kirjath-Sepher [Buchstadt, Vgl. V. 49]. *Und es sprach Kaleb: Wer Kirjath-Sepher schlägt und einnimmt, dem
16 gebe ich Achsa, meine Tochter, zum Weibe. *Da nahm sie ein Othniel, der Sohn Kenas, der
17 Bruder Kalebs, und er gab ihm Achsa, seine Tochter, zum Weibe. *Und es geschah, als sie einzog, trieb sie ihn an [de Wette, Bunsen], ein Feld zu fordern von ihrem Vater, und stieg ab
18 vom Esel. Da sprach Kaleb zu ihr: Was ist dir? [Was hast du?] *Und sie antwortete ihm: Gib mir einen Segen [Bunsen: Geschenk]! Denn nach dem Mittagsland hast du mich gegeben [Knobel; Sept.: ὅτι εἰς γῆν Νάγεβ δέδωκάς με; Vulg.: terram australem et arentem dedisti mihi], und gib mir [auch] Wasserquellen [Bunsen: Wasserstrudel]. Da gab er ihr die
19 Oberquellen und Unterquellen. *Das ist das Besitzthum des Stammes der Kinder Juda nach ihren Geschlechtern.

c. Verzeichniß der Städte des Stammes Juda.

Kap. 15, 21—63.

α. Städte im Mittagslande.

Kap. 15, 21—32.

21 Und es waren die Städte am Ende [de Wette: vom Ende] des Stammes der Kinder Juda, an der Grenze von Edom im Mittagslande [בַּנֶּגְבָּה]: Kabzeel und Eder und Jagur,
22.23 *und Kina und Dimona und Adada, *und Kedes und Hazor und Ithnan. *Siph und Te-
24 25.26 lem und Bealoth, *und Hazor-Hadata und Kerioth-Hezron, das ist Hazor. *Amam und
27.28 Sema und Molada, *und Hazar-Gadda und Hesmon und Beth-Pelet, *und Hazar-Sual
29 und Beer-Seba und Bisjothja. *Baala und Ijim und Ezem, *und El-Tholad und Kesil
30 und Horma, *und Ziklag und Madmanna und Sansanna, *und Lebaoth und Silhim
31 32 und Ain und Rimmon; alle Städte neun und zwanzig und ihre Dörfer.

β. Städte in der Niederung.

Kap. 15, 33—47.

33 34 In der Niederung: Esthaol und Zorea und Asna, *und Sanoah und En-Gannim,
35 36 Thapuah und Enam. *Jarmuth und Adullam, Socho und Aseka *und Saaraim und Adithaim und Gedera und Gederothaim; vierzehn Städte und ihre Dörfer.
37.38 39 Zenan und Hadasa und Migdal-Gad, *und Dilean und Mizpe und Joktheel. *Lachis

und Bozkat und Eglon, *und Kabbon und Lachmas[1]) und Kithlis, *und Gederoth, Beth-Dagon 40 41
und Naama und Makeda, sechszehn Städte und ihre Dörfer.
Libna und Ether und Asan, *und Jephthah und Asna und Nezib, *und Kegila und 42.43 44
Achsib und Maresa; neun Städte und ihre Dörfer.
Ekron und ihre Töchter und ihre Dörfer. *Von Ekron und meerwärts alles, was auf 45 46
der Seite von Asdod und ihren Dörfern [liegt]. *Asdod, ihre Töchter und ihre Dörfer; 47
Gaza, ihre Töchter und ihre Dörfer bis zum Bache Egyptens, und das große[2]) Meer und was angrenzt.

γ. Städte auf dem Gebirge.

Kap. 15, 48—60.

Und auf dem Gebirge: Samir und Jathir und Socho, *und Danna und Kirjath- 48 49
Sanna, das ist Debir, *und Anab und Esthemo und Anim, *und Gosen und Holon 50 51
und Gilo; elf Städte und ihre Dörfer.
Arab und Duma und Esean *und Janum[3]) und Beth-Thapuah und Apheka, *und 52.53 54
Humta und Kirjath-Arba, das ist Hebron und Zior; neun Städte und ihre Dörfer.
Maon, Karmel und Siph und Juta, *und Jesreel und Jokdeam und Sanoah, *Kain, 55.56 57
Gibea und Thimna; zehn Städte und ihre Dörfer.
Halhul, Beth-Zur und Gedor, *und Maarath und Beth-Anoth und Elthekon; sechs 58 59
Städte und ihre Dörfer.[4])
Kirjath-Baal, das ist Kirjath-Jearim und Rabba; zwei Städte und ihre Dörfer. 60

δ. Städte in der Wüste.

Kap. 15, 61—63.

In der Wüste: Beth-Araba, Middin und Sechacha, *und Nibsan und Ir-Hamelach 61 62
(Salzstadt) und En-Gedi; sechs Städte und ihre Dörfer.
Aber die Jebusiter, die Bewohner von Jerusalem, vermochten die Kinder Juda nicht 63
zu vertreiben, und es wohnten die Jebusiter mit den Kindern Juda zu Jerusalem bis auf diesen Tag.

Exegetische Erläuterungen.

Nachdem schon im vorhergehenden Kapitel in den Versen 1—6 der Anfang des Berichtes über die Vertheilung des Westjordanlandes mitgetheilt ist, finden wir von Kap. 15, 1 an die Fortsetzung, einen für die Geographie Palästinas äußerst werthvollen, im ganzen fünf Kapitel umfassenden Abschnitt, dessen an den Schiffskatalog Homers (Il. 2, 484 ff.) erinnernde Nomenklatur nur dreimal (Kap. 15, 13—19; 17, 13—18; 18, 1—10) durch Erzählungen wohlthuend unterbrochen wird. Für die kartographische Darstellung sind die Karten von Kiepert, van de Velde und Menke (Nr. III) zu vergleichen. In Kap. 15 finden wir das Gebiet des Stammes Juda angegeben und zwar a) seine Grenzen (V. 1—12); b) Kalebs Besitzthum (V. 13—19); c) Verzeichniß der Städte (V. 20—63).

a. V. 1—12, Seine Grenzen. V. 1. **Und es war das Loos des Stammes der Kinder Juda nach ihren Geschlechtern: nach** (אֶת nicht עַל) **der Grenze von Edom, (nach) der Wüste Zin hin, gegen Mittag, im** (עַד wie 1 Mos. 2, 8; 11, 2) **äußersten Süden**, d. h. das Stammgebiet Judas umfaßte den südlichsten Theil des Landes, so daß es, wie Keil richtig annimmt, gegen Osten an Edom stieß, im Süden die Wüste Zin zur Grenze hatte. Die Lage dieser Wüste bestimmt sich wegen 4 Mos. 20, 1; 27, 14; 33, 36 nach derjenigen von Kades-Barnea, über die wir uns bereits zu Kap. 14, 6 ausgesprochen haben. Es würde somit die Wüste Zin ebenfalls in der Araba zu suchen sein

[1]) Zahlreiche Codd. und Editionen lesen statt לַחְמָס: לַחְמָם (Knobel).

[2]) So nach dem K'ri הַגָּדוֹל, während das K'tib הַגְּבוּל zu punktiren sein würde. Vergl. V. 12 zu der Lesart des K'ri.

[3]) So nach dem K'ri וְיָנוּם; das K'tib liest וְיָנִים, daher Bunsen: Janim. Wir bleiben mit den Septuag. (Ἰανούμ), Vulg. (Janum), Luther und de Wette bei der Lesart der Masorethen.

[4]) Zwischen V. 59 u. 60 haben die Sept. (ABEX) den Zusatz: *Θεκὼ καὶ Ἔφραθα (αὕτη ἐστὶ Βεθλεέμ) καὶ Φαγὼρ καὶ Αἰτὰμ (Αἰτάν nach Cod. Vat.) καὶ Κουλὸν καὶ Ταταμὶ (Τατάμ nach Cod. Vat.) καὶ Σωρὴς (Σωβής nach Cod. Vat.) καὶ Καρὲμ καὶ Γαλλὶμ καὶ Βαιθὴρ (Θεθήρ nach Cod. Vat.) καὶ Μανοχώ· πόλεις ἕνδεκα καὶ αἱ κῶμαι αὐτῶν.* Näheres s. unter den exeget. Erläuterungen.

und wegen der Angabe 4 Mos. 13, 26 den nördlichen Theil der Wüste Paran ausgemacht haben. Vergl. die Artikel Zin und Paran bei Winer II, 735 u. 192. — Auch diese allgemeine Angabe der Lage des Stammgebietes von Juda folgte V. 2—12 die nähere Bezeichnung der Grenzen, und zwar wird, im ganzen übereinstimmend mit 4 Mos. 34, 3—5, zuvörderst die Südgrenze markirt (V. 2 bis 4). Ihr Ausgangspunkt ist das Ende des Salzmeers, näher noch: die Zunge, die sich wendet gegen Mittag, d. i. gegen Süden. „Diese Zunge ist der südliche (genauer: südlichste) Theil des todten Meeres unterhalb der im Westen von Kerek weit ins Meer sich hinein erstreckenden Halbinsel (Robinſ. II, 465 ff.) bis hin zur Südspitze desselben bei dem ſ. g. Salzberge und Salzmoraste, von wo die Grenze Judas ihren Anfang nahm" (Keil). Salzberg (Khaſchm Usdum) und Salzsumpf sind auf Kieperts Karte genau angegeben. Von dieser Zunge aus zieht sich die Grenze in ziemlich gerader Richtung nach Süden, wie V. 3 lehrt, wo es weiter heißt: Sie ging hinaus nach der Mittagsseite der Höhe Akrabbim. Ueber Akrabbim vgl. Kap. 11, 17. Ist das Akrabbimgebirge dasselbe, wie das Kap. 11, 17; 12, 7 als Südgrenze bezeichnete kahle Gebirge, so wäre diese Höhe (Knobel: Aufstieg) Akrabbim ein Paß in diesem kahlen Gebirge. Knobel, der die Identität des kahlen und Akrabbimgebirges in Abrede stellt, glaubt, es sei der steile Paß es-Sufah im Süd-Westen des todten Meeres, welcher Auffassung Menke auf seiner Karte gefolgt ist, während Kieperts Zeichnung unsere Ansicht stützt. — Von dieser Südseite des Akrabbimgebirges geht die Grenze hinüber nach Zin d. h. wohl nach einem bestimmten Orte (Keil) oder Berge (Knob.) in der Wüste Zin, woher diese ihren Namen hatte. Von da stieg sie auf mittäglich von Kades-Barnea und ging hinüber nach Hezron .... und lief aus an den Bach Egyptens, und es waren die Ausgänge der Grenze an das Meer. Mit anderen Worten: die Grenze ging immer in südlicher Richtung fort bis Kades-Barnea (4 Mos. 34, 3). Südlich von Kades wandte sie sich dann, da sie schließlich am Bache Egyptens (vergl. Kap. 13, 3) und am Meere auslief, nach Westen. Hezron (V. 25 mit dem Zusatz d. i. Hazor), Adar, Karka, Azmon sind uns unbekannte Orte. Der Bach Egyptens ist oben zu Kap. 13, 3 besprochen. Das Meer ist selbstverständlich das mittell. Meer. Ruinen von bedeutenden Städten finden sich noch jetzt in diesen dem Stamme Juda zugewiesenen Gegenden (Robinſ. I, 322. 436). — V. 4. Das sei euch die Grenze gegen Mittag. Der Jussiv erklärt sich, wie Masius und Keil bemerken, aus einer Anspielung auf 4 Mos. 32, 2. — Es folgt V. 5a, die Ostgrenze: das Salzmeer nach seiner ganzen Länge von Süden nach Norden bis zum Ende des Jordans, d. h. bis zu seiner Mündung in das todte Meer. — V. 5b—11. Nordgrenze. Sie ging von der nördlichen Meereszunge am Ende des Jordans aus und wird Kap. 18, 15—19 als Benjamins Südgrenze nochmals angegeben. — V. 6. Sie stieg auf nach Beth-Hogla, einem Grenzort zwischen Juda und Benjamin, zu letzterem gehörig, vielleicht identisch mit der Tenne Atad und mit Abel Mizraim (Trauer der Egypter), 1 Mos. 50, 10, zwischen Jericho und dem Jordan, von Robinſ. (II, 511) in Ain Hadschla wieder aufgefunden (vgl. v. Raumer a. a. O., S. 177). Von Beth-Hogla ging sie mitternachtwärts, d. i. nördlich an Beth-Araba, das bald zu Juda (V. 61), bald zu Benjamin (Kap. 18, 22) gerechnet wurde und nach V. 61 in der Wüste, am Nordende des todten Meeres lag, vorbei und stieg auf zum Steine Bohans, des Sohnes Rubens. Dieser Stein Bohans „muß wegen עֲלָה und רָרַד Kap. 18, 17 dem Gebirge näher, also westlicher oder südwestlicher gelegen haben" (Knobel). Keil sucht ihn aus denselben Gründen „näher dem Gebirge" und verzichtet auf nähere Bestimmung. Weitere Vermuthungen ſ. bei Knobel, S. 415. — V. 7. Vom Steine Bohans stieg sie auf gen Debir, das in der Nähe von Gilgal gelegen, wohl zu unterscheiden ist von der durch Josua eroberten kanaanitischen Königsstadt bei Hebron (Kap. 10, 29. 38; 12, 13; 15, 15. 49; 21, 15; 1 Chron. 7, 58) — aus dem Thale Achor 7, 26. Nun wendet sie sich mitternachtwärts gen Gilgal, welches der Höhe Adummim gegenüber (liegt), welche mittagwärts vom Bache liegt. Dieses Gilgal soll nach Keil nicht der Kap. 4, 19 erwähnte Lagerplatz der Israeliten sein, weil hier seine Lage „nach einem andern Orte als Jericho bestimmt werde." Dieser Grund würde nur dann zutreffen, wenn der „andere Ort", d. h. die Höhe Adummim, nicht in dieser Gegend nachgewiesen werden könnte. Allein schon Hieronymus bemerkt, daß die Höhe Adummim, jetzt Galaat el Demm (Ritter, Erdk. XV, 493; Tobler, Denkwürdigkeiten, S. 698), am Wege von Jerusalem lag, wenn er sagt: „est autem confinium tribus Judae et Benjamini, descendentibus ab Aelia, ubi et castellum militum situm est, ob auxilia viatorum." Er denkt, da ihm nach dem Zusammenhange Luk. 10, 30 vorschwebt, an den Weg von Jerusalem nach Jericho. In der Nähe von Jericho aber liegt nach Kap. 4, 19 Gilgal, das nicht eine Stadt, sondern eine Stätte, ein größerer Bezirk ist, weshalb Kap. 18, 17 von גְּלִילוֹת die Rede ist. Der Bach ist der Wady Kelt auf der Südseite von Riha. Mehreres ſ. bei Knobel, S. 416. 417. Mit dieser Auffassung stimmt auch v. Raumer S. 198 vergl. mit S. 169 überein. — Die Grenze geht nun nach der Sonnenquelle, wie Kap. 18, 17. Das ist der heutige Ain el Hodh oder Apostelbrunnen, ¾ Stunden nordwestwärts von Jerusalem, die einzige Quelle auf dem Wege nach Jericho. Seetzen II, S. 273; Tobler, Topographie von Jerusalem II, S. 398 f." (Knob.). Von der Sonnenquelle geht sie (siehe das Nebenkärtchen zu Karte III in Menkes Bibel-Atlas) in südwestlicher Richtung (umgekehrt Kap. 18, 17) nach der Walkerquelle (עֵין רֹגֵל, Kundschafterquelle würde heißen עֵין מְרַגֵּל, vergl. 1 Mos. 42, 9 ff.; Jos. 6, 22). Diese Quelle wird auch 2 Sam. 17, 17; 1 Kön. 1, 9 erwähnt. Es ist der „heutige sehr tiefe und wasserreiche Brunnen des Hiob, Bir Eyub (v. Raumer, S. 307), oder des Nehemia an der Südseite der Stadt (Jerusalem), wo die Thäler Kidron und Hinnom zusammentreffen (Rob. II, S. 138 ff.; Tobl. Top. II, S. 50 ff.)" Knobel. Furrer (a. a. O. S. 57) bemerkt darüber: Etwas südlich von den Gärten (S. 56), die sich in dem ziemlich weiten Thale, zu welchem die Hinnom- und Kidronsschlucht nebst dem Tyropöon sich vereinigen, ausbreiten, kommt man zu einem alten Brunnen, Ain Rogel im Alten Testament, Hiobsquelle heutzutage geheißen. Obgleich derselbe mehr als 100 Fuß tief ist, überfließt er doch bei lange anhaltendem Regenwetter, was in Jerusalem als freudiges Ereigniß, als Anzeichen eines guten Jahres betrachtet wird. Das Ueberfließen dauert indeß nur kurze Zeit. Ich traf das Wasser in einer Tiefe von 28 Fuß .... Die Umgebung des Brunnens hat viel Anziehendes. Hoch erheben sich die Berge in Ost und West. Nach Norden zu schaut man die Ausläufer des Zion und des Moria, weniges von den Mauern der Stadt. Nach Süd folgt das Auge dem Laufe des Thales bis zu seiner südöstlichen Wendung. Dort bildete ein Bergabhang mit seinen Oelbäumen und schön grünenden Feldern einen sehr freundlichen Hintergrund." — V. 8. Vom Brunnen Rogel stieg die Grenze hinauf in das Thal des Sohnes Hinnoms an die mittägliche Seite der Jebusiter, das ist Jerusalem. Die Richtung geht somit nach S.-W. auf der Südseite von Jerusalem, wo das genannte Thal liegt. Es wird auch Kap. 18, 16; Neh. 11, 30 als Grenze zwischen Juda und Benjamin bezeichnet. Es war die Stätte, wo seit Ahas die greuelhaften Kinderopfer dargebracht wurden (2 Kön. 23, 10; 2 Chron. 28, 3; 33, 6; Jer. 7, 31; 19, 2. 6; 32, 35). Der Mann, von dem es vermuthlich seinen Namen hatte, ist so wenig bekannt als Bohan, der Sohn Rubens (V. 6). Wegen der Molochsopfer wurde das Thal „Symbol der Hölle", deren Name γέεννα (chald. גֵּיהִנָּם, worin גֵּי־הִנֹּם vernehmlich nachklingt) daher abzuleiten ist. Vergl. Matth. 5, 22 εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός. Hitzig und Böttcher (bei Winer I, 492) widersprechen der gewöhnlichen Annahme, daß das Thal von einem gewissen Hinnom benannt sei und nehmen חִנֹּם als Appellativum = Gestöhn, Gewimmer; allerdings eine ganz passende Bemerkung für den Schauplatz so vieler unschuldiger Opfer. Zu dieser Hypothese paßt das K'tib 2 Kön. 23, 10 גֵּי בְנֵי חִ' vortrefflich. — יְבוּסִי „für das vollständige עִיר הַיְבוּסִי Richt. 19, 11. Daneben heißt Jerusalem auch יְבוּס Richt. 19, 10. 11; 1 Chron. 11, 4" (Knobel). Alles in der vordavidischen Zeit. So hieß Bethel früher Lus (1 Mos. 28, 19), Bethlehem Ephrath (1 Mos. 35, 16; Mich. 5, 1). Aus dem Thale Hinnom stieg jetzt die Grenze auf den Gipfel des Berges, der von dem Thale Hinnoms meerwärts (liegt), welcher am Ende des Thales Rephaim mitternachtwärts liegt. Der Berg, zu welchem die Grenze aufstieg, liegt nach diesen Angaben westlich von dem Thal Hinnoms und nördlich am Ende des Thales Rephaim. Dieses Thal Rephaim ist eine südwestlich von Jerusalem nach Mar Elias hin sich erstreckende 1 Stunde lange und ½ Stunde breite, fruchtbare (Jes. 17, 5), auch jetzt noch wohlbebaute Thalebene (עֵמֶק), nicht ein eigentliches Thal (בִּקְעָה, גַּי), „geräumig genug, um einem Heere zum Lagerplatz zu dienen (2 Sam. 5, 18. 22; 23, 13; 1 Chron. 11, 5)", nach dem alten kanaanitischen Riesenvolk der Rephaim (1 Mos. 14, 5), aus welchem der König Og von Basan (Kap. 12, 4) stammte, genannt. „Sie wird im Norden von einem unbedeutenden Felsrücken, der den Rand des Thales Hinnom bildet, begrenzt" (Winer II, 322; Robinſon I, 365; Tobler, Top. Jerus. II, S. 401 ff.). Das ist der Berg, der hier gemeint ist. — V. 9. Von dem Gipfel dieses Berges erstreckte sich (תָּאַר verw. mit תּוּר eig. herumgehen, wovon תֹּאַר Umriß, Form, Gestalt des Körpers, 1 Sam. 28, 14) zu der Quelle des Wassers von Nephtoa. Diese Quelle des Wassers von Nephthoa d. i. Liſtah, eine Stunde nordwestlich von Jerusalem, bewässert einen Strich lachender Gärten, und ihr treffliches Wasser wird auch nach Jerusalem geführt (Dieterici, Reisebilder II, S. 221 f., Tobler, Top. II, S. 758 ff., bei Knobel). Valentiner (a. a. O., S. 95) bemerkt: „Liſta zählt ihre streitbaren Männer zu Hunderten und versorgt Jerusalem außer anderem auch mit Wasser aus ihrem reichen Quell, welcher seiner Lage nach wohl für den Wasserbrunnen Nephthoa zu nehmen ist, von wo die Grenzlinie zwischen Juda und Benjamin zu den Städten des Gebirges Ephron sich lenkte, nicht zu verwechseln mit Ephraim, welches weiter nördlich gelegen, Jos. 15, 9; 18, 15)." Von dieser Quelle ging sie nun, wie Valentiner unter Berufung auf unsere Stelle richtig angibt, hinaus zu den Städten des Berges Ephron und erstreckte sich ... gen Baala, das ist Kirjath-Jearim. Dieser Berg Ephron wird sonst nicht erwähnt „jedenfalls zwischen Liſtah und Kureyet el Enab, also doch wohl der hochragende Bergrücken, auf welchem die Orte Soba, Kastal, Kulonieh u. a. stehen, in deren Nähe die Straße von Jerusalem nach Joppe geht. Robinſ., Bibl. Forschungen, S. 206 ff." (Knobel). Baala, d. i. Kirjath-Jearim, eine der Städte, welche Kap. 9, 17; 18, 25. 26; Esra 2, 25; Neh. 7, 29 als zu Gibeon gehörig bezeichnet werden, „heute Kureyet el Enab, 3 Stunden nordwestwärts von Jerusalem, ſ. V. 60" (Knobel). Die Grenze verfolgte immer noch die nordwestliche Richtung. — V. 10. Nun aber wandte (נָסַב) sich die Grenze von Baala meerwärts zum Gebirge Seir. Dieses Gebirge Seir darf nicht mit dem Edomitergebirge (1 Mos. 32, 3; 4 Mos. 24, 18; 5 Mos. 2, 4. 5. 29; Jos. 24, 4) verwechselt werden; vielmehr ist „der Gebirgszug gemeint, welcher sich links von Kirjath-Jearim in

südwestlicher Richtung bis zum Wady Surar hinabzieht. Der Name hat sich vielleicht in dem Sairah (Robinson II, 623) erhalten" (Winer II, 443). Vgl. auch Robinson, N. Bibl. Forschungen, S. 203, der die Höhe des Bergrückens auf 1500′ über dem Meere angibt.

Ging hinüber zur Seite gegen Mitternacht von Har-Jearim, das ist Kesalon. Kesalon, wahrscheinlich jetzt Kesla (Robinf. II, 623, bestimmter N. B. Forsch., S. 201) hieß auch Har-Jearim = Berg der Wälder, wie Baala auch Kirjath-Jearim = Stadt der Wälder, Waldstadt hieß. Die Gegend scheint also früher stark mit Wald bewachsen gewesen zu sein. Von da **stieg** die Grenze **hinab** (יָרַד) **nach Beth-Semes und ging hinüber nach Thimna.** Beth-Semes = Haus der Sonne, hier unter diesem Namen als Grenzstadt Judas; Kap. 19, 41 als Ir-Semes als Grenzstadt Dans aufgeführt, nach Kap. 21, 9. 16; 1 Chron. 7, 59 Priesterstadt, besonders bekannt durch die Erzählung von der Bundeslade 1 Sam. 6, 9-20. Robinf. (III, 224. 225) fand „im Westen des Dorfes Ain Schems auf dem Plateau eines niedrigen Hügels die deutlichen Spuren einer alten Ortslage, die Anzeichen einer früheren ausgedehnten Stadt, aus vielen Grundmauern und den Ueberresten alter Mauern von gehauenen Steinen bestehend..... Sowohl der Name als auch die Lage dieses Ortes scheint darauf hinzudeuten, daß hier das alttestamentliche Beth-Semes gelegen hat." Vgl. N. Bibl. Forsch. S. 200; sowie Furrer, S. 187—211, insbesondere S. 198—201. Thimna oder Thimnatha (Kap. 19, 43) zu Dan gehörig, jetzt Tibneh, westlich von Beth-Semes (Furrer, S. 200), die Heimat von Simsons Weib (Richt. 14, 1—4). In den Weinbergen Thimnaths tödtete er den Löwen, ohne etwas in der Hand zu haben (Richt. 14, 5. 6). — V. 11. Von da ging die Grenze in nordwestlicher Richtung **an die Seite von Ekron gegen Mitternacht,** d. h. bis zu einem in der Gegend von Ekron nördlich von dieser Philisterstadt gelegenen Punkte. Dann **erstreckte** sie sich **gen Sichron** (Sokreir, Sugheir, Knobel S. 419) **und ging hinüber nach dem Berge Baala.** Dieser Berg Baala ist wahrscheinlich, wie auch Keil und Knobel annehmen, die „kurze, beinahe mit der Küste parallel laufende Hügelreihe", welche Robinson westlich von Akir (Ekron) bemerkte (Rob. III, 229). Von diesem Berg Baala **ging die Grenze hinaus gen Jabneel,** und dann an das Meer, wo **ihre Ausgänge waren.** Jabneel oder Jabne (2 Chron. 26, 6 יַבְנֶה) von Usia zerstört, das in den Büchern der Makkabäer viel genannte Jamnia (1 Makk. 4, 15; 5, 58; 10, 69; 15, 40; 2 Makk. 12, 9). Nach der Zerstörung Jerusalems war hier eine hohe Schule der Juden und ein Synedrium (Reland, S. 823, nach dem Talmud, bei v. Raumer, S. 204); jetzt Jebna, „ein großes Dorf auf einem unbedeutenden Hügel, westwärts von Akir" (Knobel nach Tobler, Dritte Wanderung, S. 20 f. Wittmann, Reisen II, S. 7). Ein anderes Jabneel, das Kap. 19, 33 erwähnt wird, lag am Libanon.

V. 12 gibt die Westgrenze an: **Das große Meer,** d. i. das mittelländische Meer. **Das Angrenzende** (וּגְבוּל) ist zu erklären wie Kap. 13, 23. 27. Vergl. auch 4 Mos. 34, 6.

b. V. 13—20 (vgl. Kap. 14, 6—15; Richt. 1, 10 bis 15). Kalebs Besitzthum. Seine Tochter Achsa. Schluß zu a. Von einer Forderung Kalebs, wie sie in der Episode Kap. 14, 6—15 erwähnt wird, ist hier keine Rede, sondern es wird V. 13 einfach gesagt, daß Josua dem Kaleb, nach dem Befehl Gottes, Hebron gegeben habe. Anderseits wird hier und in fast wörtlicher Uebereinstimmung im Buche der Richter (1, 10—15) die Geschichte von der Achsa, die Kaleb als Belohnung für die Eroberung Debirs verspricht, mitgetheilt, von der Kap. 14 keine Rede ist. — V. 13. Wird angegeben, daß dem Kaleb nach dem Befehl Jehovas an Josua (אֶל פִּי יהוה, hier und Kap. 17, 3 wozu Gesenius Pf. 5, 1; 80, 1 אֶל־נְחִילוֹת so wie 1 Sam. 26, 4 אֶל־נָכוֹן vergleicht) sein Antheil (חֵלֶק 14, 4) mitten unter den Kindern Judas gegeben habe. Dieser Befehl muß damals, als man das Land vertheilte, an Josua ergangen sein (Knob.). Eine ausführliche Relation darüber besitzen wir nicht; denn Kap. 14, 9, welche Stelle Keil hieher zieht, ist nicht von einem Befehle Gottes an Josua, sondern von einem Schwure Moses die Rede. Vergl. übrigens die Erklärung zu Kap. 14, 9. — Hebron wird hier Kirjath-Arba genannt, wie V. 54; 20, 7; 21, 11; 1 Mos. 23, 2; 35, 27 (Knob.). — V. 14—19. Die Geschichte von der Tochter Kalebs, Achsa, wird mit der Bemerkung eingeleitet, daß Kaleb (Richt. 1, 10: Juda) die drei Enaksöhne: Sesai, Ahiman und Thalmai, die Sprößlinge (יְלִידֵי) Enaks aus Hebron vertrieben habe. V. 15. Von da zog er gegen die Bewohner von Debir. Nach Kap. 11, 21 hatte Josua Debir erobert und verbannt. Ueber die Lage dieser Stadt s. zu Kap. 11, 21. **Debir war vor Zeiten Kirjath-Sepher.** V. 49 heißt dasselbe Debir קִרְיַת־סַנָּה. Ueber diese verschiedenen Namen vergl. Keil zu Kap. 10, 38. Die dort angeführte Erklärung Bocharts (Can. II, 17) von סַנָּה: id Phoenicibus idem fuit quod Arabibus Sunna lex, doctrina, jus canonicum paßt zu קִרְיַת־סֵפֶר besser, als wenn, wie Gesenius will, סַנָּה = סַנְסַנָּה ramus palmae sein, קִרְיַת־סַנָּה also = Palmenstadt sein soll. V. 16. Kaleb verspricht, wie Saul 1 Sam. 17, 25, demjenigen seine Tochter, die Achsa, zum Weibe, der die schwer einzunehmende Stadt bezwingen würde. עַכְסָה = עֶכֶס bedeutet eigentlich Fußfessel. Vergl. Jes. 3, 18. — V. 17. **Da nahm sie ein Othniel, der Sohn des Kenas, der Bruder Kalebs.** So übersetzen wir nach der Ansicht der Masorethen, mit Keil, Bunsen und Winer (II, 185), unter Bezugnahme auf Richt. 1, 13; 3, 9. „Die Uebersetzung „„des Bruders"" ist zwar sprachlich zulässig, liegt aber nicht am nächsten; vergl. Richt. 1, 13" (Bunsen). Vulg.: frater; Sept.: ἀδελφοῦ. Othniel (עָתְנִיאֵל = Löwe Gottes) war nach Richt. 3, 9 der erste Richter Israels, der sein Volk von der Zwingherrschaft des mesopotamischen Königs Kuschan-Rischathaim befreite. Ueber die Zulässigkeit seiner Ehe s. Michael. Ehegef. Mos. §. 82; Mos. Recht §. 117. — V. 18. Achsa war nicht mit in den Krieg gezogen, sondern bei ihrem Vater, wahrscheinlich in Hebron, geblieben. Als sie nun einzog d. h. nach Debir kam, um Othniels Weib zu werden, **trieb sie ihn an** (וַתְּסִיתֵהוּ von סוּת oder סִית im Kal ungebräuchlich vielleicht erregt sein, dann im Hiph. anreizen, so hier und Richt. 1, 14; 2 Chron. 18, 2, insbesondere: zu etwas Bösem verführen, 5 Mos. 13, 7; Jes. 36, 8; Jer. 38, 22 u. ö.) **ein Feld** (Richt. 1, 14 bestimmter חֲשָׂדֶה das Feld), nämlich das Feld, welches zu Debir gehörte, **zu fordern von ihrem Vater, und stieg ab** (וַתִּצְנַח von dem seltenen mit צָנַע verwandten צָנַח, Richt. 1, 14; 4, 21 = sich senken, hinuntergehen. Sept.: καὶ ἐβόησεν ἐκ τοῦ ὄνου. Vulg.: Suspiravitque, ut sedebat in asino. Diese Uebersetzung der Sept., welcher die Vulg. folgt, läßt vermuthen, daß die Sept. statt des ungewöhnlichen וַתִּצְנַח gelesen haben: וַתִּצְנַח) **vom Esel.** „Ob Othniel ihr folgte, wird nicht gesagt; sie selbst handelte weiter, indem sie bei ihrem Vater ankommend vom Esel herabsprang und sich vor ihm demüthigte" (Knob.). So thut auch Rebekka 1 Mos. 24, 64 bei ihrer ersten Begegnung mit Isaak. Kaleb erkannte, daß sie „etwas Besonderes bei ihm vorzubringen habe" und fragte daher: **„Was ist dir?"** = Was hast du oder was wünschest du? — V. 19. **Sie antwortete: Gib mir einen Segen** — בְּרָכָה d. i. wie 1 Mos. 33, 11 Geschenk, Begrüßungsgeschenk, wie denn 1 Mos. 33, 10 מִנְחָה dafür gebraucht ist. Dieses Geschenk soll, da sie Kaleb **nach dem Mittagsland** (נֶגֶב vgl. Kap. 10, 40) **gegeben in Wasserquellen** bestehen. Zu bemerken ist zunächst, daß hier Debir zum Negeb gerechnet wird, während die Stadt V. 49 zum Gebirge gezählt wird; wahrscheinlich, wie Knobel vermuthet, weil die Gegend dem Negeb glich. Auch beginnt ja der Negeb in jener Gegend. גִּבְעוֹת מַיִם sodann kommt nur hier und Richt. 1, 15 vor und wird entweder erklärt durch Wasserquellen (Bunsen: Wasserstrudel) wie Gesenius und Keil wollen oder nach Bertheau und Knobel unter Bezugnahme auf Sach. 4, 2. 3; Pred. 12, 6; 1 Kön. 7, 41 ff. durch Wasserbehälter, eingefaßte Quelle, was גַּל Hohelied 4, 12 auch bedeuten soll. Wir wagen nicht zu entscheiden, halten aber jedenfalls die Uebersetzung Wasserquellen in einer poetisch gefärbten Stelle für schöner als die Uebertragung durch „Wasserbehälter". Die Bunsen'schen „Wasserstrudel" wollen uns auch nicht recht zusagen. Fürs dritte ist zu beachten, daß Achsa die Quellen statt der Felder, welche durch diese bewässert werden, nennt, und zwar, „um den geraden Gegensatz zu נֶגֶב auszudrücken"; vielleicht auch aus weiblicher Klugheit und Schlauheit, um nicht direkt mit ihrem eigentlichen Wunsche herauszurücken. Daß man in Palästina noch bis auf den heutigen Tag Gärten und Felder aus Brunnen und Cisternen wässert, ist bekannt. Vergl. oben das zu V. 7 Gesagte, sowie Hoh. Lied 2, 6. Robinf. I, 384; II, 146; III, 537. **Da gab er ihr die Ober- und Unterquellen.** Kaleb geht auf den Wunsch seiner Tochter ein und gab ihr Ober- und Unterquellen, d. h. höher und tiefer gelegene, von Quellen gewässerte Felder. Wie groß dieses Besitzthum war, läßt sich nicht bestimmen. Schließlich sei noch beiläufig bemerkt, daß Händel in seinem Oratorium Josua den Othniel und die Achsa als Hauptpersonen auftreten läßt. — V. 20 gehört zu V. 1—12 als Schluß. Seine Stellung zeigt, daß V. 13—19 eingeschoben sind. So auch Keil: „Der 20. Vers enthält die Unterschrift oder Schlußformel zum ersten Abschnitte unseres Kapitels, mit der die Beschreibung der Grenzen des Erbtheiles Juda abgeschlossen wird."

c. V. 21—62. **Verzeichniß der Städte des Stammes Juda.** Von V. 21 an folgen die Namen der Städte des Stammes Juda, und zwar α. die Städte im Mittagslande (V. 21—32); β. die Städte in der Niederung (V. 33—47); γ. die Städte auf dem Gebirge (V. 48—60); δ. die Städte in der Wüste (V. 61. 62). Den Schluß bildet in V. 63 eine Notiz über die Jebusiter.

α. V. 21—32. **Städte im Mittagslande.** V. 21. מִקְצֵה am Ende; מִן wie V. 1. Im Mittagslande (בַּנֶּגֶב) vergl. Kap. 10, 40. Die Aufzählung beginnt innerhalb des Gebietes des Negeb im Osten, wie V. 2 ff. bei der Angabe der Grenzen. Zuerst folgen neun Städte durch die Copula verbunden, die Luther in seiner Uebersetzung weggelassen hat, während Sept. und Vulg. sie haben. **Kabzeel** oder Jekabzeel (יְקַבְצְאֵל Neh. 11, 25 = welche Gott sammelt) war der Geburtsort des Benaja, eines der Helden Davids, 2 Sam. 23, 30. **Eder, Jagur,** nicht zu bestimmen. — V. 22. **Kina.** „Vielleicht der Ort der Keniter, welche sich im Bereiche von Arad niederließen, 4 Mos. 10, 32" (Knob.). — **Dimona** = Dibon, Neh. 11, 25. „Wahrscheinlich die Ruinenstelle ed-Dheib, nordöstlich von Arad (v. d. Velde, Memoir S. 252)" Knobel. — **Adada** = Sudeid (Robinf. III, S. 14). Die Gegend ist hier hügelig und von kleinen Schluchten durchschnitten, aber ohne steile Abhänge und mit dünnem, jetzt vertrocknetem Graswuchse spärlich bedeckt (Rob. a. a. O.). — V. 23. **Kedes, Hazor** = Kades-Barnea und Hezron (V. 3). — **Ithnan** — unbekannt. — V. 24. Folgt eine zweite Gruppe von fünf Städten, eine Pentapolis. — **Siph,** vielleicht = Kuseifeh (Robinf. III, 184. 188) im Südwesten von Arad. Ein anderes auf dem Gebirge gelegenes Siph V. 55. — **Telem** nehmen wir nach Kimchis Vorgange mit v. Raumer (S. 222) und Knobel = טְלָאִים, wo Saul sein Heer musterte, ehe er gegen die Amalekiter weiter vorrückte (1 Sam. 15, 4). Die Ortslage im Negeb paßt dazu. Wenn

Keil (S. 291) gegen diese Annahme geltend macht, die Worte טָלָם (Unterdrückung) und עֲלָאִים (Milchlämmer) kämen von zwei ganz verschiedenen Wurzeln, so mag dies sein, erledigt sich aber dadurch, daß wir mit Gesenius den einen Namen für (vielleicht durch schlechte Aussprache) verdorben halten, wie dies bei Ortsnamen sehr leicht möglich ist. Dies vorausgesetzt ist es wahrscheinlicher, daß טָלָם aus dem längeren עֲלָאִים entstanden ist, als wie umgekehrt. — **Bealoth** = Bealoth Beer, Ramath Negeb, Ramoth Negeb (19, 8), an der Straße nach Hebron gelegen, auf Menkes Karte eingezeichnet. — V. 25. **Hazor-Hadata** (ח' חֲדַתָּה = Neu-Hazor, da חָדַשׁ chald. = חָדָשׁ ist). Vielleicht Hudhairah (Rob. III, 862). — **Kerioth-Hezron, das ist Hazor.** Gegen die Masorethen, aber mit den Sept. und dem Syrer, verbinden wir, wie Reland, Maurer, Keil und Knobel gethan haben, חֲצוֹר וּקְרִיּוֹת zu einem Namen, wofür die von Maurer geltend gemachte Analogie von Kirjath-Arba (V. 13) mit Kirjath-Jearim (V. 9) entscheidend ins Gewicht fällt. „Vermuthlich der Ort Kuryatein nordwärts von Arad. Rob. III, 11" (Knob.). — V. 26. **Dritte Gruppe**, abermals wie die erste aus neun Städten bestehend. — **Amam**, unbekannt. — **Sema**, Ort der Simeoniten; Kap. 19, 2 neben Beer-Saba un Molada: שְׁמַע, wahrscheinlich derselbe Name, da ב und מ oft mit einander vertauscht werden. — **Molada**, nach Kap. 19, 2 ebenfalls Ort der Simeoniten, heute Milh (Rob. III, 182). „Molada wurde später von Söhnen Judas, die aus dem Exil zurückkehrten, bewohnt (Neh. 11, 25. 26). Wahrscheinlich identisch mit Malatha, einer idumäischen Burg (Jos., Ant. XVIII, 6, 2); im Onom. oft erwähnt" (v. Raum., S. 214). Es liegt an der Straße nach Hebron nordwestlich von Baalath-Beer. Robinson fand hier zwei etwa 40′ tiefe und rund ausgemauerte Brunnen, von denen der eine 7½′, der andere 5′ im Durchmesser hatte. Das Wasser schien nicht gut zu sein, doch tränken die Araber von den Tiyaha hier, wie die Kudeirat es in Beer-Seba thun (Rob. a. a. O., Anm. 1). Auf der neben den Brunnen im Süden liegenden Ebene finden sich Steine einer verfallenen Stadt oder eines großen Dorfes, einen Raum von beinahe einer Viertelstunde ins Geviert einnehmend; alle sind unbehauen und liegen zerstreut umher, höchstwahrscheinlich die Ruinen von Molada oder Malatha (S. 183. 184). Ueber die etymologischen Schwierigkeiten in Betreff der Ableitung von Milh von Molada oder Malatha vergl. das. die Anm. — V. 27. **Hazar-Gadda, Hesmon, Beth-Pelet** — unbekannt. — V. 28. **Hazar-Sual** (חֲצַר שׁוּעָל = Fuchshof, vgl. das Lexikon unter חָצַר in Betreff ähnlicher anderer Zusammensetzungen), Ort der Simeoniten, Kap. 19, 3; 1 Chron. 4, 28, wie Molada und Sema nach dem Exil von Juden bewohnt, Neh. 11, 27. Vielleicht Tha'ly, Rob. III, 862. — **Beer-Seba** בְּאֵר שָׁבַע d. i. „Brunnen der sieben, nämlich der sieben Lämmer, welche Abraham schlachtete, da er mit Abimelech einen Bund machte (1 Mos. 21, 28 bis 33)". So v. Raumer, S. 176. Andere, z. B. Gesen., erklären unter Berufung auf 1 Mos. 26, 30 durch puteus jurisjurandi, Schwurbrunnen, wonach שָׁבוּעָה = שָׁבַע wäre. Wieder anders Hitzig (a. a. O. S. 26): „Wenn die Wüste zwischen Gaza und Pelusium sich sieben Tagreisen weit erstreckt, so bedeutet Berseba (eigentlich Bir sib) Brunn des siebentägigen, sieben Tage Durst aushaltenden Kameels — im Arabischen; und Araber schaffen 1 Mos. 37, 25 auf dem Rücken der Kameele nach Egypten kostbare Erzeugnisse Gileads." Lange (zu 1 Mos. 21, 28 ff. Bibelwerk I, S. 265) will die Antithese von Siebenbrunnen und Schwurbrunnen nicht pressen. „Die Form bezeichnet den Brunnen als Siebenbrunnen, die Sieben aber bezeichnet ihn sachlich als Schwurbrunnen." Bei dieser Ansicht wird שֶׁבַע = 7 angenommen, aber zugleich daran erinnert, daß נִשְׁבַּע schwören eigentlich sich besiebnen heißt. Vergl. Herodot III, 8, wonach zur Bekräftigung eines Eides bei den Arabern 7 Dinge gewählt wurden. In der Geschichte der Patriarchen wird Beer-Seba sehr häufig erwähnt (1 Mos. 21, 14. 28—33; 22, 19; 26, 23; 28, 10; 46, 1). Nach unserer Stelle gehörte es zu Juda; nach Kap. 19, 2; 1 Chron. 4, 28 wurde es dann Simeon zugewiesen. Viel wird es in der Formel „von Dan bis Beer-Seba" genannt (Richt. 20, 1; 2 Sam. 17, 11; 2 Chron. 30, 5). Gegenwärtig heißt es Bir-es-Seba, an der Nordseite des Wady es-Seba, dicht an den Ufern desselben, woselbst zwei tiefe Brunnen diesen Namen führen (Robinf. I, 337). Diese beiden Brunnen liegen in einiger Entfernung von einander, sind rund und in einer sehr festen und dauerhaften Art ausgemauert, und haben klares, treffliches Wasser im größten Ueberfluß. Die Ruinen auf einem niedrigen Hügel nördlich vom Brunnen ließen auf eine kleine, dorfartige Stadt (Rob. I, 339) schließen. Euseb.: κώμη μεγίστη. Hieronym. vicus grandis. — **Bisjothja**, unbestimmbar. — V. 29. Kommen noch 13 Orte, die westlich und südwestlich lagen. — **Baala** = Deir el Belah (Rob. III, 866), einige Stunden südwestwärts von Gaza an der Nordgrenze des Negeb mit einem großen Palmenwalde und Ueberbleibseln von Marmorsäulen (Ritter, Erdkunde XVI, 41. 42). Die ansehnliche Dattelpflanzung des Ortes ist dadurch merkwürdig, daß hier noch im palästinischen Lande die letzten Datteln reifen, hier also die Nordgrenze der Dattelkultur vorüberzieht (Ritter a. a. O. S. 41). — **Ijim** oder „עִיִּים nach *Aveim* bei den Sept., Cod. Alex., wird bei den Simeoniten, Kap. 19, 1 ff., übergangen und mag nicht gerade bedeutend gewesen sein" (Knob.). Die Lage läßt sich nicht genau bestimmen, — **Ezem**, ebenfalls den Simeoniten gehörig, wie Baala (Kap. 19, 3) = Abdeh, ein sehr bedeutender Ruinenort auf einem Felsrücken und einst fest (עֶצֶם = Festigkeit, Stärke) gewesen (Knobel). — V. 30. **Eltholad**, später ebenfalls zu Simeon geschlagen, Kap. 19, 4, heißt 1 Chron. 4, 29 blos Tholad (Keil). Ebenfalls nicht genau ermittelt. — **Kesil**, בְּסִיל. Nach Hiob 9, 9; 38, 31; Amos 5, 8 ist כ' ein Sternbild am Himmel, wahrscheinlich der Orion. Da der Ort Kap. 19, 4; 1 Chr. 4, 30 בְּתוּאֵל und בְּתוּאֶל genannt wird, da ferner 1 Sam. 30, 27 „offenbar derselbe Ort" בֵּית־אֵל heißt, so muß der Platz Sitz eines Heiligthums gewesen sein, wie Knobel richtig vermuthet. Sollte nicht, worauf der Name hinweist, hier eben jenes Sternbild des Kesil (Orion) verehrt worden sein? zumal Hieronymus berichtet (Vit. Hilar. ep. 25, bei Rob. I, 334), daß die Einwohner die Venus und den Morgenstern angebetet hätten? Freilich wird der Morgenstern und nicht der Orion genannt, allein so genau wußte Hieronymus es kaum. Sterndienst war jedenfalls da — und das ist die Hauptsache. Wahrscheinlich ist Kesil = Elusa, wo in vorislamischer Zeit ein Heiligthum arabischer Stämme sich befand (vergl. Tuch, Zeitschrift der deutsch-morgenl. Ges. III, S. 194 f. bei Knobel). Elusa liegt 5½ Stunden südlich von Beer-Seba (vgl. Robinf. I, 333—335). — **Horma** „oder Zephat, heute Sepata, 2½ Stunden südwestwärts von Chalaza; s. 4 Mos. 14, 45" (Knobel). — V. 31. **Ziklag**, später ebenfalls zu Simeon, Kap. 19, 5; 1 Chron. 5, 30. Aus der Geschichte Davids bekannt (1 Sam. 27, 6; 30, 1; 2 Sam. 1, 1; 4, 10; 1 Chron. 13, 1). Vielleicht Tel el Hasy im N.-O. von Gaza (v. Raumer, S. 225), von wo aus man eine weite Fernsicht gegen Westen zum Meere, gegen Osten nach Hebrons Gebirge, gegen Norden zum Berge Ephraim und gegen Süden nach Egyptens Ebene hin genießt (Ritter, Erdk. XVI, S. 133). Knobel sucht Ziklag im Südwesten von Milh, wo ein Ort Gasludsch auf dem Wege nach Abdeh liegt (Rob. III, S. 154, 862), einige Stunden ostwärts von Sepata. Die Etymologie von Ziklag (צִיקְלַג, צִקְלַג) ist dunkel, vielleicht, wie Gesenius vermuthet, aus צִי חֶלֶק Wüste des Verderbens. — **Madmanna** = Minyah oder Minnieh, südlich von Gaza (Rob. I, 440) an der Straße der Pilger im 15. und 16. Jahrhundert. — **Sansanna** — unbekannt. Der Name bedeutet Palmzweig. Statt Madmanna und Sansanna werden sonst Beth-Markaboth (Wagenhausen. Keil, Knob.) und Hazar-Susa oder Susim (Knob.: Roßhof; Keil: Roßdorf) genannt, Kap. 19, 3 als Städte der Simeoniten. Vielleicht Stationen von Wagen und Pferden, wie Knobel vermuthet? — V. 32. **Lebaoth** oder Beth-Lebaoth, den Simeoniten gehörig Kap. 19, 6; 1 Chron. 4, 31 heißt der Ort Beth Birei. Vielleicht Lebhem, 8 St. südlich von Gaza. — **Silchim**, Kap. 19, 6 Saruhen (שַׁרוּחֵן) genannt als Ort der Simeoniten. Vgl. 1 Chron. 4, 31 = Scheriat, etwa in der Mitte zwischen Gaza und Beer-Seba, eine Ruinenstelle (v. de Velde, Narrative II, p. 144 und Memoir p. 113 bei Knobel). — **Ain, Rimmon**, Kap. 19, 7; 1 Chron. 4, 32; Neh. 11, 29 wie ein Ort behandelt. Rimmon ist wiedergefunden in der Ruinenstelle Um er-Rummamim, etwa 3 Stunden nördlich von Beer-Seba. Nur etwa 30 Minuten südlich davon befindet sich der Brunnen el Khulweilifeh mit Bauresten (Rob. III, 213) am Wege von Hebron nach Gaza. Vergl. übrigens noch weiterhin Knobel zu diesem Verse. — **Alle Städte neun und zwanzig und ihre Dörfer.** Es sind nicht 29, sondern 36, nämlich: 1) Gruppe 1: 9; 2) Gruppe 2: 5; 3) Gruppe 3: 9; 4) Gruppe 4: 13 = 36. So liest wirklich auch der Syrer. Da aber alle übrigen alten Verss. 29 haben, so liegt wohl bei dem Syrer nur eine „krit. Korrektur" vor. Die Sache ist einfach so zu erklären, daß das ursprüngliche alte Verzeichniß nur 29 Städte hatte, später, wie auch Keil zugibt, „eine ergänzende Hand noch mehrere hinzusetzte, ohne die Hauptsumme nach diesen Zusätzen zu ändern."

β. V. 33—47. **Städte in der Niederung.** — V. 33. **In der Niederung.** S. Kap. 10, 40. Zu bemerken ist hier nur, daß die Kap. 10, 40; 11, 16 erwähnten Abhänge (אַשְׁדּוֹת) hier mit zur Niederung gerechnet sind. Sie werden wie zu Kap. 10, 41 (11, 16) bereits erörtert ist, auch als das Land Gosen (גֹּשֶׁן) bezeichnet und bilden „die Ostgrenze der judäischen Sephela." — Die vom Vers. genannten Ortschaften werden in drei Gruppen aufgeführt. Die erste derselben (V. 33—36) liegt im N.-O. der Niederung. **Esthaol und Zorea** in umgekehrter Reihenfolge Kap. 19, 41; Richt. 13, 25; 16, 31. Hier zu Juda, dort zu Dan gerechnet. Esthaol ist das heutige Um Eschteiyeh (Rob. II, 598 f.). Zorea war die Heimat Simsons (Richt. 13, 2), in neuerer Zeit von Robinson (N. B. F., S. 199 ff.), Tobler (Dritte Wanderung, S. 150 f.) und Furrer (Wanderungen durch Palästina, S. 200) besucht. Die Aussicht vom Gipfel von Zorea ist, nach Robinsons Angabe, schön und sehr umfassend, besonders nach Beth-Semes hin. Der Brunnen, die Felder, die Berge, die Frauen, die Wasser trugen, alles dies versetzte die Reisenden in die früheste Vorzeit zurück, als nach aller Wahrscheinlichkeit die Mutter Simsons auf gleiche Weise zum Brunnen kam und ihren Wasserkrug mühsam heimwärts trug (S. 200). Zwischen Zorea und Esthaol wurde Simson in seines Vaters Manoahs Grab bestattet, Richt. 16, 31. — **Asna**, unbekannt. Knobel will אַשְׁנָה nach Ἀσσα der Sept. im Cod. Vat. lesen. — V. 34. **Sanoah**, jetzt Zanua, nicht weit von Zorea (Robinf. II, 599) im S.-O. „Das andere Sanoah auf dem Gebirge (V. 56) ist noch nicht wieder aufgefunden" (Keil). — **En-Gannim, Tappuah** — unbekannt. — **Enam** 1 Mos. 38, 14. 21 erwähnt; vielleicht Beth-Anan, Tobler S. 137 (Knobel). — V. 35. **Jarmuth**, kanaanitische Königsstadt (Kap. 12, 11; vergl. 10, 3—27). Da יַרְמוּת, wie Knobel bemerkt, = רָמָה, רָמַת Kap. 19, 21 ist, also wohl, nach dem Namen zu schließen, auf einer Höhe lag, so wird das auf einem Hügel sich erhebende heutige Jarmuk (Rob. II, 598 f.), das Cisternen und Mauerreste aus alter Zeit besitzt, als das alte Jarmuth zu betrachten sein. — **Ad-**

dullam. Wahrscheinlich Deir Dubban, 2 Stunden nördlich von Beit Dschibrin, woselbst große merkwürdige Höhlen (Robinſ. II, S. 610 f.), die Robinson ausführlich beschreibt, ohne jedoch zu entscheiden, ob sie natürlich oder künstlich seien (S. 610). Der Umstand, daß sie (S. 611) sehr regelmäßig gehauen sind, läßt, wie uns dünkt, auf künstliche Bearbeitung schließen, die, da das Gebirge Juda höhlenreich ist, wohl einer von der Natur selbst gebildeten Höhle zu Theil geworden ist. — **Socho und Aseka**, in der Nähe von Ephes Dammim (Damun) gelegen (1 Sam. 17, 1). Aseka wurde schon Kap. 10, 10 f. erwähnt. Zwischen Aseka und Socho fand Goliaths Kampf mit David statt (1 Sam. 17, 1 ff.). Socho, jetzt Schuweikeh, aber nicht zu verwechseln mit Socho auf dem Gebirge (V. 48), das ebenfalls Schuweikeh heißt, liegt etwa 3½ Meilen südwestlich von Jerusalem am Wady Sumt, dessen schönes Thal Robinſ. (II, 606. 607) für das durch David und Goliath berühmte Terebinthenthal (Eichgrund) hält (v. Raumer, S. 222). — V. 36. **Saaraim**, „nach 1 Sam. 17, 52 westwärts von Socho und Aseka gelegen = Tel Sakarieh und Kefr Sakarieh" (Knob.). Der Dual weist auf zwei Dörfer hin, aus denen wohl schon das alte Saaraim bestanden haben haben mag und bedeutet eigentlich zwei Thore. — **Adithaim**, unbekannt; abermals eine Dualform. **Gedera**: הַגְּדֵרָה mit dem Art. eig. „die Mauer". Kap. 12, 13 ist der König von גֶּדֶר (ummauerter Ort) erwähnt. Der Ort ist wohl derselbe. Ob Gederoth V. 41, wie Knobel will, ebenfalls derselbe Ort ist, bleibt mir zweifelhaft. Es konnten gar gut verschiedene Orte einfach als ummauerte bezeichnet werden. Zu vergleichen sind die deutschen Namen: Burg, Hausen und ähnliche. Ein ebenfalls verwandter Name ist גְּדוֹר V. 58. — **Gederothaim** wird von den Sept. weggelassen. Folgen wir ihnen, wie Winer (I, 471) und Knobel thun, so erhalten wir, wie der Schluß besagt, nur 14 Städte, sonst 15; wie oben statt 29—36.

V. 37—41. **Zweite Gruppe.** Sie umfaßt „südlich" und „westlich" von der ersten 16 Städte. V. 37. **Zenan**, wahrscheinlich identisch mit Zaanan (Mich. 1, 11); vielleicht Chirbet es-Senat. — **Hadasa**, „der kleinste Ort in Juda mit nur 50 Wohnungen (Mischn. Erubin 5, 6)" Knobel. Nicht zu verwechseln mit Adasa nördlich von Jerusalem. v. Raumer hat das Oertchen ganz übergangen. — **Migdal-Gad** = Tel Dschedeideh, wonach der Wady Dschedeideh benannt ist (Tobler, S. 124 f.). — V. 38. **Dilean**, vielleicht Bet Dula (Tobler, S. 150). — **Mizpe.** Ein Land Mizpe fanden wir schon Kap. 11, 3. 8 am Hermon, wo der Name erläutert und sein häufiges Vorkommen erklärt ist. Das berühmteste werden wir Kap. 18, 26 finden. Das hier vorkommende ist wohl das heutige Tel es Safieh (Rob. II, 622), auf einem nicht hohen, aber hinreichend über die umliegende Landschaft sich erhebenden Berge gelegen (a. a. O. S. 623), im Mittelalter Alba specula oder Alba custodia, ein Kastell, in dessen Nähe einige von Richard Löwenherz' romantischen Abenteuern vorgefallen sein sollen (a. a. O. S. 626). — **Joktheel**, vielleicht Keitulaneh (Rob. III, 868), woselbst Ruinen. — V. 39. **Lachis**, nach Kap. 10, 3 ff.; 12, 11 kanaanitischer Königssitz, später, wie viele dieser Städte, von Rehabeam befestigt (2 Chron. 11, 9). Hier starb Amazia (2 Kön. 14, 19). Sanherib belagerte Lachis und zog von hier nach Libna (Jes. 36, 2; 37, 8). Auch Nebukadnezar stritt (Jerem. 34, 7) wider die königliche Wagenstadt (Mich. 1, 13), die der Tochter Zion ein Anfang zur Sünde, ohne Zweifel durch Verleitung zum Götzendienst, geworden war (Mich. 1, 13). Die Lage ist streitig. Gegen Um Lakis, das dem Namen nach paßt, hat sich Robinſ. (II, S. 652 ff.) theils wegen der geringen, nicht auf eine einst befestigte Stadt hinweisenden Ueberbleibsel, theils wegen der Lage erklärt. Ihm folgt Knobel, der Lachis in Sukkarijeh, 2½ St. südwestlich von Beit Dschibrin zu erkennen glaubt. Für Um Lakis haben sich von Raumer, Keil und van de Velde auf der Karte erklärt und zwar hauptsächlich aus dem Grunde, weil das unmittelbar nachher genannte Eglon, das Robinson in Adjlan mit Bestimmtheit wieder gefunden zu haben glaubt (II, 657), nach seiner eigenen Angabe (II, 654) nur ¾ St. von Um Lakis entfernt ist. Wir schließen uns dieser letzteren Ansicht gleichfalls an. — **Eglon** wird auch schon Kap. 10, 3 ff. 36; 12, 12 erwähnt. **Bozkat** vielleicht Tubukah (Robinson II, 653), Tubaka, wie van de Velde und Knobel schreiben. — V. 40. **Kabbon** = Kubeibeh, 2½ Stunden östlich von Adjlan (Eglon) auf einer steinigen, unfruchtbaren Anhöhe, wie Knobel annimmt. Der Name klingt allerdings ähnlich; Robinſ. (II, 660) bemerkt aber sehr nüchtern: „Hier schien nichts zu sein, wodurch sich eine alte Ortslage bemerklich machte." — Lachmas. Sept.: *Λαμάς*; Vulg.: Lehoman; daher Luther: Lehmam. Die Sept. stehen auf Seite der Lesart לַחְמָס, die Vulg. geht auf die andere Lesart לַחְמָם zurück. Für die Richtigkeit der letzteren spricht der Umstand, daß Tobler (Dritte Wanderung, S. 129) in der That südlich von Beit Dschibrin eine Ruinenstelle el-Lahem gefunden hat. — **Kitlis**, unbestimmbar. Tel Kilkis oder Chilchis, nicht weit von Kubeibeh, mit Knobel zu vergleichen dürfte doch etwas gewagt sein, da in diesem Falle 1) eine Verschiebung des ל, 2) eine Verwechslung von ת und כ angenommen werden müßte, die nicht so leicht denkbar ist, wie die öfter vorkommende von ל und מ. — V. 41. **Gederoth**, vgl. V. 36. — **Beth-Dagon** und **Naema** und **Makeda** — eine Tripolis. Beth-Dagon, zu unterscheiden von dem Kap. 19, 27 als Grenzstadt Assers erwähnten Ort gleichen Namens, jetzt Beth-Dedschan zwischen Joppe (Jaffa) und Lydda (Lod, Ludd) auf einer Erdanschwellung zur Linken der Straße (Furrer, S. 10), nach Tobler zur Rechten (Nazareth nebst Anhang der vierten Wanderung, S. 306). Der Name weist auf den philistäischen Dagonsdienst hin.

Naema läßt sich nicht bestimmen. **Makeda**, schon Kap. 10, 10. 16 ff. in der Erzählung von der Schlacht bei Gibeon wiederholt erwähnt, ebenso Kap. 12, 16 als kanaanitischer Königssitz, nach dem Onom. 3 Stunden östlich von Eleutheropolis (sofern diese Angabe des Onom. nicht, wie Keil zu Kap. 10, 10 will, auf einem Irrthume beruht, es daher statt östlich westlich heißen müßte). Das wäre, wie Knobel annimmt, etwa die Gegend von Terkumieh oder wenn O. = S. O. genommen wird, von Morak. Beide Orte liegen am Fuße des Gebirges Juda. — **Sechszehn Städte und ihre Dörfer.** Diesmal sind es wirklich 16.

V. 42—44. **Dritte Gruppe** „weiter südlich, umfaßt neun Orte". **Libna**, von Josua erobert (Kap. 10, 29. 30), kan. Königsstadt (Kap. 12, 15), später Levitenstadt (Kap. 21, 13; 1 Chron. 7, 57), nach dem Onom. Libna in regione Eleutheropolitana. Nach Robinson II, 654 unbestimmbar. Wenn Knobel die ansehnliche von Seetzen aufgefundene Ruinenstelle (III, 31) Hora-Hawara (Rob. III, 862) dafür hält, weil das arabische Hawara wie לבנה weiß bedeute, also die arab. Uebersetzung des hebr. Namens sei (vergl. ähnl. Beispiele V. 28—36), so können wir uns diese scharfsinnige Hypothese nicht aneignen. Denn, wenn auch im Negeb, wo Tel Hora auf van de Veldes Karte an der von Beer-Seba nach Norden führenden Straße sich findet, „die arabische Bezeichnung der Städte zeitig eingetreten sein mag" (S. 425), so daß also die Namen förmlich übersetzt wurden, so haben wir bis jetzt wenigstens unter den judäischen Städten noch kein einziges derartiges Beispiel gefunden. Ja, was speziell unsern vorliegenden Fall angeht, so kennen, wie Knobel selbst mittheilt, die arabischen Geographen noch ein Libna in Palästina, z. B. Marasid III, 5, Jakut Mischt. S. 379. — **Ether** und **Asan**, später an Simeon Kap. 19, 7; 1 Chron. 4, 32. Wahrscheinlich im Süden nach dem Negeb hin zu suchen. — V. 43. **Jephthah** und **Asna** und **Nezib**, unbestimmbar. — V. 44. **Kegila**, nach dem Onom. 8 M. von Eleutheropolis nach Hebron zu, von David aus der Hand der Philister errettet (1 Sam. 23, 5), aber verrätherisch undankbar gegen ihn gesinnt (1 Sam. 23, 12). Nach Kieperts Karte: Jedna oder Idhna etwas südwestlich von Terkumieh zufolge der Angabe des Onom. Knobel bestreitet, daß das *Κεειλά*, Ceila oder *Ἐχελά* des Onom., heute Kila bei Tobler (S. 151) hierher gehöre, und findet Kegila vielmehr in der von Robinson (III, 862) erwähnten Ruinenstelle Ghuhaleh im Süden des Dschebel el Chalil (Robinson selbst schreibt: el Khulil) wieder. Die Aehnlichkeit des Namens spricht für diese Lage in der Ebene, wozu auch 1 Sam. 23, 4 רֵד paßt. — **Achsib** oder כְּזִיב wird auch Mich. 1, 14; 1 Mos. 38, 5 in der Ebene genannt. Vielleicht Kesaba, Kussabeh (Robinſ. II, 656), ein Ort mit Quellen, wo in der Nachbarschaft Ruinen liegen. — **Mareſa**, ebenfalls von Rehabeam befestigt (2 Chron. 11, 8), Siegesstätte Assas (2 Chron. 14, 9—13), Heimat eines sonst unbekannten Propheten Elieser (2 Chron. 20, 37), später Marissa (*πόλις δυνατή* Jos., Ant. 14, 3; 13, 9), in den Kämpfen der Makkabäer erwähnt (1 Makk. 5, 65—68), von Gabinius restaurirt, von den Parthern zerstört. Wie Robinſ. (II, 693) vermuthet, kam Eleutheropolis (Betogabris, Beit Dschibrin) erst nach dieser Zerstörung Maresas empor und wurde aus dessen Materialien gebaut. Seine Grundmauern glaubt Robinson etwa 1½ Stunde südlich von Beit Dschibrin gefunden zu haben. Ebenso Tobler (a. a. O. S. 129. 142 f.), der eine 24 Minuten von Beit Dschibrin gelegene Ruinenstelle Marasch anführt, die van de Velde's Karte ebenfalls als das alte Maresa bezeichnet. Knobel sucht es 4 Stunden südlich von Beit Dschibrin, wo ein Ort Mirsim (Rob. III, S. 211. 214. 864) liegt. Unwahrscheinlich. — Von Maresa ist jedenfalls nach Mich. 1, 14. 15 Moreschеth-Gath, die Heimat des Propheten Micha, zu unterscheiden (vgl. v. Raumer, S. 215; Rob. II, 694). — **Neun Städte und ihre Dörfer.** Die Zahl ist wieder richtig, wie V. 41 die Zahl 16. —

V. 45—47. **Vierte Gruppe.** Sie umfaßt die philistäischen Städte Ekron, das nach Kap. 19, 40 zu Dan gerechnet wird, Asdod und Gaza und ihre Töchter und ihre Dörfer. Nach V. 11 geht aber die Grenze Judas nördlich von Ekron nach dem Meere hin, schließt also die philistäischen Städte aus; von Töchtern, d. h. Unterstädten ist in den vorhergehenden Verzeichnissen nirgends die Rede, die Zahlangaben am Schlusse der einzelnen Gruppen fehlen hier. Der Abschnitt bekundet sich somit, wie Ewald (Gesch. II, S. 258), Bertheau (Komm. zum Buche der Richt., S. 28), Knobel, (S. 419), mit vollem Rechte hervorheben, als einen aus einer anderen Quelle hervorgehenden Zusatz, wogegen mit Keil (S. 299, Anm.) sich zu ereifern wir für vollständig unnöthig halten, zumal Keil selbst V. 32 nicht umhin kann, eine „ergänzende Hand" anzunehmen. Ist irgendwo eine Ergänzung möglich, dann gewiß auch ein „späterer Zusatz", da beides so ziemlich auf dasselbe hinauskommt. Außerdem ist auch noch „sehr auffallend", wie Keil selbst (S. 300) sagt, daß Gath und Askalon hier fehlen, während sie doch Kap. 13, 3 genannt werden, und zwar als Städte, die ihre eigenen Fürsten hatten, also nicht zu den בְּנוֹת der übrigen gerechnet werden können. Die Verse 45—47 machen daher nicht nur den Eindruck eines Zusatzes, sondern noch bestimmter den eines bruchstückartigen Zusatzes. Im übrigen verweisen wir auf die Kap. 13, 3 bereits gegebene Erklärung über die Lage der einzelnen Orte, die nach Jahrhunderte hindurch dauernden Kriegen erst im makkabäischen Zeitalter von den Israeliten erobert wurden. Vgl. den Exkurs bei Knobel zu unserer Stelle.

γ. V. 48—60. **Städte auf dem Gebirge.** V. 48—51. **Erste Gruppe**, ganz im Süden, elf Städte in sich schließend. — **Auf dem Gebirge.** Siehe Kap. 10, 40. **Samir**, vielleicht Um Schau-

mereh (Rob. III, 862). — Jathir, Priesterstadt (Kap. 21, 14; 1 Chron. 6, 42), wahrscheinlich Attir (Rob. II, 422), — Socho, verschieden von Socho in der Niederung (V. 35), wie jenes jetzt Suweikeh genannt (Robinſ. II, 422), etwa 10 Meilen im S.-S.-W. von Hebron (v. Raumer, S. 222). — Danna, von v. Raumer übergangen, nach Knobel vielleicht zu lesen דְּעֲנָה = רַעֲנָה = Zanute, der letzte bewohnte Ort auf dem südwestlichen Theile des Gebirges, 5 Stunden südwärts von Hebron (Rob. III, 190. 864). — Kirjath-Sanna, das ist Debir. Hierüber ſ. zu Kap. 10, 38, sowie in unſerem Kapitel zu V. 15. — V. 50. Anab, „eine Heimat von Enakiten (Kap. 11, 21), noch unter dem alten Namen ostwärts von Thaharijeh vorhanden, Seetzen III, 6; Robinſ. II, S. 421" (Knobel). Es hat einen kleinen Thurm, wie Robinson bemerkt. — Esthemo, sehr hoch, nach Schubert 2225′ hoch gelegen, Priesterstadt Kap. 21, 14; gegenwärtig Semua, ein ansehnliches Dorf, das Robinſon nach II, 422 schon von Thaharijeh aus gesehen hatte. Rings umher sind nach III, 191 breite Thäler, zwar keines starken Anbaues fähig, aber voll von großen und kleinen Heerden, alle gut im Stande, Unter den Olivenbäumen in dem seichten südlichen Thale machten die Reisenden Halt. An mehreren Stellen des Dorfes sahen sie Ueberreste von Mauern aus sehr großen, geänderten, aber in der Mitte rauh gelassenen Steinen gebaut, von denen einzelne über 10′ lang waren. Esthemo oder Esthemoa (אֶשְׁתְּמֹעַ) scheint nach der Ausdehnung dieſer Grundmauern, wie Robinson meint, eine umfangreiche Stadt gewesen zu sein. Es erhielt einſt von David (1 Sam. 30, 28) einen Theil der amalekitischen Beute. — Anim, wahrscheinlich das jetzige Ghuwein (v. Raum., S. 171; Knobel) südlich von Samua. (So Wilſon I, 354 bei v. Raumer gegen Rob. III, 180, der Ghuwein für Ain V. 32 hält). — V. 51. Goſen, unbestimmbar. — Holon, Priesterstadt Kap. 21, 15; 1 Chron. 6, 43. Noch nicht wieder aufgefunden. — Gilo, Geburtsstadt Ahitophels (2 Sam. 15, 12), wo sich der Verräther Davids auch erhängte (2 Sam. 17, 23). — Elf Städte. Die Zahl ist richtig.

V. 52—54. Zweite Gruppe, nördlich von der ersten, westlich von der dritten Gruppe. S. Menkes Karte. V. 52. Arab, von v. Raumer übergangen, vielleicht, wie Knobel vermuthet, Husn el Ghurab in der Nähe von Samua (Rob. I, 351). Sehr fraglich, da Robinson von einer Ruine el Ghurab von den Arabern nur gehört, sie aber nicht gesehen hat. Duma, דּוּמָה, Sept.: Ῥουμά, dem Onom. zufolge 17 Meilen von Eleutheropolis (Beit Dschibrin), jetzt Daumeh, ein zerstörtes Dorf in der Nähe von Hebron im Wady Dilbeh (Rob. I, 353). Jeſ. 21, 11 ist Duma Eigenname eines ismaelitischen Stammes in Arabien, wozu 1 Moſ. 25, 14 zu vergleichen ist. — Eſean (אֶשְׁעָן) sonst nirgends erwähnt. Da der Cod. Vat. der Sept.: Σομά hat, so wäre mit Knobel nach 1 Chron. 2, 43 f. שְׁמַע zu lesen und die Ruinenstelle Simir (Rob. III, 864) südlich von Daumeh zu vergleichen. v. Raumer hat auch diesen Ort übergangen, also für unbestimmbar gehalten. Ebenso Keil. — V. 53. Janum. Ueber die Lesart vgl. die Anm. zum Texte. Nicht aufgefunden. — Beth-Thapuah, nicht zu verwechseln: a. mit Thapuah in der Niederung (V. 34), b. mit dem Kap. 17, 7 genannten En Thapuah, das Manasse zugewiesen wurde. Der Name beider Städte weist auf Obstzucht hin, da תַּפּוּחַ (von נָפַח duften) Apfel, Hohel. 7, 9; Spr. 25, 11, oder Apfelbaum (Hohel. 2, 3; 8, 5) bedeutet. Aepfel und Birnen fand Robinſon (III, 295) in der Gegend des alten Gophna, jetzt Jifna, 4½ St. nördlich von Jerusalem. Vgl. auch v. Raumer, S. 100. Beth-Thapuah wäre demnach = Apfelhausen. Der Name hat sich in dem Orte Taffuh beinahe, 2 Stunden westlich von Hebron, erhalten, das nach Rob. II, 700 „inmitten von Olivenhainen und Weingärten" liegt. Dieſer Umstand spricht für die von uns gegebene Erklärung des Namens, da wo Olivenbäume und Weinstöcke gedeihen, auch Apfelbäume fortkommen können und konnten. Knobel hingegen erklärt תַּפּוּחַ nach טָפַח und צָפַח durch Ausbreitung, Breite, Fläche und führt für diese Deutung des Namens den Umstand an, daß sowohl unser Beth-Thapuah, als En-Thapuah (Kap. 17, 7) auf Ebenen lägen. Für unsere Erklärung, die auch v. Raumer gibt (S. 181), und die sich unmittelbar anbietet, spricht u. a. die Analogie von Bethphage בֵּית-פַּגֵּא chald. für das hebr. בֵּית-פַּג (Hohel. 2, 13) = Feigenhausen. — Apheka nicht gleich Aphek (Kap. 12, 18; 13, 4), das in der Ebene lag, nicht ferne von Jesreel (1 Sam. 29, 1; 1 Kön. 20, 26. 30), wo Saul von den Philistern, Ben-Hadad, der Syrer, von den Israeliten geschlagen wurde — sondern auf dem Gebirge Juda, in der Nähe don Hebron, „vermuthlich zwischen Hebron und Tuffah" (Keil). Gegen die Annahme v. Raumers (S. 172), daß die 1 Sam. 4, 1 erwähnte Schlacht hier stattgefunden habe, vergl. Thenius zu der betr. Stelle. Unser Apheka auf dem Gebirge Juda ist bis jetzt noch nicht aufgefunden. Das häufige Vorkommen des Namens אֲפֵק oder אֲפִיק (Richt. 1, 31) oder אַפֵּקָה (in unſ. Stelle) erklärt sich wie גֶּדֵר, גְּדֵרָה, גָּדֵר (Kap. 12, 13; 15, 36. 58) aus der Bedeutung des Wortes, das Stärke und dann Feſte, Burg (ſ. Geſ.) besagen will und von אָפַק stark sein, abgeleitet wird. — V. 54. Humta (חֻמְטָה) noch nicht aufgefunden. Der Name scheint mit חֹמֶט 3 Moſ. 11, 30; Sept.: σαῦρα. Vulg.: lacerta; wahrscheinlich eine Eidechsenart (Geſ.) — zusammenzuhängen. Eidechsen werden von Seetzen (S. 446. 448) bei v. Raumer (S. 105) erwähnt. Es gibt solche somit in Palästina und konnte daher ein Ort ebenso gut nach diesem Thiere benannt werden, wie Hazar Sual nach שׁוּעָל, Fuchs (V. 28). — Kirjath-Arba das ist Hebron, ſ. V. 13. Vergl. übrigens zu Kap. 10, 36 das Nähere über diese Stadt. — Zior, vielleicht dem Namen nach, wie Knobel vermuthete, in dem Höhenzuge Tughra nahe bei Hebron erhalten (ſ. Roſen, Zeitschr. der D.-M. G. XI, S. 56). Es sind 9 Städte, wie angegeben wird.

V. 55—57. Dritte Gruppe, östlich und nordöstlich (Knobel: nördlich; ſ. aber Menkes Karte) von der ersten und südöstlich (Knobel: östlich) von der zweiten. — Maon, jetzt Main, „das ohne Zweifel das Maon des Nabal ist (Rob. II, 422; 1 Sam. 25, 2), auf dem Gipfel eines kegelförmigen Berges (Rob. II, 421), der rings von Ruinen von nicht großem Umfange umgeben ist". In der Wüste Maon hielt sich David auf (1 Sam. 23, 24 ff.; 25, 2). — Karmel, aus der Geschichte Sauls (1 Sam. 15, 12), Davids (1 Sam. 25, 2. 5. 7. 40; 27, 3), Usias (2 Chron. 26, 10) bekannt, zur Römerzeit ein Kastell (Rob. II, 426) mit Besatzung, im Mittelalter 1172 in der Geschichte des Königs Amalrich (Rob. II. 428) vorkommend, jetzt Kurmul, mit großen Ruinen aus der alten Zeit und aus dem Mittelalter. — Siph. Da seine Bewohner (1 Sam. 23, 19; 26, 1; Pſ. 54, 2) sich verrätherisch gegen David erwiesen, so zog er (1 Sam. 23, 14. 15. 19 ff.) aus der Wüste gleichen Namens nach der Wüste Maon. Rehabeam befestigte den Ort, dessen Ruinen nach Robinson (II, 417) auf einem niedrigen Hügelrücken zwischen zwei kleinen Wadys, welche hier anfangen und nach dem todten Meere laufen, liegen. Jetzt Zif, ungefähr 1¾ Stunden im S.-O. von Hebron (v. Raumer, S. 222). Nicht zu verwechseln mit Siph, V. 24. — Juta (יוּטָה), nach Kap. 21, 16 Priesterstadt, jetzt Jutta (Rob. II, 417), „ein großer, moderner, muhamedanischer Flecken, auf einer niedrigen Anhöhe mit Bäumen ringsum" (Rob. III, 193). Wahrscheinlich nach einer zuerst von Reland (Palästina, S. 870) aufgestellten, von Bachiene, Rosenmüller (und auch von Robinſon) anerkannten Vermuthung: der Wohnort des Priesters Zacharias, die πόλις Ἰούδα (Luk. 1, 39), nach Relands Meinung (Rob. III, 193, Anm.) π. Ἰούτα durch Textkorruption oder weichere Aussprache entstanden (vergl. v. Raumer, S. 208, Anm. 222). — V. 56. Jesreel (יִזְרְעֶאל), den oder die Gott pflanzt, Geſ.), zu unterscheiden von Jesreel in der Ebene Esdrelom (Kap. 17, 16), nur noch 1 Sam. 25, 43 als Heimat der Ahinoam, der zweiten Gattin Davids (wenn Michal, die Saul nach 1 Sam. 25, 44 dem Phalti gab, nicht gezählt wird) erwähnt. Nicht zu bestimmen. — Jokdeam, Sanoah, ebenfalls unbekannt und sonst nirgends vorkommend. — V. 57. Kain (קַיִן) mit dem Art. eig. „die Lanze"), vielleicht Jukin (Rob. II, 417), wie Knobel vermuthet (S. 437), ein muhamedanisches Mukan – Station, Grab — wo Lot nach seiner Flucht von Sodom angehalten haben soll." (Rob. a. a. O.) — Gibea (גִּבְעָה = Hügel), ein öfter vorkommender Ortsname (Kap. 18, 28 Gibea im Stamme Benjamin, Gibea Sauls 1 Sam. 11, 4; 13, 2; 15, 2 u. ö., ferner Gibea im Stamme Ephraim Kap. 24, 33), mit dem die Ortsnamen גִּבְעָא (Kap. 18, 24; 21, 17) und גִּבְעֹן (Kap. 10, 2; 11, 19), sowie die Richtstätte Γαββαθᾶ, Joh. 19, 13, dieſelbe Wurzel גָּבַע (hoch sein, gewölbt sein) und Bedeutung theilen. Robinson (II, 580) glaubt es in dem Dorfe Jebah (Dschebah) im Wady el Musurr, im Südwesten von Bethlehem „ohne Zweifel" wiedergefunden zu haben. Auch ist dieſes Gibea nach seiner Ansicht wahrscheinlich das Gabatha des Euſebius und Hieronymus, 12 röm. Meilen von Eleutheropolis. Ihm folgt v. Raumer (S. 196), während Keil und Knobel sich aus dem Grunde gegen ihn aussprechen, weil dieser Ort außer dem Bereiche dieſer Abtheilung liege, die Uebereinstimmung des Namens aber nichts beweise, da er, wie bereits angeführt ist, auch sonst öfter vorkomme; hat doch Robinſon selbst (III, 180), wie Keil bemerkt, nördlich von Sichem ebenfalls ein Dorf Jebah (Dschebah) gefunden! Aus diesen Gründen müssen auch wir uns für die Ansicht der beiden letzteren Exegeten entscheiden. Vielleicht ist, wofür Knobel sich mit Gewißheit ausspricht (was wir aber nicht thun möchten) eines der vom Onom. unter Gabathon genannten viculi contra orientalem plagam Daromae, die Gabaa und Gabatha genannt werden, unser Gibea. — Thimna, wohl zu unterscheiden von Thimna zwiſchen Bethſemes und Ekron (Kap. 15, 10; 19, 43; Richt. 14; 15, 1—6), aber allerdings (mit v. Raumer, S. 224, und Knobel, S. 437, gegen Keil, S. 303) identisch mit Thimna (1 Moſ. 38, 12—14), wohin Juda zu seinen Schafscherern hinaufging. Nicht aufgefunden. Im Gebirge Ephraim lag תִּמְנַת חֶרֶס Kap. 19, 50; 24, 30. Der Name (von מָנָה) bedeutet „Antheil" (Geſ.) — Es sind 10 Städte, wie angegeben wird.

V. 58—59. Vierte Gruppe. Sie liegt nördlich von der zweiten und dritten. Halhul (חַלְחוּל), gegenwärtig noch Halhul oder Hulhul in wohl angebauter Gegend, Hauptort eines Distrikts. Es finden sich dort schöne Felder und Weinberge, sowie auch viele Kühe und Ziegen (Robinſ., Neue bibl. Forſch., S. 368. 369). Bemerkenswerth ist, wenn Robinſon a. a. O. sagt: „Es gibt wohl keinen alten Ort, dessen Identität weniger zweifelhaft wäre; trotzdem scheint derselbe vor unserer früheren Reise nicht wieder erkannt worden zu sein" (Rob. I, 359). Der Ort liegt nördlich von Hebron an dem Wege nach Jerusalem (vergl. auch Valentiner, Das heilige Land, S. 38). — Beth-Zur, jetzt Beit-Sur (Robinſon, N. B. F., S. 362), dessen hauptsächlichste Ruine ein Thurm ist, von welchem jedoch nur noch eine Seite übrig ist. Der Ort scheint klein, aber sehr fest gewesen zu sein, nach Josephus (Ant. 13, 5. 6) die stärkste Festung in ganz Judäa, in dem 1. Buche der Makkabäer sehr oft (Kap. 4, 29, 61; 6, 7. 26. 31 f. 49 f.; 9, 52 u. ſ. w.), im Alten Testament selten genannt (2 Chron. 11, 7; Neh. 3, 16). Hier taufte nach alter, im Onom. überlieferter Sage Philippus den Kämmerer, Apostelg. 8, 26—40 (von Raumer, S. 182). — Gedor, 1 Chron. 12, 7 als Heimat Joelas und Sabadjas

zweier Anhänger Davids genannt, jetzt Dschedur am Rande eines hohen Berges (Rob. II; 592), etwas nordwestlich von der Straße von Hebron nach Jerusalem gelegen; eine kleine, durch einen Baum bezeichnete Ruine (Robinson, Neue Bibl. Forsch., S. 370). — V. 59. Maarath — unbekannt. — Beth-Anoth (בֵּית־עֲנוֹת Ort des Antwortens, Echos. Ges.), zu unterscheiden von בֵּית־עֲנָת im Stamme Naphthali, Kap. 19, 38; Richt. 1, 33, heute Beit Ainun mit Ruinen, die 1842 Wolcott besuchte. (Robinson, N. B. F., S. 367. 368) sah sie von er-Rameh aus. — Elthekon, nicht aufgefunden.

(Fünfte Gruppe) nach dem Zusatze der Sept., den auch Hieronymus zu Mich. 5, 2 hat. „Gewiß ist dies", sagt Knobel mit Recht, „keine Erfindung der Sept., sondern Uebersetzung des Urtextes, welcher ihnen also vollständiger vorlag. Sonst würde ein großes Stück des Gebirges Juda mit zahlreichen Orten übergangen sein, was bei der sonstigen Vollständigkeit des Vers. nicht die geringste Wahrscheinlichkeit hat. Die Lücke in dem masorethischen Texte ist durch einen Abschreiber entstanden, welcher, als er das וחצריהן V. 59 gelesen hatte, das וחצריהן hinter dem vorliegenden Abschnitte gelesen zu haben glaubte." Zu derselben Ansicht bekennt sich auch Keil (S. 304 Anm.) unter Zurückweisung der naiven Meinung des Hieronymus, die Worte seien vielleicht von den Juden aus Bosheit (malitia) ausgemerzt worden, ne Christus de tribu Juda ortus videretur, wogegen schon Clericus „ganz richtig" eingewendet habe: non video cur a Judaeis propterea erasa essent, cum sit alias in V. T. sat frequens mentio Bethlehemi Davidis patriae". Dieser Ansicht ist auch Menke auf der Karte gefolgt; während hingegen Maurer und Bunsen sich gegen den Zusatz erklären. Ersterer meint, da die Sept. sich in unserem Buche bald Zusätze, bald Auslassungen, bald willkürliche Abänderungen erlaubten, so sei am wahrscheinlichsten: eos totum hoc comma ex loco quocunque, alio proprio Marte huc transtulisse. Die Möglichkeit eines solchen Verfahrens soll nicht geleugnet werden, allein hier bietet unser masorethischer Text, wie Knobel und Keil mit Recht hervorheben, eine offenbare Lücke, die durch den Zusatz der Sept. vortrefflich ausgefüllt wird. Bunsen bemerkt: „Die Formen mehrerer dieser Städtenamen sind durchaus nicht hebräisch: auch wird außer Thekoa und Bethlehem keine dieser Städte irgendwo im Alten Bunde erwähnt. Wir haben also hier eine alte aramäische Randglosse, welche einige Handschriften später in den Text aufgenommen haben." Dagegen: der erste von Bunsen aufgestellte Grund ist eine Behauptung ohne näheren Beweis; der zweite aber hat darum kein Gewicht, weil gar manche in unserem Kapitel vorkommenden Städte sonst auch nirgends im Alten Bunde genannt werden, z. B. V. 56: Jokdeam und Sanoah, V. 54: Humta, V. 53: Janum, V. 43: Nezib, u. s. w. Wir betrachten somit den Zusatz der Sept. als eine höchst werthvolle Ergänzung des masorethischen Textes, zur Vervollständigung des Städtekatalogs dienend. In deutscher Uebersetzung würde er lauten: Thekoa und Ephrata (das ist Bethlehem) und Phagor und Aitam (Aitan) und Kulon und Tatami (Tatam) und Sores (Thobes) und Karem und Gallim und Baither (Theter) und Manocho; elf Städte und ihre Dörfer. — Thekoa (תְּקוֹעַ), zwei Stunden südlich von Bethlehem, Heimat des Propheten Amos (1, 1), der hier begraben sein soll, von Rehabeam befestigt (2 Chron. 11, 6), auch sonst im Alten Testament erwähnt, z. B. 2 Sam. 14, 2; Jerem. 6, 1; Nehem. 3, 5. 27; jetzt Tekua (Rob. II, 406) auf einem mit Ruinen bedeckten Berge, was zu Jerem. 6, 1 paßt. Ueber den in der Nähe liegenden Frankenberg, welchen die Franken noch 40 Jahre nach dem Verluste Jerusalems behauptet haben sollen, vergl. den Exkurs v. Raumers, S. 223. — Ephrata (d. i. Bethlehem). Beide Namen kommen Ruth 4, 11; Mich. 5, 1 unbestritten für unser, von Bethlehem im Stamme Sebulon (Kap. 19, 15) zu unterscheidendes, Bethlehem Juda (Richt. 17, 7. 9; 19, 1. 2; 1 Sam. 17, 12; Ruth 1, 1. 2) vor; ob hingegen 1 Mos. 35, 16. 19; 48, 7 unser Bethlehem-Ephrata gemeint sein kann, ist streitig (vergl. Lange, Bibelwerk, A. Test. I, S. 373). Der Name בֵּית־לֶחֶם = Haus des Brodes, Brodhausen (Winer I, 172, Anm. 1) ist klar; auch אֶפְרָה oder אֶפְרָתָה läßt sich unschwer von פָּרָה ableiten, wofür das verwandte אֶפְרַיִם sich zur Vergleichung darbietet. Hiernach wäre א' = die Fruchtbare, „ein Name, welcher," wie Lange a. a. O. bemerkt, „mit Bethlehem dem Sinne nach übereinstimmt." Auch ist die Gegend, wie aus dem Buche Ruth Kap. 2 und aus den Schilderungen neuerer Reisenden hervorgeht, wirklich fruchtbar. So meldet Furrer (S. 167): „Je näher wir Bethlehem rückten, destomehr trafen wir das Feld bebaut.... Ueberraschend lieblich aber war uns der Anblick des Wady Charubeh, des Thales, über dem hoch im Süden das Städtchen Bethlehem (2704' über dem Meere) sich lagert. Da wuchsen Oel- und Feigenbäume in reicher Fülle. Rebgelände breiteten sich am nordwestlichen Abhang aus, deren Wachtthürme freundlich an längst vergangene Zeiten mahnten." Jetzt heißt Bethlehem Beit-Lahm, d. i. Haus des Fleisches und ist seit 1834 fast ausschließlich von Christen bewohnt, deren nach Tobler 3000 sein mögen. Die übrigen 300 Einwohner sind Muhamedaner. Juden gibt es keine daselbst. Die geschichtliche Bedeutung Bethlehems als Davidsstadt (Ruth 4, 11; 1 Sam 16, 4; 17, 12. 15; 20, 6. 28; Mich. 5, 1) und als Geburtsort Christi (Matth. 2, 1 ff.; Luk. 2, 4. 15) ist bekannt. Näheres über Bethlehem s. bei Seetzen II, 37 ff.; Robinson II, 375 ff.; Tobler, Topographie von Jerusalem II, S. 464; und von demselben Verfasser: Bethlehem in Palästina, S. 2 ff.; Furrer, Wanderungen durch Palästina, S. 167 ff.; Valentiner, Das heil. Land, S. 28 ff.; v. Raumer, S. 313 ff.; Ritter, Erdkunde XVI, S. 284 ff. — Phagor jetzt Faghur, zwischen Hebron und Bethlehem, westlich von der Straße (Robinson, N. B. F., S. 359; Tobler Dritte Wanderung, S. 91 ff.). — Aitam (עֵיטָם 2 Chron. 11, 6 unter den von Rehabeam befestigten Städten unmittelbar nach Bethlehem genannt), „erhalten in dem Wady und Ain Attar zwischen Bethlehem und Faghur bei Tobler, Dritte Wanderung, S. 88 ff." (Knobel). Einst zur Zeit Salomos ein anmuthiger Ort mit Gärten und vielleicht auch mit einem Lustschlosse des Königs (Furrer, S. 177. Anm. 1), — Kulon, jetzt Kulonieh oder Kalonijeh, hoch über der Pilgerstraße nach Jerusalem gelegen (Furrer, S. 141). Die ziemlich bedeutenden Ruinen des alten Kulon, das Hitzig, Sepp, van Oosterzee (Bibelwerk, N. T. III, S. 395), Furrer, und wie es scheint auch Tobler (Tobler, Nazareth in Palästina. Nebst Anhang der vierten Wanderung, S. 316. 319) für das neutestamentliche Emmaus, Luk. 24, 13 halten, liegen „ganz nahe dem Thalgrunde", dessen Lieblichkeit Furrer gar schön schildert, wenn er sagt: „Eine reiche, unter Felsgewölben verborgene Quelle mit doppeltem Ausgang, bewässerte Gärten, in denen zahlreiche Mandelbäume mit weißrothen Blüten zwischen dem dunkelgrünen Laub der Orangenbäume hindurchschimmerten. An den umgebenden Abhängen stiegen Rebgelände und Oelbaumalleen terrassenförmig auf. Die Aussicht reicht nach keiner Seite hin weit. Aber die Abgeschlossenheit erhöht den Reiz des gesegneten anmuthigen Thales" (S. 142). Die Entfernung von Jerusalem beträgt 1½ Stunden. — Tatami oder Tatam, nicht zu bestimmen; eben so wenig Gallim; denn das Jes. 10, 30; 1 Sam. 25, 44 erwähnte Gallim lag nördlich von Jerusalem in Benjamin (Knobel). — Sores, heute Saris „auf stolzer Höhe" (Furrer, S. 139), zu welcher Oelbaumgärten terrassenförmig aufsteigen, 4 Stunden westlich von Jerusalem, vergl. auch Robinson, N. B. F., S. 204. — Karem, heute Ain Karim, mit einem prächtigen Kloster, dessen Gartenmauern hohe Cypressen überragen, in einer durch Lieblichkeit und Schönheit den Wanderer überraschenden Landschaft, ¾ Stunden (Furrer, S. 210) westlich von Jerusalem gelegen (Furrer, S. 208, Robinson II, 358. 364, N. B. F. 355; Tobler, Topogr. II, S. 344 ff.). — Beither, jetzt Bettir im Südwesten von Jerusalem (Furrer, S. 191), hoch oben an einem Bergesabhang über prächtig grünen Terrassen gelegen, von Oel- und Feigenbäumen umgeben, im Hohel. 2, 17 erwähnt, woselbst die הָרֵי בָתֶר sich am besten durch Berge von Bether erklären. בֶּתֶר bedeutet Theil, Stück, 1 Mos. 15, 10; Jer. 34, 18, 19. Verwandt ist בְּתָרוֹן eig. Bergschlucht, 2 Sam. 2, 29. בְּתַרוֹן בֶּתֶר ist, was wir mit einem Kunstausdrucke: coupirtes Terrain nennen. Der Art ist die Gegend von Bether (Furrer, S. 192). — Manocho, nach Knobels sehr einleuchtender Vermuthung = מְנַחַת 1 Chron. 8, 6, wohin nach dieser Stelle Benjaminiten von Geba geführt wurden. —

V. 60. Sechste Gruppe, nordwestlich von der fünften, nur zwei Städte umfassend. Kirjath-Jearim, V. 9. Wie schon zu V. 9 bemerkt wurde: Kureyet el Enab, drei Stunden nordwestlich von Jerusalem. „Die alte „„Stadt der Wälder"" ist in neueren Zeiten eine „„Stadt des Weins"" geworden", wie Robinson I, 589 den alten und dann den neuen Namen deutet. Leute aus Kirjath-Jearim holten einst die Bundeslade von Beth-Semes herauf (1 Sam. 6, 21; 7, 1. 2). Von den Weinbergen sind nach Valentiner S. 19 noch einige im Osten des Orts vorhanden. — Rabba, nicht zu ermitteln.

V. 61. 62. Städte in der Wüste. Die Wüste Juda grenzte im Osten an das todte Meer, im Süden an den Negeb, im Westen an die Gebiete der dritten, vierten und fünften Städtegruppe des Gebirges Juda (s. Menkes Karte III), im Norden an die V. 6. 7 angegebene Grenzlinie des Stammes Juda. Diese ganze Gegend wird mit gutem Grunde als Wüste (מִדְבָּר) bezeichnet, da sie mit Ausnahme von Engedi und einzelnen Stellen, wo sich Quellen finden, eine wilde, unfruchtbare, „schaurige" (Furrer, S. 149) Einöde ist. So trägt z. B. die Umgebung des Klosters Mar-Saba das Gepräge furchtbarer Oede und Einsamkeit. „Umsonst späht das Auge weit und breit nach irgend welchem Grün, das den verwitterten Kalkstein des vielzerklüfteten Gebirges deckt. Im Sommer brennt fast unerträgliche Hitze auf den nackten Fels und die Winterregen rauschen nutzlos von den Höhen hernieder" (Furrer, S. 161). Die Wege durch diese Wildniß, über welcher zur Nachtzeit der gestirnte Himmel wunderschön ruht (Furrer, S. 161), führen oft an jähen Felsabhängen hin, bisweilen so jäh über Felsen hinab, daß es aller Vorsicht und Geübtheit der Reitthiere bedarf, um nicht zu fallen (Furrer, S. 149). In dieser Einsamkeit trieb einst David sein Wesen (1 Sam. 23. 24; Ps. 63, 1; 54, 2), hier predigte Johannes der Täufer (Matth. 3, 1), hier wurde Christus versucht (Matth. 4, 1; Mark. 2, 12. 13; Luk. 4, 1). Vergl. weiterhin Knobel, S. 440; Robinf. II, 430 ff., 514 ff.; III, 15. 17; v. Schubert III, S. 94, 96. 102 ff.; Seetzen II, S. 220 ff.; v. Raumer, S. 47. — V. 61. 62. Beth-Araba, V. 6. Wahrscheinlich Kasr Hadschla (Knobel). — Middin, Sechacha, Nibsan, nur hier erwähnt, unbekannt. — Ir-Hamelach (עִיר־הַמֶּלַח). Sept.: ἡ πόλις τῶν ἁλῶν. Vulg.: civitas salis. Luther: Salzstadt. Wahrscheinlich in der Nähe des Salzthales, wo die Edomiter mehrere Niederlagen erlitten (Knobel), also ziemlich weit südlich. Vgl. 2 Sam. 8, 13; Ps. 60, 2; 2 Kön. 14, 7; 1 Chron. 18, 12; 2 Chron. 25, 11. So auch Robinson III, 25. — En-Gedi (עֵין־גֶּדִי Bocksquelle) heute Ain Djidi (Dscheddi), an der Westseite des todten Meeres gelegen, mit einer reichen, warmen (21¾° nach Robinf. II, 441) Süßwasserquelle (Furrer, S. 159; Rob.

439 ff.) welche einst Palmen und Balsamstauden erquickte. „Das Hohelied singt von der Cypertraube in den Weinbergen Engedis (Kap. 1, 14). Hier gedeiht die Riesenasklepias, die jene unter dem Namen Sodomsäpfel so berühmten Früchte hervorbringt" (Furrer a. a. O. S. 159). Die Vegetation ist tropisch. An der Quelle liegen die Ueberreste verschiedener, offenbar alter Gebäude, obgleich die Hauptstelle, wo die Stadt stand, weiter unten gewesen zu sein scheint (Robinſ. II, 440). Hier hielt sich David auf, 1 Sam. 24, 2. Ob Hazezon-Thamar 1 Mos. 14, 7 (vergl. 2 Chron. 20, 2) derselbe Ort, wie En-Gedi sei, ist streitig. v. Raumer (S. 188) und Keil (S. 306) sind für die Identität, Knobel z. u. St. ist dagegen.

V. 63. Eine Notiz darüber, daß die Kinder Juda die Jebusiter nicht aus Jerusalem zu vertreiben vermochten. Richt. 1, 21 kehrt derselbe Vers wieder, nur mit dem Unterschiede, daß, statt der Kinder Juda, die Kinder Benjamin genannt werden, welchen nach Kap. 18, 28 Jerusalem zugewiesen wurde. Mehr zu Kap. 18, 28. — Ueber die Bedeutung dieses Verses für die Bestimmung der Abfassungszeit unseres Buches ſ. die Einleitung §. 2.

2. Das Gebiet der Stämme Ephraim und Manasse.

Kap. 16. 17.

a. Seine Grenzen.

Kap. 16, 1—4.

1 Und das Loos kam heraus für die Söhne Josephs vom Jordan bei Jericho, beim Wasser Jerichos gegen Aufgang, [nämlich] die Wüste, die aufsteigt von Jericho auf das Ge-
2 birge von Beth-El; *und es ging hinaus [die Grenze] von Beth-El nach Lus und ging hin-
3 über nach dem Gebiete der Architer nach Ataroth, *und stieg hinab meerwärts nach dem Gebiete der Japhletiter, bis zu dem Gebiete von Beth-Horon, dem unteren und bis Geser und es
4 waren ihre Ausgänge nach dem Meere hin [Bunſen, de Wette: an das Meer]. *Und es erhielten [das] zum Besitzthum die Söhne Josephs: Manasse und Ephraim.

b. Gebiet des Stammes Ephraim.

Kap. 16, 5—10.

5 Und es war die Grenze der Kinder Ephraim nach ihren Geschlechtern: und es war die Grenze ihres Besitzthums gegen Aufgang Atroth-Adar, bis zu Beth-Horon, dem oberen. *Und es
6 ging hinaus die Grenze [in der Gegend] nach dem Meere hin, von Michmethath [Keil auch: von M.] mitternachtwärts, und es wandte sich die Grenze gegen Aufgang gen Taanath-Silo und ging
7 daran vorüber gegen Aufgang gen Janoah, *und stieg hinab von Janoah gen Ataroth und
8 Naarath und stieß an Jericho und ging hinaus an den Jordan. *Von Thapuah geht [הַלָּךְ] die Grenze meerwärts nach dem Rohrbach, und es waren ihre Ausgänge nach dem Meere hin.
9 Das ist das Besitzthum des Stammes der Kinder Ephraim nach ihren Geschlechtern. *Und die Städte [dazu], die ausgeschieden wurden für die Kinder Ephraim, inmitten des Besitzthums
10 der Kinder Manasse, alle die Städte und ihre Dörfer. *Aber sie vertrieben nicht die Kanaaniter, die zu Geser wohnten. Und es wohnten die Kanaaniter mitten unter Ephraim bis auf diesen Tag und sie wurden frohnpflichtig [Sept.: *καὶ ἐγένοντο ὑπόφοροι δοῦλοι*].

c. Gebiet des Stammes Manasse.

Kap. 17, 1—13.

1 Und es ward das Loos dem Stamme Manasse (denn er war der Erstgeborene Josephs); dem Machir, dem Erstgeborenen Manasses, dem Vater Gileads — ihm wurde, weil er ein streit-
2 barer Mann war, Gilead und Basan. *Und es ward den übrigen Kindern Manasses, nach ihren Geschlechtern, den Söhnen Abiesers und den Söhnen Heleks und den Söhnen Asriels und den Söhnen Sechems und den Söhnen Hephers und den Söhnen Semidas. Das sind
3 die Kinder Manasses, des Sohnes Josephs, die männlichen, nach ihren Geschlechtern. *Aber dem Zelophchad, dem Sohne Hephers, des Sohnes Gileads, des Sohnes Machirs, des Sohnes Manasses waren keine Söhne, sondern Töchter; und das sind die Namen seiner Töchter:
4 Mahla und Noa, Hogla, Milka und Thirza. *Und sie traten vor Eleasar, den Priester, und vor Josua, den Sohn Nuns, und vor die Fürsten und sprachen: Jehova hat Mose geboten,

uns ein Besitzthum zu geben mitten unter unseren Brüdern. Und er gab ihnen nach dem Befehle [eig. nach dem Munde] Jehovas ein Besitzthum mitten unter den Brüdern ihres Vaters.
*Und es fielen auf Manasse zehn Antheile, außer dem Lande Gilead und Basan, welches jen- 5
seit des Jordans [liegt]. *Denn die Töchter Manasses erhielten Besitzthum mitten unter sei- 6
nen Söhnen; und das Land Gilead kam an die Söhne Manasses, die übrigen.

Und es war die Grenze Manasses von Asser an nach Michmethath, welches vor Sichem 7
[liegt]; und es ging die Grenze zur Rechten [de Wette: gegen Süden] bis zu den Bewohnern von En-Thapuah. *An Manasse kam das Land Thapuah [das Apfelland], aber 8
Thapuah an der Grenze Manasses an die Kinder Ephraim. *Und es stieg die Grenze hinab 9
zum Rohrbach mittagwärts am Bache. Diese Städte kamen an Ephraim mitten unter den Städten Manasses. Und die Grenze Manasses war mitternachtwärts vom Bache, und es waren ihre Ausgänge nach dem Meere hin. *[Das Land] gegen Mittag kam an Ephraim, aber ge- 10
gen Norden an Manasse, und es war das Meer seine Grenze. Und an Asser stießen sie von Mitternacht und an Issaschar von Aufgang [Bunſen: Sonnenaufgang]. *Und es kam an 11
Manasse in Issaschar und in Asser: Beth-Sean und ihre Töchter und Jibleam und ihre Töchter und dazu [de Wette: nebst] die Bewohner von Dor und ihre Töchter und die Bewohner von En-Dor und ihre Töchter und die Bewohner von Thaanach und ihre Töchter und die Bewohner von Megiddo und ihre Töchter, die Dreiheit der Höhe [d. i. die drei auf Höhen gelegenen Städte. Siehe die exeg. Erläuterungen. Sept.: *καὶ τὸ τρίτον τῆς Νόφεθ*. Vulg.: tertia pars urbis Nopheth. Luther: das dritte Theil Napheth. de Wette: drei Landschaften. Bunſen: die Dreilandschaft]. *Und es vermochten die Kinder Manasse nicht zu erobern diese 12
Städte und die Kanaaniter ließen es sich gefallen zu wohnen in diesem Lande. *Und es ge- 13
schah, als stark wurden die Kinder Israel, da machten sie die Kanaaniter frohnpflichtig, aber vertreiben thaten sie sie nicht [so mit de Wette, um וְהוֹרֵישׁ לֹא הוֹרִישׁוֹ auszudrücken].

d. Klage der Kinder Joseph über unzulängliches Besitzthum.

Kap. 17, 14—18.

Und es redeten die Kinder Joseph mit Josua also: Warum hast du mir als Besitzthum 14
nur ein Loos und einen Antheil gegeben und ich bin [doch] ein zahlreiches Volk, soweit als [עַד־אֲשֶׁר] bis jetzt [עַד־כֹּה] Jehova mich gesegnet hat. *Und es sprach zu ihnen Josua: 15
Wenn du ein zahlreiches Volk bist, so ziehe hinauf in den Wald und haue dir daselbst aus in dem Lande der Pheresiter und Rephaiter, wenn dir zu enge ist das Gebirge Ephraim. *Da 16
sprachen die Kinder Joseph: Nicht wird für uns hinreichen das Gebirge; und [aber] eiserne Wagen sind bei allen Kanaanitern, die da wohnen im Thallande, bei denen, die zu Beth-Sean und ihren Töchtern und bei denen, die im Thale Jesreel sind. *Und es sprach Josua zum 17
Hause Joseph, zu Ephraim und zu Manasse, also: Ein zahlreiches Volk bist du und hast große Macht, du sollst nicht ein Loos haben. *Sondern ein Gebirge soll dein sein, denn Wald ist 18
es und du sollst ihn aushauen und dein sollen sein seine Ausgänge [Ausläufer]; denn du wirst vertreiben die Kanaaniter, denn eiserne Wagen haben sie, denn mächtig sind sie.

Exegetische Erläuterungen.

Die beiden Kapitel 16 und 17 gehören zusammen, da sie die Angaben über das Gebiet der Stämme Ephraim und Manasse, der Söhne Josephs (1 Mos. 41, 50—52; 46, 20; 48, 5 ff.) enthalten. Das gesammte Erbtheil der beiden Stämme umfaßt ein größtentheils fruchtbares und gesegnetes Land, die Mitte des Westjordanlandes, vom Jordan und den östlichen Abfällen des Gebirges Ephraim, das viel weniger rauh, als das Gebirge Juda ist, bis an den Meeresstrand, dem entlang die schöne Ebene Saron sich hinzieht. Von diesem gesammten Gebiete erhielt Ephraim den südlichen, Manasse (eigentlich nur der halbe Stamm Manasse, vergl. Kap. 13, 29 ff.) den nördlichen Theil. Den Jordan berührte, und zwar auch nur auf kurzer Strecke, blos Ephraim. S. die schon öfters angeführte, sehr anschauliche Karte III in Menkes Bibelatlas sowie Kieperts Wandkarte. Ueber die Beschaffenheit des Landes vergl. Robinſon III, 292 ff.; Ritter, Erdkunde XVI, S. 566 ff.; v. Raumer, S. 42—45; Furrer, S. 211—246; Robinſon, Physische Geographie des Heiligen Landes, S. 34—39.

a. Kap. 16, 1—4. Grenzen des gesammten Gebietes. — V. 1. Das Loos kam heraus, nämlich aus der Urne. Richtig bemerkt Bunſen: „Bei der Doppelbedeutung von „„Loos"" wäre die Stelle wohl in folgender Weise zu umschreiben: Es wurde das Loos für die Kinder Joseph gezogen und ihnen

fiel zu das Gebiet u. s. w." — **Vom Jordan bei Jericho, beim Wasser Jerichos gegen Aufgang.** Das Wasser bei Jericho ist die Elisaquelle (2 Kön. 2, 19—22), jetzt Ain-es Sultan, deren Wasser sich über die Ebene ausbreiten (Robinson II, 528). Sie sprudelt prächtig unter Felsen hervor und bildet gleich am Fuß des Hügels, von welchem sie kommt, ein schönes Wasserbecken, das von Nubkegebüsch, Oleandersträuchen und Röhricht dicht umwachsen war (Furrer, S. 150). Etwas weiter nördlich trifft man die noch größere Dukquelle, die auf Kanäle geleitet, einst Mühlen trieb (Furrer a. a. O.); die Grenze fing am untern Jordan an und ging von da zur Elisaquelle. Das, also die Jordangegend bei Jericho, ist ihr östlicher Ausgangspunkt oder genauer -Ort. Von hier zog sie sich in die Wüste, die aufsteigt von Jericho auf das Gebirge von Beth-El. Gemeint ist die Kap. 18, 12 genannte Wüste von Beth-Aven, welche Stadt nach Kap. 7, 2 östlich von Beth-El gelegen zu haben scheint. — **Auf das Gebirge von Beth-El.** „בהר, welches die Masorethen von בית אל trennen, ist trotzdem, daß schon Sept., Chald. und Arab. diese Auffassung wiedergeben, doch ohne Zweifel nach 1 Sam. 13, 2 mit בית אל zu verbinden und בָּהָר zu punktiren. So die Vulgata: ad montem Bethel und der Syrer" (Keil). Es ist gemeint das Gebirge in der Umgegend von Bethel. — V. 2. **Und es ging hinaus** (die Grenze) **von Bethel nach Lus.** Hebr.: וְיָצָא מִבֵּית־אֵל לוּזָה. Entweder müssen die Worte so übersetzt werden, wie wir mit den Sept., Luther, de Wette, Keil, Bunsen gethan haben, wobei Bethel, wie auch Bunsen vermuthet, wahrscheinlich für „Gebirge von Bethel" steht, oder es ist zu übersetzen, wie u. a. Knobel will: „und sie ging hinaus von Bethel-Lusa." Bei dieser Uebersetzung folgt Knobel 1) in V. 1 der masorethischen Punktation בָּהָר, 2) nimmt er in V. 2 eine Verbindung des alten und neuen Ortsnamens an, „ganz im Widerspruche mit der Sitte unseres Verfassers, der, wo eine Stadt zwei Namen hatte, beide durch הִיא verbunden, nebeneinander setzt, wie er es z. B. Kap. 18, 13 auch bei Lus thut" (Keil). Andere Beispiele sind: Kap. 15, 14. 49. 54 (V. 59, Sept.). 60. Mehr über Beth-El und Lus s. zu Kap. 18, 12. 13. — **Von Lus, das ist Bethel** (Kap. 18, 13), **ging sie** und zwar auf der Südseite dieser Stadt (Kap. 18, 13) **nach dem Gebiete der Architer nach Ataroth.** Husai war ein Architer (2 Sam. 15, 32; 16, 16; 1 Chron. 27, 33). Wo sein Besitzthum lag, ist nach der Lage von Ataroth zu bestimmen, worüber zu Kap. 18, 13. — V. 3. **Von da stieg sie hinab meerwärts nach dem Gebiete der Japhletiter, bis zu dem Gebiete von Beth-Horon dem unteren und bis Geser, und es waren ihre Ausgänge nach dem Meere hin.** Die Grenze verfolgte von Bethel nach Ataroth eine nördliche, dann eine südwestliche und endlich eine ganz entschieden westliche Richtung (S. die Karte). — Der Japhlethiter (הַיַּפְלֵטִי) nur hier als Patronymicum; der Eigenname יִפְלֵט (den Er, nämlich Gott, rettet, Ges.) 1 Chron. 7, 32. 33. — Ueber Beth-Horon vgl. theils Kap. 10, 10; theils Kap. 18, 13. — Geser (גֶּזֶר) als kanaanitischer Königssitz schon aus Kap. 10, 33; 12, 12 bekannt, Priesterstadt nach Kap. 21, 21; 1 Chron. 6, 52, bis jetzt noch nicht wieder aufgefunden. Knobel sucht die Stadt im Nordw. von Beth-Horon, wo Menke den Namen eingetragen hat. Vgl. auch v. Raumer, S. 191, und seine Karte, wo er sie auch nordwestlich von Beth-Horon verzeichnet hat. — V. 4. „Nördlich von der angegebenen Linie nahmen Ephraim und Manasse Besitz." Es ist somit nur die Südgrenze beider Stämme, welche zugleich Nordgrenze von Benjamin ist und als solche, wie bereits angedeutet ist, Kap. 18, 12. 13 wiederkehrt, angegeben.

b. Kap. 16, 5—10. **Das Gebiet des Landes Ephraim.** — V. 5 wird zuerst die Südgrenze angegeben. Als Ausgangspunkt erscheint Atroth Addar, nach Kap. 18, 13 identisch mit unserem Ataroth V. 2. Nehmen wir dies an, so „bemerkt der Verfasser nur die westliche Hälfte der Südgrenze und läßt die östliche weg", denn Beth-Horon, sei es das obere, wie hier, oder das untere, wie V. 2 gesagt wird, liegt westlich, genauer noch südwestlich von Atroth Addar. Man könnte nun freilich auch, wie Knobel in zweiter Linie vorschlägt, עֲטָרוֹת lesen und an das V. 7 genannte Ataroth im Südosten denken, wodurch der östliche Theil der südlichen Grenze hergestellt würde, allein dann würde doch, wie uns dünkt, ein וָתָאר oder וְעֵבֶר zwischen die beiden Städtenamen eingeschoben sein. Es ist daher die erstere Annahme vorzuziehen, wonach die Südgrenze von Ephraim, ihrem westlichen Theile nach, von Atroth Addar bis Beth-Horon bestimmt wäre. Hiermit haben wir aber, wenn wir V. 3 vergleichen, auch nicht einmal diesen westlichen Theil vollständig, denn nach V. 3 geht die Grenze noch weiter nach Geser, ja bis ans Meer. Nun haben die Sept. hinter Beth-Horon noch *καὶ Γάζαρα*. Vielleicht ist sowohl dieses, als was V. 3 darauf folgt, hier ausgefallen. Wir haben es jedenfalls, wie V. 6 noch deutlicher zeigen wird, mit einem korrumpirten Texte zu thun, wobei es gar gut möglich wäre, daß die ersten Worte von V. 6 bis und mit הַיְמָה ursprünglich den Schluß von V. 5 gebildet hätten, wozu sie vortrefflich passen würden, so daß dann wenigstens der westliche Theil der südlichen Grenzlinie Ephraims von Atroth Addar bis zum Meere vollständig angegeben wäre. — V. 6. Keil erklärt in Beziehung auf diesen Vers: „Mit V. 6 weiß ich ebensowenig als die früheren Ausleger anzufangen. Die Verse 6—8 scheinen die nördliche Grenzlinie des Stammgebietes von Ephraim angeben zu sollen und zwar von einem mittleren Punkte an zuerst in V. 6 und 7 nach Osten, dann in V. 8 nach Westen zu", wofür Knobel, der mit dieser Ansicht übereinstimmt, als ähnlich anführt die Südgrenze Sebulons Kap. 19, 10. 12 und die Theilung der benjaminitischen Orte Kap. 18, 21—28, auch die Westgrenze von Naphthali Kap. 19, 33 ff. „Dabei ist aber", wie Keil vorhin bemerkt, „der erste Satz von V. 6 völlig unerklärbar und muß korrumpirt sein. Vielleicht hat ursprünglich da gestanden: „„Gegen Norden ging die Grenze aus von Michmethat, denn nach Kap. 17, 7 ging die Grenze Manasses von Asser bis Michmethath."" Noch besser scheint es uns anzunehmen, es habe ursprünglich da gestanden:

וַיֵּצֵא הַגְּבוּל הַיְמָה
מִמִּכְמְתָת מִצָּפוֹן

War dem so, dann ist leicht erklärlich, daß die zweimal (nämlich am Schluß von V. 5 und zu Anfang ms. Vers.) wiederkehrenden Worte ויצא הגבול הימה einmal ausfielen. Stellen wir aber durch diese Erweiterung der sehr passenden Korrektur Keils den jedenfalls verdorbenen Text wieder her, so erhalten wir einen wenigstens einigermaßen acceptabeln Text, durch welchen 1) V. 5 einen guten Schluß, 2) V. 6 einen verständlichen Anfang gewinnt, der so lauten würde: Und es ging hinaus die Grenze meerwärts, d. h. im Westen, von Michmethath auf der Nordseite, d. h. nördlich von Michmethath. Michmethath (Sept.: *Μαχμώθ*) lag nach Kap. 17, 7. östlich von Sichem. Näh. zu Kap. 17, 7. Hiermit wäre der im Westen des Landes liegende nördlich von Michmethath angenommene Ausgangspunkt der östlichen Hälfte der Nordgrenze Ephraims angegeben. Dann aber, heißt es weiter, — **wandte sich die Grenze gegen Aufgang gen Taanath Silo und ging daran vorüber gegen Aufgang gen Janoah.** Taanath Silo, heute Tana, Ain Tana, eine Ruinenstelle im S.-O. von Nablus. Rob., N. B. F., S. 388. Janoah, „nach dem Onom. unter *Ἰανώ*, Janon, 12, Mill., d. i. gegen 3 Stunden östlich von Neapolis, heute eine Ruine Janun, etwas über 2 St. südöstlich von Nablus. Rob., N. B. F., S. 390" (Knobel). — Die Grenze von Michmethath nach Janoah ging somit in südöstlicher Richtung, wie Menke sie auch gezeichnet hat. — V. 7. **Von Janoah stieg sie hinab gen Ataroth und Naarath und stieß an Jericho und ging hinaus an den Jordan.** Keil hält dieses Ataroth für identisch mit Ataroth (V. 2), Atroth Addar (V. 5 und Kap. 18, 13), wonach es dann das von Robinson III, 297 aufgefundene, nicht das II, 566 erwähnte Atara, 1½ St. südwestlich von Jiljilia (III, 299) wäre, wie Robinson selbst auch glaubt. Knobel erklärt, daß unser Ataroth hier in V. 7 nicht zu bestimmen sei, nach יָרַד aber jedenfalls dem Jordan näher liege, vermuthlich eines von den beiden Ataroth, welche das Onom. s. h. v. im Bereiche von Jerusalem anführe. Wir kommen auf die Frage bei Kap. 18, 13 zurück. — Naarath = Naaran 1 Chron. 7, 28, im östlichen Ephraim gelegen. Onom: Naorath villa, in quinto milliario Jerichus, d. i. 2 St. von Jericho (Keil, Knobel, v. Raumer, S. 215). — **Stieß an Jericho,** d. h. an das Gebiet von Jericho, welche Stadt nach Kap. 18, 21 zum Stamme Benjamin gehörte. Die Grenze Ephraims stieß also auf die Nordseite dieses Gebietes, vergl. Kap. 18, 12. — V. 8. Folgt die westliche Hälfte der Nordgrenze Ephraims folgendermaßen beschrieben: **von Thapnah geht** (יֵלֵךְ) **die Grenze meerwärts nach dem Rohrbach und es waren ihre Ausgänge nach dem Meere hin.** Thapnah, nicht zu verwechseln mit Thapnah (Kap. 15, 34) und Beth-Thapnah Kap. 15, 53 in Juda, wo bereits über die Etymologie des Namens verhandelt ist, kanaanitischer Königssitz (Kap. 12, 24). Streitig. Knobel: „Wahrscheinlich Kefr Kud mit seinem wichtigen Brunnen, an welchem die große Straße von Beisan und Zerin nach Ramla vorübergeht (Rob. N. B. F., S. 158), wie in der röm. Zeit eine Militärstraße von Cäsarea nach Scythopolis an Capercota vorbeizog (Tab. Peuting. IX f., bei Menke, Karte VI, wo sich ein Ausschnitt der Tab. Peuting. findet)." Da Kap. 17, 7 der Ort 'עין ה genannt wird, so würde, da Kefr Kud einen wichtigen Brunnen besitzt, dieser Umstand für die Identität beider Orte sprechen; dagegen aber wäre zu halten, 1) daß Kefr Kud zu weit nördlich liegt an der Grenze von Manasse gegen Isaschar, während es an der Grenze von Manasse gegen Ephraim liegen sollte (s. Menke, Karte VIII vgl. mit Karte III); 2) daß der alte Name in dem jetzigen Namen Kefr Kud auch so gar nicht anklingt. Dies ist eher der Fall im gegenwärtigen Belad (Land) Tafua nordöstlich von Sichem, worauf v. Raumer, jedoch auch nicht ohne Bedenken, hinweist. Von einem Land Tapuah ist Kap. 17, 8 als Gebiet von En Tapuah die Rede. Van de Velde (Mem., S. 351) hält Atuf 4 Stunden im O.-N.-O. von Sichem dafür. Sehr unwahrscheinlich. Daher entscheiden wir uns für Belad Tafua, wogegen Keil seinerseits bemerkt, daß diese Annahme nicht zu dem אֶל־הַיָּמִין Kap. 17, 7 passe und daher auch hier den Text für korrumpirt ansieht. Siehe das Weitere zu Kap. 17, 7, wo wir auf unsere Stelle ohnehin zurückkommen müssen. Rohrbach, s. Kap. 17, 9.

V. 9. Zu diesem Gebiete kommen noch die für die Kinder Ephraim im Stammgebiete von Manasse ausgeschiedenen Städte, von denen jedoch nur Tapuah Kap. 17, 8 genannt wird. Für das sonst „unerhörte" מִבְחָלוֹת schlägt Knobel vor נִבְחָלוֹת zu lesen. Ges.: מִבְחָלוֹת, Maurer und Keil halten es für ein Substant., gebildet nach der Analogie von מִרְרָךְ, מִסְפָּחוֹת und anderen Wörtern. Maurer übersetzt: loca selecta. Am einfachsten scheint mir die von Gesenius vorgeschlagene Veränderung des Chirek in Kibbuz zu sein, so daß es Part. Hoph. wäre. — V. 10. Ein Zusatz ähnlich wie Kap. 15, 63. — **Sie wurden frohnpflichtig** (וַיִּהְיוּ לְמַס־עֹבֵד). 1 Mos. 49, 15 wird derselbe Ausdruck von Isaschar gebraucht. Nach 1 Kön. 9, 16 nahm Pharao im Anfang der Regierung Salomos Geser, verbrannte die Stadt und vertrieb die Kanaaniter aus ihr; weshalb die Sept. hinzufügen: *ἕως ἀνέβη Φαραὼ βασιλεὺς Αἰγύπτου καὶ ἔλαβεν αὐτὴν* (*AEX*: *τὴν πόλιν*) *καὶ ἐνέπρησεν αὐτὴν ἐν πυρί,*

καὶ τοὺς Χαναναίους καὶ τοὺς Φερεζαίους, καὶ τοὺς κατοικοῦντας ἐν Γάζερ ἐξεκέντησαν (AEX: ἐξεκέντησεν) καὶ ἔδωκεν αὐτὴν Φαραὼ ἐν φερνῇ τῇ θυγατρὶ αὐτοῦ. Offenbar aus 1 Kön. 9, 16 willkürlich hinzugesetzt. — מַס־עֹבֵד übersetzt Knobel 1 Mos. 49, 15: „er ward zu Frohn des Arbeiters," d. h. er verfiel der Frohnarbeit, wie er weiterhin selbst erklärt. Schöner und deutlicher Lange: „Und geworden ist er dienstbar zum Frohndienst." Wir geben das Wort hier in der Prosa mit de Wette durch „frohnpflichtig" wieder. Die gewöhnliche Uebersetzung „zinsbar", die Bunsen beibehalten hat, erweckt die falsche Meinung, die Kanaaniter hätten einen Tribut in Geld zu leisten gehabt, wie im osmanischen Reiche die tributären Staaten. Gebraucht wird der Ausdruck mit Ausnahme von 1 Mos. 49, 15 „sonst von den Kanaanitern, welche den Hebräern dienstbar wurden (wie hier und Kap. 17, 13; 1 Kön. 9, 21; Richt. 1, 28. 33) und von Kriegsgefangenen, welche die Hebräer zu Sklaven machten (5 Mos. 20, 11; Jes. 31, 8)" (Knobel). Vgl. auch Keil zu den Büchern der Könige, S. 44 und 67 ff.

c. Kap. 17, 1—13. Das Gebiet des Stammes Manasse. Dieses Gebiet wird erst V. 7—13 nach seinen Grenzen beschrieben, worauf gehen einige genealogische Notizen über die Geschlechter des Stammes, von denen dasjenige Machirs schon jenseit des Jordans sein Territorium erhalten hatte. V. 1. **Und es ward das Loos dem Stamme Manasse.** Nachdem es Ephraim gefallen war, kam die Reihe an Manasse. Diese Eingangsworte beziehen sich übrigens nur auf das westjordanische Gebiet (V. 7—13), das nördlich von dem Erbtheile Ephraims in fruchtbarer und schöner Gegend lag. — **Denn er war der Erstgeborene Josephs,** 1 Mos. 41, 51; 48, 14. Keil: „Das כִּי ist nicht weiter zu urgiren und die ganze Bemerkung nur gemacht mit Rücksicht auf die folgenden genealogischen Angaben." Zutreffender Knobel: „Weshalb (weil er Josephs Erstgeborener war) er auch noch in Kanaan, dem Lande der Väter, dem Gotteslande Besitz erhielt." — לְמָכִיר ist voraufgeschickt und wird später durch וַיִּרְוֹ nach כִּי wieder aufgenommen. Also: „Dem Machir.....(und) ihm wurde Gilead und Basan." Weshalb ist in dem Zwischensatze angegeben: „weil er ein streitbarer Mann war", 4 Mos. 32, 29 ff. Diese Stammesabtheilung, will der Verfasser sagen, hatte im Westjordanlande nichts mehr zu bekommen. Sie hatte schon ihr Theil im Ostjordanlande empfangen. — V 2. Folgen nun die übrigen Kinder Manasse, denen das Loos im Westjordanlande fiel. Sie sind schon 4 Mos. 26, 30—32 angeführt, wo statt אֲבִיעֶזֶר steht אִיעֶזֶר. Durch einen Schreibfehler, wie auch Keil vermuthet, scheint das ב ausgefallen zu sein. — Statt זִכְרִים, wie Knobel will, נוֹתָרִים zu lesen, ist nicht gerechtfertigt; vielmehr ist, „da בָּנִי in Genealogien alle (männliche und weibliche) Nachkommen bezeichnen kann, hier aber im Folgenden auch weibliche Nachkommen erwähnt werden, זִכְרִים der Deutlichkeit halber hinzugesetzt" (Keil). — V. 3. Wie auch 4 Mos. 26, 33 angegeben wird, hatte Zelophchad (צְלָפְחָד daher auch im Deutschen nicht „Zelaphehad, sondern Zelophchad zu schreiben), der Sohn Hephers, keine Söhne, sondern nur Töchter. Zelophchad selbst war nach 4 Mos. 27, 3 in der Wüste gestorben, die Töchter aber erklären es (4 Mos. 27, 4) für ein Unrecht, wenn ihres Vaters Name, der doch nicht unter den Empörern gewesen sei (V. 3), untergehe. Mose stimmt ihnen bei und gewährt auf ihre Bitte hin, was sie wünschen: ein Erbtheil unter ihren Brüdern, wodurch der Name Zelophchads erhalten wurde, was ohne den Besitz von Grundeigenthum, an welchem der Name des ursprünglichen Besitzers haftete, nicht der Fall gewesen wäre. Das Gesetz, welches die Sache regelte, findet sich 4 Mos. 27, 8—11 (vergl. mit 4 Mos. 36, 6—10) durch diesen Vorfall veranlaßt. Sie waren somit Erbtöchter, vergleiche Knobel zu 4 Mos. 27, 1 ff. — V. 4. Jetzt, da das Land vertheilt wurde, machen sie ihr Recht geltend, indem sie sich auf das Gebot Gottes durch Mose berufen. Eleasar und Josua entsprechen ohne Widerrede sofort ihrem Begehren. — V. 5. 6. „Hiernach mußte das den Manassiten zufallende Erbe in zehn Theile getheilt werden, indem die männlichen Nachkommen in fünf Geschlechter zerfielen, also fünf Theile empfingen, und das 6. Geschlecht, das des Hepher, sich durch seine Enkelinnen, die 5 Töchter Zelophchads, die Männer aus den anderen Geschlechtern ihres väterlichen Stammes heiratheten (4 Mos. 36, 1—10), sich wieder in 5 Familien theilte, von welchen jede ihren besondern Antheil am Lande empfing" (Keil). — V. 6. Weil also die Töchter, als Erbtöchter ihr Besitzthum mitten unter den männlichen Nachkommen Manasses erhielten, mußte das Erbtheil im Westjordanlande in 10 Theile getheilt werden, während hingegen das Land Gilead an die übrigen Manassiten kam. Die Genealogie ist übrigens keineswegs ganz klar. Vergl. Knobel zu 4 Mos. 26, 29—34; Keil zu V. 1 in unserem Kapitel.

V. 7—13. Das Gebiet des westjordanischen Manasse. Der Verfasser gibt die Grenze wieder von Osten nach Westen an, wie bei dem Stamme Juda (Kap. 15, 2 ff.), den Söhnen Josephs (Kap. 16, 1 ff.) und Benjamin (Kap. 18, 12 ff.). So nennt auch der Apokalyptiker die Thore des neuen Jerusalems von Osten anhebend (Offenb. 21, 13), und Ezechiel bestimmt die einzelnen Stammestheile ebenfalls von Morgen gegen Abend (Ez. 48, 1 ff.). — **Und es war die Grenze Manasses von Asser an nach Michmethath, welches vor Sichem (liegt); und es ging die Grenze zur Rechten bis zu den Bewohnern von En-Thapnah.** Welche Grenze ist gemeint, Nord- oder Südgrenze? Knobel will das erstere, Keil und Bunsen denken an die Südgrenze. Der Ausgangspunkt liegt unbestrittenermaßen im Osten: Asser (אָשֵׁר), 15 röm. Meilen von Sichem nach Bethsean (Scythopolis) zu, vielleicht Teyasir (Rob., N. B. F., S. 402) oder Dschasir (v. de Velde II, 295; bei v. Raumer, S. 148). Gewiß ist dies jedoch nicht, sondern nur soweit sicher, daß Asser nach der Angabe des Onom. auf dem Wege von Sichem nach Bethsean zu suchen ist, also im Osten des Stammgebietes von Manasse. Von da geht die Grenze nach Michmethath, das uns schon Kap. 16, 5 begegnete. Dieses Michmethath מִכְמְתָת (vielleicht Schlupfwinkel von כָּמַת, Gesen.), lag nach unserer Stelle vor, somit nach gewöhnlichem Gebrauche von עַל־פְּנֵי östlich oder nordöstlich von Sichem, wenn nicht, wie Knobel annimmt, עַל־פְּנֵי hier bei einer weiteren Entfernung = מִיּוּל 5 Mos. 11, 30 zu fassen ist. In diesem Falle würde sich nach seiner Ansicht das in ganz gerader Linie nördlich von Sichem gelegene Kubatijeh (auf Menkes Karte VIII Kabatijeh geschrieben) oder Kabaat (Buckingham, Syrien I, S. 453) Kabate bei Seetzen (II, S. 166) an der Straße von Sichem nach Jenin (Robinson. III, S. 383 f., 389. 454) zur Vergleichung darbieten. Die sprachliche Verwandtschaft der beiden Namen wird dadurch begründet, daß Knob. sagt: „מ' wohl mit den Sept. als Plural zu nehmen von einem Sing. מִכְמָה, für welchen man vielleicht auch כְּמָתָה sagte (s. zu Kap. 12, 18). Dann vergleicht sich, da m und b häufig wechseln (s. zu Kap. 3, 16) der heutige Ort u. s. w." Hiergegen haben wir folgende Bedenken: 1) Scheint uns die Operation, durch welche die Verwandtschaft der Namen Michmethath und Kubatijeh oder Kabaat oder Kabate nachgewiesen werden soll, doch eine äußerst gewaltsame zu sein. 2) Steht allerdings 5 Mos. 11, 30 מִיּוּל von nordwestlicher Richtung, aber es steht eben בִּיּוּל, das ganz allgemein gegenhin heißt, da und nicht das bestimmtere עַל־פְּנֵי, von welchem Knobel selbst zugesteht, daß es bei geographischen Angaben „allerdings meist östlich sei", gerade so gut, hätte Knobel noch hinzusetzen können, wie לִפְנֵי (1 Mos. 23, 17; 25, 18; 5 Mos. 32, 49). 3) Wenn Michmethath so weit nördlich gesucht werden soll, ist Kap. 16, 6, wo es zur Bestimmung der Nordgrenze Ephraims, das südlich von Manasse liegt, herbeigezogen wird, unerklärbar. Vielmehr weist a. die Angabe unserer Stelle: אשר על־פני שכם, b. die Kap. 16, 6 erwähnte Nachbarschaft von Taanath-Silo, das in Ain Tana wieder aufgefunden ist, darauf hin, daß Michmethath östlich oder nordöstlich von Sichem, vielleicht ebenfalls an der Straße nach Bethsean zu suchen ist, woselbst auch Kiepert (auf der großen Karte, neueste 3. Auflage von 1866), wenngleich mit Fragezeichen und Menke (Karte III) seinen Namen eingetragen haben. Wenn dem aber so ist, dann haben wir hier nicht die Nordgrenze Manasses, sondern seine Südgrenze vor uns, dieselbe Grenze, die Kap. 16, 5 ff. als Nordgrenze Ephraims angegeben ist, und es liegt uns genau derselbe Fall einer doppelten Registrirung derselben Grenzlinie vor, wie zwischen unseren beiden Stämmen und Benjamin (Kap. 16, 1—4 vergl. mit Kap. 18, 12. 13) einerseits und zwischen Juda und Benjamin (Kap. 15, 5 ff.; 18, 15 ff.) anderseits. Was aber die Nordgrenze Manasses anbetrifft, so wird diese ebenso wie die Ostgrenze gemeinsam für beide Stämme angegeben in der zweiten Hälfte von V. 10. — Sichem שְׁכֶם jetzt Nablus oder Nabulus, wie Jerusalem, Gibeon und Jericho, vielgenannt von den Zeiten der Patriarchen bis auf die Zeiten Christi (1 Mos. 12, 6; Joh. 4, 5), auf der Wasserscheide (שְׁכֶם = Rücken) zwischen dem Mittelmeere und dem Jordanthale (Furrer, S. 237. 238), in lieblichem, reich gesegnetem Thale zwischen Ebal und Garizim gelegen, inmitten von Gärten, in denen die Natur verschwenderisch ihren Reichthum ausgestreut (Furrer, S. 234) hat. Siehe die schöne und frische Schilderung bei Furrer, S. 230 ff.; vergl. ferner v. Raumer, S. 161 ff.; Rob., III, 335 ff. Jetzt hat Sichem etwa 8000 Einwohner. Von Michmethath ging nun die Grenze zur Rechten (אֶל־הַיָּמִין) **bis zu den Bewohnern von En-Thapnah.** Hiernach lag also En-Thapnah oder Thapnah (Kap. 16, 8) südlich von Michmethath, somit auch südlich oder südwestlich von Sichem, Balad Tafua aber (vgl. zu Kap. 16, 8) liegt vielmehr nordöstlich von Sichem. Wie soll nun dahin die Grenze zur Rechten, d. i. nach Süden gehen? Sollte nicht darin vielleicht ein Ausweg aus dieser allerdings sehr großen Verlegenheit zu finden sein, daß es in unserer Stelle nicht heißt: bis nach En-Thapnah, sondern nur: „bis zu den Bewohnern von Thapnah?" Wenn dann auch Thapnah selbst nordöstlich von Sichem gelegen gewesen wäre, so ließe sich denken, daß das Gebiet dieses kanaanitischen Königssitzes (Kap. 12, 17) sich nach Süden oder Südwesten hin erstreckt hätte. Nach Knobel, der hier überall die Nordgrenze vor sich zu haben glaubt, macht sich die Sache sehr schön. Sie geht ihm von Asser nach Kubatijeh, von Kubatijeh nach Janum (יָמִין wird trotz des Artikels als Nom. propr. genommen = Janum, Robinson III, 392. 399) und von Janum nach Kefr Kud. Aber, wiederholen wir nochmals, wir haben es nicht mit der Nordgrenze Manasses zu thun, sondern mit seiner Südgrenze gegen Ephraim hin. — V. 8. Noch eine Notiz über Thapnah, dahingehend, daß das Land Thapnah an Manasse, die Stadt an Ephraim kam. Sie besaßen nach Kap. 16, 9 auch noch andere Orte in Ephraim. Kiepert hat Thapnah nordwestlich von Sichem und Michmethath in die Karte eingetragen, aber mit Fragezeichen versehen. Dieselbe Stelle weist ihm Menke an, vielleicht mit Rücksicht auf den Kap. 16, 8 erwähnten Rohrbach, den wir hier in V. 9 wiederfinden. — V. 9. **Und es stieg die Grenze hinab zum Rohrbach mittagwärts vom Bache.** Kap. 16, 8 hieß es: Von Thapnah geht die Grenze meerwärts nach dem Rohrbache, und es waren ihre Ausgänge am Meer. Keil hält den

Abu Zabura dafür, an den auch Knobel in erster Linie denkt, zugleich aber auf den Nahr el Kassab hinweist. Für diesen letzteren spricht sich v. Raumer (S. 51) mit großer Bestimmtheit aus, da in Nahr el Kassab sich der alte Name Rohrbach erhalten hat. Nahr el Kassab aber ist derselbe Fluß, der auf Kieperts Wandkarte als Nahr el Falik (v. d. Velde: Falaik) bezeichnet ist, den Kiepert mit v. Raumer für den Rohrbach (Kana Fl.) hält. Die Grenze zog sich südlich von dem Bache nach dem Meere, d. i. dem mittelländischen Meere hin (הַיָּמָּה Kap. 16, 8), das Hieron. höchst merkwürdigerweise für das mare salsissimum hält! — **Diese Städte kamen an Ephraim mitten unter den Städten Manasses.** Hierdurch wird Kap. 16, 8 genauer bestimmt. „Diese Städte gehörten Ephraim mitten unter den Städten Manasses." Welche Städte? Zwar heißt es weiter: „Und das Gebiet Manasses war nördlich vom Bache", dadurch wird aber die Bestimmung nicht viel deutlicher. Der Sinn kann wohl kaum ein anderer sein, als ihn schon Masius angegeben hat: funiculus, qui discernebat fratrum istorum possessiones, ambiebat ille quidem torrentem Cannosum (נחל קנה) a meridie atque eum attribuebat Manassensibus; verumtamen urbes, quae illi torrenti ab austro adjacebant, etsi essent re ipsa intra Manassensium positae terminos, nihilominus jure fuerunt Ephraimitarum; quae vero a septentrione torrentis exstabant, eas obtinebant Manassenses. Denn V. 10 heißt es noch deutlicher: „Südlich (vom Bache kam das Land) an Ephraim, nördlich (von demselben) an Manasse; und das Meer war seine Grenze (gegen Westen)." Nach Kap. 16, 9 will Knobel בָּנַי für עָרֵי lesen; was aber nicht gerade nöthig ist. — V. 10. Südlich vom Rohrbache gehörte hiernach das Land zu Ephraim, nördlich davon zu Manasse — eine Grenzscheide, die so einfach als möglich ist. Knobel kommt hier in Verlegenheit, aus der er sich dadurch hilft, daß die Nordgrenze Manasses den Rohrbach durchschneidet, die Nordgrenze Ephraims aber dahinkommt, so daß sich nun dort das manassitische Gebiet zuspitzte! — **Und es war das Meer seine Grenze.** Jeder Theil hatte das Meer zur Westgrenze, der eine südlich vom Rohrbach (Ephraim), der andere nördlich (Manasse). — Folgt die Angabe der Nordgrenze für beide Stämme gemeinsam (vgl. Kap. 16, 1 ff. und oben zu V. 7): an Asser **stießen** sie (יִפְגָּעוּ) von Mitternacht, d. h. auf der Nordseite, Kap. 19, 26. — Mit der Ostgrenze wird die Beschreibung des Gebiets abgeschlossen: **an Issaschar von Sonnenaufgang,** Kap. 19, 17. Beide Stämme grenzten also 1) im Osten an Issaschar; 2) im Norden an Asser; 3) im Westen an das Meer; 4) im Süden an Benjamin und Dan. Unter sich hatten sie eine Grenzlinie, die zweimal a. Kap. 16, 6 ff., d. in unserem Kapitel V. 7—10 aber leider weder an der einen noch an der anderen Stelle mit jener Klarheit angegeben wird, wie z. B. Kap. 15, 8 ff. die Grenze zwischen Juda und Benjamin. Eine besondere Nordgrenzlinie Manasses, wie sie Knobel annimmt, können wir im Texte nicht angegeben finden. — V. 11—13 werden sechs Städte angeführt, die Manasse außerhalb seines Erbtheils noch in Issaschar und Asser erhielt, ohne jedoch die Kanaaniter aus denselben vertreiben zu können. Später kräftiger geworden, begnügte man sich damit, sie frohnpflichtig zu machen (V. 13). Dieselbe Nachricht findet sich auch Richt. 1, 27 ff., wo aber Endor weggelassen ist.

Der Ausdruck בְּנוֹת erinnert an Kap. 15, 47. Knobel findet hier die zweite Urkunde des Jehovisten. — 11. **Beth-Sean** (בֵּית־שְׁאָן, d. i. Haus der Ruhe), jetzt Beisan; „in einer Weitung des Jordanthales, welche gegen Westen von dem niedrigen Zuge der Gilboaberge begrenzt wird. Gegenwärtig finden sich hier Ruinen eines römischen Theaters, aber nur 70—80 elende Hütten und 200 Einwohner, etwa 4 Stunden von Tiberias an der Straße von Jerusalem nach Damaskus" (v. Raumer, S. 150; Robinson III, 409). An seinen Mauern hingen die Philister Sauls Leichnam auf (1 Sam. 31, 10). Später Scythopolis (vgl. Herod. I, 205 in Betreff der Entstehung des Namens). Vom Bergrücken des 2200 engl. Fuß hohen Gilboa sah Furrer (S. 260) östlich eine grüne Ebene zu seinen Füßen liegen, aus der sich da und dort die schwarzen Zelte von Beduinenlagern wie dunkle Flecken aus dem Grün hervorhoben. Die Ebene zieht sich bis zum Jordan hinunter, dessen malerische Windungen er eine Strecke weit verfolgen konnte. „Dort unweit des Flusses", bemerkt Furrer weiter, „muß Beisan liegen, ich vermochte es nicht zu erkennen, das alte Beth-Sean, an dessen Mauern die Philister einst Sauls Leichnam aufgehängt hatten." — **Ibleam,** wo Ahasja tödtlich verwundet wurde (2 Kön. 9, 27), Levitenstadt (Kap. 21, 25), vielleicht, wie Knobel vermuthet, Jelameh, Jelamah zwischen Zerin und Jenin bei Rob. III, 392 (?). — Der hierauf folgende Akkusativ וְאֶת־יִשְׁבֹּר רֹאשׁ fällt auf, da der Vers mit וַיְהִי לְ angefangen hatte. Am einfachsten durch einen Wechsel der Konstruktion, vielleicht verursacht durch das den Akkusativ regierenden לְהוֹרִישׁ in V. 12 zu erklären, wobei noch zu beachten, daß in der Parallelstelle Richt. 1, 27 der ganze Bericht mit וְלֹא־הוֹרִישׁ beginnt. Auch ist nicht unbemerkt zu lassen, daß statt der Städte die Bewohner, die Manasse vertreiben sollte, genannt werden. — **Dor,** Kap. 11, 2; 12, 23. — **En-Dor** (עֵין־דּוֹר), vier röm. Meilen im Süden des Tabor, nach dem Onom. (v. Raumer, S. 125), nahe am Nordabhange des Dschebel Dachi (Duhy, kl. Hermon), der „in gelber Nacktheit" sich dem Tabor gegenüber erhebt (Furrer, S. 308; Rob. III, 460. 468 f.). En-Dor war der Wohnort der von Saul befragten Todtenbeschwörerin (1 Sam. 28, 7), wird aber auch als Siegesstätte gepriesen (Ps. 83, 11), wo die Midianiter vertilgt worden. In der Parallelstelle Richt. 1, 27 ff. wird En-Dor

nicht erwähnt. — **Thaanach,** Kap. 12, 21. — **Megiddo,** Kap. 12, 21. — **Die Dreiheit der Höhe** (הַשְּׁלֹשֶׁת הַנָּפֶת, Sept.: τὸ τρίτον τῆς Νόφεθ, Vulg.: tertia pars urbis Naphet, Luther: das dritte Theil Naphet). Gemeint sind die drei auf Höhen liegenden Städte: En-Dor, Thaanach und Megiddo, eine Tripolis der Gebirgsstädte im Gegensatze zu den in der Ebene liegenden Orten: Beth-Sean, Jibleam und Dor. Der Verf. hätte die drei letzteren auch als eine שְׁלֹשֶׁת bezeichnen können und zwar etwa als שְׁלֹשֶׁת חֻשְׁפָּלָה, wobei שפלה im allgemeinen als Niederung, nicht als bestimmter geographischer Begriff wie Kap. 15, 33 zu nehmen gewesen wäre. — V. 12. „Die Manassiten waren aber nicht im Stande, die Bevölkerungen der genannten Städte zu vertreiben, so daß die Kanaaniter nach ihrem Belieben und Gefallen in dieser Landschaft wohnten" (Knobel). Das Belieben und Gefallen ist so recht anschaulich ausgedrückt durch das plastische וַיּוֹאֶל (Kap. 7, 7; 2 Mos. 2, 21). — V. 13. Als aber die Israeliten stark wurden (חָזְקוּ), **machten sie die Kanaaniter frohnpflichtig** (vergl. Kap. 16, 10), **aber vertreiben thaten sie sie nicht.** Diese Uebersetzung erlaubten wir uns nach dem Vorgang von de Wette um das וְהוֹרֵשׁ לֹא הוֹרִישׁוּ auch im Deutschen möglichst bezeichnend wiederzugeben.

d. V. 14—18. **Klage der Kinder Joseph über unzulängliches Besitzthum.** „Ein uraltes Stück und ein schöner, geschichtlicher Zug Josuas. Der uneigennützige Josua war selbst aus Ephraim, 4 Mos. 13, 8. 16" (Bunsen). Wie die Geschichte von der Achsa Kap. 15, 13—19 inmitten der Grenzbestimmungen und des Städtekatologs des Stammes Juda auf den mühsam sich hindurcharbeitenden Forscher einen äußerst erquicklichen Eindruck macht, so ruft diese Erzählung ähnlichen Empfindungen. Beschwerde führend treten die Kinder Joseph, d. h. wohl ihre Stammeshäupter vor ihren Stammgenossen Josua, dem sie eine bessere Wahrung ihrer Interessen zugetraut haben. „Warum" — fragen sie, „hast du mir als Besitzthum nur **ein** Loos und **einen** Antheil gegeben und ich bin (doch) ein zahlreiches Volk, soweit als bis jetzt Jehova mich gesegnet hat?" Josua, keineswegs gewillt, seinen Stamm zu begünstigen, fordert sie auf, von ihrer Kraft Gebrauch zu machen, hinauf zu ziehen in den Wald, ihn zu lichten und sich dort im Lande der Pheresiter und Rephaiter neue Wohnsitze zu gründen. Als sie (V. 16) hierzu wenig Lust zeigen und zugleich andeuten, daß sie sich in der Ebene wegen der Streitbarkeit der daselbst wohnenden Kanaaniter auch nicht weiter ausdehnen könnten, bleibt Josua (V. 17) dennoch fest. In seinen beiden Antworten (V. 15. 17) bekundet er seine Ironie, wie wenn er ihnen sagen wollte: „Nun ja, es ist wahr, du bist ein zahlreiches Volk und hast große Macht und verdienst es daher auch, mehr als ein Loos zu haben. Aber suche dieses zweite Loos **selbst** zu gewinnen! Wende an deine Kraft! Haue aus den Wald! Siehe, du wirst die Kanaaniter vertreiben; deine Aufgabe gerade ist es, sie, die eiserne Wagen haben und mächtig sind, zu bezwingen, ein anderer Stamm vermag das nicht." Auf die Art, wie Ewald in seiner Geschichte des Volkes Israel II, 315—317 (2. Ausgabe) diese Erzählung behandelt, kommen wir unten noch zu sprechen.

V. 14. So, wie hier, sind die **Kinder Joseph** auch Kap. 16, 1 ff.; 17, 10 zusammengefaßt. Sie werden gleichsam als ein Stamm, als Stamm Josephs behandelt, wie Offenb. 7, 8. Vergl. auch Stellen wie Amos 6, 6; Ps. 77, 16; 78, 67; 80, 2; 81, 6; Ez. 37, 16. 19. — **Ein Loos und einen Antheil.** גּוֹרָל und חֶבֶל sind synonym und zur Verstärkung des Sinnes zusammengestellt. גּוֹרָל ist das Loos, das geworfen wird, חֶבֶל die Meßschnur, dann das zugemessene Erbtheil" (Keil). Vgl. auch V. 5. — **Soweit als** (עַד־אֲשֶׁר; nicht, wie Gesenius wollte: עַל־אֲשֶׁר; de gradu, Maurer) **bis jetzt** (עַד־כֹּה de tempore, Maurer) **Jehova mich gesegnet hat.** Joseph war ein ganz besonderer Segen verheißen, 1 Mos. 49, 25. 26; 5 Mos. 33, 13 bis 17. — V. 15. Antwort Josuas. **Ziehet hinauf in den Wald.** Es ist gemeint der Wald des Gebirges Ephraim und seiner Ausgänge (V. 18). Daß das Gebirge Ephraim (Gebirge Israel, Kap. 11, 16. 21) damals bewaldet war, erhellt aus 1 Sam. 14, 25; 2 Sam. 18, 6. Auch der Wald bei Bethel 2 Kön. 2, 23. 24 gehört vielleicht (Winer II, 675) schon zum Walde Ephraim. Auch jetzt noch sind nach den übereinstimmenden Berichten der Reisenden die Höhen des Gebirges Ephraim, welches den nördlichen Theil des Berglandes zwischen der Ebene Jesreel und der Wüste im Süden des Westjordanlandes bildet (v. Raum., S. 42), reicher an Vegetation, als diejenigen des felsigen Gebirges Juda. Besonders ist dies der Fall in Beziehung auf seine Ausgänge nach N.-W. und nach N.-O. Nach N.-W. schließt sich an das Gebirge Ephraim ein „Waldhügelberg" (v. Raumer, S. 43) an, der es mit dem Karmel, diesem schönsten, belaubtesten aller Berge Kanaans, verbindet. Nach N.-O. bildet das Gebirge Gilboa, wo Saul und Jonathan im Kampfe gegen die Philister fielen (1 Sam. 28, 4; 31; 1, 1—8; 2 Sam. 1, 6—21), den Ausläufer nach dem Jordan hin. Auf dem Wege von dem Dörfchen Dschelbon, worin sich der alte Name erhalten hat, hinauf nach dem Gebirge stieg Furrer (S. 260) einen hohen Abhang hinan, der stellenweis mit „dichtem Eichengebüsch" bewachsen war. Ein kleiner Wald niederer Eichbäume wird von demselben Reisenden rechts vom Wege von Nazareth nach dem Karmel erwähnt (S. 280). Ohne Zweifel denselben Wald schildert Schulz (Reise in das gelobte Land, S. 249. 250), indem auch er „der krausen orientalischen Eichen" gedenkt. Von „einer breiten Reihe niedriger waldiger Anhöhen", durch welche der Karmel nach S.-O. hin mit den Bergen Samarias zusammenhänge, spricht Robinson III, 427. Wir finden also theils auf dem Gebirge Ephraim selbst, theils auf seinen Ausläu-

fern Wald. Gerade am Fuße dieses letzteren aber besaßen die Kinder Joseph Städte der Ebene, die ihnen zugewiesen waren, nämlich Taanach und Megiddo (Dor lag weiter westlich am Meere) in der Ebene Jesreel (V. 11), am Fuße des nordwestlichen Ausläufers des Gebirges Ephraim; Jibleam und Beth-Sean (V. 11) westlich und östlich vom Gilboa, wovon auch V. 16 wieder die Rede ist. Wenn Knobel (S. 450) bemerkt, „ob der Verfasser auch den kleinen Hermon weiter nördlich mit meine (V. 18) und also auch auf En-Dor ziele, ist zweifelhaft", so können wir diesem Zweifel nicht nur beistimmen, sondern möchten noch einen Schritt weiter gehen und es geradezu für unwahrscheinlich halten, da Robinson (III, 384) von „der wüsten Nacktheit", Furrer (S. 308) von der „gelben Nacktheit" des Dschebel Duhy oder Dachi spricht. — **Haue dir daselbst aus in dem Lande der Pheresiter und Rephaiter, wenn dir zu enge ist** (אֶרֶץ hier in anderer Bedeutung als Kap. 10, 13) **das Gebirge Ephraim.** Schon Cornel. a Lapide (bei Keil S. 327) kam auf den Gedanken, hier und V. 18 unter dem Walde die Pheresiter und Rephaiter zu verstehen, also eine Metapher anzunehmen. Er sagt: „Est metaphora: terram enim a Chananaeis occupatam vocat sylvam, eo quod sicut sylva exscindi debet, ut locus arari possit; sic exscindendi erant Pherizaei, ut eorum terram occuparent Josephitae." Ihm ist, wie Keil entdeckt hat, Ewald gefolgt, wenn er den Inhalt von V. 15 folgendermaßen darlegt: „Ueber die Antwort nicht verlegen, versetzt er (Josua) „„seien sie so zahlreich (und das bisher von ihnen besetzte Gebirge Ephraim ihnen zu klein), so möchten sie nur in den Wald (d. i. in die dicht bebauete und bevölkerte Ebene) ziehen und sich von dort mit einiger Mühe die hohen einträglichen Bäume abhauen"", in der Ebene nämlich, rings um die Berge, auf denen der Stamm wohnte, wo aber noch „„Pherizäer und Refaäer"" (also die Feinde) in dichten Haufen saßen, die der Stamm (statt anderen Stämmen ihr Erbe zu beneiden) längst selbst hätte vernichten und so sein Erbe verdoppeln sollen." Eine rein willkürliche Auslegung, die dem alten Cornelius a Lapide zu verzeihen ist, Ewald aber um so weniger, als er sich sehr viel zu gut darauf thut, wenn er mit bekannter Derbheit (S. 315, Anm. 2) erklärt: „Schon die Sept. haben diese alte, auch durch ihren beißenden Hohn (sic!) schwerer verständliche Stelle nicht mehr verstanden, noch weniger haben Neuere sie begriffen." Worin das Verbrechen der Sept. in diesem Falle bestehen soll, vermochten wir trotz wiederholter Vergleichung des Grundtextes mit ihrer Uebersetzung nicht zu entdecken; es wäre denn, daß die Sept. sich erkühnt, עָלָה nach unserer geringen Meinung ganz richtig durch *ἀνάβηθι* wiederzugeben, während Ewald es beliebt hat ein Ziehen in die Ebene daraus zu machen. Auf den „beißenden Hohn" Josuas werden wir gleich noch zurückkommen. — V. 16. Die Kinder Joseph erwidern, das Gebirge werde in der That für sie nicht hinreichen, die Kanaaniter im Thallande aber (בְּאֶרֶץ־הָעֵמֶק) hätten eiserne Wagen. Sie stellen sich so, als ob sie von dem Hinaufziehen in den Wald gar nichts gehört hätten. — **Nicht wird hinreichen.** Hier ist יִמְצָא wie Sach. 10, 10; 4 Mos. 11, 22 gebraucht (Knobel und Keil). Sept.: *οὐκ ἀρκέσει* nach richtiger Lesart statt *οὐκ ἀρέσκει*. Vgl. auch Sept. zu 4 Mos. 11, 22. — **Die eisernen Wagen** der Kanaaniter und Philister waren von den Israeliten sehr gefürchtet und „waren die Hauptursache, daß die Hebräer sich in den Ebenen nicht festsetzen konnten (Kap. 11, 4; Richt. 1, 19; 4, 3; 1 Sam. 13, 5). Israel erhielt diese Waffengattung erst zur Zeit des David und Salomo (2 Sam. 8, 4; 1 Kön. 5, 6; 9, 19; 10, 26)" (Knobel). Daß die Kanaaniter diese eisernen Wagen hatten, verhindert die Josephiden nicht an der „Einnahme der Waldgegend" (Keil), sondern an der Einnahme der Ebene, wie Knobel richtig gesehen hat, da die in der Ebene sehr gefährliche „Wagenkavallerie" (Winer II, 671) im Gebirge schlecht voran kommen konnte, wie die von Winer citirte Stelle des Veget. mil. 3, 24 beweist: Quadrigae falcatae ut primo magnum intulere terrorem, ita postmodum fuere derisui. Nam difficile currus falcatus planum semper invenit campum et levi impedimento detinetur, unoque afflicto aut vulnerato equo decipitur. — V. 17. Josua läßt sie nicht entschlüpfen, sondern bleibt bei seiner zuerst schon gegebenen Erklärung, deren Sinn oben schon entwickelt wurde. — V. 18. Fortsetzung. **Ein Gebirge soll dein sein, denn Wald ist es.** Gemeint ist das Gebirge Ephraim. Dieses Gebirge soll dem tüchtigen, kräftigen Hause Joseph zufallen, weil es als Waldland für dieses sich eignet, um von ihm gelichtet zu werden, so daß infolge der Ausrodung aus dem einen Loose gleichsam zwei werden, das eine Loos, worauf Josua V. 17 deutlich hinweist, sich verdoppelt. — **Du sollst ihn aushauen und dein sollen sein seine Ausgänge** (וְהָיוּ תֹצְאֹתָיו). Wir können den Sinn dieser Worte nicht mit Knobel dahin verstehen, daß nach V. 15 schon der eine dieser Ausgänge, der nordwestliche nach dem Karmel hin, nach diesem Verse der andere, nordöstliche, der Gilboa, zu dem einen Loose hinzu bewilligt worden wäre, da in diesem Falle Josua seinen Stammesgenossen doch eine Konzession gemacht hätte, also der ganzen Verhandlung die Spitze abgebrochen würde. Vielmehr haben ja die Josephiden das eigentliche Gebirge Ephraim, wie sie selbst sagen (V. 16), schon im Besitz, in der Gegend jener beiden Ausläufer des Gebirges nach N.-W. und N.-O. aber waren ihnen die V. 11 angegebenen Städte angewiesen. Haben sie nun nicht Raum genug, so sollen sie theils auf dem Gebirge Ephraim, theils auf den über jenen Städten sich erhebenden Höhen, im Gebiete der Pheresiter und Rephaiter den Wald aushauen und so sich neue Wohnplätze erwerben, wie Josua selbst, bescheiden in seinen Aussprüchen,

gethan hat, Kap. 19, 50. Begründend und ermunternd setzt Josua noch hinzu: **denn du wirst vertreiben die Kanaaniter, denn eiserne Wagen haben sie, denn mächtig sind sie.** „Male Dathius, alii: quamvis currus ferreos habeant et potentes sint. כִּי significat nam. Sensus: hanc ipsam ob causam, quod currus ferreos habent et potentes sunt, vos, Ephraimitae et Manassitae, eos aggrediamini, quippe qui estis populus numerosus et potens" (V. 17). So Maurer; de Wette, Keil, Knobel gleichfalls. Wenn die Sept. die letzten Worte: כִּי חָזָק הוּא durch *σὺ γὰρ ὑπερισχύεις αὐτοῦ* wiedergeben, so haben sie entweder gelesen: כִּי וְחָזָק אַתָּה מִמֶּנּוּ, oder, was mir noch wahrscheinlicher ist, sich eine Abänderung erlaubt. Sehr frei übersetzt die Vulg.: et poteris ultra procedere, cum subverteris Chananaeum, quem dicis ferreos habere currus et esse fortissimum. An dieser Stelle angelangt kommen wir auf Ewalds Darstellung des Vorgangs zurück, der V. 16—18 folgendermaßen kommentirt: „Als sie aber auf diese spitze Antwort (gemeint ist der in V. 16 überlieferte Bescheid Josuas) zu erwidern vorziehen „„das gehe nicht, das Gebirge sei ihnen hinreichend, da die die Ebene bewohnenden Kanaanäer die gefährlichen Eisenwagen besäßen"", so weist Josua, das Bild von Wald und Berg noch weiter bis zum äußersten fortsetzend, um es zuletzt mit einem Schlage aufzuheben, die zudringlichen Bitter, welche viel wünschen und doch aus eitler Furcht sich nicht anstrengen wollen, um ihren Wunsch zu erreichen, mit dem noch spitzern Hohnworte (sic!) ab „„sie sollten allerdings, weil ein sehr zahlreicher mächtiger Volksstamm, nicht blos einen Theil haben! vielmehr sollten sie wie zu dem Berge, den sie schon besitzen und doch noch nicht recht besitzen, noch einen andern haben — eben jenen erst mit saurer Mühe umzuhauenden und nutzbar zu machenden Wald, die Kanaanäer nämlich, welche trotz und eben wegen ihrer gewaltigen Rüstung und Stärke niederzuwerfen und dienstbar zu machen eben ihr zweiter noch zu erwerbender Theil sei, wobei kein Beben und Zaudern helfe!"" ein beißendes Witzwort eines Simsons würdig. Und so faßte die älteste Sage, wie sie sich in dieser Erzählung ausspricht, Josua auch als den mit demüthigendem Witze gegen seiner eigenen Stammesgenossen Anmaßung kämpfenden Helden auf, als wahren Volksmann im besten Sinne des Wortes." Dagegen ist, abgesehen von dem, was wir schon oben gegen die bildliche Fassung von Wald und Berg bemerkten und hier nur wiederholen können, zweierlei zu bemerken: 1) Wird V. 16 ganz willkürlich behandelt, wenn Ewald in der Anm. 1, S. 316 schreibt: „„V. 16 ist gegen die Masora לא als nein! zu trennen; und יִמְצָא auszusprechen."" So kommt der gerade umgekehrte Sinn heraus, nämlich der, das Gebirge sei ihnen hinreichend, während sich doch die Josephiden nach V. 14 darüber beschweren, daß ihr Gebiet für ein so zahlreiches Volk zu klein sei; 2) das „spitzere Hohnwort", welches Ewald dem Josua, gestützt auf V. 17 u. 18, in den Mund legen zu müssen glaubt, setzt voraus, daß seine Antwort V. 15 ebenfalls für spitz, und zwar für ein spitzes Hohnwort gehalten wird, wie er ja in der ganzen Stelle nichts als „beißenden Hohn" findet (S. 315, Anm. 2). Feine Ironie, edle Schalkhaftigkeit erkennen auch wir sowohl V. 15 als V. 17. 18 in den Erwiderungen Josuas, aber zwischen dieser und beißendem Hohn ist ein großer Unterschied. Die Ironie ist sittlich zulässig, der Hohn nicht. Wer Hohnworte braucht, ist ein boshafter Mensch und wird niemals „als wahrer Volksmann im besten Sinne des Wortes" aufgefaßt werden, wie es hier die älteste Sage mit Josua gethan haben soll. Gewiß war Josua ein wahrer Volksmann, gewiß will ihn auch der Verfasser in unserer uralten, köstlichen Erzählung als solchen charakterisiren, aber als einen Volksmann, der sich nicht durch spitze und spitzere Hohnworte, sondern durch seine Uneigennützigkeit und edle geistige Ueberlegenheit seine Popularität erworben hat. Denn, daß sich einer durch Hohnworte bei dem Volke beliebt machte, ist wohl zu Josuas Zeit ebensowenig der Fall gewesen, als in der Gegenwart. Wir müssen also den „beißenden Hohn", den Ewald hier wittert, in Abrede stellen. Boshafte Verbissenheit lag einem so edeln Helden, wie Josua, unbedingt fern. Er kannte sie nicht.

Homiletische Andeutungen.

Die Erzählung Kap. 17, 14—18 kann einerseits trefflich benutzt werden, um Josua als Vorbild eines uneigennützigen, edeln und klugen Volks- und Staatsmannes hinzustellen, anderseits um seinen Bescheid an das Haus Josephs allen den Zeitgenossen zu nachdrücklicher Beherzigung anzuempfehlen, die vom Staate alles verlangen, selbst aber sich so wenig als möglich anstrengen wollen. So mit Beziehung auf die Zeit im Großen; aber auch individuell läßt sich die Stelle anwenden auf alle trägen Menschen, die nicht arbeiten mögen, besonders etwa in neu angelegten Kolonien, wo eine Predigt über diesen Text unter Umständen sehr am Platze sein wird.

Starke: Das ist des Geizes Art, daß je mehr er hat, je mehr er zu haben begehrt und einem andern das Seine nicht gönnet: man sei vergnügt mit dem, was Gott gibt (V. 14). — Die dazu gesetzet sind, daß sie Güter und Aecker theilen sollen, ob sie gleich die Sache aufs treulichste verrichten, pflegen doch gemeiniglich nicht großen Dank davon zu bringen. — Originell ist die Bemerkung der Bibl. Tub. zu V. 15: Der Obrigkeiten Pflicht ist unter anderen auch diese mit, zum Nutzen der Einwohner, wenn deren viel sind, das noch ungebaute Land zum Bau zubereiten zu lassen, damit die Einwohner desto mehr Einkünfte und Nahrung aus denselben ziehen können. — Lange: So geht's auch bei manchen unlautern Streitern im Reiche Gottes, daß sie gern viel geistlicher Gaben haben wollen, aber ohne Streit (V. 16). — Kramer: Beten, arbeiten und Gott vertrauen muß beisammen (V. 18), Ps. 127, 2.

3. Die Gebiete der noch übrigen sieben Stämme: Benjamin, Simeon, Sebulon, Isaschar, Asser, Naphthali, Dan, und das Besitzthum Josuas.

Kap. 18. 19.

a. Aufrichtung der Stiftshütte zu Silo. Aufschreibung des noch zu vertheilenden Landes.

Kap. 18, 1—10.

1 Und es versammelte sich die ganze Gemeinde der Kinder Israel gen Silo und sie stellten
2 daselbst auf das Zelt der Versammlung, und das Land war unterworfen vor ihnen. *Und es
waren übrig unter den Kindern Israel, deren Besitzthum sie nicht vertheilt hatten, sieben
3 Stämme. *Da sprach Josua zu den Kindern Israel: Wie lange wollt ihr euch lässig zeigen,
hinzugehen, einzunehmen das Land, welches euch gegeben hat Jehova, der Gott eurer Väter.
4 *Schaffet euch drei Männer für den Stamm [auf jeden Stamm], und ich will sie aussenden
und sie sollen sich aufmachen und umherwandern im Lande und es aufschreiben nach Verhältniß
5 [nach Maßgabe] ihres Besitzthums und [dann; de Wette] zu mir kommen. *Und sie sollen es
vertheilen in sieben Theile. Juda soll bleiben auf seiner Grenze gegen Mittag und das Haus
6 Joseph soll bleiben auf seiner [eigentl.: ihrer גְּבוּלָם] Grenze gegen Norden. *Ihr aber schrei-
bet auf das Land zu [de Wette: in] sieben Theilen und bringet sie [Bunsen: das Verzeichniß]
7 zu mir hieher; so will ich euch das Loos werfen hier vor Jehova, unserem Gotte. *Denn
keinen Theil haben die Leviten in eurer Mitte, sondern das Priesterthum Jehovas ist ihr
Besitzthum. Und Gad und Ruben und der halbe Stamm Manasse haben ihr Besitzthum jen-
seit des Jordans empfangen gegen Aufgang hin, welches ihnen gegeben hat Mose, der Knecht
8 Jehovas. *Und es machten sich auf die Männer und gingen hin, und es gebot Josua denen,
die da hingingen, das Land aufzuschreiben, und sprach: Gehet hin und wandelt umher im
Lande und schreibet es auf und kehret zurück zu mir, und hier werde ich euch das Loos werfen
9 vor Jehova, zu Silo. *Und es gingen hin die Männer und durchzogen das Land und schrie-
ben es auf, nach den Städten zu sieben Theilen, in ein Buch und kamen zu Josua in das
10 Lager gen Silo. *Da warf ihnen Josua das Loos zu Silo vor Jehova, und es vertheilte da-
selbst Josua das Land den Kindern Israel nach ihren Abtheilungen.

b. Das Gebiet des Stammes Benjamin.

Kap. 18, 11—28.

α. Seine Grenzen.

Kap. 18, 11—20.

11 Und es kam heraus das Loos des Stammes der Kinder Benjamin nach ihren Geschlech-
tern; und es ging aus die Grenze ihres Looses zwischen den Kindern Juda und zwischen den
12 Kindern Joseph. *Und es war ihnen die Grenze [de Wette: ihre Grenze fing.... an] nach der
Mitternachtsseite am Jordan [Bunsen: beim Jordan], und es stieg herauf die Grenze an
der Seite von Jericho mitternachtwärts [de Wette: an die nördliche Seite] und stieg herauf auf
das Gebirge meerwärts, und es waren ihre Ausgänge nach der Wüste hin von Beth-Aven.
13 *Und von da ging die Grenze hinüber gen Lus, an die Seite von Lus, das ist Bethel gegen
Mittag; und es stieg hinab die Grenze nach Atroth-Adar, auf den Berg, welcher mittag-
14 wärts von Beth-Horon [liegt], dem unteren. *Und es erstreckte sich die Grenze [Bunsen: zog
sich hin] und wandte sich nach der Meerseite [de Wette: Westseite] hin mittagwärts von dem
Berge, welcher vor Beth-Horon [liegt] gegen Mittag, und es waren seine Ausgänge nach
Kirjath-Baal hin, das ist Kirjath-Jearim, eine Stadt der Kinder Juda. Das ist die Meer-
[de Wette: West-] Seite.
15 Aber die Seite gegen Mittag [fing an] vom Ende von Kirjath-Jearim, und es ging
hinaus die Grenze nach dem Meere hin und ging hinaus zu der Quelle des Wassers Neph-
16 thoa. *Und es stieg hinab die Grenze zu dem Ende des Berges, welcher vor dem Thale des

Sohns Hinnom [liegt], welcher im Thale der Rephaiter gegen Mitternacht [liegt], und stieg
hinab in das Thal Hinnom, an der Seite der Jebusiter gegen Mittag, und stieg hinab zur
Walkerquelle, *und erstreckte sich mitternachtwärts und ging hinaus zur Sonnenquelle und 17
ging hinaus gen Geliloth, welches gegenüber der Höhe von Adummim [liegt], und stieg hinab
zum Steine Bohans, des Sohnes Ruben; *und ging hinüber zu dem Bergrücken [כָּתֵף] 18
gegenüber der Ebene [מוּל־הָעֲרָבָה] mitternachtwärts und stieg hinab in die Ebene [הָעֲרָבָתָה];
*und es ging die Grenze hinüber an den Bergrücken von Beth-Hogla mitternachtwärts [de W.: 19
an die nördliche Seite von Beth-Hogla], und es waren ihre [1]), der Grenze, Ausgänge nach der
Zunge des Salzmeeres gegen Mitternacht hin, nach dem Ende des Jordans gegen Mittag
hin. Das ist die Grenze gegen Mittag.
Aber der Jordan begrenzt es nach der Seite gegen Morgen. Das ist das Besitzthum 20
der Kinder Benjamin nach ihren Grenzen ringsum, nach ihren Geschlechtern.

β. Städte des Stammes Benjamin.

Kap. 18, 21—28.

Und es waren die Städte des Stammes der Kinder Benjamin nach ihren Geschlechtern 21
[diese]: Jericho und Beth-Hogla und Emek Keziz, *und Beth-Araba und Zimraim und 22
Bethel, *und Avvim und Para und Ophra, *und Kephar-Ammoni [2]) und Ophni und Geba, 23.24
zwölf Städte und ihre Dörfer. *Gibeon und Rama und Beeroth, *und Mizpe und 25.26
Kephira und Moza, *und Rekem und Irpeel und Thareala, *und Zela, Eleph und Jebusi, 27.28
das ist Jerusalem, Gibeath, Kirjath; vierzehn Städte und ihre Dörfer. Das ist das Be-
sitzthum der Kinder Benjamin nach ihren Geschlechtern.

c. Das Gebiet des Stammes Simeon.

Kap. 19, 1—9.

Und es kam heraus das zweite Loos für Simeon, für den Stamm der Kinder Si- 1
meon nach ihren Geschlechtern, und es war ihr Besitzthum mitten unter dem Besitzthum der
Kinder Juda. *Und es kam an sie als ihr Besitzthum: Beer-Seba und Seba und Molada, 2
*und Hazar-Schual und Bala und Ezem, *und El-Tholad und Bethul und Horma, *und 3.4.5
Ziklag und Beth-Markaboth und Hazar-Susa, *und Beth-Lebaoth und Saruhen; dreizehn 6
Städte und ihre Dörfer. *Ain, Rimmon und Ether und Asan, vier Städte und ihre Dör- 7
fer; *und alle Dörfer, die rings um diese Städte liegen bis Baalath-Beer [oder] Ramath im 8
Mittag. Das ist das Besitzthum des Stammes der Kinder Simeon, nach ihren Geschlechtern.
*Von dem Antheil der Kinder Juda ist das Besitzthum der Kinder Simeon; denn es war der 9
Antheil der Kinder Juda zu groß für sie, und [so] erhielten die Kinder Simeon ihr Besitzthum
mitten unter ihrem Besitzthum.

d. Das Gebiet des Stammes Sebulon.

Kap. 19, 10—16.

Und es kam heraus das dritte Loos für die Kinder Sebulon nach ihren Geschlechtern. 10
Und die Grenze ihrer Besitzung war [ging] bis Sarid. *Und es stieg herauf ihre Grenze meer- 11
wärts und zwar gen Mareala und stieß an Dabbaseth und stieß an den Bach, welcher vor
Jokneam [fließt]. *Und sie wandte sich von Sarid gegen Morgen, gegen Aufgang der Sonne 12
an die Grenze von Kisloth-Tabor und ging hinaus nach Dabrath und stieg hinauf nach Ja-
phia. *Und von da ging sie hinüber gegen Morgen, gegen Aufgang gen Gath-Hepher, Eth- 13
Kazin und ging hinaus gen Rimmon, sich erstreckend nach Nea. *Und es bog sich [Bunsen] 14
die Grenze um dieses herum mitternachtwärts gen Hannathon, und es waren ihre Ausgänge
ins Thal Jephta-El [Gott öffnet]. *Und Kattath und Nahalal und Simron und Jideala und

[1]) So nach dem K'tib: תּוֹצְאוֹתֵיהוּ חַגְּבוּל, welches die schwierigere Lesart darbietet.
[2]) Nach dem K'tib. Das K'ri liest הָעַמּוֹנָה.

16 Bethlehem; zwölf Städte und ihre Dörfer. *Das ist das Besitzthum der Kinder Sebulon
nach ihren Geschlechtern, diese Städte und ihre Dörfer.

e. Das Gebiet des Stammes Isaschar.

Kap. 19, 17—23.

17 Für Isaschar kam heraus das vierte Loos, für die Kinder Isaschar nach ihren Ge-
18 schlechtern. *Und es war [ging] ihre Grenze gen Jesreel und Kesulloth und Sunem,
19.20 *und Chapharaim und Sion und Anaharath, *und Harabbith und Kisjon und Ebez, *und
21 22 Remeth und En-Gannim und En-Hadda und Beth-Pazez. *Und es stieß die Grenze an Ta-
bor und Sahazim und Beth-Semes, und es waren die Ausgänge ihrer Grenze der Jordan
23 [am Jordan]; sechszehn Städte und ihre Dörfer. *Das ist das Besitzthum des Stammes der
Kinder Isaschar nach ihren Geschlechtern, die Städte und ihre Dörfer.

f. Das Gebiet des Stammes Asser.

Kap. 19, 24—31.

24 Und es kam heraus das fünfte Loos für den Stamm der Kinder Asser nach ihren Ge-
25.26 schlechtern. *Und es war ihre Grenze: Helkath und Hali und Beten und Achsaph, *und
Alammelech und Amead und Miseal und stieß an den Karmel gegen das Meer hin und an
27 den Sihor Libnath. *Und sie wandte sich gegen Aufgang der Sonne nach Beth-Dagon und
stieß an Sebulon und an das Thal Jeptha-El mitternachtwärts von Beth-Emek und Negiel
28 [נְעִיאֵל] und ging hinaus nach Kabul zur Linken, *und gen Ebron und Rehob und Ham-
29 mon und Kana bis gen Sidon, der großen. *Und es wandte sich die Grenze gen Rama
und bis zu der festen Stadt Tyrus [Zor]; und es wandte sich die Grenze nach Hosa, und es
30 waren ihre Ausgänge gegen das Meer hin an der Seite nach Achsib hin. *Und Uma und
31 Aphek und Rehob, zwei und zwanzig Städte und ihre Dörfer. *Das ist das Besitzthum des
Stammes der Kinder Asser nach ihren Geschlechtern; diese Städte und ihre Dörfer.

g. Das Gebiet des Stammes Naphthali.

Kap. 19, 32—39.

32 Für die Kinder Naphthali kam heraus das sechste Loos, für die Kinder Naphthali
33 nach ihren Geschlechtern. *Und es war ihre Grenze von Heleph, von der Eiche [d. i. dem Eich-
walde] bei Zaanannim und Adami-Nekeb und Jabneel bis gen Lakum, und es waren ihre
34 Ausgänge der Jordan [am Jordan]. *Und es wandte sich die Grenze meerwärts gen Asnoth-
Thabor und ging hinaus von dannen gen Hukok und stieß an Sebulon gegen Mittag und an
35 Asser gegen [das] Meer und an Juda; der Jordan gegen Aufgang der Sonne. *Und feste
36 Städte [waren]: Zidim, Zer und Hammath, Rakkath und Kinnereth, *und Adama und
37.38 Rama und Hazor, *und Kedes und Edrei und En-Hazor, *und Jireon und Migdal-El,
Horem [חֹרֶם] und Beth-Anath und Beth-Semes; neunzehn Städte und ihre Dörfer.
39 *Das ist das Besitzthum des Stammes der Kinder Naphthali nach ihren Geschlechtern; die
Städte und ihre Dörfer.

h. Das Gebiet des Stammes Dan.

Kap. 19, 40—48.

40 Für den Stamm der Kinder Dan nach ihren Geschlechtern kam heraus das siebente
41 Loos. *Und es war die Grenze ihres Besitzthums Zorea und Esthaol und Ir-Semes [Son-
42.43 nenstadt], *und Saalabin und Ajalon und Jithla, *und Elon und Thimnatha und Ekron,
44.45 *und Eltheke, und Gibethon und Baalath, *und Jehud und Bne-Barak und Gath-Rimmon,
46.47 *und Me-Jarkon und Rakkon, mit dem Gebiete gegenüber von Japho. *Und es ging hinaus
die Grenze der Kinder Dan von ihnen [d. h. die Kinder Dan dehnten ihr Gebiet weiter aus;
de Wette: und es ging (späterhin) die Grenze der Söhne Dans weiter von ihnen aus; Bunsen:

und die Mark der Kinder Dan ging noch weiter, als diese], und es zogen hinauf die Kinder Dan
und stritten mit Lesem und nahmen sie ein und schlugen sie mit der Schärfe des Schwerts und
nahmen sie ein und wohnten darin und nannten Lesem Dan, nach dem Namen Dans, ihres
Vaters. *Das ist das Besitzthum des Stammes der Kinder Dan nach ihren Geschlechtern, 48
diese Städte und ihre Dörfer.

i. Josuas Besitzthum.

Kap. 19, 49. 50.

Und als sie vollendet hatten, das Land zu vertheilen nach seinen Grenzen, gaben die 49
Kinder Israel ein Besitzthum dem Josua, dem Sohne Nuns, mitten unter ihnen. *Nach dem 50
Befehle [Munde] Jehovas gaben sie ihm die Stadt, die er forderte, Thimnath-Serah, auf
dem Gebirge Ephraim, und er baute die Stadt und wohnte darin.

k. Schluß.

Kap. 19, 51.

Das sind die Besitzthümer, welche vertheilten Eleasar, der Priester, und Josua, der 51
Sohn Nuns, und die Stammhäupter der Kinder Israel durchs Loos zu Silo, vor Jehova,
vor der Thüre des Zeltes der Versammlung, und hörten auf vom Vertheilen des Landes
[de Wette: und so endigten sie die Vertheilung des Landes; Bunsen: also vollendeten sie die Aus-
theilung des Landes].

Exegetische Erläuterungen.

Wie Kap. 16 und 17 zusammengehörten, so gehören auch diese beiden Kapitel 18 und 19 zusammen, da sie die Angaben über die Gebiete der noch übrigen sieben Stämme: Benjamin, Simeon, Sebulon, Isaschar, Asser, Naphthali und Dan enthalten. Am Ende folgt eine Notiz über das Besitzthum Josuas Kap. 19, 49. 50 nebst Schluß des ganzen Abschnittes Kap. 19, 51. Es sind nur noch sieben Stämme zu berücksichtigen, da der Stamm Levi kein Erbtheil erhalten sollte, wie schon (Kap. 13, 14. 33) gesagt wurde und Kap. 18, 7 wiederholt wird. Diese Vertheilung geschah zu Silo (Kap. 18, 1), während Juda und das Haus Josephs: Ephraim und Manasse, ihre Erbtheile, wie aus Kap. 14, 6 unbedenklich geschlossen werden darf, noch im Lager zu Gilgal erhalten hatten (s. zu Kap. 14, 6). Ehe jedoch zur Verloosung geschritten wurde, werden 21 Männer ausgeschickt, um das Land aufzuschreiben (Kap. 18, 3—10).

a. Kap. 18, 1—10. Aufrichtung der Stiftshütte zu Silo. Aufschreibung des noch zu vertheilenden Landes. Die ganze Gemeinde versammelt sich nach Silo, wo sie das Zelt der Versammlung (Stiftshütte) aufrichtet. Das Land ist vollständig unterworfen, aber sieben Stämme sind übrig, die noch kein Besitzthum erhalten haben, da zuerst die mächtigsten Juda: Ephraim und halb Manasse (abgesehen von den schon früher bedachten ostjordanischen Stämmen), ihr Erbtheil bekamen (V. 1. 2). Josua macht ihnen Vorwürfe über ihre Lässigkeit und trifft, um die Angelegenheit so unparteiisch als möglich zu regeln, vielleicht auch nicht ohne Erinnerung an die Kap. 17, 14—18 erzählte Beschwerde der Josephiden seine Anordnung dahin, daß 21 Männer, je drei aus jedem der 7 Stämme, das Land zuvor „aufschreiben" sollten (V. 3—7). Solches geschieht (V. 8. 9), und nun wirft Josua das Loos und vertheilt das noch übrige Land (V. 10). Eleasar wird hier nicht erwähnt, während Kap. 14, 1. 2 er und die Stammväter neben Josua aufgeführt werden.

V. 1. **Und es versammelte sich die ganze Gemeinde der Kinder Israel gen Silo.** Die עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל hier, wie 2 Mos. 16, 1. 2. 9; kürzer עֲדַת יִשְׂרָאֵל 2 Mos. 12, 3, oder nur הָעֵדָה 3 Mos. 4, 15. Dasselbe ist עֲדַת יְהוָה 4 Mos. 27, 17 (עדה von יָעַד für יָעֲדָה per aphaeresin, Gesenius). Sie heißt auch קְהַל יִשְׂרָאֵל (קָהָל Versammlung von קָהַל, im Kal ungebräuchlich; während Hiphil 4 Mos. 8, 9; 10, 7; 20, 8 und Niph. 4 Mos. 16, 3 sowie auch in unserer Stelle vorkommen, Gesenius) 5 Mos. 31, 30; קְהַל יְהוָה 4 Mos. 16, 3; 20, 4, oder schlechthin הַקָּהָל 3 Mos. 4, 13 gerade so wie הָעֵדָה. — **Silo** (שִׁילֹה oder שִׁילֹה 1 Kön. 2, 27, oder שִׁילוֹ Richt. 21, 21, oder שִׁלוֹ Richt. 21, 19, abgekürzt aus שִׁילוֹן von שָׁלָה ruhen, ein Ort der Ruhe), bei Jos., Ant. V, 1, 20. 21 Σιλοῦν (somit auf die Form שִׁילוֹן, woher auch שִׁילֹנִי 1 Kön. 11, 29; 12, 15; Neh. 11, 5, zurückweisend, wozu Gesenius sehr passend גִּלֹה und גִּלֹנִי Kap. 15, 51; 2 Sam. 15, 12 vergleicht), jetzt Seilun, zuerst von Robinson (III, 302. bes. 305) nach seiner Lage, die Richt. 21, 19 genau angegeben ist, wieder richtig bestimmt, während schon Eusebius und Hieron. die Entfernungen (Onom. Art. Selo) von Neapolis unrichtig angeben, „die Kämpfer des Kreuzes aber Silo zu Neby Samwil fanden, wo es auch fortwährend die Mönche und Pilger ohne große Abweichung bis

zur Mitte des 16. Jahrhunderts suchten." Um diese Zeit taucht zwar bei Bonifacius (de perenni cultu) eine richtigere Ansicht über die Ortslage der heiligen Stätte auf, die aber später wieder verloren ging (Rob. III, 308). Unter den Ruinen, zu denen man an sanfter Halde, deren fruchtbarer Boden, als Furrer Silo besuchte, ganz mit Weizenfeldern bedeckt war (S. 225), hinaufsteigt, finden sich nach Robinson (III, 304) viele große Steine und einige Säulenfragmente, woraus man sieht, daß hier früher eine alte Ortslage gewesen ist. Die Stiftshütte befand sich hier von Josua bis Samuel (uns. Stelle und 1 Sam. 4, 3). Später wurde Silo von Gott verworfen (Ps. 78, 60—68; 1 Sam. 3. 4; Jerem. 7, 12. 14; 26, 6), jedenfalls sehr früh gänzlich zerstört, denn, sagt Hieron.: „Silo tabernaculum et arca Domini fuit, vix altaris fundamenta monstrantur" (v. Raumer, S. 221, Rob. III, 307). Josephus (Ant. V, 1, 19) nimmt an, daß Josua die Stiftshütte (*τὴν ἱερὰν σκηνήν*) nach Silo gebracht habe, weil ihm der Ort um seiner Schönheit willen geeignet erschienen sei, bis sich ihnen eine Gelegenheit darböte, einen Tempel zu bauen (*Ἰησοῦς.... ἱστᾷ τὴν ἱερὰν σκηνὴν κατὰ Σιλοῦν πόλιν, ἐπιτήδειον γὰρ ἐδόκει τὸ χωρίον διὰ τὸ κάλλος, ἕως ἂν οἰκοδομεῖν ναὸν αὐτοῖς τὰ πράγματα παράσχῃ*). Die Lage in der Mitte des Landes war sehr passend und auch sehr schön, so daß Josephus im Grunde wohl das Richtige getroffen haben dürfte. Wie 1 Mos. 49, 10 zu erklären ist, berührt uns hier nicht weiter. S. Lange Bibelwerk, A. T. I, S. 452 über die verschiedenen Auslegungen der schwierigen Stelle. — Schließlich sei noch bemerkt, daß Silo über 8½ St. nördlich von Jerusalem und beinahe 5 St. südlich von Sichem liegt (Furrer, S. 413). — **Und sie stellten daselbst auf das Zelt der Versammlung** (אֹהֶל־מוֹעֵד), **und das Land war unterworfen vor ihnen.** Was אֹהֶל־מוֹעֵד anbetrifft, so ist, wie Gesenius bemerkt, Luthers Stifts-, d. i. Bundeshütte, Uebersetzung des Griech. *σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου*, latein. tabernaculum testimonii, nach einer Ableitung von עוד testari; vergl. מִשְׁכַּן הָעֵדוּת Zelt des Gesetzes, 4 Mos. 9, 15. Wahrscheinlicher ist, daß, wie Gesenius und nach ihm die meisten Neueren thun, מוֹעֵד nicht von עוד, sondern von יָעַד (Niph. נוֹעַד) abzuleiten ist, weshalb auch wir Zelt der Versammlung, Ort, wo die עֵדָה zusammenkommt, übersetzt haben. Wenn das Nationalheiligthum zugleich מִשְׁכַּן דְּעֵדוּת (4 Mos. 9, 15), oder אֹהֶל הָעֵדוּת (4 Mos. 9, 15; 17, 23; 18, 2) genannt wird, so vertragen sich die beiden Namen insofern ganz gut miteinander, als das Zelt, wo sich die Gemeinde versammelte, zugleich auch das Zelt war, in dessen Allerheiligstem das Gesetz in dem אֲרוֹן הָעֵדוּת (2 Mos. 25, 22) aufbewahrt wurde. Ueber Konstruktion und innere Einrichtung der Stiftshütte vergl. Winer (II, 529 ff.) sowie Riggenbach. — Das Land war unterworfen (נִכְבָּשָׁה von כָּבַשׁ, eigentl. unter die Füße treten; in demselben Sinne wie hier 1 Mos. 1, 28; Jer. 34, 16, mit dem Zusatz לַעֲבָדִים 2 Chron. 28, 10; Jer. 34, 11; Nah. 5, 6, das Niph. 4 Mos. 32, 22. 29, Gesenius) **vor ihnen.** Weil das Land unterworfen war, konnte es vertheilt werden.

V. 3—10 folgt die Aussendung der 21 Männer, durch welche das Land aufgeschrieben wird. Knobel weist diesen Abschnitt dem Jehovisten und zwar seiner zweiten Urkunde zu, worüber die Einl. zu vergl. ist. Wenn Knobel aber ferner meint, Wahrscheinlichkeit habe die Angabe von einer solchen Landesaufnahme durch Josua nicht (S. 451), sondern behauptet, Volksaufnahmen und Landesaufnahmen müßten erst später, etwa in der Zeit von Richt. 1, 19. 34 f. oder Richt. 4, 2 ff. stattgefunden haben, so möchten wir gegen diese durch nichts bewiesene Behauptung den Einwand erheben, daß die Zeit Josuas, wo die Kanaaniter durch die fremden Eroberer von Schrecken und Angst erfüllt waren (Kap. 2, 9. 11) und alles Vertrauen zu sich selber verloren hatten, viel geeigneter zur gefahrlosen Vollziehung eines solchen Geschäftes war, als die darauf folgende, in welcher die Israeliten zwar auch Siege erfochten, aber immer alsbald wieder geknechtet wurden (Richt. 2, 14—23; 3, 8. 13. 14; 6, 1 u. s. w.). Zudem konnte, wenn irgend ein Führer des Volks, so gewiß ein Mann von der Umsicht eines Josua auf den Gedanken kommen, eine Landesaufnahme zu veranstalten, ehe er nur aufs gerathewohl in der Vertheilung weiterschritt. Denn, wenn er auch nach göttlichem Befehle handelte, so doch gewiß nicht ohne menschliche Ueberlegung, die durch jene nicht ausgeschlossen wird. Davon, daß Josua den Männern einige der Meßkunst kundige Leute beigegeben habe, wie Josephus (Ant. V, 1, 21) nach eigener Erfindung erzählt (*Ἰησοῦς..... ἄνδρας τοὺς ἐκμετρησομένους τὴν χώραν αὐτῶν ἐξέπεμψε, παραδοὺς αὐτοῖς τινας γεωμετρίας ἐπιστήμονας*), weiß unser Text nichts. Wohl aber mag Josephus, wie auch Keil (S. 329) bemerkt, darin recht gesehen haben, wenn er auf die verschiedene Bodenbeschaffenheit Palästinas aufmerksam macht und annimmt, daß die einzelnen Erbtheile mehr geschätzt als ausgemessen worden seien (*καὶ διὰ τοῦτο* — wegen der verschiedenen Bodenbeschaffenheit — *τιμητοὺς μᾶλλον, ἢ μετρητοὺς τοὺς κλήρους δεῖν ὑπέλαβε, πολλάκις ἑνὸς πλέθρου κἂν χιλίων ἀνταξίου γενομένου* (Ant. V, 1, 21). — V. 3. Vorwurf an die noch übrigen sieben Stämme, die ohne Zweifel sich immer noch nicht recht entschließen konnten, das frühere Nomadenleben aufzugeben und sich an feste Wohnsitze zu gewöhnen, zumal diese größtentheils noch erobert werden mußten. — V. 4. Josua will diese Lethargie nicht länger dulden und fordert daher von jedem Stamm drei Männer, die er aussenden wolle, und diese sollen sich aufmachen (וְיָקֻמוּ) und umherwandeln im Lande und es aufschreiben nach Verhältniß ihres Besitzthumes (לְפִי נַחֲלָתָם). — Es waren somit 7×3 = 21 Männer und nicht blos 10, wie Josephus berichtet, der auf jeden Stamm einen (Ant. V, 1, 20), im ganzen aber 10 (Ant. V, 1, 21) rechnet, in welcher letzteren Zahl 3 Feldmesser einbegriffen wären. Zu der Aufschreibung gehörte nach V. 9 insbesondere eine genaue Aufzeichnung der Städte, wobei zugleich Grund und Boden (s. oben) näher in Augenschein genommen werden konnte. — לְפִי נַחֲלָתָם, d. h. „mit Rücksicht darauf, daß die 7 Stämme es in Besitz nehmen sollten" (Knobel). — V. 5. Nähere Erläuterung zu V. 4. Das übrige Land sollen sie in 7 Theile theilen, doch soll Juda im Süden auf seiner Grenze und das Haus Joseph im Norden auf seiner Grenze bleiben, d. h. in dem Besitzstande dieser Stämme soll nichts geändert werden. Da soll es bleiben, wie es war. — V. 6. Wenn sie das Land so zu sieben Theilen aufgeschrieben haben, sollen sie dieselben, d. h. das Verzeichniß, wie Bunsen zur Verdeutlichung übersetzt, zu Josua nach Silo bringen (V. 4), dann will er das Loos werfen vor Jehova (לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֵינוּ). Letzteres soll an geheiligter Stätte vor dem Angesichte Gottes geschehen, damit es unverbrüchlich feststehe. — V. 7. Grund, weshalb es nur 7 Theile sein sollen. Erster Grund: **Denn keinen Theil haben die Leviten in euerer Mitte, sondern das Priesterthum Jehovas ist ihr Besitzthum.** Wesentlich derselbe Grund für die Besitzlosigkeit der Leviten wie Kap. 13, 14. 33; doch heißt es hier statt אֲשֶׁר יי (Kap. 13, 14) oder schlechthin יְהוָה (Kap. 13, 33): כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יי „wie 4 Mos. 16, 10; 2 Mos. 29, 9; 40, 15; 4 Mos. 3, 10; 18, 1. 7; 25, 13" (Knobel). — Zweiter Grund: **Gad und Ruben und der halbe Stamm Manasse haben ihr Besitzthum jenseit des Jordans empfangen gegen Aufgang u. s. w.** — V. 8. Beim Aufbruche der Männer wiederholt Josua nochmals seinen Befehl. — V. 9. Sie gehen hin und schreiben das Land auf **nach den Städten zu sieben Theilen in ein Buch,** d. h. sie schreiben es auf und theilen es vorzüglich mit Rücksicht auf die in demselben vorgefundenen Städte in sieben Theile ein. Unrichtig Rosenmüller: לֶעָרִים per urbes i. e. additis etiam et adscriptis urbibus, quae in quaque regione erant; vielmehr geben die Städte den eigentlichen Eintheilungsgrund ab. — Wie viel Zeit die Abgesandten dazu gebraucht haben, wird nicht berichtet. Josephus fabelt von 7 Monaten (Ant. V, 1, 21: *οἱ δὲ ἄνδρες οἱ πεμφθέντες.... περιοδεύσαντές τε καὶ τιμησάμενοι τὴν γῆν, ἐν ἑβδόμῳ μηνὶ παρῆσαν πρὸς αὐτὸν εἰς Σιλοῦν πόλιν, ἔνθα τὴν σκηνὴν ἐστάκεισαν*). Auf die Zahl von 7 Monaten scheint der jüdische Geschichtschreiber durch die 7 Stammestheile, welche aufzuschreiben waren, gekommen zu sein. Die Angabe ist „ohne Werth" (Bunsen) und hat „nicht größeren Werth, als die Behauptung der Rabbinen, daß die Theilung zu Silo 7 Jahre nach der zu Gilgal stattgefunden habe" (Keil). — V. 11. Nachdem sie zurückgekehrt sind, wirft Josua das Loos und nimmt die Vertheilung vor. Zu בְּמִחְלְקֹתָם vergl. Kap. 11, 23; 12, 7.

b. Kap. 18, 11—28. Das Gebiet des Stammes Benjamin. Zuerst werden *a.* seine Grenzen Kap. 18, 11—20, dann *β.* seine Städte angegeben Kap. 18, 21—28. Es war im ganzen gebirgiges, zum Theil sehr ödes, zum Theil aber auch, wie in der Umgegend von Jericho und Jerusalem (Jos., Ant. V, 1, 21; Bell. jud. IV, 8, 3) wohl angebautes, fruchtbares Land. Jetzt macht das Benjaminland den Eindruck der Oede und Verlassenheit, wie wenn ein Hauch des Todes darauf läge (Furrer, S. 218. 337).

a. Kap 18, 11—20. Seine Grenzen. V. 11. Benjamins Gebiet liegt nach diesem Verse zwischen den Kindern Juda im Süden und den Kindern Joseph im Norden. — V. 12. Die Grenze, welche hier gezeichnet wird, ist die Nordgrenze, **nach der Mitternachtseite.** Sie ging aus vom Jordan und stieg dann nördlich von Jericho auf das Gebirge **meerwärts,** d. h. sie stieg nördlich von Jericho auf das westlich (und nordwestlich) von dieser Stadt gelegene, uns schon bekannte Gebirge hinauf (Kap. 16, 1). Ihre Ausgänge waren nach der Wüste von Beth-Aven. Kap. 7, 2 wird Beth-Aven, als östlich von Beth-El gelegen von dieser Stadt, die von den Propheten öfter selbst בֵּית־אָוֶן (Götzenhaus, Am. 4, 5; Hos. 4, 15; 5, 8; 10, 5. 8) genannt wird, deutlich unterschieden. Da Michmas nach 1 Sam. 13, 5 wieder östlich von Beth-Aven lag, so muß also Beth-Aven selbst in der Mitte zwischen Beth-El und Michmas gestanden haben. Kiepert hat Beth-Aven etwas nordöstlich von Michmas, dessen nächste Umgebung gegenüber den **öden felsigen Höhen im Osten und Norden** grün und fruchtbar genannt werden kann (Furrer, S. 217), in die Karte eingetragen. Die öden und felsigen Höhen im Osten und Norden von Michmas sind keine anderen als diejenige der Wüste von Beth-Aven. — V. 13. **Und von da ging die Grenze hinüber gen Lus, an die Seite von Lus, das ist Bethel, gegen Mittag.** Hier fällt die Schwierigkeit, welche Kap. 16, 2 durch Unterscheidung von Beth-El und Lus vorlag, weg, indem gesagt wird, daß die Grenze zwischen Benjamin und Ephraim aus der Wüste Beth-Aven nach Lus, das ist Bethel, **hinübergegangen sei** und zwar an die Seite von Lus gegen **Mittag** (Süden), wodurch Beth-El von den Städten Benjamins ausgeschlossen wäre, während es doch nach V. 22 dazu gehört. Hierdurch würde ein Widerspruch entstehen, den Knobel so zu lösen sucht, daß er sagt: „Der Verfasser sagt übrigens nicht, daß die Grenze blos bis zur Südseite von Beth-El gegangen sei; sie ging bis zur Südseite des **Rückens** (כָּתֵף) von Beth-El, d. i. Beth-El." Beth-El (בֵּית־אֵל 1 Mos. 28, 11—19; 31, 13, früher לוּז = Mandelbaum), aus allen Zeiträumen der Geschichte Israels von den Patriarchen bis auf die Makkabäer (1 Makk. 9, 50) und noch weiter hinab (Jos., Bell. jud. IV, 9, 9) wohl bekannt, bald eine Stätte des Gottes-, bald des Götzendienstes, liegt rechts vom Wege von Jerusalem nach Sichem

(v. Raumer, S. 178), heißt jetzt Beitin (Rob. II, 339 ff.) und wurde von Missionar Nicolayson 1836 zuerst wieder aufgefunden (v. Raumer, S. 174). Ruinen bedecken drei bis vier Morgen Landes, auch findet man interessante Ueberreste eines großen Wasserbehälters, die auch Furrer (S. 221) gesehen hat. Beitin liegt 1767′ hoch, 3¾ bis 4 Stunden von Jerusalem (von Raumer, S. 179; Furrer, S. 413). Aus dieser Lage von Beth-El erklärt es sich, daß die Grenze von da hinabstieg (יָרַד) nach Atroth-Adar, das identisch mit dem Orte gleichen Namens Kap. 16, 2, aber verschieden von Ataroth Kap. 16, 7 ist. „Robinson fand ein Atara circa 6 m. p. im Süden, ein zweites circa 4 m. p. im Norden von Gophna. Das südliche scheint identisch mit Ataroth-Adar, über welches die Nordgrenze Benjamins von Beth-El nach Unter-Bethhoron lief, Jos. 16, 2. 3. 5; 18, 13. 14.“ So v. Raumer (S. 175) und mit ihm übereinstimmend Knobel, während Robinson selbst nach der von Knobel citirten Stelle II, 566 dieses südliche Atara, weil zu tief in Benjamin gelegen, nicht für Atroth-Adar hält, vielmehr nach III, 297 zu schließen, sich für das nördliche ausspricht. Ihm sind Kiepert, van de Velde, Menke auf ihren Karten gefolgt. v. Raumer hat auch nur dieses nördliche Ataroth eingezeichnet, das südliche, welches nach seiner und Knobels Ansicht = Atroth-Adar sein soll, gar nicht eingetragen. Wir schließen uns mit Keil (zu Kap. 16, 2) der Ansicht von Robinson an. — Von Beth-El ging die Grenze somit zuerst in nordwestlicher Richtung nach Atroth-Adar, von dort weiter südwestlich auf (de Wette: an, Bunsen: über) den Berg, welcher mittagwärts (südlich) von Beth-Horon, dem unteren. Das ist die Nordgrenze Benjamins, die mit der Südgrenze Ephraims bis Unter-Bethhoron zusammenfällt. Beth-Horon בֵּית־חוֹרוֹן = Haus der Höhlung, Kap. 10, 11 in der Geschichte der Gibeonschlacht erwähnt, Kap. 16, 3. 5 wie hier als Grenzstadt zwischen Benjamin und Ephraim genannt, nach Kap. 21, 22 Levitenstadt, von Salomo befestigt (1 Kön. 9, 17; 2 Chron. 8, 5), in den Makkabäerkriegen (1 Makk. 3, 15. 24; 7, 39 ff.; 9, 50) und in der Geschichte des jüdischen Krieges genannt (Joseph., Bell. jud. II, 19, 18). Es gab, wie aus Kap. 16, 3. 5; 1 Kön. 9, 17; 1 Chron. 7, 24; 2 Chron. 8, 5 sowie aus unserer Stelle hervorgeht, ein oberes und unteres Beth-Horon. Beide Orte haben sich erhalten. Das obere heißt jetzt Beit Ur el Foka, das untere Beit Ur et Tahta. Letzteres liegt auf einem niedrigen Rücken (Robins. III, 273) und ist von dem oberen Beth-Horon durch einen Wady getrennt. Robinson und seine Begleiter durchzogen diesen und fingen dann an, den langen und steilen Paß hinaufzusteigen. „Der Aufgang ist sehr felsig und rauh; aber der Felsen ist an vielen Stellen weggehauen und ein Pfad mit Stufen angelegt, ein Beweis, daß dies ein alter Weg ist..... Dieser Paß wurde sowohl der Hinaufgang (מַעֲלֵה), als der Hinabgang (מוֹרַד) Kap. 10, 10. 11 (Gr.: *ἀνάβασις καὶ κατάβασις Βαιθωρῶν* 1 Makk. 3, 15. 24) von Beth-Horon genannt“ (Rob. III, 274. 275). Ueberreste von altem Mauerwerk finden sich in beiden Orten sowohl, als am Passe zwischen beiden (III, 274). Den Dorfhügel von Unter-Beth-Horon fand Furrer (S. 14) zum Theil mit Oelbäumen bedeckt. Mit den Gerstenfeldern im Grunde wechselten Aecker voll schwarzgrüner Bohnen. Den Paß bezeichnet auch er als „felsig, steil und äußerst mühsam“. Selten treibt ein Kaufmann seine Kamele hier durch (dagegen Israels Hoffnung Jes. 60, 5. 6. 9). Das Land fast ringsum ist verbrannt gleich einer Wüste, durch welche niemand wandelt (Furrer, S. 15). — V. 14. An diesem Punkte, nämlich an dem Berge südlich von Unter-Beth-Horon, wendet sich nun die Grenze Benjamins in südlicher Richtung nach Kirjath-Baal oder Kirjath-Jearim hin das Stammgebiet gegen Westen hin von demjenigen Dans scheidend; während die Grenze Ephraims in nordwestlicher Richtung über Geser nach dem Meere hin ausläuft. Von dieser Westgrenze Benjamins, mit der wir es nun zu thun haben, wird gesagt: **Und es erstreckte sich** (וְתָאַר) wie Kap. 15, 11 u. ö.) **die Grenze und wandte sich nach der Meerseite** (de Wette: Westseite) **hin mittagwärts** (südlich) **von dem Berge, welcher vor Beth-Horon gegen Mittag** (liegt), **und es waren ihre Ausgänge nach Kirjath-Baal hin, d. i. Kirjath-Jearim, eine Stadt der Kinder Juda. Das ist die Meer-** (de Wette: West-) **Seite.** — פְּאַת־יָם = Meerseite. פֵּאָה ist eigentlich Mund = פֶּה von פָּאָה (verw. mit פָּהָה, פָּעָה) blasen; dann wie im Lat. ora (von os) Seite, die nach einer Himmelsgegend gerichtet ist. Wie hier פְּאַת יָם, so kommt V. 15 פְּ׳ נֶגְבָּה, 2 Mos. 26, 20 פְּ׳ צָפוֹן vor. — Kirjath-Baal, s. Kap. 15, 60. — V. 15—19. Südgrenze. Sie fällt mit der Nordgrenze Judas Kap. 15, 5—9 ganz zusammen. „יְהִי drückt nur aus, daß die Südgrenze vom Westen ausgelaufen und nach Osten gegangen sei.“ Daß Kirjath-Baal (Kirjath-Jearim) zu den Städten Judas und nicht zu Benjamin gehört, ist aus Kap. 15, 60 klar ersichtlich und hiernach die Grenze auf den Kiepertschen Karten zu berichtigen. Menke hat sie richtig gezeichnet. — V. 20. Die Ostgrenze bildet der Jordan.

β. Kap. 18, 21—28. Städte des Stammes Benjamin. Sie zerfallen in 2 Gruppen von 12 und 14 Städten, von denen die ersteren im Osten, die letzteren im Westen liegen. **Jericho** Kap. 2, 1 u. ö. — **Beth-Hogla** Kap. 15, 6. — **Emek-Keziz.** Ein Wady el Kaziz findet sich östlich von Jerusalem (v. d. Velde, Memoir, S. 328 bei Knobel). — V. 22. **Beth-Araba** Kap. 15, 6. Jetzt Kasr Hadschla. — **Zimraim,** wahrscheinlich die Ruinenstelle Sumrah nordöstlich vom Wady el Kaziz in der Nähe der Straße von Jerusalem nach Jericho, dem Khan Hadschur gegenüber. Siehe v. d. Veldes Karte. — **Bethel** V. 13. — V. 23. **Avvim.** Da Avvim (הָעַוִּים) hier unmittelbar auf Bethel folgt, Ai (עַי)

aber, das Kap. 7, 2; 12, 9 als in der Nähe von Bethel und zwar östlich von dieser Stadt gelegen bezeichnet ist, nicht erwähnt wird, so liegt es nahe, mit Knobel Avvim für identisch mit Ai zu halten, das auch Ajah (Neh. 11, 31) und Ajath (Jes. 10, 23) heißt. Die Bedeutung aller dieser Namen ist wesentlich dieselbe: Trümmer, Trümmerhaufen, Steinhaufen, Mich. 1, 6 (siehe Gesen.). Wo nun Ai lag, ist nicht ganz genau ermittelt; v. d. Velde hält, nach dem Vorgange von Finn, wie auch seine Karte zeigt, den Tel-el-Hadschar (Steinhügel) 35 Min. östlich von Beth-El für Ai (II, 251. 255 und Mem., S. 282, bei v. Raumer, S. 169) dafür. Robinson (II, S. 331. 563 ff.) besuchte die Gegend zweimal, konnte aber nach allem Suchen nur zu dem Resultat kommen (II, 564), daß, als die wahrscheinlichste Lage von Ai die Ruinenstelle gerade südlich von Deir Diwan, 1 Stunde von Beth-El entfernt, anzunehmen sei. Die Richtung wäre S.-O. Beide Ansichten hat Knobel zu unsrer Stelle nicht gehörig auseinander gehalten. Furrer hat die Gegend auch besucht, aber keine weitere Untersuchungen angestellt. Auch er spricht „von vielen Steinen“, die sich da fänden (S. 219). Hier standen einst zwischen Bethel und Ai die Zelte Abrahams (1 Mos. 12, 8; 13, 3). Die Geschichte der Eroberung Ais durch Josua oben Kap. 8. Hitzig (a. a. O. S. 99. 100) bestreitet, daß es überhaupt eine Stadt Ai gegeben habe, indem er die Ansicht aufstellt, Ai bedeute im Türkischen Mond und könne ebenso der scythische, vielleicht emoritische Name Jerichos gewesen sein, wie Dibon das hebraisirte Diwan Rathsversammlung (??). Nach dem Exil wohnten wieder Benjaminiten da (Neh. 11, 31; 7, 32; Esra 2, 28), die Stadt war also wieder aufgebaut worden. — **Para,** Ruinenstelle Fara in Wady Fara, westlich von Jericho, auf v. d. Veldes Karte. — **Ophra,** zu Sauls Zeit von den Philistern angegriffen (1 Sam. 13, 17), vielleicht nach Robinsons Vermuthung das jetzige Taiyibeh (III, 338); von Raumer vermuthet, daß Ophra mit Ephraim oder Ephron (Joh. 11, 54) identisch sei (S. 216, Anm. 235e). — V. 24. **Kephar-Ammoni, Ophni,** nur hier vorkommend und bis jetzt nicht ermittelt. — **Geba** (גֶּבַע) = גִּבְעָה Höhe. Dieses Geba ist nach V. 28 unterschieden von Gibeath oder Gibea; wozu ferner 1 Sam. 13, 2. 3; Jes. 10, 29 zu vergleichen sind. Da sich nun zwischen Anathoth und Michmas (siehe Kieperts Karte) ein Ort Dscheba findet, so entstand die Frage, ob dieses Dscheba = Geba oder Gibea sei? Robinson (II, 326. 568) war zuerst geneigt, Dscheba = Gibea, dem Gibea Sauls, zu nehmen, hat aber später (Biblioth. sacra, August 1844, S. 598, bei v. Raumer, S. 196) sich dahin erklärt, daß Gibea Sauls wie Groß vermuthete, vielmehr auf dem näher bei Jerusalem gelegenen Hügel Tuleil el-Fuleh (Bohnenberg bei Rob. II, 569) zu suchen sei, wohin es auch v. Raumer, v. d. Velde, Kiepert setzen; während unser Geba, wofür auch die Aehnlichkeit des Namens spricht, in dem oben angeführten Dscheba sich erhalten hat. Anders Knobel, der Geba und Gibea Sauls nach Robinsons früherer Ansicht identifizirt und in Beziehung auf Gibeath V. 28 verschiedene Vermuthungen aufstellt. Für die Verschiedenheit von Geba und Gibea Sauls ist, um dies schließlich noch beizufügen, Jes. 10, 29 entscheidend, ein Ausspruch, dessen Anschaulichkeit Furrer, der ebenfalls beide Orte klar auseinander hält (S. 212. 213 vgl. mit 215. 216), an Ort und Stelle bewundern durfte (S. 216. 217). — Zu dieser östlichen Abtheilung gehören auch noch die beiden Priesterstädte Anathoth und Almon Kap. 21, 18, worüber Näheres unten. — V. 25—28. „Die 14 westbenjaminitischen Städte.“ — V. 25. **Gibeon,** גִּבְעוֹן eigentlich wieder derselbe Name wie גֶּבַע, גִּבְעָה, גִּבְעַת, aus den Erzählungen unseres Buches von der List seiner Einwohner (Kap. 9) und von der Schlacht bei Gibeon (Kap. 10, 1—15) uns wohl bekannt, später Kap. 21, 17 ebenfalls Levitenstadt, wie Geba, liegt auf einem länglichten Kalksteinrücken, der sich über einer sehr fruchtbaren, wohlangebauten Ebene erhebt (Rob. II, 351 ff.), jetzt el Dschib. Der fruchtbaren Thalebene gedenkt auch Furrer (S. 16). Den Hügel, auf dem Gibeon liegt, fand er terrassenweise gut angebaut. Reben, Feigen- und Oelbäume gediehen am Ostabhange desselben, während nach Norden der Tel ziemlich steil abfällt (Furrer, S. 16. 17). Geschichtliche Erinnerungen auch aus der Zeit nach Josua haften an diesem Orte, wo unter David und Salomo die Stiftshütte stand (1 Kön. 3, 5 ff.; 1 Chron. 16, 39; 21, 29; 2 Chron. 1, 3; 2 Sam. 20, 9). — Zu Gibeon gehörten **Kaphira** (V. 26), **Beeroth** (V. 25), Kirjath-Jearim (Kap. 15, 9. 60; 18, 14). — **Rama** (רָמָה = Höhe, häufig vorkommender Städtename, wofür Gesenius zu vergleichen), nicht zu verwechseln mit Samuels Rama oder Ramathaim (v. Raumer, S. 217, Nr. 148), nahe Gibea (Richt. 19, 13; Hosea 5, 8), in den Kämpfen mit Syrien (1 Kön. 15, 17; 2 Chron. 16, 1) und Assyrien genannt (Jes. 10, 29), der Ort, wo Jeremias freigelassen wurde (Jerem. 40, 1; vgl. mit Jerem. 31, 15), nach dem Exil wieder bewohnt (Esra 2, 26; Neh. 7, 30; 11, 33), jetzt er-Ram (Rob. II, 566), ein erbärmliches Dorf, nördlich von Gibea, auf einem Hügel (Furrer, S. 214). Furrer entdeckte hier Ueberreste von römischen Meilensteinen und vermuthet, daß sich eine römische Straße von Gibea, Rama, Geba nach dem Engpasse von Michmas hinuntergezogen habe (S. 215). — **Beeroth,** Kap. 9, 17 als zu Gibeon gehörig oder mit Gibeon verbündet bezeichnet, Heimat der Mörder Isboseths (2 Sam. 4, 2) und des Waffenträgers von Joab (2 Sam. 23, 37), ebenfalls nach dem Exil wieder bewohnt (Neh. 7, 29). Robinson hält (II, 345 ff.) das jetzige Bireh für Beeroth, ein Dorf mit alten Grundbauten, Resten einer gothischen Kirche und circa 700 muhamedanischen Einwohnern. Ihm folgen Keil und Knobel, während v. Raumer die Ansicht Robinsons, als den Angaben des

Hieronymus widersprechend, bestreitet (S. 197, Anm. 187). Vergl. hingegen zur Vertheidigung Robinsons Keil zu Kap. 9, 17. — V. 26. **Mizpe**, nicht zu verwechseln mit Mizpe in der Niederung Kap. 15, 38, schon zur Richterzeit ein Versammlungsort Israels (Richt. 20, 1; 21, 1), besonders aber durch Samuel berühmt (1 Sam. 7, 5—15; 10, 17), nach dem Falle Judas Sitz des chaldäischen Statthalters Gedalja (2 Kön. 25, 23. 25; Jerem. 40, 6 ff.; 41, 1 ff.), das heutige Nebi Samwil, d. i. Prophet Samuel, 500′ Fuß über der Hochebene, 2484′ über dem Meere (v. Raumer nach Symonds, S. 213), mit sehr umfassender Aussicht (Rob. II, 356 ff.). Hier soll unter der auf dem Berge liegenden halb verfallenen Moschee Samuel begraben sein. Dann wäre Nebi Samwil = Rama Samuels. Rob. hat aber mit überzeugenden Gründen a. a. O. nachgewiesen, daß dem nicht so sei, wohl aber Mizpa hier gesucht werden müsse. Ihm folgen: Keil, Knobel, Tobler, v. d. Velde, Kiepert, Furrer (S. 212), der vom Scopus bei Jerusalem aus Nebi Samwil, „die hohe Warte des Benjaminlandes", gegen N.-W. erblickte. — **Kephira**, wie Beeroth zu Gibeon (Kap. 9, 17; Esra 2, 25) die heutige Ruinenstelle Kefir im Gebirge östlich von Ajalon (Jalo). Siehe Robinson, N. B. F., S. 190. Der Name ist verwandt mit כָּפָר Dorf, wofür Neh. 6, 2 כְּפִירִים vorkommt. — **Moza** nur hier genannt und unbekannt. — V. 27. **Rekem, Jirpeel und Thareala**, ebenfalls unbekannt und wie Moza nur hier vorkommend — wieder ein Beleg für die Echtheit des Textes der Sept. in Kap. 15, 59. — V. 28. **Zela** (צֵלַע Rippe, Seite), Begräbnißort Sauls und Jonathans, 2 Sam. 21, 14, unbekannt; ebenso **Eleph.** — **Jebusi**, d. i. Jerusalem. S. Kapitel 15, 8. — **Gibeath** (גִּבְעַת). Dies ist nun Gibea Sauls (גִּבְעַת שָׁאוּל 1 Sam. 10, 26; 11, 4; 15, 34 u. ö.), wie schon oben zu V. 24 ausgeführt wurde, auf dem Hügel Tuleil el Ful zu suchen. Hier geschah vor Sauls Zeit die Greuelthat Richt. 19, welche Zerstörung der Stadt und Ausrottung der Benjaminiten bis auf 600 zur Folge hatte (Richt. 20). Vergl. auch Hos. 9, 9; 10, 9. Nach Sauls Tode hingen seine Bewohner sieben Nachkommen Sauls an dem Berge Gibeas auf (2 Sam. 21, 6—9); doch wurde Mephiboseth verschont. — Den Weg von Jerusalem nach Tel el Ful legte Furrer zu Fuße in 1 St. 25 M. (S. 412) zurück. Er fand den Gipfel mit Steintrümmern ganz übersät. Oben lohnte den Wanderer eine weite, herrliche Aussicht, die der von Mizpa wenig nachgibt. „Das Benjaminland mit seinen vielen altberühmten Städten lag rings um mich ausgebreitet. Ueber die Höhen von Hizmeh, Anathoth und Isawijeh schweifte das Auge hinunter zum Jordanthal, das sich hier schöner dem Blick darbot, als auf dem Oelberg. Im S.-O. belebte das dunkle Blau des Salzsees wunderbar die starren gelben Felsgebirge seiner Umgebung. Am weit entlegenen Horizonte zeichneten sich die Bergketten Moabs in zarten und duftigen Linien. Nordwärts lag Rama und der Hügel von Geba. Weiter nach W. und S. folgten Gibeon, „„die herrliche Höhe"", Mizpa, die Königin unter den Bergen Benjamins, und dann im Süden das allerschönste die heilige Stadt" (S. 212. 213). Vortrefflich anschaulich! — **Kirjath**, nicht zu verwechseln mit Kirjath-Jearim V. 14; Kap. 15, 60, welches zu Juda gehörte. Vielleicht nach einer Vermuthung Knobels Kerteh, im Westen von Jerusalem (Scholz, Reise, S. 161).

c. Kap. 19, 1—9. Das Gebiet des Stammes Simeon. Das zweite Loos kam für den Stamm **Simeon** heraus, der, weil der Antheil der Kinder Juda zu groß für sie war (V. 9), sein Besitzthum mitten unter dem Besitzthum Judas, und zwar im Negeb, erhielt; wozu 1 Mose 49, 7 zu vergleichen ist. Es werden zwei Städtegruppen angeführt, die eine zu 13 resp. 14 Städten (vgl. zu dieser Differenz Kap. 15, 32), sämtlich im Mittagslande gelegen; die andere zu 4 Städten. Von diesen letzteren vier Städten lagen nach Kap. 15, 42 Asan und Ether in der Sephela. Wenn nun Ain und Rimmon, die Kap. 15, 32 zum Negeb gerechnet werden, hier mit Asan und Ether zusammengestellt werden, so scheint der Verfasser, wie Knobel bemerkt, sie hier auch zur Sephela zu ziehen. „Die Grenze zwischen Sephela und Negeb ließ sich so genau nicht bestimmen." Das Gebiet Simeons scheint, wenn auch nur die Städte und Dörfer angeführt werden, dennoch ein zusammenhängendes, nämlich eben der Negeb nebst einem kleinen Theil der Sephela gewesen zu sein, während die Leviten nach Kap. 21 durch das ganze Land hin nur einzelne Städte mit dazu gehörigem Weidelande bekamen. Das Verzeichniß der Wohnsitze Simeons findet sich nochmals 1 Chron. 4, 28 bis 32 mit geringen Abweichungen (s. Keil, S. 335). Die Erklärung der Ortslagen siehe zu Kap. 15, 24 bis 32. 42.

d. Kap. 19, 10—16. Das Gebiet des Stammes Sebulon. Das dritte Loos erhielt **Sebulon** (1 Mos. 49, 13; 5 Mos. 33, 19), dessen Grenzen nach den angegebenen Daten sich nur mangelhaft bestimmen lassen. Josephus (Ant. V, 1, 22) gibt als Grenze im Osten den See Genezareth, im Westen den Karmel und das Meer an, wenn er a. a. O. sagt: *Ζαβουλωνίταν δὲ τὴν μέτρησιν μέχρι Γεννησαρίτιδος, καθήκουσαν δὲ περὶ Κάρμηλον καὶ θάλασσαν ἔλαχον.* Im allgemeinen stimmt diese Angabe mit unserem Buche, nur scheint Sebulon nicht bis an das Meer sich erstreckt zu haben. Sein Gebiet war besonders in der Mitte, wo es die schöne Ebene el Buttauf (Robinson III, 426) umfaßte, fruchtbar, nach dem See Genezareth hin zwar gebirgig, aber anmuthig und wohl angebaut, höher liegend, als die Ebene Jesreel und tiefer, als das Gebirge Naphthali, „ein bergiges Stufenland" (Knobel). — V. 10. **Südgrenze.** Wie Kap. 16, 6; 19, 32 von einem mittleren Punkte aus nach Westen und Osten angegeben. Sie ging bis **Sarid.** Wo dieses שָׂרִיד lag, ist nicht zu ermitteln. v. Raumer

schweigt gänzlich darüber, Masius und Rosenmüller suchen den Ort südlich vom Karmel in der Nähe des mittelländischen Meers, was aber wegen V. 11 nicht angeht, Keil und Knobel eben wegen V. 11 mehr in der Mitte des Landes: nördlich oder östlich von Legio (Lebschidschim) in der Ebene Esdrelom (Keil), oder 1 St. südostwärts von Nazareth (Knobel), der jedoch keinen Ort, sondern, weil שָׂרִיד Bach, Einschnitt (nach שָׂרַד perforavit und שָׂרַט incidit) bedeute, „die südliche Mündung des aus dem Becken von Nazareth herabkommenden tiefen und engen Wady" unter שָׂרִיד verstanden wissen will. Möglich, daß hier Sarid lag und nach dieser Mündung so benannt wurde. Daß aber diese selbst gemeint sei, scheint mir ohne Analogie in den übrigen Grenzbestimmungen zu sein. — V. 11. Von hier ging die Grenze **meerwärts** (westlich) **und zwar gen Marcala und stieß an Dabbeseth und stieß an den Bach, welcher vor Jokneam fließt.** — Marcala ist leider gänzlich unbekannt, vielleicht wegen עֶלָה, worauf Keil aufmerksam macht, irgendwo am Karmel gelegen. — Dabbeseth (דַּבֶּשֶׁת eigentlich Kamelshöcker Jes. 30, 6; also ein Name ähnlich wie שְׁכֶם), vielleicht auf der Höhe des Karmel zu suchen (Keil). Knobel denkt an das heutige Jebata zwischen Mujeidil und Kaimon (Rob. III, 440), nahe am Rande der Berge, welche die Ebene Jesreel umgrenzen, oder an Tel Tureh, etwas weiter südwestlich (Robinson, Forschungen, S. 150). Lauter Vermuthungen, ohne eigentlich bestimmte Anhaltspunkte. — Der Bach, welcher vor Jokneam (s. Kap. 12, 22) fließt, ist ohne Zweifel der Kison (קִישׁוֹן, d. h. der sich Krümmende, Schlängelnde von קוּשׁ), jetzt Nahr el Mukattáa (oder -tua), mit hellem, grünem Wasser (v. Raumer, S. 50). „Er durchfließt das schmale Thal, welches den Karmel von den weiter nördlich sich lagernden Hügeln trennt. Dichtes Oleandergebüsch umsäumt das Bett des Baches und folgt dessen anmuthig sich windendem Laufe" (Furrer, S. 280). Geschichtlich berühmt ist der Kison durch die Richt. 4, 7. 13; 5, 21 (vgl. Ps. 83, 10) und 1 Kön. 19, 40 erzählten Ereignisse. Mit Beziehung auf Richt. 5, 19 bemerkt Furrer: „Das Wasser floß etwa einen Fuß tief in rascher Strömung dahin, stark genug, um Leichen fortzureißen." — Abweichend von allen übrigen Erklärern will Knobel hier vom Kison nichts wissen, sondern denkt an den Wady el-Milh, auf dessen Ostseite Kaimea (Jokneam) liege. Die nähere Begründung seiner Ansicht siehe in seinem Kommentar, S. 458. — V. 12. Wie sich die Grenze von Sarid nach Westen wendet, so wandte sie sich von dort auch nach Osten: **gegen Morgen, gegen Aufgang der Sonne, an die Grenze von Kisloth-Tabor und ging hinaus nach Dabrath und stieg hinauf nach Japhia.** — Kisloth-Tabor (כִּסְלוֹת־תָּבֹר, wie כִּסְלוֹן Kap. 15, 10 von כֶּסֶל stark sein), wahrscheinlich = כִּסְלוֹת V. 18 im Stamme Issaschar, heute Ikfal, Kfal, Zal auf einer felsigen Anhöhe westwärts vom Tabor mit vielen Felsengräbern (Rob. III, 417). Es liegt mehr in der Ebene auf einer felsigen Höhe (Rob. a. a. O.). — Dabrath (דָּבְרַת), Levitenstadt, Kap. 21, 28; 1 Chron. 7, 72, zu Issaschar gehörig, jetzt Deburijeh, ein kleines und unbedeutendes, an der Seite einer Felsenschicht gerade an dem Fuße des Tabor liegendes Dorf (Rob. III, 451). Furrer beschreibt seine Lage folgendermaßen: „Ein kleines Thal scheidet von Nord nach Süd laufend den Tabor von den niedrigern Hügeln im Westen. Nahe bei der Ausmündung dieses Wady in den Nordostarm der Jesreelsebene liegt das Dorf Deburijeh" (S. 306). — Japhia (יָפִיעַ glänzend, Gesen.). Jafa, etwas über eine halbe Stunde südwestlich von Nazareth in einem anderen Thale. Es enthält 30 Häuser mit den Ueberresten einer Kirche und hat ein paar einzelne Palmbäume..... Das von Josephus befestigte Japha war wahrscheinlich dasselbe, ein großes und festes Dorf in Galiläa, später von Trajan und Titus unter den Befehlen des Vespasian erobert (Robinson III, 438. 439). Wenn es von der Grenze heißt, daß sie hinaufstieg (עָלָה) nach Japhia, so ist dies richtig, denn „Monro stieg aus der Ebene Jesreel „„in einer Schlucht"" die galiläischen Berge nach Jaffa hinauf (Monro I, 276 bei v. Raumer, S. 128)." Zu vergleichen ist auch Knobels Bemerkung: „Richtig steht עָלָה, da nach v. Schubert III, S. 169 das Thal von Nazareth beinahe 400′ höher liegt, als die Ebene am westlichen Fuße des Tabor." — V. 13. Von Japhia ging die Grenze immer in östlicher Richtung noch weiter — **gegen Morgen, gegen Aufgang — nach Gath-Hepher, Eth-Kazin, Rimmon, sich erstreckend nach Nea.** — Gath-Hepher (גַּתְּחֵפֶר, גַּת mit ה locale), Geburtsort des Propheten Jona (2 Kön. 14, 25), dessen Grab in einer Moschee gezeigt wird = el Meshhad, 1 St. N.-O. von Nazareth (Rob. III, 449). Robinson sagt darüber (a. a. O. Anm. 4): „In el-Meshhad ist eins der vielen muslimitischen Gräber des Neby Yunas, des Propheten Jonas; und daher hat neuere klösterliche Ueberlieferung dieses Dorf als das Gath-Hepher, wo der Prophet geboren war, angenommen (2 Kön. 14, 25. Quaresmius II, p. 855)." — Eth-Kazin (עֶתְּחַת קָצִין, עֶת mit ה locale), unbekannt. Der Name bedeutet: Zeit des Richters. — Rimmon, Levitenstadt, Kap. 21, 35; 1 Chron. 6, 62, vielleicht das jetzige Rummaneh im Norden von Nazareth (Rob. III, 432; v. Raumer, S. 138). — **Sich erstreckend nach Nea.** So nach der sehr einfachen und eben deshalb einleuchtenden Konjektur Knobels: רִמֹּנָה מְאֹאָר. Die Sept. machten aus הַמְּאֹאָר ein Nom. propr. Ἀμμαθαείμ. Vulg.: Amthar. Fürst gibt das Partizipium durch „abgemarkt, abgesteckt." Ihm sind Knobel und Bunsen beigetreten. Gesen., Rosenmüller, de Wette übersetzen hingegen: „das sich erstreckt nach". Da sonst תָּאַר immer von der Grenze gebraucht wird, treten wir Knobel bei. — Nea (נֵעָה vielleicht Neigung, Abhang Stw. נוּעַ, Ges.)

unbekannt, „wohl einerlei mit dem südlich von Jiphtahel liegenden יִרְעְאֵל V. 27, wie man auch רִבְנָה für רִבְנָאֵל sagte, Kap. 15, 11" (Knobel). — V. 14. **Und es bog sich die Grenze um dieses (Nea) herum mitternachtwärts** (nördlich) **gen Hannathon, und es waren ihre Ausgänge ins Thal Jeptha-El** (Gott öffnet). Um Nea, nicht um Rimmon (Keil) herum zog sich die Grenze in nördlicher Richtung nach Hannathon (חַנָּתֹן anmuthig), worin Knobel und Keil (B. K. II, 1, 143) das neutestamentliche Kana (Joh. 2, 1. 11; 4, 46; 21, 2), das heutige Kana el Dschelil zwischen Jefat und Rummaneh vermuthen. — Jephtha-El (יִפְתַּח־אֵל) ist vielleicht das von Josephus vertheidigte Jotapata, gegenwärtig Dschefat, in der Mitte zwischen dem Tiberiassee und der Bai von Akko (v. Raumer, S. 129; Knobel und Keil). Das Thal wäre dann der große Wady Abilie, der seinen oberen Anfang in den Hügeln in der Nähe von Dschefat hat (Rob., N. B. F., S. 139). Er ergießt sich in den Nahr Amar (Belus), wie v. d. Veldes Karte deutlich zeigt. Vgl. V. 27. Keil bemerkt zugleich sehr richtig, „daß dieser Vers die nördliche Grenze beschreiben solle", aber, wie aus den übrigen Aeußerungen Keils zu schließen ist, dies sehr unvollständig thue. — V. 15. Dieser mit וְ anfangende Vers ist offenbar ein Bruchstück. Es muß vorher etwas ausgefallen sein, wofür auch der Umstand spricht, daß am Schlusse des Verses von zwölf Städten und ihren Dörfern die Rede ist, während doch nur fünf angeführt werden. Es ist hier, wie auch Keil annimmt, eine Lücke im Texte zu statuiren, bei welcher uns auch die Septuag., die Kap. 15, 59 eine so werthvolle Ergänzung boten, im Stiche lassen. Wahrscheinlich ist ausgefallen: a. die Angabe der Westgrenze, die auch Knobel vermißt; b. die Aufzählung von sieben Städten, unter denen vielleicht auch Nazareth nicht gefehlt haben würde. Bei dieser Gelegenheit fällt es doch, ohne dem Hieronymus zu Kap. 15, 59 beistimmen zu wollen, unwillkürlich auf, daß hier Nazareth fehlt, wie dort Bethlehem. Was die vermißte Westgrenze anbetrifft, so wird sie V. 27 bei Asser, aber „sehr allgemein und unbestimmt" notirt. — Die 5 Städte sind: **Kattath,** vielleicht = קַרְתָּה (Kap. 21, 34) Kireh, Ruinenstelle, ½ St. südlich von Kaimon (Knobel, unter Berufung auf Rob., N. B. F., S. 150). — **Nahalal** oder Nahalol, Levitenstadt, Kap. 21, 35; Richt. 1, 30, unbekannt. — **Simron** (Kap. 11, 1) ebenfalls. — **Jidealа** desgleichen. — **Bethlehem,** jetzt Beit-lahm, im W.-N.-W. von Nazareth (Rob., N. B. F., S. 146), v. Raumer, S. 122.

c. Kap. 19, 17—23. **Das Gebiet des Stammes Isaschar.** Die Grenzen des Stammes Isaschar werden vom Verfasser, weil er sie bei den benachbarten Stämmen angibt, nicht näher bezeichnet, mit Ausnahme des östlichen Theils der Nordgrenze und der Ostgrenze V. 22. Isaschar stieß im Norden an Sebulon und Naphthali, im Westen an Asser und Manasse, im Süden ebenfalls an Manasse und zum Theil noch (s. die Karten) etwas an Ephraim, im Osten an den Jordan. Sein vorzüglichstes und schönstes Gebiet war die fruchtbare Ebene Jesreel (v. Raumer, Paläst., S. 39 ff.; Ritter, Erdk. XVI, S. 689 ff.; Furrer, S. 258 ff.). Joseph. bemerkt über die Grenzen nur: *Καὶ μετὰ τούτοις Ἰσάχαρις, Κάρμηλόν τε ὄρος καὶ τὸν ποταμὸν τοῦ μήκους ποιησαμένη τέρμονα, τὸ δ' Ἰταβύριον* (Tabor) *ὄρος τοῦ πλάτους* (Ant. V, 1. 22). — V. 18. **Jesreel** יִזְרְעֶאל, „d. i. Saat Gottes, Esdraela bei den Griechen, daraus Stradela; in den Kreuzzügen: Klein Gerinum (Parvum Gerinum), jetzt Zer'in" (v. Raumer, S. 157), auf dem Rande eines sehr steilen, felsigen Abhangs nach N.-O. von mehr als 100 Fuß Höhe gelegen, eine weite und prachtvolle Aussicht beherrschend (Rob. III, 393. 394). Das jetzige Dorf ist arm und klein. Die Bewohner desselben leben in beständiger Fehde mit den Beduinen der Ebene Jesreel, die mit Gewalt oder List unaufhörliche Neckereien und Räubereien gegen die armen Leute begehen (Furrer, S. 262—264). Die prachtvolle Lage veranlaßte Ahab und sein Haus, hier zu weilen, vielleicht besonders im Sommer (Keil) Hof zu halten, 1 Kön. 18, 45. 46; 21, 1 ff.; 2 Kön. 8, 29; 9, 15—37; 10, 1—11. Der Blutschuld Jesreels gedenkt Hosea (Kap. 1, 4. 11; 2, 22). — **Kesulloth** = Kisloth Tabor V. 12. — **Sunem** שׁוּנֵם, eigentl. nach Ges. zwei Ruheorte, für שְׁנַיִם, wofür nach Euseb. auch שׁוּלֵם gesprochen wurde, jetzt Solam oder Sulem (Rob. III, 402), auf dem Abhang am westlichen Ende des Berges Duhy (kl. Hermon), Zer'in gegenüber, aber höher. Furrer brauchte 1½ St. von Zer'in bis Sunem. Der breite Thalgrund hob und senkte sich in sanfter Wellenform. Das Dorf selbst liegt hinter hohen Kaktushecken und Bäumen (Furrer, S. 264. 265). Hier lagerten sich einst die Philister vor Sauls letzter Schlacht (1 Sam. 28, 4). Sunem war Abisags Heimat (1 Kön. 1, 3). Bei der Sunamitin kehrte Elisa öfter ein und erweckte ihren Sohn vom Tode (2 Kön. 4, 8—37; 8, 1—6). Wahrscheinlich war Sunem (Sulem) auch der Geburtsort der Sulamith (Hohel. 6, 12). — V. 19. **Chapharaim,** vielleicht = Chepher, dem Kap. 12, 17 erwähnten kanaanitischen Königssitze, nach dem Onom. Affarea, nach Knobel Afuleh, westlich von Sulem und über 2 St. nordöstlich von Ledschun entfernt. — **Sion,** nicht aufgefunden. — **Anaharath.** Nach Knobel entweder Na'urah, auf der Ostseite des kl. Hermon (Rob., N. B. F., S. 445 ff.) auf einer Erhöhung, oder, da Cod. A. der Sept. statt des Namens Ῥενάθ und Ἀῤῥανέθ also ארחנת darbietet, Arranch nördlich von Dschenin in der Ebene bei Seetzen II, S. 156; Robinson III, S. 388. — V. 20. **Harabbith,** „vermuthlich Arabboneh, etwas weiter nordostwärts am Gilboa, bei Robinson III, S. 388" (Knobel). — **Kisjon,** Levitenstadt, Kap. 21, 28, wird 1 Chron. 6, 57 irrthümlich קֶדֶשׁ genannt (Knobel, Keil). Die Ortslage ist unbekannt. — Ebez, nicht zu bestimmen. — V. 21. **Remeth** „oder Ramoth oder Jarmuth, den Leviten gehörig (Kap. 21, 29; 1 Chron. 6, 58), der Name bedeutet Höhe" (Knobel). Ueber Knobels weitere Vermuthungen siehe Keil, Bibl. Kommentar über das A. T. I, S. 145, Anm. — Unbekannt. — **En-Gannim** עֵין־גַּנִּים, d. i. Quelle der Gärten, Levitenstadt, Kap. 21, 29, „ohne Zweifel", wie Knobel mit Recht sagt, „das heutige Dschenin", da man diese Stadt nach Robinson (III, 385) mitten in Gärten von Fruchtbäumen, um welche Hecken von Kaktus stehen, findet, die größte Merkwürdigkeit aber der schöne fließende öffentliche Brunnen ist, dessen Quelle auf den Anhöhen hinter der Stadt entspringt und so heruntergeleitet ist, daß sie mitten in dem Orte in einem herrlichen Strome hervorkommt. Furrer bezeichnet den Ort als einen bedeutenden Flecken an der Grenze des samaritanischen Gebirges und gedenkt ebenfalls wie der Fülle des Wassers, so der fruchtbaren daselbst befindlichen Gärten (S. 257). Bei Joseph. (Ant. XX, 6, 1; Bell. jud. III, 3, 4) heißt En-Gannim *Γινεία*, woraus Dschenin nach der richtigen Vermuthung Robinsons (III, 386, Anmerkung 1) geworden ist. — **En-Hadda** und **Beth-Pazez,** noch nicht aufgefunden. En-Hadda ist vielleicht Dschudeideh am Gilboa (Rob., N. B. F., S. 442), mit einer Quelle Ain Dschudeideh oder Beit Kad, Kadd am Gilboa (Rob. III, 488), Knobel. — V. 22. **Und es stieß die Grenze an Tabor und Sahazim und Beth-Semes, und es waren die Ausgänge ihrer Grenze der Jordan.** Hiermit wird der östliche Theil der Nordgrenze angegeben. Der westliche Ausgangspunkt ist Tabor, hier wahrscheinlich nicht der Berg dieses Namens, sondern eine auf diesem Berge liegende Stadt (Knob. und Keil), die den Leviten gegeben wurde (1 Chron. 6, 62). Mauerreste fanden daselbst Seetzen, Robinson (III, 452 ff.), Buckingham, Rußegger und neuestens Furrer (S. 307 ff.). Die größte und am besten erhaltene Ruinenmasse findet sich seinen Mittheilungen zufolge an der Südostecke der Hochebene des Berges, wo die großen fugenrändrigen Quader 15—20′ hoch fest übereinanderliegen. — Sehazim (das K'tib liest שַׁחֲצִים) = Höhen, also eine auf Höhen liegende Stadt, vielleicht Hazetheh auf den Hügeln östlich vom Tabor nach dem Jordan hin (Knobel). — **Beth-Semes,** nicht zu verwechseln mit Beth-Semes im Stamme Juda (Kap. 15, 10), außerdem Richt. 1, 33 erwähnt, vielleicht = Bessum (Rob. III, 481), wie Knobel, dem Keil zustimmt, vermuthet. — „Vermuthlich zog sich die östliche Strecke der Nordgrenze Isaschars gegen Naphthali vom Tabor nordostwärts durch die Ebene bis Kefr Sabt und von dort dem Wady Bessum entlang bis zum Jordan. Wie weit aber das Gebiet Isaschars ins Jordanthal herabreichte, ist nirgends näher angegeben" (Keil). — **Sechszehn Städte.** Die Zahl ist richtig, wenn Tabor als Stadt genommen wird. Diese Stadt wäre denn hier zu Isaschar gerechnet, während sie 1 Chron. 6, 62 zu Sebulon gezählt wird. Bei einer Grenzstadt nicht auffällig.

f. Kap. 19, 24—31. **Das Gebiet des Stammes Asser.** Das fünfte Loos fiel dem Stamme Asser zu, der sein Gebiet an den Abhängen der galiläischen Berge nach dem Meere hin erhielt, ebenfalls einen im ganzen sehr fruchtbaren und schönen Landstrich, dessen Olivenbäume (1 Mos. 49, 20; 5 Mos. 33, 24) durch ihren reichen Ertrag einst berühmt waren. Auch jetzt noch gibt es in jener Gegend „uralte Oelbäume, große Gärten mit südlichen Fruchtbäumen aller Art besetzt, grüne Saaten" (Furrer, S. 291). Vom Franziskanerkloster zu Akko aus „schweift das Auge gegen Osten über die weite, fruchtbare Aue zu den galiläischen Bergen hinauf" (Furrer, S. 294). Hier hatte Asser sein schönes Besitzthum; dies war die *κοιλάς* (Niederung; v. Raumer, S. 114), von der Josephus schreibt: *Τὴν δὲ ἀπὸ τοῦ Καρμήλου, κοιλάδα προσαγορευομένην διὰ τὸ καὶ τοιαύτην εἶναι, Ἀσηρῖται φέρονται πᾶσαν τὴν ἐπὶ Σιδῶνος τετραμμένην* (Ant. V, 1, 22). Die Beschreibung fängt in der Nähe von Akko an (V. 25), geht zuerst nach Süden (V. 26—27), dann nordwärts (V. 28—30). — V. 25. **Helkath** (חֶלְקַת), Levitenstadt, Kap. 21, 31 = Jelka oder Jerka, nordöstlich von Akko (Rob. III, 883), schon am Abfall des Gebirges an einem kleinen Wady gelegen. — **Hali,** von v. Raumer übergangen, vermuthlich Julis oder Gulis, in derselben Gegend etwas südwestlich von Helkath mehr nach dem Meere zu. — **Beten** (בֶּטֶן, Bauch, s. v. a. Thal, *κοιλάς*, Gesenius; wozu die von Josephus für die ganze Gegend gebrauchte Bezeichnung sich lehrreich vergleicht), noch nicht aufgefunden, nach dem Onom. Bethbeten oder *Βεβετέν* genannt, 8 röm. M. östlich von Ptolemais. Ob identisch mit Ekbatana unweit Ptolemais (Plin. V, 17, 5; Rel. p. 617)? fragt v. Raumer (S. 121, Anm. 18 e). — **Achsaph,** Kap. 11, 1; 12, 20. — V. 26. **Alammelech,** der Name hat sich in dem Wady el Malek, der von N.-O. her in den Kison mündet, erhalten. — **Amead** soll nach Knobels Vermuthung das heutige Haifa etwa 3 St. südlich von Akko am Meere, bei den Alten Sykaminon, d. i. Sykomorenstadt genannt sein, da der hebr. Name עַמְעָד nach dem Arab. durch sycomorus gedeutet werden müsse. Ferner meint Knobel, es dürfte, da d in r übergehe, wofür 2 Mos. 2, 15 citirt wird, der alte Name Amead in Ammara, wie die Landleute Haifa nennen, sich erhalten haben. — — **Miseal** (מִשְׁאָל), Levitenstadt (Kap. 21, 30; 1 Chron. 6, 59), nach dem Onom. unter Masan am Meere juxta Carmelum gelegen. Dies paßt zu der folgenden Angabe von der Richtung der Grenze „und stieß an den Karmel gegen das Meer hin und an den Sihor Libnath. — Sihor-Libnath. Schlechthin שִׁיחוֹר wurde Kap. 13, 8 der Bach Egyptens genannt. Hier ist unter שִׁיחוֹר לִבְנָת nicht der Belus (Nahr Naaman), der nördlich vom

Karmel in das mittell. Meer sich ergießt, sondern nach der Richtung, welche die Beschreibung der Grenze nimmt, und mit Rücksicht auf Kap. 17, 10 ein Fluß südlich vom Karmel und zwar höchst wahrscheinlich der Nahr Zerka oder Krokodilsfluß gemeint, dessen Name Zerka = blauer, bläulicher Fluß, wie Knobel und Keil annehmen, sowohl dem שִׁיחוֹר schwarz, als dem לְבָנָת das Weiße entsprechen könnte. — V. 27. Von da wandte sich die Grenze gegen Aufgang der Sonne nach Beth-Dagon. Dieses Beth-Dagon, wohl zu unterscheiden von dem in der Sephela gelegenen Beth-Dagon, das nach Kap. 15, 41 zu Juda gerechnet wurde, ist noch nicht aufgefunden. In nordöstlicher Richtung fortgehend, stieß die Grenze an Sebulon und an das Thal Jephthah-El, also nach den V. 14 gegebenen Erläuterungen an den Wady Abilin mitternachtwärts von Beth-Emek und Negiel. — Beth-Emek ist noch nicht aufgefunden. Negiel ist vielleicht einerlei mit Nea V. 13. Von hier ging sie hinaus nach Kabul zur Linken, d. h. „auf dessen nördliche Seite." Kabul, nordöstlich vom Wady Abilin, 4 St. südöstlich von Akko, führt noch jetzt denselben Namen; bei den Sept. *Χαβώλ*, bei Josephus *κώμη Χαβωλώ* (Vit., §. 43). Vgl. Rob., N. B. F., S. 113. — V. 28—30. Nachdem in den vorhergehenden Versen das eigentliche Hauptgebiet des Stammes Asser beschrieben worden ist, wird nun der nördliche Distrikt näher bestimmt. (Knob.) V. 28. Ebron, wahrscheinlich Schreibfehler für Abdon, das Kap. 21, 30; 1 Chron. 6, 59 unter den Levitenstädten genannt wird (עַבְרֹן = עַבְדֹּן). Noch nicht bestimmt; ebensowenig Rehob, Hammon und Kana. Vermuthungen s. bei Knobel, S. 464. 465 und Keil, B. K. II, 2, 148. Die Bestimmung bis gen Sidon weist darauf hin, daß diese Orte in der Nähe jener Stadt zu suchen sind. Ueber Sidon siehe zu Kap. 11, 8. — V. 29. Von Sidon wandte sich die Grenze südlich nach Rama und bis zu der festen Stadt Tyrus (Zor). Rama ist nach Robinson (N. B. F., S. 81) Rameh, südöstlich von Tyrus, auf einem einzelnstehenden Hügel (daher der Name), mitten in einem Becken grüner Felder und von größeren Anhöhen umgeben. — מִבְצַר־צֹר „„Festung Zor"", d. i. Tyrus, ist nicht das Insel-Tyrus, sondern die auf dem Festlande gelegene Stadt Tyrus, das heutige Sur." (Keil). Jetzt ist das einst so mächtige Tyrus eine „kleine und ärmliche" Stadt geworden, an der sich die Weißagungen der Propheten erfüllt haben (Jes. 23, 7. 8; Ezech. 26, 12. 27). Auch für die Zukunft „scheint sie ein ärmlicher Marktflecken bleiben zu müssen" (Furrer, S. 345). Die Lage ist herrlich. Der Name צֹר bedeutet Fels = צוּר. Man beachte auch die Alliteration מִבְצַר־צֹר. — Vgl. außerdem Ritter, Erdk. XVII, S. 320 ff. und Movers, Phönizier II, 1, 118 ff. (bei Keil). — Nun wandte sich die Grenze nach Hosa, das unbekannt ist, um schließlich in der Gegend von Achsib am Meere auszulaufen. „Achziph. Haec est Ecdippa in nono miliario Ptolemaidis pergentibus Tyrum" (Onom.). Jetzt Zib, 3 Stunden im Norden von Akko; das Ἀρκὴ oder Ἀκιπούς des Josephus (Ant. V, 1, 22). Ein anderes Achsib gehörte nach Kap. 15, 44 zu Juda. Der Name ist wahrscheinlich s. v. a. אַכְזָב Winterbach (Gesen.). In der That „sah Pococke (bei Ritter XVI, 811) an der Südseite einen Winterstrom vorüberziehen, über den eine schöne Brücke mit einem Bogen führte." In weitem Bogen ist der Verfasser wieder in der Nähe von Akko angelangt. — V. 30. Schließlich nennt er noch drei Städte für sich: Uma, Aphek und Rehob, von welchen sich nur das schon Kap. 13, 14 genannte Aphek auf dem Libanon mit Sicherheit bestimmen läßt, wie bereits a. a. O. geschehen ist. Vielleicht, ja wahrscheinlich lagen Uma und Rehob auch in jener Gebirgsgegend. Zu bemerken ist, daß der Name Rehob (רֵחֹב, von רָחַב weit, geräumig sein) zweimal im Gebiete Assers vorkommt; nämlich hier und oben V. 28. Es ist eben ein Name ähnlich wie מִצְפֶּה u. רָמָה. — Die Zahl 22 stimmt nicht, wie schon öfter.

g. Kap. 19, 32—39. Das Gebiet des Stammes Naphthali. Das sechste Loos kam an den Stamm Naphthali, der 1 Mos. 49, 21 als eine schnelle Hindin (אַיֶּלָה שְׁלוּחָה) bezeichnet wird. Sein Gebiet wurde östlich vom See Genezareth und dem Jordan, westlich von Asser, südlich von Sebulon und Issaschar begrenzt. Im Norden reichte es weit hinauf nach Cölesyrien hin, also bis an die Grenze des Westjordanlandes. Von dem bis zur Höhe von 3000′ ansteigenden Gebirge Naphthali, dem jetzigen Dschebal Safed, durchzogen senkt sich das Erbtheil Naphthalis nach Westen in die Ebenen am Meere, während es östlich nach dem Jordanthale und den Seen Merom und Genezareth abfällt. Der Boden ist größtentheils fruchtbar, die Natur im ganzen von großer Schönheit. Vergl. außer den übrigen Reisebeschreibungen Furrer, S. 306—331, für die Gegend des Meromsees S. 361 ff. — V. 33. Knobel nimmt an, daß hier wie V. 10 u. Kap. 16, 6 der Vers. die Westgrenze von einem mittleren Punkte ausgehend zuerst nach Norden und dann nach Süden hin beschreibe. Einfacher scheint es uns, da Heleph nicht wie Sarid (V. 10. 12) wiederholt wird, mit Keil anzunehmen, daß in V. 33 die Westgrenze gegen Asser mit der Nord- und Ostgrenze; in V. 34 die Südgrenze angegeben wird. Heleph ist unbekannt. Hingegen wissen wir aus Richt. 4, 11, wo Elon die Eiche, d. i. nach 1 Mos. 12, 6 der Eichwald (אלון kollekt. genommen), bei Zaananim lag, nämlich bei Kedes, nordwestlich vom Meromsee. Hier wurde Sisera von Jael, dem Weibe Hebers des Keniters, der daselbst sein Zelt aufgeschlagen hatte (Richt. 4, 11), getödtet (Richt. 4, 21). Der Name צַעֲנַנִּים ist von צָעַן wandern abzuleiten, also ein Ort, wo die Zelte der Wandernden, d. h. der Nomaden stehen. Ein solcher nomadisirender Heerdenbesitzer war Heber. Noch jetzt treiben sich im Norden Palästinas: in der Ebene Jesreel, am Gilboa und Tabor bald mehr, bald minder friedlich gesinnt nomadisirende Beduinen umher. Vergl. Furrer, S. 311 u. ö. — Der in dieser Gegend wachsenden Eichen gedenkt Robinson III, 642 ff., N. B. F. 479. Furrer erkannte von Tibnin aus oswärts bei dem hochgelegenen Biraschit deutlich den gewaltigen Messiasbaum, „eine einsam stehende, majestätische Eiche" (auf v. d. Veldes Karte angegeben). Wälder aber boten sich nirgends seinem Blicke dar, so sehnsüchtig er auch darnach ausspähte. Er sieht sich daher zu der Bemerkung veranlaßt: „Andere Reisende haben den Baumreichthum Galiläas nordwärts von Giskala gepriesen. Sie sind, wie es scheint, nicht meine Straße gezogen. Ein Hauch des Todes schien mir hier wie in Benjamin auf dem heiligen Lande zu liegen" (Furrer, S. 337). — Adami-Nekeb (אֲדָמִי־הַנֶּקֶב, d. i. Adami der Höhlung, Vertiefung, „des Passes" — Knob. u. Keil. Der Name אֲדָמִי (röthlich) erinnert an אֱדֹם Kap. 3, 16. — Jabneel, Lakum; geradeso wie Adami-Nekeb, das Knobel 3 Stunden nordwestwärts von Baalbek in Deir-el-ahmar, d. i. rothes Kloster, gefunden zu haben glaubt, unbestimmbar. Näheres s. bei Knobel, S. 466, die Widerlegung bei Keil II, 1, S. 149. — Und es waren ihre Ausgänge der Jordan (V. 22). Gemeint ist der obere Jordan, der Nahr Hasbany, als Quellfluß des Jordans. Vgl. 4 Mos. 34, 10—12. — V. 34. Und es wandte sich die Grenze meerwärts, d. h. vom Jordan wandte sich die Grenze, nämlich die Südgrenze Naphthalis, wahrscheinlich dem Wady Bessum folgend, westlich nach Asnoth Tabor. שֵׁב wie V. 12. Asnoth Tabor ist nach dem Onom. ein vicus ad regionem Diocaesareæ pertinens in campestribus. Nicht aufgefunden. Dieser Notiz zufolge in der Nähe von Diocaesarea=Sepphoris=Sefurieh, wahrscheinlich, wie Knobel und Keil vermuthen, südöstlich von dieser Stadt nach dem Tabor zu gelegen. Von da ging sie hinaus gen Hukok, das sich nicht bestimmen läßt. — Und stieß an Sebulon gegen Mittag und an Asser gegen (das) Meer und an Juda; der Jordan gegen Aufgang der Sonne. Zu verstehen ist die Süd- und Westgrenze, die Sebulon im Süden, Asser und Juda im Westen berührte, während der Jordan als Ostgrenze bezeichnet wird. Große Schwierigkeiten bereitet das räthselhafte וּבִירְהוּדָה. Die Sept. haben es nicht, sondern lesen: *καὶ συνάψει τῷ Ζαβουλὼν ἀπὸ νότου, καὶ τῷ Ἀσὴρ συνάψει κατὰ θάλασσαν, καὶ ὁ Ἰορδάνης ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου.* Entweder stand das Wort nicht in ihrem Text, oder haben sie es, was wahrscheinlicher, weggelassen, weil sie nichts damit anzufangen wußten. Die Vulgata übersetzt, ohne auf die Interpunktion der Masorethen Rücksicht zu nehmen: et in Juda ad Jordanem. Ihr ist Luther gefolgt; v. Raumer aber (S. 233 ff. 489) hat sich bemüht, dieses Juda am Jordan in den 60 Jairsdörfern auf der Ostseite des Jordans nachzuweisen, weil Jair, der Kap. 13, 30; 4 Mos. 32, 41 contra morem, d. h. gegen die 4 Mos. 36, 7 aufgestellte Regel nach seiner mütterlichen Abstammung von dem Manassiten Machir als Nachkomme Manasses aufgeführt sei, nach 1 Chron. 2, 5 und 21 f. durch Hezron väterlicherseits von Juda abstamme, also eigentlich nach der Regel als Nachkomme Judas zu bezeichnen wäre. Keil hat sich dieser Auffassung angeschlossen, die aber, so sorgfältig auch v. Raumer bei der Entwicklung seiner Ansicht zu Werke geht, durch jene einzige Stelle in der Chronik kombinirt mit Jos., Ant. VIII, 2, 3 nicht hinreichend begründet erscheint; vielmehr „es schwer zu glauben ist, daß das Besitzthum Jairs, das nach Kap. 13, 30 zu Manasse gehörte, den Namen von Juda getragen habe" (Bunsen). Man hat daher, da auch die älteren Erklärungsversuche von Masius, der annimmt, es habe sich in jener frühern Zeit ein schmaler Streif des Stammtheiles Naphthali zwischen dem Westufer des galiläischen Meers von Sebulon bis Juda hinabgezogen, von Bachiene, der eine Stadt Juda am Jordan statuirt, von Reland, der sagt, es sei bisweilen ganz Palästina, das Land aller 12 Stämme, Judäa genannt worden, also auch das ostjordanische Land (v. Raumer, S. 234) — nicht befriedigen, an Textverderbniß gedacht. Unter Berufung auf die Auslassung des וּבִירְהוּדָה in den besten Codd. der Sept. (Vat. Alexandr. Ald.) hat schon Clericus vorgeschlagen, es einfach als nicht in den Text gehörig zu betrachten. Maurer, dem Bunsen folgt, will unter Berufung auf Kap. 17, 10; 19, 22 וּגְבוּלָם lesen und übersetzt daher: et terminus eorum erat Jordanus ab oriente. Von den Sept. sagt er kurz und zutreffend: Sept. וּבִירְהוּדָה suo Marte omiserunt cfr. ad vers. 15. 30. 38 al. Knobel meint: „Passend wäre dafür וּבְיִשָּׂשכָר, da Naphthali im Westen und im Süden an Issaschar grenzte." Weiterhin sagt Knobel: „Behält man בִּירְהוּדָה, so muß man annehmen, daß der an Naphthali grenzende Theil Isaschars Juda hieß, wovon aber nichts bekannt ist." Aber wie, wenn nun zwar nicht ein angrenzender Theil Isaschars, wohl aber ein Theil oder Ort Assers, das unmittelbar vor בירהודה erwähnt wird, so geheißen hätte? Und dem scheint in der That so zu sein, denn auf v. d. Veldes Karte findet sich nördlich von Tibnin ein Ort el Jehudijeh verzeichnet, in dessen Namen sich der alte Name erhalten hat, indem aus יְהוּדָה wohl ebensogut Jehudijeh werden konnte, wie aus יְהוּד Kap. 19, 45 (s. u.). Dieses Jehudijeh bei Tibnin erreichte Furrer von dort aus in einer Stunde (S. 339, Z. 11 v. o. vgl. mit Z. 4 v. u.). Nachdem er zuerst den steilen Pfad hinuntergestiegen war, der sich am Westabhang von Tibnin hinunterwindet, stieg er dann aus der Thalschlucht (es ist der Wady Almah gemeint) westlich auf und kam zu dem von vielen Bäumen umgebenen Dörflein Jehudijeh „„Judendorf."" Von Trümmern fand Furrer daselbst einen schön gemeißelten Steinblock, den er als eine schwache Spur von einer Synagoge betrachtet. Auf diese Art löst

sich das Räthsel, wie es uns bedünken will, einfach und leicht, ohne irgend eine Aenderung des Textes und mit Festhaltung der masorethischen Interpunktion. Will man aber den Text nicht anerkennen, dann dürfte Maurers Konjektur הגבולם derjenigen von Knobel vorzuziehen sein, weil הבירהדרה um der Aehnlichkeit der Buchstaben willen sehr leicht aus וגבולם entstanden sein kann; was bei בישׁשׂכר nicht der Fall ist.

V. 35—39. Feste Städte Naphthalis V. 35. **Zidim**, unbekannt. Zer gleichfalls unbekannt. — **Hammath** (חַמַּת), nicht zu verwechseln mit dem viel genannten nördlichen Grenzort Palästinas Hamath (חֲמָת), Levitenstadt, Kap. 21, 32, auch Hammoth-Dor oder Hammon genannt (1 Chron. 6, 61). Der Name deutet auf warme Quellen, wie sie sich in Ammaus (*Ἀμμαοῦς* bei Jos., Ant. 18, 2, 3; Bell. jud. 4, 1, 3; s. Menkes Karte V, Nebenkarte Galiläa) südlich von Tiberias fanden und noch jetzt in dieser Gegend finden. — **Rakkath**, nach jüdischer Ansicht auf der Stelle des späteren Tiberias gelegen. Der Name bedeutet ripa, litus, auf einer schmalen Ebene am See aber liegt Tiberias. **Kinnareth** (כִּנֶּרֶת oder כִּנְרוֹת Kap. 11, 2; Targ.: גִּינוֹסַר. גִּנֵּיסַר *Γεννησάρ* Joseph., Bell. jud. III, 10, 7. 8), die schon Kap. 11, 2 erwähnte Stadt, welche der schönen, fruchtbaren, von Josephus a. a. O. in den glänzendsten Farben geschilderten Ebene und dem See Kap. 12, 3; 13, 27; 4 Mos. 34, 11 den Namen gegeben hat, selbst aber verschwunden ist. Knobel hält den Chan Minijeh für die Stelle, wo sie gelegen haben möge. Die Ebene ist ungefähr eine Stunde lang und 20 Minuten breit, beginnt bei Medschdel und zieht sich bis zum erwähnten Chan Minijeh. Vergl. mehr bei Furrer, S. 319 ff.; Rob. III, 529 ff. כִּנֶּרֶת bedeutet wahrscheinlich Niederung, *κοιλάς* v. כָּנַע (Knobel). — V. 36. **Adama**, unbekannt; **Rama**, das heutige Rameh südwestlich von Safed in einer Ebene. Großes, von Oelbaumpflanzen umgebenes schönes Dorf. — **Hazor**, s. zu Kap. 11, 1. — V. 37. **Kedes**, s. z. Kap. 12, 22. — **Edrei**, nicht mit Edrei in Basan Kap. 12, 4 zu verwechseln, unbekannt. — **En-Hazor**, wohl Ain Hazur südlich von Rameh. — V. 38. **Jireon**, heute Jaron, Jarun auf einer Anhöhe nordwestlich von el Djisch (Giskala) gelegen, in fruchtbarer und bebauter Gegend mit Ruinen in der Nähe. Seetzen II, S 123 f; v. d. Velde narr. I, 174 ff. bei Knobel. — **Migdal-El** (מִגְדַּל-אֵל Thurm Gottes). Der Name spricht für Magdala (Matth. 15, 39), jetzt el Medschdel, wofür es auch Gesenius und Rob. (III, 531) halten. Auffallend ist nur, daß Migdal-El nicht schon V. 35 unter den am See Genezareth gelegenen Städten, sondern hier unter solchen aufgezählt ist, die weiter westlich liegen. Knobel kombinirt es daher entgegen der masorethischen Interpunktion מגדל-אל mit dem folgenden חֹרֶם und findet dann den Ort in Medschdel Kerum, westlich von Rama, 3 St. ostwärts von Akko (Rob., N. B. F., S. 111) wieder. Zu weit westlich. — **Horem** (חֹרֶם), wenn man Knobels Kombination nicht annimmt, noch nicht aufgefunden; ebensowenig Beth-Anath (Richt. 1, 33) und Beth-Semes, das verschieden von Beth-Semes in Juda (Kap. 15, 10) und Beth-Semes in Issachar (V. 22) ist. — **Neunzehn Städte.** Es sind nur 16 aufgeführt.

g. Kap. 19, 40—48. Das Gebiet des Stammes Dan. Dieser Stamm erhielt das siebente Loos, das ihm aufs Liebliche fiel (Ps. 16, 6), westlich von Benjamin, nördlich von Juda, südlich von Ephraim. Sein Gebiet lag größtentheils in der Sephela, allein von den Amoritern (Richt. 1, 34) an der Einnahme ihres Besitzthums verhindert, eroberte sich der kriegerische Stamm hoch oben im Gebirge einen kleinen Landestheil (Richt. 18, 1 ff.). Josephus erwähnt den letzteren (Ant. V, 1, 27) nicht, wohl aber thut es unser Verfasser V. 47. — V. 41. **Zoren, Estahol** Kap. 15, 33. **Ir-Semes** Kap. 15, 10. Drei Städte Judas, welche den Daniten abgetreten wurden, von denen sie aber Ir-Semes nicht in Besitz nahmen, das Leviten stadt wurde (Kap. 21, 16). — V. 42. **Saalabin** (שַׁעַלַבִּין oder שַׁעַלְבּוֹן, Gesenius: Ort der Füchse, vergl. חֲצַר שׁוּעָל Kap. 15, 28), 2 Sam. 23, 32; 1 Chron. 11, 33; 1 Kön. 4, 9, heute Salbit (Rob. III, 869, N. B. F., S. 187, Anm. 2). — **Ajalon** Kap. 10, 12. — **Jithla.** Nach Knobel im Wady Atallah westwärts von Jalo (Ajalon) enthalten (Rob., N. B. F., S. 186). — V. 43. **Thimnatha** Kap. 15, 10. **Ekron** Kap. 15, 11. **Elon**, vielleicht Ellin (Rob. III, 869). — V. 44. **Eltheke**, Levitenstadt Kap. 21, 23; sonst unbekannt. — **Gibbethon** Kap. 21, 23 ebenfalls Levitenstadt. 1 Kön. 15, 27; 16, 15. 17 in den Kämpfen mit den Philistern erwähnt; noch nicht wieder aufgefunden. — **Baalath**, von Salomo befestigt 1 Kön. 9, 18, unbekannt. Ob identisch mit Baala Kap. 15, 11? (Knobel). — V. 45. **Jehud**, sehr wahrscheinlich Jehudijeh, 2 St. nördlich von Ludd (Rob. III, 257. 869), in schöner, wohlkultivirter Ebene gelegen. — **Bne-Barak**, jetzt Ibn Abrak, eine Stunde von Jehudijeh nach Westen zu gelegen. — **Gath-Rimmon**, Levitenstadt, Kap. 21, 24; 1 Chron. 6, 54, nach dem Onom. in der Nähe von Thimna zu suchen, aber noch nicht aufgefunden (Keil). — V. 46. **Me-Jarkon** (מֵי־הַיַּרְקוֹן aquae flavedinis, gelbes Wasser), unbekannt. — **Rakkon** (רַקּוֹן von רָקַק = רָקָה Wange, Gesen.), unbekannt. — **Mit dem Gebiete gegenüber von Japho.** Diese Worte weisen darauf hin, daß Me-Jarkon und Rakkon in der Nähe von Japho zu suchen sind. Japho (יָפוֹ Schönheit) wird im Alten Testament nur noch 1 Kön. 5, 9; 2 Chron. 2, 16; Esra 3, 7; Jon. 1, 3 angeführt. Unter dem griechischen Namen *Ἰόππη*, lat. Joppe, findet es sich öfter in den Büchern der Makkabäer (1 Makk. 10, 74 bis 76; 12, 34; 14, 15. 34; 15, 28. 35; 2 Makk. 12, 3—7) und in der Apostelgeschichte (Kap. 9, 36—43; 10, 5. 8. 23. 32; 11, 5). Jetzt heißt der Ort Jaffa, worin sich der alte Name יָפוֹ erhalten

hat, und ist seit den Zeiten der Kreuzfahrer bis auf den heutigen Tag der Landungsplatz der Pilger, die von hier nach Jerusalem gehen. Die Einwohnerzahl beläuft sich auf etwa 5000 Seelen, darunter circa 3000 Muhammedaner, 600 Christen und nur 120 Juden (v. Raumer, S. 205). Die Stadt ist sehr alt, wie die Alten meinten, vor der Sündflut erbaut (Pomp. Mela 1, 11: „Est Joppe ante diluvium, ut ferunt condita.“ Plin., Hist. nat. V, 13: „Joppe Phoenicum antiquior terrarum inundatione, ut ferunt“ bei v. Raumer, S. 204). Nach Osten zu umgibt die Stadt ein weiter großer Kranz von Gärten, Haine der herrlichsten Bäume. Pomeranzen, Mandeln, Feigen, Aprikosen, Pfirsiche, Granaten, Aepfel und Pflaumen, Zuckerrohr und Baumwolle gedeihen hier vortrefflich (Furrer, S. 6. 7). Bis zu diesen Gärten reichte wohl nach unserer Stelle das Gebiet Dans. Ueber Joppe vergleiche man weiterhin Ritter, Erdkunde XVI, 574 ff.; Winer im R.-W.-B.; Robinson I, 410 bis 414; II, 14 u. ö.; III, 195 u. ö.; Tobl., sowie Tobler, Nazareth nebst Anhang der vierten Wanderung, S. 302, der 1865 die Civilisation daselbst so weit fortgeschritten fand, daß es Hausnummern und zwar in „echten arabischen Zahlen“ und „Gassennamen, z. B. Tarik el Baher Meergasse“, gab. — **Und es ging hinaus die Grenze der Kinder Dan von ihnen**, d. h. die Kinder Dan dehnten, wie Richt. 18 erzählt wird, ihr Gebiet weiter aus; aber nicht in nächster Nähe, sondern vielmehr, nachdem sie durch fünf Kundschafter sich von der Ausführbarkeit des beabsichtigten Unternehmens überzeugt hatten (Richt. 18, 7—10), am Fuße des Antilibanon in Lais (לַיִשׁ Richt. 18, 7. 27), oder לֶשֶׁם, wie in der zweiten Hälfte unseres Verses der Ort genannt wird. Der Grund zu diesem Auszuge lag in der Bedrängung durch die Amoriter, die nicht zuließen, daß die Daniten sich in der Ebene weiter verbreiteten (Richt. 1, 34). Mit den friedlich und still wohnenden Sidoniern konnten sie eher fertig werden und bezwangen sie denn auch. Denn **es zogen hinauf die Kinder Dan und stritten mit Lesem und nahmen sie ein und schlugen sie mit der Schärfe des Schwerts und nahmen sie ein und wohnten darin und nannten Lesem Dan nach dem Namen Dans, ihres Vaters.** Dieses Lesem oder Lais, das von den Danitern Dan genannt wurde und per prolepsin schon 1 Mos. 14, 14 so heißt, hat sich in der heutigen Ortsangabe Tel el Kadi (Hügel des Richters, der Hügel Dans, denn דָּן, worauf schon Wilson II, 172 (bei v. Raumer, S. 125, Anm. 24a) aufmerksam gemacht hat, bedeutet ja Richter, wozu 1 Mos. 49, 16 zu vergleichen ist) erhalten. Es ist ein freundlich grüner Hügel von nur 20—30′ Höhe auf der nördlichen Seite, während er gegen Süden hin bedeutend tiefer abfällt (Furrer, S. 365. 366). Von einer ehemaligen Stadt sah Furrer keine Spur, außer einigen Steinhaufen nahe dem Südwestrande. Die Einnahme Lesems durch die Daniter schildert derselbe Reisende sehr lebendig auf S. 367. Vgl. außerdem Robinson III, 617 ff., N. B. F., S. 511 ff.; Ritter XV, S. 207; von Raumer, S. 125. Der Ausdruck von Dan bis gen Beer-Seba Richt. 20, 1; 1 Sam. 3, 20; 30, 30; 2 Sam. 17, 11. Jerobeam richtete hier Kälberdienst, den „nenisraelitischen Gottesdienst“ ein, 1 Kön. 12, 28. 29. Jehu blieb ihm zugethan, 2 Kön. 10, 29; Amos 8, 13. 14. Sollte nicht in der hier entspringenden mittleren Jordanquelle el Leddan (Keil I, 2. S. 153) sich der alte Namen Lesem erhalten haben?

i. Kap. 19, 49. 50. Josuas Besitzthum. Nach seinem Wunsche, auf dessen Bescheidenheit schon oben zu Kap. 17, 14 ff. hingewiesen wurde, erhielt Josua, nachdem das Land vertheilt war, **Thimnath-Serah** (ת' תְּמְנַת ס überzähliger Antheil, Gesenius), oder Thimnath-Heres (ת' חֶרֶס Antheil der Sonne) auf dem Gebirge Ephraim zum Besitzthum. Dort am Berge Gaas wurde er begraben (Kap. 24, 30; Richt. 2, 8. 9). Jetzt Tibneh, zwischen Gophna und el Medschdel, zuerst von Smith 1843 an einem Nebenbache des Wady Belat aufgefunden. Die Ruinen sind sehr bedeutend, die Grabhöhlen daselbst sind den Königsgräbern bei Jerusalem ähnlich (Bibl. sacra 1843, Dec. p. 484 seq. bei v. Raumer, S. 166). Robins., N. B. F., S. 184; Ritter, Erdkunde XVI, S. 562 ff. Der Ort ist nicht zu verwechseln mit Thimnath V. 43; Kap. 15, 10.

k. Kap. 19, 51. Schluß. Diese allgemeine Schlußbemerkung weist mit der Angabe, daß die Vertheilung in Silo geschehen sei, zunächst nur auf Kap. 18, 1 ff. zurück, weil daselbst die Mehrzahl der Stämme ihr Besitzthum erhalten hat.

4. Bestimmung der Freistädte.

Kap. 20.

a. Der Befehl Gottes an Josua.

Kap. 20, 1—6.

Und es redete Jehova mit Josua und sprach: *Rede mit den Kindern Israel also: Bestimmet euch die Zufluchtsstädte, von denen ich zu euch geredet habe durch Mose; *daß dahin fliehe der Todtschläger, der eine Seele [de Wette: jemand] erschlägt aus Versehen, ohne es zu wissen, und sie sollen euch sein [dienen] zur Zuflucht vor dem Bluträcher. *Und

wer da flieht zu einer von diesen Städten, der soll stehen am Eingange des Thores der Stadt und ansagen vor den Ohren der Aeltesten selbiger Stadt seine Sache, und sie sollen ihn aufnehmen in die Stadt zu sich und sollen ihm einen Ort geben, daß er wohne bei ihnen. 5 *Und wenn der Bluträcher ihm nachjagt, so sollen sie nicht ausliefern den Todtschläger in seine Hand; denn ohne es zu wissen hat er seinen Nächsten erschlagen und haßte ihn nicht von 6 gestern [und] ehegestern. *Und er soll wohnen in selbiger Stadt, bis daß er gestanden vor der Gemeinde zum Gericht, bis daß gestorben der Hohepriester, welcher in jenen Tagen sein wird. Alsdann soll zurückkehren der Todtschläger und kommen in seine Stadt und in sein Haus, in die Stadt, von dannen er geflohen ist.

b. Ausführung dieses Befehls.

Kap. 20, 7—9.

7 Und sie heiligten Kedes in Galiläa auf dem Gebirge Naphthali und Sichem auf dem
8 Gebirge Ephraim und Kirjath-Arba, das ist Hebron auf dem Gebirge Juda. *Und jenseit des Jordans [von] Jericho gegen Aufgang hin bestimmten sie Bezer in der Wüste in der Ebene, vom Stamme Ruben, und Ramoth in Gilead, vom Stamme Gad, und
9 Golan in Basan, vom Stamme Manasse. *Das waren die verordneten Städte für alle Kinder Israel und für den Fremdling, der in ihrer Mitte seßhaft war, daß dahin flöhe jeder, der eine Seele unversehens erschlug, daß er nicht sterbe von der Hand des Bluträchers, bis daß er gestanden vor der Gemeinde.

Exegetische Erläuterungen.

Kap. 20 enthält die Bestimmung der Freistädte für Todtschläger, wie sie bereits Mose 4 Mos. 35, 9—34; 5 Mos. 19, 1—13 angeordnet hatte. Es sollten deren sechs sein (4 Mos. 35, 6. 13; 5 Mos. 19, 3. 9) und zwar aus der Zahl der Levitenstädte (4 Mos. 35, 6). Der Weg dahin mußte in Stand gesetzt werden (5 Mos. 19, 3), damit der Flüchtling sein Asyl so schnell als möglich erreichen konnte.

a. Kap. 20, 1—6. Befehl Gottes an Josua. V. 1. 2. Erinnerung an die von Gott schon durch Mose getroffene Anordnung 4 Mos. 35, 9 ff.; 5 Mos. 19, 1 ff., wozu noch ferner 1 Mos. 9, 5 ff. und 2 Mos. 21, 12—14 zu vergleichen sind. Die Städte heißen עִ׳ הַמִּקְלָט. Das Stammwort קָלַט bedeutet 1) zusammenziehen, sich zusammenziehen, 2) einziehen, daher aufnehmen, einen Flüchtling, wie im Chald. (Gesenius). — V. 3. In diese Städte soll der Todtschläger (רֹצֵחַ von רָצַח eigentlich zerbrechen, zerstoßen) fliehen, doch nur derjenige, der eine Seele erschlägt (מַכֵּה) aus Versehen (בִּשְׁגָגָה von שָׁגַג irren, wofür 4 Mos. 35, 22 בְּפֶתַע steht). Knobel bemerkt über den Ausdruck בשגגה zu 3 Mos. 4, 2: „Dieser Ausdruck sowie שָׁגַג und שְׁגָגָה kommen vor von Handlungen wider das göttliche Gesetz, welche ohne ein Bewußtsein von ihrer Unrechtmäßigkeit begangen und erst nachher als Sünden erkannt werden (V. 13. 22. 27; 5, 18; 22, 14), z. B. von Sünden hinter dem Rücken der Gemeinde (4 Mos. 15, 22 ff.), aber auch von unrechtmäßigen Handlungen, welche aus irgend einer Schwäche, z. B. Fahrlässigkeit, hervorgehen (Kap. 5, 15) oder auf einem unglücklichen Zufalle beruhen (4 Mos. 35, 11. 15. 22 f.; Jos. 20, 3. 9), mithin überhaupt von unvorsätzlichen Sünden, im Gegensatz zu den בְּיָד רָמָה d. i. gewaltthätig, vorsätzlich verübten, welche mit dem Tode zu bestrafen waren (4 Mos. 15, 27—31) und nicht mit Opfern gesühnt werden konnten.“ So wird auch hier noch hinzugesetzt: ohne es zu wissen (בִּבְלִי־דַעַת). Für solche nun, die aus Versehen, ohne es zu wissen, jemand getödtet hatten, sollten diese Städte zur Zuflucht (לְמִקְלָט) vor dem Bluträcher dienen. Dieser heißt גֹּאֵל הַדָּם, Sept.: ὁ ἀγχιστεύων τὸ αἷμα (ἀγχιστεύς, woher ἀγχιστεύω, ist der Nächstverwandte, nach Ammonius der Erbberechtigte von συγγενεῖς unterschieden, die nicht solche Berechtigung haben, und von οἰκεῖοι durch Heirath Verwandte, Her. 5, 80. ἀγχιστεύω findet sich bei den Sept. häufig, doch auch bei Isaeus, orat. att. 11, 11 und bei Eurip. Trach. 243). Vulg.: ultor sanguinis. גָּאַל bedeutet eigentlich zurückfordern, was einem gehört, also in Verbindung mit דָּם das Blut, das durch den Mörder geraubt ist, wiederfordern, rächen. Wie solches Wiederfordern in Beziehung auf Grundstücke (3 Mos. 25, 25; Ruth 4, 4. 6) der Familie zukam, diese allein also ein Wiederkaufsrecht hatte, so war auch das Wiederfordern des Blutes eines Familiengliedes Pflicht der Familie und hatte sie allein das Recht dazu. Ebenso verhielt es sich mit der Pflichtehe (5 Mos. 25, 5; Matth. 22, 23 ff.; Mark. 12, 19; Luk. 20, 28), wofür Ruth 3, 13 ebenfalls גָּאַל gebraucht wird. — Ueber das Institut der Blutrache selbst s. u. die theologischen Grundgedanken. — V. 4. Nähere, in den Stellen des Pentateuch nicht gegebene Anweisung, wie sich der Todtschläger bei seiner Ankunft in der Freistadt zu verhalten habe. Er soll am Eingange des Thores der Stadt, d. h. ante portam (Vulg.), stehen bleiben und ansagen vor den Ohren der Aeltesten selbiger Stadt seine Sache. Dann sollen sie ihn in die Stadt aufnehmen (וְאָסְפוּ) und sollen ihm einen Ort geben, daß er wohne bei ihnen, d. h. ihm eine Wohnstätte anweisen. — V. 5. 6. Dem Bluträcher darf er nicht ausgeliefert werden, wohl aber nach V. 6 der Gemeinde, nämlich wie aus 4 Mos. 35, 24 ff. hervorgeht, der Gemeinde seiner Stadt, die dann Gericht über ihn hält, und entweder, wenn sie ihn schuldig findet, dem Bluträcher übergibt, oder wenn sie ihn unschuldig erachtet, zur Freistadt zurücksendet, wo er bis zum Tode des gesalbten (4 Mos. 35, 25) Hohenpriesters, d. i. des regierenden Hohenpriesters zu bleiben hat. Ist dieser gestorben, dann erfolgt, wie etwa beim Tode eines gesalbten Fürsten, Amnestie, und er darf wieder in seine Heimat zurück. Verläßt der Todtschläger hingegen muthwilligerweise früher die Freistadt, so verfällt er dem Bluträcher (4 Mos. 35, 26, 28).

b. Kap. 20, 7—9. Ausführung dieses Befehls. V. 7. Sie heiligten zu diesem Zwecke sechs Städte. הִקְדִּישׁ heißt, worauf Keil mit Recht hinweist, nicht blos aussondern, sondern etwas zu einer heiligen Bestimmung aus der übrigen Masse aussondern. „Die Freistädte sind“, wie Ranke (Unters. über den Pentateuch II, S. 316, bei Keil S. 363) sagt, „bestimmt, das Volk und Land Jehovas von Blutschuld rein zu halten; als Denkmale der Liebe Jehovas zu seinen Erwählten stehen sie da.“ Daher wurden auch nicht beliebige Städte, sondern Levitenstädte gewählt (4 Mos. 35, 6). Kedes in Galiläa. Kap. 12, 22; 19, 37. גְּלִיל von גָּלַל bedeutet Ring, Esth. 1, 6; Hohel. 5, 14, dann Kreis, Landstrich wie כִּכָּר; insbesondere ist es ein Bezirk von 20 Städten (1 Kön. 9, 11) im Stamme Naphthali הַגָּלִיל, in dessen Grenzen noch viele Heiden wohnten, daher Jes. 8, 23 גְּ׳ הַגּוֹיִם (vergl. Matth. 4, 15 Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν) genannt. Daraus hat sich der Name Galiläa, den wir auch hier und Kap. 21, 32 in die Uebersetzung aufgenommen haben, gebildet. — Sichem, Kap. 17, 7. — Kirjath-Arba, Kap. 15, 13. Die drei westjordanischen Freistädte lagen hiernach so vertheilt, daß sich eine im Norden (Kedes), eine in der Mitte (Sichem) und eine im Süden (Kirjath-Arba = Hebron) des Landes befand. — V. 8. Im Ostjordanlande sind es ebenfalls drei, welche schon Mose 5 Mos. 4, 41—43 festgesetzt. Bezer, vielleicht einerlei mit Bozra (Jer. 48, 24), aber nicht näher zu bestimmen, man müßte denn, wie Knobel zu 4 Mos. 32, 38 bemerkt, den Ruinenort Burazin eine Strecke ostwärts von Hesbon in der Ebene (Rob. III, 924) oder Berza (Rob. III, 925) vergleichen. — Ramoth in Gilead, dieselbe Stadt, die Kap. 13, 26 Ramath-Mizpe heißt, jetzt, wie zur angeführten Stelle gezeigt wurde (vgl. auch noch Knobel zu 4 Mos. 32, 42, S. 183), Szalt und daher nicht so weit nördlich zu setzen, wie Menke auf Karte III gethan hat; vergl. auch 1 Mos. 31, 49. — Golan, in der Landschaft Gaulanitis (Dschaulan) gelegen, bis jetzt nicht wieder aufgefunden, zur Zeit des Eusebius und Hieronymus noch als κώμη μεγίστη und villa praegrandis genannt. Da Ramoth in Gilead in der Mitte des Landes, Bezer wahrscheinlich im Süden, Golan im Norden lag, so ergibt sich eine ähnliche geschickte Vertheilung der Freistädte, wie im Westjordanlande. Während sie aber dort von Norden nach Süden aufgeführt werden, so werden sie hier, wie schon 5 Mos. 4, 43 von Süden nach Norden gezählt. — V. 9. Das waren die verordneten Städte. — עָרֵי הַמּוֹעֲדָה richtig Vulg.: civitates constitutae, Städte der Bestimmung (von יָעַד bestimmen), d. h. die dazu bestimmt waren, daß dahin flöhe jeder u. s. w. Unrichtig Kimchi urbes congregationis mit Rücksicht auf die Bedeutung von יָעַד im Niph.); ungenau Gesen. urbes asyli, denn als solche heißen sie V. 3 עָרֵי הַמִּקְלָט. Ganz richtig hat auch Luther übersetzt: „Das waren die Städte, bestimmt allen Kindern Israel u. s. w.“

Theologische Grundgedanken.

So lange bei einem Volke noch kein organisirtes Staatswesen besteht, entwickelt sich ein gemeinsames Rechtsbewußtsein zunächst in derjenigen Sphäre der Gesellschaft, welche durch die göttliche Ordnung der Natur unmittelbar gegeben ist: in der Familie. Sie wird daher auch eintreten, wenn das Recht eines ihrer Glieder, sei es durch Beraubung sachlichen Eigenthums, sei es durch Schädigung an Leib und Leben verletzt worden ist. So finden wir die Blutrache nicht nur bei den Hebräern, Arabern, Persern, sondern auch bei den Griechen, den germanischen und slavischen Völkern in den Anfangszuständen ihrer Entwickelung, wie noch jetzt bei wilden Nationen. Die theokratische Gesetzgebung fand sie vor und suchte sie, ohne sie aufzuheben, einzuschränken. Dazu diente die Festsetzung der Freistädte, womit die übrigen einschränkenden Bestimmungen in den oben angeführten Gesetzesstellen, sowie in uns. Stelle zugleich verbunden waren. Auch ist sehr zu beachten, daß nach der Auffassung des Alten Test. durch eine Mordthat nicht etwa nur die Familie, welcher der Erschlagene angehört hatte, beleidigt wird, sondern Gott selbst, nach dessen Bild der Mensch geschaffen ist (1 Mos. 9, 6), weshalb der eigentliche Bluträcher, wie unmittelbar vorher gesagt wird, Gott selbst ist (1 Mos. 9, 5; Ps. 9, 13; 2 Chron. 24, 22), der einen getödteten Menschen sogar an Thieren rächt (1 Mos. 9, 5; 2 Mos. 21, 28. 29). Weil Gott beleidigt ist durch vorsätzlichen Mord, schützt selbst der Altar nicht (2 Mos. 21, 14), Lösegeld ist unzulässig (4 Mos. 35, 31), das Land selbst wird geschändet und kann vom Blut nicht versöhnt werden, das darinnen vergossen wird, ohne durch das Blut dessen, der es vergossen hat (4 Mos. 35, 33). So ist nach dieser Seite hin die alttestamentliche Gesetzgebung viel strenger als griechische, römische oder germanische Rechtsanschauung, welche das Lösegeld zuließ und geheiligte Stätten als Zufluchtsstätten selbst für den vorsätzlichen Mörder betrachtete (vergl. Winer, R.-W.-B. u. Freistatt); auf der anderen Seite aber zeigt sie sich darin humaner und gerechter, daß sie, worauf schon 1 Mos. 9, 5 ff. hinweist (vgl. Lange zu dieser Stelle), Gott selbst als den eigentlichen Bluträcher betrachtet, zwischen vorsätzlichem

und unvorsätzlichem Todtschlage unterscheidet, nur den Thäter selbst und nicht etwa dessen Angehörige bestraft wissen will. Vergl. hierzu noch den Artikel Blutrache von Oehler in Herzogs Realencyklopädie II, S. 260 ff., sowie ferner Winer, R.-W.-B. unter Bluträcher. Keil, S. 359 ff.

Homiletische Andeutungen.

Das Kapitel ist geeignet, in einer Bibelstunde behandelt zu werden, um unter Berücksichtigung der Stellen 1 Mos. 9, 5 ff.; 2 Mos. 21, 12—14; 4 Mos. 35, 9 ff.; 5 Mos. 19, 1 ff. zu zeigen, wie ernst und streng, aber auch wie gerecht und milde die alttestamentlichen Gesetzesbestimmungen über Verletzung des menschlichen Lebens lauteten, wie sie zwar zum Theil sich noch anschlossen an patriarchalische Einrichtungen, aber anderntheils eine bessere Ordnung vorbereiteten, wie insbesondere diese Anordnung der Freistädte wilder Familienrache und endlosen blutigen Zwistigkeiten eine Schranke entgegensetzte. Für die praktische Anwendung geben folgende Bemerkungen Starkes Fingerzeige: Der Name des Herrn ist ein festes Schloß und sichere Freistadt, der Gerechte fleucht dahin und wird beschirmt, Spr. 18, 10; Ps. 18, 2. 3. — Menschenblut ist sehr hoch vor Gott geachtet; wer es vergeußt, hat Gottes Zorn auf dem Hals, 1 Mos. 4, 10; 9, 6; Gal. 5, 21; Offenb. 22, 15. Gott hat nicht Lust an der Sünde, Ps. 5. 5, noch Wohlgefallen an dem Tode des Sünders, Hes. 18, 23. 24.

5. Bestimmung der Städte für die Priester und Leviten.

Kap. 21.

a. Forderung der Leviten, ihnen Städte zu geben.

Kap. 21, 1—3.

1 Und es traten herzu die Stammhäupter der Leviten zu Eleasar, dem Priester, und zu
2 Josua, dem Sohne Nuns, und zu den Stammhäuptern der Kinder Israel, *und sprachen zu ihnen zu Silo im Lande Kanaan also: Jehova hat geboten durch Mose, uns Städte zu geben zum Wohnen und ihre Triften [de Wette: Bezirke; Bunsen: Gemeintriften; Knobel: Triebe] für unser Vieh. *Da gaben die Kinder Israel den Leviten von ihrem Besitz-
3 thume, nach dem Befehle Jehovas, diese Städte und ihre Triften.

b. Angabe der Levitenstädte im allgemeinen.

Kap. 21, 4—8.

4 Und es kam heraus das Loos für die Geschlechter der Kahathiter, und es wurden den Kindern Aarons, des Priesters, von den Leviten, vom Stamme Juda und vom Stamme der
5 Simeoniter und vom Stamme Benjamin durch das Loos dreizehn Städte [zu Theil], *und den übrigen Kindern Kahath von den Geschlechtern des Stammes Ephraim und vom Stamme
6 Dan und vom halben Stamme Manasse durch das Loos zehn Städte; *und den Kindern Gerson von den Geschlechtern des Stammes Isaschar und vom Stamme Asser und vom Stamme Naphthali und vom halben Stamme Manasse in Basan durch das Loos dreizehn Städte;
7 *den Kindern Merari nach ihren Geschlechtern vom Stamme Ruben und vom Stamme Gad
8 und vom Stamme Sebulon zwölf Städte. *Und [so] gaben die Kinder Israel den Leviten diese Städte und ihre Triften, wie befohlen hatte Jehova durch Mose, durch das Loos.

c. Städte der Kinder Aaron (Priesterstädte).

Kap. 21, 9—19.

9 Und sie gaben vom Stamme der Kinder Juda und vom Stamme der Kinder Simeon
10 diese Städte, die man mit Namen nannte. *Und es wurde den Kindern Aarons [zu Theil] von den Geschlechtern der Kahathiter von den Kindern Levi, denn ihnen wurde [zu Theil]
11 das erste Loos. *Und sie gaben ihnen die Stadt Arbas, des Vaters Anaks, das ist Hebron,
12 auf dem Gebirge Juda und ihre Triften rings um sie her. *Aber den Acker der Stadt und
13 ihre Dörfer gaben sie dem Kaleb, dem Sohne Jephunnes, zu seinem Eigenthume. *Und den Kindern Aarons, des Priesters, gaben sie die Stadt der Zuflucht der Todtschläger, Hebron
14 und ihre Triften und Libna und ihre Triften, *und Jathir und ihre Triften und Esthemoa
15 16 und ihre Triften, *und Holon und ihre Triften und Debir und ihre Triften, *und Ain und ihre Triften und Jutta und ihre Triften und Beth-Semes [Sonnenhaus] und ihre Triften;

neun Städte von diesen zwei Stämmen; *und vom Stamme Benjamin: Gibeon und ihre 17
Triften, Geba und ihre Triften, *Anathoth und ihre Triften und Almon und ihre Triften, 18
vier Städte. *Alle Städte der Kinder Aaron, der Priester, [sind] dreizehn Städte und ihre 19
Triften.

d. Städte der übrigen Kahathiter. (Vergl. V. 5.)

Kap. 21, 20—26.

Und den Geschlechtern der Kinder Kahath, den Leviten, den übrigen von den Kin- 20
dern Kahath — und es waren die Städte ihres Looses vom Stamme Ephraim. *Und 21
sie gaben ihnen die Stadt der Zuflucht der Todtschläger, Sichem und ihre Triften auf dem Gebirge Ephraim und Geser und ihre Triften, *und Kibzaim und ihre Triften und Beth- 22
Horon und ihre Triften, vier Städte; *und vom Stamme Dan: Eltheke und ihre Triften, 23
Gibbethon und ihre Triften; *Ajalon und ihre Triften, Gath-Rimmon und ihre Triften, vier 24
Städte; *und von der Hälfte [מַחֲצִית] des Stammes Manasse: Thaenach und ihre Triften 25
und Gath-Rimmon und ihre Triften, zwei Städte. *Alle Städte sind zehn und ihre Triften für 26
die Geschlechter der übrigen Kinder Kahath.

e. Die Städte der Gersoniter. (Vergl. V. 6.)

Kap. 21, 27—33.

Und den Kindern Gerson von den Geschlechtern der Leviten, vom halben Stamm Ma- 27
nasse die Stadt der Zuflucht der Todtschläger, Golan in Basan und ihre Triften und Beesthra und ihre Triften, zwei Städte; * und vom Stamme Isaschar: Kisjon und ihre Triften, Dabrath 28
und ihre Triften, *Jarmuth und ihre Triften, En-Gannim und ihre Triften, vier Städte; 29
*und vom Stamme Asser: Miseal und ihre Triften, Abdon und ihre Triften, *Helkath und 30 31
ihre Triften und Rehib und ihre Triften, vier Städte; und vom Stamme Naphthali die 32
Stadt der Zuflucht der Todtschläger: Kedes in Galiläa und ihre Triften und Hammoth-Dor und ihre Triften, und Karthan und ihre Triften, drei Städte. *Alle Städte der 33
Gersoniter nach ihren Geschlechtern sind dreizehn Städte und ihre Triften.

f. Die Städte der Merariter. (Vergl. V. 7.)

Kap. 21, 34—42.

Und den Geschlechtern der Kinder Merari, den Leviten, den übrigen vom Stamme 34
Sebulon: Jokneam und ihre Triften, Kartha und ihre Triften, *Dimna und ihre Triften, 35
Nahalal und ihre Triften; vier Städte; *und vom Stamme Ruben: Bezer und ihre Triften, 36
und Jahza und ihre Triften, *Kedemoth und ihre Triften, und Mephaath und ihre Triften, 37
vier Städte; und vom Stamme Gad die Stadt der Zuflucht der Todtschläger: Ramoth in 38
Gilead und ihre Triften, und Mahanaim und ihre Triften, *Hesbon und ihre Triften, 39
Jaeser und ihre Triften, alle Städte [sind] vier. *Alle Städte der Kinder Merari, nach 40
ihren Geschlechtern, der übrigen von den Geschlechtern der Leviten — und es war ihr Loos zwölf Städte. *Alle Städte der Leviten mitten unter dem Eigenthume der Kinder Israel 41
[sind] acht und vierzig Städte und ihre Triften. *Es waren diese Städte, eine jede Stadt 42
und ihre Triften rings um sie her; also [was] bei selbigen Städten allen.

g. Schluß.

Kap. 21, 43—45.

Und es gab Jehova Israel das ganze Land, welches er geschworen hatte zu geben ihren 43
Vätern, und sie nahmen es ein und wohnten darin. *Und es gab ihnen Ruhe Jehova 44
ringsum [von ringsum], nach allem, was er geschworen hatte ihren Vätern, und keiner stand vor ihnen von allen ihren Feinden; alle ihre Feinde gab Jehova in ihre Hand. *Nicht fiel 45
dahin ein Wort von all den guten Worten, welche geredet hatte Jehova zum Hause Israel; alles traf ein.

Exegetische Erläuterungen.

Das Kapitel enthält das Verzeichniß der Levitenstädte, die nach der schon von Mose 4 Mos. 35, 1 ff. gegebenen Anordnung bestimmt wurden. Es waren deren im ganzen 48, von welchen 6 zugleich nach Kap. 20 Freistädte waren. Auf Kieperts Wandkarte sind sie durch farbige Unterstreichung besonders hervorgehoben. —

Das Verzeichniß der Levitenstädte findet sich auch 1 Chron. 6, 39—66 mit verschiedenen, zum Theil erheblichen Abweichungen, wahrscheinlich, wie auch Keil annimmt (II, 1, S. 156, Anm. 1), aus einer anderen Quelle entlehnt. Der Chronist gibt nur 42 Städte mit Namen an, obwohl auch er V. 45 ff. meldet, daß die Kinder Aaron 13, die übrigen Kahathiter 10, die Gersoniter 13, die Merariter 12 Städte erhalten hätten, zusammen also 13 + 10 + 13 + 12 = 48. Weggelassen sind 1) Jutta in Juda, 2) Gibeon in Benjamin, 3) Eltheke in Dan; 4) Gibbethon in Dan, 5) Jokneam in Sebulon, 6) Nahalal in Sebulon. Den Grund sucht Knobel in bloßer Fahrlässigkeit, sei es des Chronisten selbst oder eines Abschreibers. Etwas milder urtheilend, möchten wir den Grund in einem bei den vielen Namen wohl zu entschuldigenden Versehen finden. Wenn der Verfasser der Chronik ferner theilweise andere Namen gibt, so enthalten zwar manche fehlerhafte Lesarten, wie עֲנֵר für תַּעְנָךְ (V. 25), קְרִשׁ für קִשְׁיוֹן (V. 29) u. s. w., andere hingegen die richtige Lesart, wie עָיִן für עֶשָׁן (V. 16), בִּלְעָם für גַּת־רִמּוֹן (V. 25) und רִמּוֹנוֹ für הַמְנָה (V. 35), wieder andere nur verschiedene Formen desselben Namens, wie die von Keil angeführten Beispiele עַלְמֹת für עַלְמוֹן, מַשְׁאָל für מִשָּׁל, חַמּוֹן für חַמּוֹת הָאֹר u. a. m. (Keil a. a. O.) zeigen, etliche endlich sind vielleicht verschiedene Bezeichnungen derselben Stadt, wie יָקְמְעָם für קִבְצַיִם, רָאמוֹת für יַרְמוּת und עֵין־גַּנִּים für עָנֵם (1 Chron. 6, 53. 58 mit Jos. 21, 22. 29).

a. V. 1—3. Forderung der Leviten, ihnen Städte zu geben. Das hier gemeldete Auftreten der Stammhäupter (2 Mos. 6, 14. 25) erinnert an Kap. 13, 6, wo von Kaleb Aehnliches gemeldet wird, der, begleitet von seinen Stammgenossen, an das ihm von Mose gegebene Versprechen mahnt. Calvin hält es für wahrscheinlich (probabile), daß die Leviten vergessen worden seien, indem er zur Begründung hinzufügt: Sic enim accidere solet, dum quisque ad sua curanda attentus est, ut fratrum obliviscatur. Bei dem großen Ansehen, welches ihr damaliges Stammhaupt, Eleasar, der selbst bei dem Vertheilungsgeschäfte betheiligt war, genoß, ist daran weniger zu denken, als vielmehr mit Masius (bei Keil II, 1, 155) anzunehmen: illos cum res ad eam opportunitatem perductae fuissent, accessisse ad divisores communis suorum tribulium nomine, ut designatas ab illis urbes sortirentur." Sie hielten es vorher nicht für opportun, ihre Ansprüche geltend zu machen.

b. V. 4—8. Angabe der Levitenstädte im allgemeinen. Nach 2 Mos. 6, 16—20 und 4 Mos. 3, 17—19, vergl. mit 1 Chron. 5, 27 — 6, 34 ergibt sich folgender Stammbaum der Leviten, den vor Augen zu behalten, zum Verständniß der Vertheilung nöthig ist:

Aarons Nachkommen erhielten nach 4 Mos. 18, 1. 2. 7 (1 Chron. 6, 34) das Priesterthum, sämtliche übrige Leviten, also auch die Nachkommen Moses, wurden nach 4 Mos. 18, 3—6 (1 Chron. 6, 33) zum niederen Dienste am Heiligthum bestimmt. Die Städte, welche die Levitengeschlechter erhalten sollten, bestimmten nach 4 Mos. 35, 6 ff. die Kinder Israel, das Loos aber entschied, welche von diesen Städten dem einen oder dem andern Levitengeschlechte zufallen sollten. — V. 4. Das erste Loos kam heraus für die Geschlechter der Kahathiter und unter diesen für die Kinder Aarons, des Priesters, von den Leviten. Sie, also die eigentlichen Priester, erhielten 13 Städte im Stammgebiet Judas, Simeons und Benjamins, wozu Calvin bemerkt: Quod non contigit fortuito eventu: quia Deus pro admirabili suo consilio in ea sede eos locavit, ubi statuerat templum sibi eligere." — V. 5. Die übrigen Kahathiter, d. h. die Nachkommen Jezehars, Hebrons, Usiels und von den Amramiden diejenigen Moses, bekamen 10 Städte im Stammgebiete Ephraims, Dans und des westjordanischen Manasse. — V. 6. Die Gersoniter erhielten 18 Städte von Isaschar, Asser, Naphthali und vom ostjordanischen Manasse. — V. 7. Die Merariter empfingen 12 Städte von Ruben, Gad und Sebulon.

c. V. 9—19. Die Städte der Kinder Aaron (Priesterstädte). V. 9—16 werden die 9 Städte angeführt, welche die Aaroniden im Stammgebiete von Simeon und Juda erhielten, dann V. 17—19 die vier benjaminitischen Städte. Daß sie so viele empfingen, rechtfertigte sich im Blicke auf zukünftige Vermehrung der Nachkommenschaft Aarons (siehe Keil II, 1, 156). — V. 9. Man nannte die Städte mit Namen, d. h. man bezeichnete sie namentlich, „führte sie namentlich auf" (Knobel). — V. 10. Das Subjekt des Hauptsatzes ist בּוֹרְל, das aus dem eingeschobenen begründenden Zwischensatze supplirt werden muß. Die Schwerfälligkeit der Diktion erinnert an Kap. 17, 1. — V. 11. 12. Die erste Stadt, welche genannt wird, ist Hebron, auch hier, wie Kap. 15, 13 u. ö. als Stadt Arbas bezeichnet. Wenn dieser Arba hier Vater Anaks (עֲנָק), während er sonst Vater Enaks (עֲנָק, *'Enáz*) genannt wird, so ist עֲנָק ohne Zweifel nur eine andere Aussprache desselben Wortes. Der A-Laut geht ja auch im Deutschen in vielen Mundarten in den O-Laut über. Von Hebron erhielten die Leviten außer der Stadt nur die מִגְרָשִׁים (von גָּרַשׁ treiben) den Weideplatz, die Triften, nicht aber das Ackerland, welches samt den darauf gelegenen Dörfern dem Kaleb gehörte (Kap. 14, 12). Vergl. auch in Beziehung auf die מִגְרָשִׁים V. 3 sowie 4 Mos. 35, 2. — V. 13 wiederholt den Inhalt von V. 11 wegen der Zwischenbemerkung in V. 12 noch einmal. Libna (Kap. 15, 42; 10, 29), Jattir (Kap. 15, 48); Esthemoa (Kap. 15, 50), Holon (Kap. 15, 51), Debir (Kap. 15, 15. 49; 10, 38), Jutta (Kap. 15, 55), Bethsemes (Kap. 15, 10). — Von diesen bis dahin genannten Städten lagen Hebron, Jattir, Esthemoa, Holon, Debir, Jutta, also sechs, auf dem Gebirge Juda; zwei: Libna und Bethsemes in der Niederung, hierzu kommt noch eine Stadt in Simeon, das in der Niederung gelegene Asan (עָשָׁן Kap. 15, 42; 19, 7), wie nach 1 Chron. 6, 44 statt עַיִן zu lesen ist. — V. 17 ff. Die vier Levitenstädte in Benjamin: Gibeon (Kap. 9, 3 ff.; 10, 1 ff.; 18, 25), Geba (Kap. 18, 24), Anathoth und Almon. Die beiden letzteren fehlen im Städteverzeichnisse Benjamins und sind daher hier noch zu besprechen. Anathoth (עֲנָתוֹת), Jeremias Geburtsort (Jer. 1, 1; 29, 27), dessen Bewohner ihn aber haßten (Jer. 11, 21) und daher von dem mit Recht erzürnten Propheten bedroht wurden (Kap. 11, 22. 23), liegt ⅘ Stunden (Furrer 1 St. 17 M.) im Nordosten von Jerusalem und heißt jetzt Anata, „auf einer wenig über die Hochebene aufsteigenden Anhöhe" erbaut. Als Spuren des Alterthums bemerkte Furrer, der hieher von Jerusalem aus einen Ausflug machte, (S. 75 — 80), an einem Hause fugenränderige Steine von 3' Länge und 1½' Breite (S. 77). Robinson (der in Anata zuerst das alte Anathoth wiederfand, während die kirchliche Ueberlieferung dafür eine andere Lage bei dem Dorfe Kuryet el-Enab auf der Straße nach Ramleh etwa 3 Stunden von Jerusalem gewählt hatte und den Ort Jeremiä nannte) gedenkt ebenfalls alter Mauerreste und rühmt, wie Furrer, die Aussicht von hier aus

(Robinson III, 319—321; Furrer S. 77). Die Angaben des Josephus (Ant. X, 7, 3) des Onom. und des Hier. im Komm. zu Jer. 1 über die Entfernung Anathoths von Jerusalem haben sich als richtig herausgestellt (s. v. Raumer, S. 171). — Almon (עַלְמוֹן, 1 Chron. 6, 45 עַלְמֹת) jetzt Almit (Rob., N. B. F., S. 376) oder El-Mid, wie Tobler (Denkbl. S. 631, Anm. 1) schreibt, etwas nordöstlich von Anata gelegen. Ruinenstelle. — V. 19. Im ganzen 13 Städte.

d. V. 20—26. Die Städte der übrigen Kahathiter. Es waren deren zehn, nämlich vier in Ephraim (V. 22), vier in Dan (V. 24), zwei im westjordanischen Manasse (V. 25). — V. 20—22. α. Vier Städte in Ephraim. Sichem (Kap. 17, 7), Geser (Kap. 10, 33; 16, 3), Kibzaim, wofür 1 Chron. 6, 53 יָקְמְעָם steht, noch nicht aufgefunden. Daß Kibzaim und Jokmeam, wie Knobel und Keil vermuthen, verschiedene Namen für denselben Ort sein dürften, findet wohl seine Bestätigung darin, daß, worauf Gesenius im Lexikon hinweist, יָקְמְעָם vom Volk gesammelt vom Stammwort קָמַה und קִבְצַיִם von קָבַץ sammeln, verwandt mit קְבוּצָה Ez. 22, 20 „eine ganz ähnliche Etymologie" haben. — Die vierte Stadt ist Beth-Horon. „Ob das obere oder untere? ist nicht gesagt (s. Kap. 10, 10)" Keil. — V. 23. 24. β. Vier Städte in Dan: Eltheke, Gibbethon (Kap. 19, 44), Ajalon (Kap. 10, 12; 19, 42), Gath-Rimmon (Kap. 19, 45). — V. 25. γ. Zwei Städte im westjordanischen Manasse: Thaanach (Kap. 12, 21; 17, 11). — Gath-Rimmon, alter Schreibfehler für בִּלְעָם (1 Chron. 6, 55) d. i. Jibleam (Kap. 17, 11). — — V. 26. Im ganzen 10 Städte.

e. V. 27—33. Die Städte der Gersoniter. Wiederum 13, wie bei den Kindern Aaron (V. 4. 19), nämlich zwei im ostjordanischen Manasse (V. 27), vier in Isaschar (V. 28), vier in Asser (V. 30), drei in Naphthali (V. 32). — V. 27. α. Zwei Städte im ostjordanischen Manasse: Golan (Kap. 20, 8; 5 Mos. 4, 43). — Beesthra (בֵּית־עַשְׁתָּרָה, kontrahirt aus בֵּית־עַשְׁתָּרוֹת d. i. Haus der Astarte, 1 Chron. 6, 56 עַשְׁתָּרוֹת genannt, offenbar eine Stadt mit einem Astartentempel, vielleicht das 1 Mos. 14, 5 als Residenz des Königs Og erwähnte Astharoth-Karnajim, dessen Lage sich aber nicht mehr bestimmen läßt. Jedenfalls ist nicht, wie Knobel und Keil bemerken, an das heutige Busra im Osten des Hauran zu denken (nach Reland S. 621. 662), denn dieses hieß bereits in alter Zeit *Βόσσορα, Βοσορρά* (1 Makk. 5, 26; Jos., Ant. XII, 8, 3), also wie heute בָּצְרָה, was erst die Griechen und Römer zu *Βόστρα* verderbt haben (Knobel). Es ist aber auch nicht, wie Knobel will, an Bostra oder Bustra nördlich von Banjas auf dem Hermon zu denken, da das Gebiet der israelitischen Stämme nicht so weit nach Norden reichte. Knobel nimmt dies freilich an, indem er Baal-Gad in Heliopolis wiederfindet; welche Ansicht wir zu Kap. 11, 17 zu widerlegen versucht ha-

ben. Die Lage dieses Beesthra ist daher für einmal noch als unermittelt zu betrachten. Daß der Name Beesthra mehrfach, also auch auf dem Hermon vorkommen konnte, liegt in der weiten Verbreitung des Astartedienstes in jener Gegend. Nur um so schwieriger wird es sein, die Ortslage unseres Beesthra festzustellen. — V. 28. 29. β. Vier Städte in Isaschar: Kisjon (Kap. 19, 20), Dabrath (Kap. 19, 12), Jarmuth, En-Gannim (Kap. 19, 21). — V. 30. 31. γ. Vier Städte in Asser: Misеal (Kap. 19, 26), Abdon (Kap. 19, 28), Helkath (Kap. 19, 25), Rehib (Kap. 19, 28). — V. 32. δ. Drei Städte in Naphthali: Kedes (Kap. 19, 37), Hammoth-Dor in Kap. 19, 35 Hammath, 1 Chron. 6, 61 Hammon genannt. — Karthan (קַרְתָּן nach Keil aus קִרְיָתַיִם = קִרְיָתָן 1 Chron. 6, 61 kontrahirt, wie Dothan 2 Kön. 6, 13 aus Dothain 1 Mos. 37, 17) unter den Städten Naphthalis nicht genannt, nach Knobel „vielleicht Katanah mit Ruinen nordostwärts von Safed" bei van de Velde Mem. p. 147. — V. 33. Im ganzen 13 Städte.

k. V. 34—42. Die Städte der Merariter. Sie bekamen 12 Städte (V. 40), nämlich vier im Stamme Sebulon (V. 34), vier im Stamme Ruben (V. 36) und vier im Stamme Gad (V. 38), die meisten also im Ostjordanlande. — V. 34. 35. α. Vier Städte in Sebulon: Jokneam (Kap. 12, 32; 19, 11), Kartha (Kap. 19, 15), Dimna, vielleicht = רִמּוֹנָה od. רִמּוֹנוֹ (Kap. 19, 13; 1 Chron. 6, 62). So Knobel u. a. Keil bestreitet die Identität, da in der angeführten Stelle der Chronik der Text ohne Zweifel verderbt sei, indem er statt vier nur zwei Namen: Rimmono und Tabor darbiete. — Nahalal, Kap. 19, 15. Dafür Tabor 1 Chron. 6, 62. — V. 36. 37. β. Vier Städte in Ruben: Bezer (Kap. 20, 8; 5 Mos. 4, 43), Jahza, Kedemoth und Mephaath (Kap. 13, 18). Die beiden Verse sind durch die meisten Codd. beglaubigt, fehlen auch in den alten Uebersetzungen nicht und entsprechen den Angaben von V. 7. 40. 41. Wenn Rabbi Jakob Ben Chajim sie in seiner großen rabbinischen Bibel vom Jahre 1525 auf die Autorität der Masora hin wegließ, so hat er dies ganz mit Unrecht gethan. Vgl. Knobel, S. 474; Keil (II, 1, 158, Anm. 2 und Komment. zu Josua, S. 370, Anm. 4), sowie de Rossi variae lectt. ad h. l. und J. H. Michaelis Note zu seiner Halle'schen hebr. Bibel (bei Keil a. a. O.). — V. 38. 39. γ. Vier Städte im Stamme Gad: Ramoth in Gilead (Kap. 20, 8; 13, 26), Mahanaim (Kap 13, 26), Hesbon (Kap. 13, 17), Jaeser (Kap. 13. 25). — V. 40. In allem 12 Städte. — V. 41. 42. Abschluß des Verzeichnisses der Levitenstädte. Es waren 48, wie 4 Mos. 35, 6 geboten war und hier nochmals erwähnt wird. Jede hatte ihre Trift. עִיר עִיר Stadt Stadt, d. h. jede Stadt nach Analogie der Distributivzahlen. Gesenius, Gramm. §. 118, 5. —

g. V. 43—45. Schluß. Er weist zurück auf das, was Gott Kap. 1, 2—6 dem Josua gesagt hatte, als er ihn aufforderte, das Land einzunehmen. — V. 43. Jehova gab Israel das Land, das er den Vätern zugeschworen hatte (1 Mos. 12, 7; 15, 18; 4 Mos. 11, 12; 32, 11; 5 Mos. 31, 21). Sie nahmen es ein und wohnten darin. Derselbe Ausdruck wie Kap. 19, 47. — V. 44. Er gab ihnen zugleich Ruhe ringsum, wie er gleichfalls ihren Vätern geschworen hatte (2 Mos. 33, 14; 5 Mos. 3, 20; 25, 19). Die Feinde hielten nicht Stand ihnen gegenüber, und wenn sie auch noch nicht vollständig unterjocht waren, wie Richt. 1 lehrt, so wagten sie doch, so lange Josua lebte (Richt. 2, 6 ff.), nichts gegen die Israeliten zu unternehmen. Es war, wie Rahab zu den Kundschaftern gesagt hatte (Kap. 2, 9) ein Schrecken über die Kanaaniter gekommen. — V. 45. Die guten Worte, von welchen keines dahin fiel (נָפַל) d. h. unerfüllt blieb (Kap. 23, 14), sind die Verheißungen Gottes. Vergl. hierzu im Neuen Testament 2 Kor. 1, 20. „Gott ist in seinen Verheißungen wahrhaftig und hält sie; wofern wir nur durch Unglauben und Fahrlässigkeit uns nicht selber im Wege stehen. Ps. 33, 4." (Osiander.)

Dritter Abschnitt.

Die Entlassung der 2½ ostjordanischen Stämme. Josuas Abschiedsreden. Sein und Eleasars Tod.

Kap. 22—24.

1. Die Entlassung der 2½ ostjordanischen Stämme.

Kap. 22.

a. Josuas Entlassungsrede.

Kap. 22, 1—8.

1 Damals berief Josua die Rubeniter und Gaditer und den halben Stamm Manasse,
2 *und sprach zu ihnen: Ihr habt beobachtet alles, was euch Mose, der Knecht Gottes, geboten
3 hat, und gehorcht meiner Stimme in allem; das ich euch geboten habe. *Nicht habt ihr euere

Brüder verlassen diese lange Zeit [hindurch] bis auf diesen Tag und habt gehalten, was zu
4 beobachten war, das Gebot Jehovas, eueres Gottes. *Und nun hat Jehova, euer Gott, Ruhe
verliehen eueren Brüdern, wie er ihnen geredet [de Wette und Bunsen: verheißen] hat; und
nun wendet euch und ziehet zu eueren Zelten, in das Land eueres Eigenthums, welches euch
5 Mose gegeben hat, der Knecht Jehovas, jenseit des Jordans. *Nur achtet wohl darauf [de
Wette, Bunsen: habt fleißig Acht] zu thun das Gebot und das Gesetz, welches euch geboten
hat Mose, der Knecht Jehovas, zu lieben Jehova, eueren Gott und zu wandeln in allen seinen
Wegen und zu halten seine Gebote und ihm anzuhangen und ihm zu dienen mit euerem ganzen Herzen und mit euerer ganzen Seele. *Und es segnete sie Josua und entließ sie, und
6 sie zogen hin zu ihren Zelten. *Aber dem halben Stamme Manasse hatte Mose gegeben in
7 Basan [nämlich Besitzthum] und seiner Hälfte [d. h. der andern Hälfte des ganzen Stammes]
hatte Josua gegeben mit ihren Brüdern jenseit [de Wette: diesseit, Hebr. מֵעֵבֶר] des Jordans
meerwärts [d. h. im Westjordanlande]. Und auch, als sie Josua entließ zu ihren Zelten, segnete
8 er sie, *und sprach zu ihnen also: Mit großen Reichthümern kehret ihr zurück zu eueren
Zelten und mit sehr vielem Vieh, mit Silber und mit Gold und mit Erz [de Wette:
Kupfer] und mit Eisen und mit Kleidern in sehr großer Menge. Theilet die Beute euerer
Feinde mit eueren Brüdern.

b. Heimkehr der 2½ Stämme. Errichtung eines Altars am Jordan.

Kap. 22, 9. 10.

Und [so] kehrten zurück und gingen hin die Kinder Ruben und die Kinder Gad und der
9 halbe Stamm Manasse von den Kindern Israel, von Silo, welches im Lande Kanaan [liegt],
um zu ziehen in das Land Gilead, in das Land ihres Eigenthums, worin sie Besitz ergriffen
hatten [de Wette: Besitz gefaßt; Bunsen: worin sie sich ansässig gemacht] nach dem Befehl Jehovas
durch Mose. *Und sie kamen in die Kreise [Bunsen: Bezirke] des Jordan, welche im Lande
10 Kanaan [liegen], und es bauten die Kinder Ruben und die Kinder Gad und derhalbe Stamm
Manasse daselbst einen Altar am Jordan, einen Altar, groß zum Ansehen.

c. Gesandtschaft Israels an die 2½ Stämme wegen dieses Altars.

Kap. 22, 11—20.

Und es hörten die Kinder Israel also [de Wette: daß man sprach]: Siehe, es haben ge-
11 baut die Kinder Ruben und die Kinder Gad und der halbe Stamm Manasse den Altar gegenüber dem Lande Kanaan, in [אֶל] die Kreise des Jordans zur Seite den Kindern Israel. *Und es
12 hörten es die Kinder Israel, und es versammelte sich die ganze Gemeinde der Kinder Israel
gen Silo, hinaufzuziehen gegen sie mit Heeresmacht [לַצָּבָא]. *Und es sandten die Kinder
13 Israel zu den Kindern Ruben und zu den Kindern Gad und zum halben Stamm Manasse
in das Land Gilead den Pinehas, den Sohn Eleasars, des Priesters, *und zehn Fürsten mit
14 ihm, je einen Fürsten für ein Vaterhaus, für alle Stämme Israels, und ein jeder war Haupt
eines Vaterhauses unter den Tausenden (Geschlechtern) Israels.

Und sie kamen zu den Kindern Ruben und zu den Kindern Gad und zu dem halben
15 Stamme Manasse in das Land Gilead und redeten mit ihnen also: So hat gesprochen die
16 ganze Gemeinde Jehovas: Was ist das für eine Untreue [Bunsen, de Wette: Vergehen], womit
ihr treulos gehandelt habt an dem Gotte Israels, daß ihr euch abwendet heute von Jehova,
indem ihr euch einen Altar bauet, um heute euch zu empören gegen Jehova? *Ist es uns
17 zu wenig an der Missethat Peors, von der wir uns nicht gereinigt haben bis auf diesen
Tag und [de Wette: weshalb] es kam die Plage über die Gemeinde Jehovas? *Und ihr
18 wendet euch heute von Jehova ab; und es geschieht, empöret ihr euch heute gegen Jehova, so
wird er morgen gegen die ganze Gemeinde Israels zürnen.

Und fürwahr, wenn unrein ist das Land eueres Eigenthums, so ziehet hinüber in das
19 Land des Eigenthums Jehovas [Luther: das der Herr hat], woselbst aufgeschlagen ist (Bunsen:
lagert] die Wohnung Jehovas, und nehmet Besitz unter uns, aber gegen Jehova empöret euch

nicht und gegen uns empöret euch nicht, indem ihr euch einen Altar bauet außer dem
20 Altare Jehovas, unseres Gottes. *Hat nicht Achan, der Sohn Serahs, treulos gehandelt am Verbannten und über die ganze Gemeinde Israels kam ein Zorn, und er kam nicht als einzelner Mann um durch seine Missethat [Berleburger Bibel: Derselbe Mann gab nicht allein den Geist auf]? —

d. Rechtfertigung der 2½ Stämme wegen der Erbauung des Altars.

Kap. 22, 21—31.

21 Da antworteten die Kinder Ruben und die Kinder Gad und der halbe Stamm Manasse
22 und redeten mit den Häuptern der Tausende [de Wette: Hausen] Israels: *Gott, Gott Jehova, Gott, Gott Jehova, er weiß es, und Israel wisse es auch! Wenn (es geschah) aus Empörung, und wenn (es geschah) aus Treulosigkeit gegen Jehova (nicht mögest du uns helfen an
23 diesem Tage!), *daß wir uns bauten einen Altar, um uns abzuwenden von Jehova, und wenn, um darauf Brandopfer zu opfern und Speisopfer, und wenn, um darauf Heilsopfer zu bringen: so möge Jehova es rächen [de Wette: ahnden; Bunsen: so fordere der Ewige Rechenschaft
24 von uns]! *Und wenn wir nicht (vielmehr) aus Besorgniß, aus Grund [Bunsen: mit gutem Bedacht] solches gethan haben, sprechend: Morgen werden eure Kinder zu unseren Kindern sagen und sprechen: »Was ist euch und Jehova, dem Gotte Israels (gemeinsames)? [de Wette: Was habt ihr gemein mit Jehova, dem Gotte Israels? Bunsen: Was geht euch
25 der Ewige, der Gott Israels an?] *Und zur Grenze hat gesetzt Jehova zwischen uns und zwischen euch, den Kindern Ruben und den Kindern Gad, den Jordan! Kein Theil ist euch an Jehova!« Und so werden euere Kinder unsere Kinder abhalten, nicht zu fürchten Jehova. *Und wir
26 sprachen [darum sprachen wir....]: Laßt uns das für uns thun [Stier und Theile; Bunsen]
27 daß wir den Altar bauen, nicht zum Brandopfer und nicht zum Schlachtopfer, *sondern Zeuge sei er zwischen uns und zwischen euch und zwischen unseren Geschlechtern nach uns [Nachkommen], daß wir Dienst Jehovas thun vor ihm mit unseren Brandopfern und mit unseren Schlachtopfern und mit unseren Heilsopfern, auf daß nicht euere Kinder morgen sprechen zu unseren Kindern: »Kein Theil ist euch an Jehova!« *Und wir sprachen: »Und geschieht es, daß sie morgen (so) sprechen zu uns und zu unseren Geschlechtern, so wollen wir sagen: »Sehet das Abbild des Altars Jehovas, welchen unsere Väter gemacht haben, nicht zum Brandopfer und nicht zum Schlachtopfer, sondern (daß er) Zeuge sei zwischen uns und
29 zwischen euch!« *Fern sei es von uns, uns zu empören gegen Jehova und heute abzuwenden von Jehova, indem wir einen Altar erbauten zum Brandopfer und zum Speisopfer und zum Schlachtopfer, außer dem Altare Jehovas, unseres Gottes, der vor seiner Wohnung (steht).

30 Und es hörte Pinehas, der Priester, und die Fürsten der Gemeinde und die Häupter der Tausende Israels, die mit ihm waren, die Worte, welche die Kinder Ruben und die Kinder Gad und die Kinder Manasse redeten, und es war gut in ihren Augen [es gefiel ihnen wohl].
31 *Und es sprach Pinehas, der Sohn Eleasars, der Priester, zu den Kindern Ruben und zu den Kindern Gad und zu den Kindern Manasse: Heute haben wir erkannt, daß Jehova unter uns ist, weil ihr nicht mit dieser Untreue treulos gehandelt habt an Jehova. Nun habt ihr errettet die Kinder Israel von der Hand Jehovas.

e. Rückkehr der Gesandtschaft. Benennung des Altars.

Kap. 22, 32—34.

32 Da kehrte Pinehas, der Sohn Eleasars, der Priester, und die Fürsten zurück von den Kindern Ruben und von den Kindern Gad aus dem Lande Gilead in das Land Kanaan zu
33 den Kindern Israel und brachten ihnen Antwort. *Und es war gut die Sache in den Augen der Kinder Israel [es gefiel, Luther, de Wette, Bunsen], und es priesen Gott die Kinder Israel und gedachten nicht (mehr) hinaufzuziehen gegen sie mit Heeresmacht, um zu verwüsten das
34 Land, worin die Kinder Ruben und die Kinder Gad wohnten. *Und es benannten die Kinder Ruben und die Kinder Gad den Altar: »Er ist Zeuge zwischen uns, daß Jehova Gott ist.«

Exegetische Erläuterungen.

Nachdem der Verfasser von Kap. 13—21 den durch seine werthvollen und genauen Angaben ausgezeichneten Bericht über die Vertheilung des Landes, die Bestimmung der Freistädte und der Levitenstädte gegeben hat, erzählt er uns in den nun folgenden drei letzten Kapiteln des Buches die Entlassung der 2½ ostjordanischen Stämme, überliefert uns Josuas letzte Reden an das Volk und meldet schließlich seinen und Eleasars Tod.

Kap. 22 selbst zerfällt in folgende kleinere Abschnitte: a. Josuas Entlassungsrede an die 2½ ostjordanischen Stämme, V. 1—8; b. Heimkehr der 2½ Stämme. Errichtung eines Altars am Jordan, V. 9—10; c) Gesandtschaft Israels an die 2½ Stämme wegen dieses Altars, V. 11—20; d) ihre Rechtfertigung, V. 21—31; e) Rückkehr der Gesandtschaft, V. 32—34.

a. V. 1—8. Josuas Entlassungsrede an die 2½ ostjordanischen Stämme. Josua anerkennt ihren Gehorsam gegen Moses und seine Anordnungen (V. 2), sowie ferner, daß sie ihren Brüdern treulich beigestanden und Gottes Gebot beobachtet hätten (V. 3). Da nun Jehova jenen Ruhe verliehen habe, so möchten sie jetzt zu ihren Zelten in das ihnen schon von Mose verliehene Land ihres Eigenthums jenseit des Jordans ziehen (V. 4). Hieran knüpft er die Mahnung zu fernerer treuer Beobachtung des Gebotes, Gott in unwandelbarer Liebe zu dienen mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele. Weiterhin wird noch die Aufforderung beigefügt, die reiche Beute mit ihren Brüdern zu theilen (V. 8). Daß er sie mit seinem Segen entlassen habe, meldet der Verfasser zweimal V. 6. V. 7b. Eingeschoben ist eine geographische Notiz V. 7. — V. 4 wohl ohne Zweifel nicht schon, als der Krieg beendigt war, sondern nach dem Zusammenhange, in welcher diese Erzählung mitgetheilt wird und nach V. 4 wohl erst, nachdem die Vertheilung des Landes vollendet war. — V. 2. Sie haben gehalten, wozu sie sich gegen Mose (4 Mos. 32, 20 ff.) und gegen Josua selbst (Kap. 1, 16 ff.) verpflichtet hatten. — V. 3. Aber mehr noch, sie haben gehalten, was zu beobachten war, das Gebot Jehovas. Zu שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת מִצְוַת יי vgl. 1 Mos. 26, 5; 3 Mos. 8, 35. — V. 4. Vergl. Kap. 1, 15 אֶרֶץ אֲחֻזָּה V. 9. 10; 1 Mos. 36, 43; 3 Mos. 14, 34; 25, 24 u. ö. — V. 5. Erinnert an 5 Mos. 4, 2; 4, 29; 6, 5; 8, 6. — Zu der Infinitivform אַהֲבָה vgl. Gesenius §. 133; Ewald §. 238, a. Knobel zu 5 Mos. 1, 27. — V. 6 schließt in seiner ersten Hälfte die Erzählung von der Entlassung der 2½ Stämme eigentlich ab, in der zweiten folgt eine Notiz, die Kap. 14, 3; 18, 7 in ähnlicher Weise gegeben wurde und daher nicht nöthig war. Keil hat sie in seinem ersten Kommentar zu Josua scharf angegriffen, wenn er auf S. 374 dazu bemerkt: „In V. 7 finden wir wieder eine — wie Maurer richtig bemerkt — unsern Verfasser schon für sich charakterisirende Notiz, indem er vor lauter Streben, recht deutlich zu werden, bisweilen in Breite und überflüssige Wiederholungen verfällt.“ Milder urtheilt er jetzt (II, 1 S. 160): „In V. 7 schaltet der Erzähler der Deutlichkeit halber die wiederholte Bemerkung ein, daß nur die eine Hälfte von Manasse von Mose ihr Erbe in Basan, die andere hingegen das ihre durch Josua westlich vom Jordan erhalten habe, wie Kap. 14, 3 und 18, 7. Uns erscheint diese Wiederholung überflüssig; sie hängt aber mit der an Wiederholungen reichen Breite der alterthümlichen Erzählungsweise der Hebräer zusammen.“ Die zweite Vershälfte enthält nun noch einmal, was aus V. 6 schon bekannt ist. Wenn sie mit den Worten וְגַם כִּי anfängt, so scheint es fast, wie wenn unmittelbar vorher etwas ausgefallen oder „weggelassen“ wäre. — V. 8 bietet die Fortsetzung zu dem Vorhergehenden in der vorher noch nicht dagewesenen Aufforderung, die reiche Beute mit ihren Brüdern zu theilen. Diese Beute bestand in Vieh, Silber, Gold, Erz, Eisen und Kleidern und zwar in sehr großer Menge von dem allem (2 Mos. 3, 22; 11, 2; 12, 36). Unter den Brüdern sind die zu Hause gebliebenen Stammgenossen gemeint, denen nach 4 Mos. 31, 27 die Hälfte zukam. Ohne mit Knobel dreierlei Grundbestandtheile des Abschnittes V. 1—8 anerkennen zu können, nämlich für V. 1 bis 4 und 6 das Kriegsbuch, für V. 5 den Deuteronomiker, für V. 7. 8 das Rechtsbuch, dürfen wir die Bemerkung nicht unterdrücken, daß V. 7b und 8 aus einer anderen Quelle, deren Angaben nicht vollständig mitgetheilt sind, geflossen zu sein scheinen. Derjenige, welcher die letzte Hand an das ganze Werk legte, hat den Theil ihres Inhaltes, der einen neuen Gedanken darbot, als werthvolle Ergänzung angefügt.

b. V. 9. 10. Heimkehr der 2½ Stämme. Errichtung eines Altars am Jordan. V. 9. Die Kinder Ruben und Gad und der halbe Stamm Manasse kehren von **Silo**, welches im Lande Kanaan liegt, in das Land Gilead, in das Land ihres Eigenthums, worin sie Besitz ergriffen hatten (נֹאחֻסָּה wie 1 Mos. 34, 10; 47, 27; 4 Mos. 32, 30 eigentlich „worin sie festgehalten worden waren“ oder „sich festhielten“) zurück nach dem Befehl Jehovas durch Mose. Daß sie von Silo zurückkehrten, spricht für die Annahme, es sei diese Rückkehr erst nach der Vertheilung des Landes erfolgt. Als Land Kanaan wird nur, wie aus V. 9 hervorgeht, das Westjordanland betrachtet, das Ostjordanland heißt hier schlechtweg Land Gilead, während es eigentlich Gilead und Basan, die Königreiche Sihons und Ogs umfaßte. — Den Befehl Jehovas durch Mose s. 4 Mos. 32, 20 ff. — V. 10. Auf dieser Heimreise errichten sie einen Altar am Jordan. Sie kamen nämlich in die Gegenden am Jordan. Hebr. גְּלִילוֹת הַיַּרְדֵּן. Wie Kap. 13, 2 und Joel 4, 4 die Kreise der Philister (גְּ פְּלִשְׁתִּים oder גְּ פְּלֶשֶׁת) erwähnt werden, so hier die גְּ הַיַּרְדֵּן, welche 1 Mos. 13, 10. 11; 1 Kön. 7, 47 als כִּכַּר

חַמַּרְחֵן (Matth. 3, 5 ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου), dann 1 Mos. 13, 12; 19, 17 schlechthin als חַכִּכָּר bezeichnet werden; jetzt el Ghor. Gemeint ist, wie aus dem Zusatze: „welche im Lande Kanaan (liegen)“ erhellt, die Westseite des Ghor, das westliche Ufer des Jordan. Hier bauten sie einen Altar am Jordan, einen Altar groß zum Ansehen. Hebr.: גָּדוֹל לְמַרְאֶה, d. h. einen Altar, der so hoch und breit war, daß er weithin gesehen werden konnte. Da Mose selbst zum Andenken an den Sieg über Amalek einst einen solchen Altar errichtet hatte (2 Mos. 17, 15), glaubten sie in guten Treuen zu handeln, wie sie auch nachher mit gutem Gewissen bezeugen, V. 24 ff.

c. V. 11—20. Gesandtschaft Israels an die 2½ Stämme wegen dieses Altars. V. 11. Die Kinder Israel hörten davon, daß ein Altar gebaut worden sei gegenüber dem Lande Kanaan אֶל־מוּל אֶרֶץ כְּנַעַן d. h. „an dessen Ostseite“, Knobel), in die Kreise des Jordans (אֶל־גְּלִילוֹת וגו׳, d. h. in das Ghor), zur Seite der Kinder Israel (אֶל־עֵבֶר וגו׳ wie 2 Mos. 25, 37, 32). Die Seite ist die östliche. — V. 12 wiederholt, daß die Kinder Israel davon gehört hätten, fügt aber noch hinzu, daß sich die ganze Gemeinde der Kinder Israel gen Silo versammelt habe, um die 2½ Stämme mit Krieg zu überziehen. Knobel hält diesen Vers für eingeschoben, und zwar aus dem Kriegsbuche. Es fällt allerdings auf, daß der Anfang von V. 11 nochmals wiederholt wird, sowie ferner, daß V. 13 sich ganz gut an V. 11 anschließen könnte. Im übrigen enthält der Vers durchaus nichts, was den Zusammenhang störte oder an sich unwahrscheinlich wäre, da angesichts der Bestimmung des Gesetzes 3 Mos. 17, 8. 9 (vergl. 2 Mos. 20, 24) eine solche Aufregung um so eher begreiflich erscheint, als erst kurz vorher (Kap. 18, 1) die Stiftshütte zu Silo aufgerichtet worden war. „Dieser Eifer war“, wie Keil unter Hinweisung auf Calvins Bemerkung zu dieser Stelle sagt, „ganz berechtigt und löblich, da der Altar, wenn auch nicht zu einer Opferstätte erbaut, doch leicht dazu hätte mißbraucht und dem ganzen Volke zur Sünde werden können. Jedenfalls hätten die 2½ St. diesen Bau nicht ohne Zustimmung Josuas oder des Hohenpriesters unternehmen sollen.“ — V. 13. 14. Die Gemeinde sendet nun den Pinehas, den Sohn Eleasars, den Priester und zehn Fürsten an die Stammgenossen jenseit des Jordans, um Aufschluß über diese Angelegenheit zu verlangen. Pinehas (פִּינְחָס nach Gesen. = eherner Mund, נְחָשׁ = נְחַשׁ), Sohn des Eleasar und einer der Töchter Putiels (2 Mos. 6, 25), wird 4 Mos. 25, 6 ff. als Eiferer für Zucht und Sitte in Israel, 4 Mos. 31, 6 ff. als siegreicher Anführer des Volks im Kampfe gegen die Midianiter genannt und eignete sich daher um des hohen Ansehens willen, das er ohne Zweifel genoß, ganz zum Haupte und Sprecher der Gesandtschaft. Später war er, wie Richt. 20, 28 meldet, selbst Hoherpriester. Die zehn Fürsten, die mit ihm geschickt wurden, repräsentirten die 9½ Stämme des Westjordanlandes und werden V. 30 als נְשִׂיאֵי הָעֵדָה bezeichnet. Jeder von ihnen war Haupt eines Vaterhauses unter den Tausenden Israels. Ueber das Verhältniß der Vaterhäuser oder, wie de Wette übersetzt, Stammhäuser zum ganzen Stamm vgl. Kap. 7, 14. 16—18. Die אַלְפֵי יִשְׂרָאֵל sind die Geschlechter Israels, wie sich aus 1 Sam. 10, 19. 21, wo אֶלֶף mit מִשְׁפָּחָה wechselt, ergibt. Der Ausdruck findet sich öfter, z. B. Richt. 6, 15; 4 Mos. 1, 16; 10, 4, in unserem Kapitel V. 30 und vor allem in der berühmten Stelle Micha 5, 1.

V. 15—20. Die Abgesandten kommen zu den Kindern Ruben u. s. w. in das Land Gilead und machen ihnen ernste Vorstellungen. Als Sprecher haben wir uns wohl Pinehas, den Mann mit dem ehernen Munde zu denken, dessen Worte heftig und erregt klingen. Er nimmt von vornherein an, daß der Altar von den 2½ Stämmen mala fide erbaut worden sei, es sich um Empörung (V. 16. 22) gegen Jehova handle, fragt dann, ob es nicht genug sei an der Missethat Peors, von der sich das Volk noch immer nicht gereinigt habe, um aufs neue den Zorn Jehovas herauszufordern (V. 17. 18). Vielmehr, mahnt er im zweiten Theile seiner Rede, wenn das Land ihres Eigenthums unrein sei, so möchten die Bruderstämme in das Land des Eigenthums Jehovas hinüberziehen, wo seine Wohnung sei, und daselbst Besitz nehmen, aber sich nicht gegen Jehova empören und abfallen, indem sie sich einen Altar bauten außer dem Altar Jehovas (V. 19). Mit ergreifender Hinweisung auf die Frevelthat Achans, der nicht als einzelner Mann umgekommen, sondern ebenfalls Gottes Zorn über die ganze Gemeinde gebracht habe, schließt der edle Eiferer seine Rede (V. 20). — V. 15. 16. Was ist das für eine Untreue — daß ihr euch abwendet — euch zu empören gegen Jehova. Die hier gewählten Ausdrücke sind zu beachten: 1) מָעַל Kap. 7, 1 u. V. 20 mit בְּ der Sache gebraucht, sich an etwas vergreifen, hier aber mit בְּ der Person und zwar der höchsten Person, Jehova, angewendet: treulos handeln, verdeckt, hinterlistig handeln, im Anschluß an die wahrscheinliche Grundbedeutung: bedecken, woher מְעִיל Mantel. Zur Verstärkung wird zum Verbum noch das Substant. מַעַל hinzugesetzt, wie 1 Chron. 5, 25; 10, 13; 2 Chron. 12, 2. 2) שׁוּב מֵאַחֲרֵי יי wie V. 23. 29 (vgl. Kap. 23, 12) sich abwenden von Jehova. Darin besteht die Treulosigkeit im allgemeinen, daß sie sich abwenden von Gott. Da sie sich aber soweit vergessen haben, sogar einen Altar zu bauen, so wird 3) der stärkste Ausdruck gewählt, nämlich מָרַד, ungehorsam, widerspenstig sein, sich empören (1 Mos. 14, 4; 2 Kön. 18, 7. 20; 24, 1) zunächst, wie die angeführten Stellen zeigen, gegen weltliche Herrscher, hier aber, wie Ezech. 2, 3; Dan. 9, 9, gegen Jehova. — V. 17. Ist es uns zu wenig an der Missethat Peors? d. h. an der Missethat, die wir durch den Dienst des Baal Peor (4 Mos. 25, 3; 31, 16), der durch Preisgebung junger Mädchen verehrt wurde (Winer, Realw. u. Baal), begangen haben? Damals starben 24,000 zur Strafe dafür. Dem Eifer des Pinehas aber dankte Israel das Aufhören der Plage (4 Mos. 25, 9. 10 bis 12). Von ihm sagte Gott zu Mose: Er hat meinen Grimm von den Kindern Israels gewendet (הֵשִׁיב אֶת־חֲמָתִי מֵעַל בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל) 4 Mos. 25, 11. Um so auffallender muß es erscheinen, daß Pinehas selbst die Missethat jetzt noch als eine solche bezeichnet, von der wir uns nicht gereinigt haben bis auf diesen Tag. Er denkt wohl daran, daß, wie nach seiner Meinung das Beispiel der 2½ Stämme zeigt, die Lust zum Götzendienst noch immer unter den Israeliten vorhanden ist. So erklärten schon nach dem Vorgange von R. Levi ben Gerson, C. a Lapide und Clericus: „a quo nondum satis abhorremus; multi enim videntur fuisse, qui nondum delicti magnitudinem intelligebant. Vide Prov. 20, 9. Non deerant etiam, qui clam Chananaeorum et Chaldaeorum Deos colerent, ut liquet ex oratione Josuae, Cap. XXIV, 14, 23“ (bei Keil, Komment. zu Josua, S. 380). Uebereinstimmend Keil und Knobel. — V. 18. Und ihr wendet euch heute von dem Herrn ab. Sinn: So wenig denkt ihr an jene Plage, die einst über die Gemeinde gekommen ist, daß ihr euch heute schon wieder von Jehova abwenden wollt. — Und es geschieht, empöret . . . zürnen. Die Konstruktion ist dieselbe wie 1 Mos. 33, 14, אֲתֶּם תִּמְרְדוּ = אִם א׳ ת׳. Sinn: „Besinnet euch wohl, denn wenn ihr euch heute gegen Jehova empöret, so wird er morgen gegen die ganze Gemeinde Israels zürnen.“ Das Gericht Gottes kommt schnell, und es kommt nicht blos über die 2½ Stämme, sondern über die ganze Gemeinde. In dem letzteren Umstande liegt für Pinehas zugleich eine gewisse Legitimation, so ernstlich zu den Stammgenossen zu sprechen. — V. 19. In milderem Tone fortfahrend macht nun Pinehas den Vorschlag, sie sollten, wenn ihr Land unrein wäre, zu ihnen überziehen, wo Jehova seine Wohnung habe, nur sollten sie keinen besonderen Altar sich bauen. Knobel: „Und fürwahr (אַךְ wie 1 Mos. 26, 9; 29, 14; 44, 28), wenn ihr Besitzland unrein wäre, so könnten sie ja in Jehovas Besitzland, woselbst die Wohnung Jehovas ihren Sitz habe (שָׁכַן wie Kap. 18, 1), überziehen und sich dort ansässig machen; nur sollten sie durch solche Erbauung eines Sonderaltars außer dem wahren Jehovaaltare sich nicht gegen Jehova empören und sie nicht befeinden, d. i. dem ganzen Volke nicht Unheil von Gott zuziehen“. — Wenn unrein u. s. w. dadurch, daß Jehova seine Wohnung nicht da hatte und viele Heiden dort wohnten. — Land eueres Eigenthums . . . . Land des Eigenthums Jehovas. Der Gegensatz ist wohl zu beachten. — מָרַד mit dem Akkus. wie Hiob 24, 13 מֹרְרֵי אוֹר. — V. 20. Schließlich erinnert Pinehas noch an die Frevelthat Achans (Kap. 7, 1 ff.), die noch in frischem Gedächtnisse war und die, wie einst die Missethat Peors, in ihren Folgen nicht nur den einzelnen Mann, sondern auch seine Kinder (Kap. 7, 24) und durch den mißglückten Angriff auf Ai (Kap. 7, 1—5) das ganze Volk getroffen hatte. Keil: Pinehas schließt a minori ad majus. Doch ist der Gegensatz des minus und majus nicht mit Calvin in dem clandestinum unius hominis maleficium und der manifesta idololatria zu suchen, sondern mit Masius so zu fassen: Si Achan cum fecisset sacrilegium, non solus est exstinctus, sed indignatus est Deus universae ecclesiae, quid futurum existimatis, si vos, tantus hominum numerus, tam graviter peccaveritis in Deum“ (S. 381).

d. V. 21—31. Rechtfertigung der 2½ St. wegen der Erbauung des Altars. Unter feierlicher Anrufung Gottes und zwar als des Gottes Jehova, den Israel verehrte, versichern die 2½ Stämme, daß sie den Altar nicht aus Treulosigkeit, um sich von Jehova abzuwenden und einen besonderen Opferdienst einzurichten, erbaut hätten (V. 21—23), vielmehr aus Besorgniß, es möchten einst die Nachkommen der im eigentlichen Kanaan wohnenden Stämme zu ihren Nachkommen sprechen: „Kein Theil ist euch an Jehova!“ und so ihre Kinder abhalten, Jehova zu fürchten (V. 24. 25). Deshalb wären sie auf den Gedanken gekommen, einen Altar zu bauen, nicht als Opferaltar, sondern zum Zeugen der gemeinsamen Verehrung Jehovas auch für zukünftige Geschlechter, damit, wenn einmal der vorhin berührte Fall eintreten sollte, sie auf diesen nach dem Vorbilde des Altars Jehovas errichteten Altar hinweisen könnten (V. 26 bis 28). Zum Schlusse wiederholen sie noch einmal, daß jeder Gedanke an Empörung oder Abfall ihnen durchaus fern liege (V. 29). Durch diese offene, von gutem Gewissen zeugende Antwort erklären sich Pinehas und die Fürsten befriedigt, denn heute hätten sie erkannt, daß Jehova unter ihnen sei, von dessen Hand die Kinder Ruben, Gad und Manasse Israel errettet hätten (V. 30. 31).

V. 21—23. Die Antwort der 2½ Stämme hebt sehr feierlich an: Gott (אֵל), Gott Jehova (אֱלֹהִים יְהוָה), Gott (אֵל), Gott Jehova (אֱלֹהִים יְהוָה), er weiß es (הוּא יֹדֵעַ) und Israel wisse es auch! „Die Zusammenstellung der drei Gottesnamen: אֵל der Starke, אֱלֹהִים das zu fürchtende höchste Wesen und יְהוָה der wahrhaftig Seiende, der Bundesgott (V. 22) dient zur Verstärkung der Anrufung Gottes, wie Ps. 50, 1, die durch die Wiederholung dieser drei Gottesnamen noch gesteigert wird“ (Keil). — Wenn es geschah aus Empörung u. s. w. Hierzu folgt der Nachsatz am Schlusse von V. 23 in den Worten: so möge Jehova es rächen. Eingeschoben in die Betheuerung ist die unmittelbar an Gott selbst gerichtete, in heftiger Gemüthserregung ausgesprochene Verwünschung: „Nicht mögest du uns helfen an diesem Tage!“ An diesem Tage הַיּוֹם הַזֶּה = heute. Er soll ihnen heute nicht helfen, heute ihnen nicht beistehen, heute

sie verlassen, wenn sie aus Empörung (מֶרֶד) oder Treulosigkeit (מַעַל) den Altar erbaut haben. Knobel: „Im Falle unserer Untreue mögest du uns in unserer gegenwärtigen Noth nicht helfen, sondern dem Verderben überlassen! Ein eingeschobenes Sätzchen, in welchem die Erregten, sich lebhaft verwünschend, in die Anrede an Gott übergehen.“ — Ueber die verschiedenen Arten der Opfer, welche V. 23 und 27 erwähnt werden, s. Winer, Realw. unter Opfer. Herzog, Realencyklopädie X, 614 ff. — V. 24. 25. **Und wenn wir nicht (vielmehr) aus Besorgniß, aus Grund solches gethan haben, sprechend** u. s. w. Aus Besorgniß מִדְאָגָה von דָּאַג fürchten, besorgt sein 1 Sam. 9, 5; 10, 2; Ps. 38, 19. Das Subst. findet sich bei Ezech. 4, 16; 12, 18. 19; Jerem. 49, 23; Spr. 12, 25. — Aus Grund מִדְּבָר vgl. Kap. 5, 4 sowie עַל דָּבָר 1 Mos. 12, 17; 20, 11. — Sprechend, nämlich bei sich selbst sprechend, also so viel als denkend. — V. 25. לִרְאֹת „Diese Infinitivform statt der abgekürzten לִרְא 1 Sam. 18, 29 hat Analogien an יְצֹק Ez. 24, 3 und לִישֹׁן Hohel. 5, 11, wogegen im Pentateuch nur יִרְאָה gebräuchlich“ (Keil). Die Besorgniß war insofern nicht unbegründet, als in den Verheißungen nur von Kanaan die Rede ist, also nur vom Westjordanlande, nach dem in V. 10 klar vorliegenden Sprachgebrauche. Vgl. 1 Mos. 12, 7; 13, 15; 15, 18; 17, 8, sowie insbesondere 4 Mos. 34, 1—12. — V. 26—28. **Und wir sprachen: Laßt uns das für uns thun, daß wir den Altar bauen, nicht... sondern Zeuge sei er** u. s. w. נַעֲשֶׂה לָנוּ לִבְנוֹת. Entweder nach der von Knobel angeführten Analogie von 1 Mos. 2, 3; 30, 30 so zu fassen, wie wir es in der Uebersetzung ausgedrückt haben, oder wie Keil will: „Wir wollen uns machen zu bauen einen Altar (ein aus der Sprache des gewöhnlichen Lebens genommener Ausdruck für: wir wollen uns einen Altar bauen)“. Beide Erklärungen geben einen guten und passenden Sinn, den Luther kurz und prägnant ausgedrückt hat, wenn er übersetzt: Laßt uns einen Altar bauen, ohne Zweifel nach der Vulg.: exstruamus nobis altare. Die Sept. beziehen das נַעֲשֶׂה nicht auf Bauen an sich, sondern auf die Bestimmung des zu erbauenden Altars, wenn sie übertragen: *καὶ εἴπαμεν ποιῆσαι, οὕτω τοῦ οἰκοδομῆσαι τὸν βωμὸν τοῦτον, οὐχ ἕνεκεν καρπωμάτων .... ἀλλ' ἵνα ᾖ μαρτύριον τοῦτο* u. s. w. — V. 27. Der Altar soll also nicht zum Opfern dienen, sondern ein Zeuge sein (vgl. 2 Mos. 17, 15) zwischen der beiderseitigen gegenwärtigen und zukünftigen Generation: **Daß wir Dienst Jehovas thun vor ihm (לַעֲבֹד אֶת־עֲבֹדַת יי לְפָנָיו) mit unsern Brandopfern** u. s. w. Die Opfer sollen nicht auf diesem Altar dargebracht werden, sondern vor ihm, vor Jehova im Westjordanlande. Dort wollen sie den Dienst Jehovas thun. — V. 28. Gerade dafür soll der nach dem Vorbilde des Altars in der Stiftshütte gebaute Altar ein Zeuge sein, auf den auch die Nachkommen immer hinweisen könnten. תַּבְנִית von בָּנָה ist 2 Mos. 25, 9. 40; 2 Kön. 16, 10 das Modell, wonach etwas gebaut wird; dann aber auch hier, wie 5 Mos. 4, 16—18; Ez. 8, 10, Bild, Ebenbild von etwas. Diesen Sinn geben die Sept. ganz richtig durch *ὁμοίωμα*, Luther durch „Gleichniß“ wieder. Die Vulg. hat תַּבְנִית nicht übersetzt, de Wettes „Bau“ ist undeutlich. — V. 29. Nochmalige Betheuerung ihrer Unschuld. „Die Redenden schließen mit dem Ausdrucke des Abscheus vor einem Abfalle von Jehova. חָלִילָה לָנוּ מִמְּךָ fern sei es uns von ihm her, d. h. von wegen Gottes (מִמְּךָ = מֵיְהוָֹה 1 Sam. 24, 7; 26, 11; 1 Kön. 21, 3) uns gegen Jehova zu empören u. s. w.“

V. 30. **Es war gut in ihren Augen**, nämlich in den Augen der Abgesandten, welche diese Worte der 2½ Stämme gehört hatten. Den Sinn von וַיִּיטַב בְּעֵינֵיהֶם geben die Septuag. sehr richtig durch *καὶ ἤρεσεν αὐτοῖς*. — V. 31. In seiner Erklärung gibt Pinehas Gott allein die Ehre, wenn er sagt: **Heute haben wir erkannt, daß Jehova unter uns ist, weil** (אֲשֶׁר in diesem Sinne, wie 1 Mos. 30, 18; 31, 49; 34, 13. 27; Pred. 4, 9; 8, 11, vollständiger יַעַן אֲשֶׁר) **ihr nicht mit dieser Untreue treulos gehandelt habt an Jehova. Gott selbst hat das**, wie Pinehas mit Recht annimmt, verhindert. Nun (אָז vor Nachsätzen = da oder nun, Hiob 9, 31; Spr. 2, 5; Ps. 119, 92) **habt ihr errettet die Kinder Israel von der Hand Gottes.** „Zu הִצִּיל מִיַּד vgl. 1 Mos. 37, 21; 2 Mos. 2, 19“ (Knobel). Es geschah dies insofern, als sonst wieder eine ähnliche Strafe wie 4 Mos. 25, 8 ff. das ganze Volk getroffen haben würde.

e. V. 32—34. Rückkehr der Gesandtschaft. Benennung des Altars. Pinehas und die Fürsten kehren zurück aus dem Land Gilead in das Land Kanaan zu den Kindern Israel und bringen ihnen eine Antwort, die allgemein befriedigt, so daß sie Gott preisen und der Gedanke an einen Krieg gegen die 2½ ostjordanischen Stämme aufgegeben wird (V. 32. 33). Das Kapitel schließt mit der Notiz, daß die Kinder Ruben und Gad den Altar benannt hätten: „Er ist Zeuge zwischen uns, daß Jehova Gott ist“ (V. 34). — V. 32 werden nur die Kinder Ruben und Gad genannt, ebenso V. 34. Wohl der Kürze wegen. Die Manassiter sind damit nicht ausgeschlossen. — V. 34. Mit dieser Namengebung bekannten sich die 2½ Stämme deutlich zu Jehova, als dem wahren Gotte. — Das erste כִּי steht, wie das griech. *ὅτι* bei Anführung direkter Rede (vergl. 1 Mos. 4, 23; 29, 33; Ruth 1, 10; 1 Sam. 10, 19) und war daher nicht zu übersetzen.

Theologische Grundgedanken.

1. Wie Israel nur einen Gott verehren sollte, Jehova, den wahrhaft Seienden (2 Mos. 3, 14; 20, 2), so sollte in Israel auch nur eine Opferstätte sein (3 Mos. 17, 1—9), denn den שְׂעִירִים (3 Mos. 17, 7), eig. Böcken, dann wohl Hirtengottheiten, deren Kultus in Verbindung mit dem Kälberdienste der abgöttische Jerobeam nach 2 Chron. 11, 15 wieder einführte, sollten sie nicht opfern. Bei der großen Neigung des Volkes, sich heidnischem Götzendienste zuzuwenden, die auf dem Zuge durch die Wüste sich wiederholt (2 Mos. 32; 4 Mos. 25) gezeigt hatte, mußte jetzt, nachdem das Volk seine Wohnsitze erhalten hatte, die Stiftshütte zu Silo aufgerichtet, das Land vertheilt war, den Führern Israels alles daran gelegen sein, die Einheit des Kultus festzuhalten. Sie konnte bei einem Volke, das noch erzogen werden mußte durch das Gesetz (Gal. 4, 23. 24), nur dann sich recht einleben, wenn es durchaus nicht gestattet war, irgend auf einem andern Altar zu opfern, als auf dem Altar der Stiftshütte. Ein Gott, eine Wohnung Gottes unter dem einen von ihm auserwählten Volke, ein Opferaltar vor der Thüre dieser einen Wohnung: alles dies gehört im Alten Bunde ebenso zusammen, wie im Neuen: ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller (Eph. 4, 5. 6).

2. Der Eifer, welcher einen Pinehas schon früher (4 Mos. 25) und jetzt wieder beseelte, war heiliger Eifer für die Ehre Gottes, offenbar hervorgehend aus einer tiefen sittlichen Abneigung gegen den schmählichen Peorsdienst, der Israel ins Verderben zu bringen drohte. Ganz so, wie Pinehas, handelte später Elias (1 Kön. 18). Wenn es dabei nicht ohne Blutvergießen abging, so ist zu beachten, daß Götzendienst nach 3 Mos. 17, 4 geradeso betrachtet wurde, wie wenn eine Mordthat begangen worden wäre, also mit dem Tode zu bestrafen war. Das jüdische Zelotenthum, wie es sich zur Zeit der Zerstörung Jerusalems durch Titus ausbildete, war eine Karrikatur dessen, was Pinehas und Elias vollbrachten. Wie aber Christus sich dazu stellte, geht aus der Geschichte der Tempelreinigung hervor (Joh. 2, 13 ff.; Matth. 21, 12 ff.; Mark. 11, 15 ff.), die uns lehrt, wie bei ihm heiliger Eifer mit maßvollem Ansichhalten (Joh. 2, 15. 16) Hand in Hand ging, zur nachdrücklichen Beherzigung für alle blinden Eiferer aller Zeiten. Der echte heilige Eifer ist von der aufgeregten wilden Leidenschaft des Fanatismus in allen Beziehungen verschieden. Jener gleicht der Flamme, die das edle Metall von den Schlacken läutert, dieser der Brandfackel, die, wohin sie geschleudert wird, alles in Flammen setzt und alles zerstört, nicht in majorem Dei gloriam, sondern in majorem insaniae gloriam. Wenn unsere Zeit in kirchlichen Dingen vielfach wieder eine sehr starke Neigung zu diesem falschen Zelotenthum zeigt, so ist dieses Zeichen der Zeit als eines der schlimmsten anzusehen, als ein Zeichen, in welchem niemand siegen, mancher aber gewiß untergehen wird.

3. Wie ein gutes Gewissen Gott zum Zeugen anrufen darf, zeigen die 2½ Stämme in ihrer Antwort auf die Anklage der Abgesandten Israels. Auch auf Grund und Boden des Christenthums ist solches immer noch zulässig, wie die von Christus und seinen Aposteln gebrauchten Betheuerungen zeigen. Vergl. z. B. Joh. 3, 5; 5, 24. 25; 6, 53; 13, 16. 21; Luk. 23, 43; Röm. 1, 9; 9, 1. 3; Phil. 1, 8. Solche Versicherungen sind dann nicht leichtsinnig ausgestoßene Betheuerungen, sondern sie entspringen unmittelbar aus der von Gott erfüllten Stimmung des Gemüthes, die sie dokumentiren.

4. Keinen Theil an dem Herrn zu haben ist das Schlimmste, was einem Volke, einer Gemeinde oder auch einem einzelnen Menschen widerfahren kann. Wie tief dieser Gedanke einst Petrus erfaßte, lehrt Joh. 13, 8. 9.

5. In allem, was Menschen thun oder lassen, stets die Hand des Herrn, also das Walten seiner Vorsehung zu erkennen (V. 31), ist eine ganz besondere Aufgabe ernsten religiösen Nachdenkens. Das Auge der alten Israeliten war dafür, wie unsere Stelle und wie besonders ergreifend 1 Sam. 3, 18 darthut, in eigenthümlicher Weise geschärft. Je klarer diese letzte Kausalität Gottes wahrgenommen wird, desto verständlicher erscheint uns alle menschliche Geschichte, und zwar als die Hypothese göttlichen Waltens und menschlichen Handelns oder göttlicher Bestimmung und menschlicher Freiheit.

Homiletische Andeutungen.

Die Entlassung der Bruderstämme aus Gilead durch Josua. 1) Wie er die geleistete brüderliche Hülfe anerkennt; 2) zu treuem Festhalten an den Geboten Gottes sie ermahnt; 3) mit seinem Segen sie zu ihren Hütten gehen läßt (V. 1—8). — Die Heimkehr der Stämme aus dem Ostjordanlande und die Errichtung des Altars an der Grenze Kanaans (V. 9. 10). — Israels Gesandtschaft an die Brüder jenseit des Jordans. 1) Veranlassung (V. 11—14); 2) die Botschaft des Pinehas und der Fürsten (V. 15—20); 3) die Antwort darauf (V. 21 bis 31); 4) die Rückkehr der Abgesandten (V. 31 bis 33). — Pinehas, der heilige Eiferer für die Ehre Gottes (V. 15—20; unter angemessener, taktvoller Benutzung von 4 Mos. 25, 1 ff.). — So läßt euch sagen die ganze Gemeinde des Herrn — ein gewaltig ergreifendes Wort! (V. 16.) — Wie Leute mit gutem Gewissen sprechen! 1) Sie dürfen sich auf Gott als ihren Zeugen berufen; 2) sie dürfen aber auch alles, was sie gethan haben, klar und offen darlegen, ohne irgend etwas verschweigen zu müssen (V. 21—31). — Denkmäler geschichtlicher Thatsachen sind stumme und doch beredte Zeugen (V. 28 vgl. mit V. 9. 10 u. 34). — Wie Brüder sich zu verstehen wissen (V. 30. 31). — Heute erkennen wir, daß der Herr unter uns ist! Dürfen wir nicht auch noch oft also sprechen, wenn Gott es verhütet, daß wir uns nicht an ihm versündigen? (V. 31.) — Eine fröhliche Heimkehr (V. 32. 33). — Welche Freude eine gute Botschaft zu verbreiten vermag (V. 33). — In allen Dingen Gott die Ehre (V. 33. vergl. mit Ps. 115, 1).

Starke: Es ist nicht genug wohl anfangen, sondern man muß auch in dem fortfahren und bis an das Ende verharren, Hebr. 3, 12. 14; Matth. 10, 22; 24, 13 (V. 5). — Wenn uns Gott unsers Dienstes entläßt, mögen wir gehen, aber eher nicht, Ps. 31, 16; 39, 5; Luk. 2, 29 (V. 6. 7). — Ein christlicher Eifer um die Religion ist nicht unrecht (V. 13—16). — Es ist wohl erlaubt, in wichtigen Sachen sich mit Bescheidenheit zu verantworten und

mit Betheuerung des göttlichen Namens die Wahrheit und Unschuld an den Tag zu geben (V. 21. 22). — Altäre und Bilder sind nicht schlechterdings unrecht und verboten, nur muß man nicht Abgötterei damit treiben, 2 Kön. 18, 4 (V. 23—29). — Osiander: Daraus ist kund und offenbar, daß wir Gott lieben, wenn wir seine Gebote halten, Joh. 14, 23; 15, 14 (V. 5). — So oft wir von der gläubigen Christen ihrer Standhaftigkeit in der wahren Erkenntniß Gottes hören, so sollen wir Gott für solche Gutthat Dank sagen (V. 33). — Wir sollen, soviel möglich, davor sein, daß niemanden Aergerniß gegeben werde (V. 34). — Hedinger: Jähzinge Blutdürstigkeit bestehet nicht mit der wahren Religion; denn wie kann der, der selbst das zerstoßene Rohr nicht zerbrechen will, uns gestatten, entweder das Ganze zu zerstoßen oder das Zerstoßene zu zerbrechen oder das Zerbrochene zu verbrennen? Jes. 42, 3 (V. 13—16). — In Sachen, welche zweifelhaftig und ungewiß sind, ist es besser, daß man sein Urtheil anstehen lasse, als wider die Liebe handle, 1 Kor. 13, 7 (V. 13—16). — Wie gute Hausväter solche Bäume pflanzen, davon erst ihre Kinder und Kindeskinder die Frucht essen und unter ihrem Schatten sich erfreuen; also sollen vielmehr christliche Eltern dahin trachten, daß die wahre Gottseligkeit auf ihre Kinder fortgepflanzet werde. (V. 23—29).

2. Josuas Abschied vom Volke. Sein und Eleasars Tod.

Kap. 23. 24.

a. Die erste Abschiedsrede.

Kap. 23.

α. Verkündigung, daß Jehova auch ferner für sein Volk streiten und ihm zum vollständigen Besitz des Landes verhelfen werde.

Kap. 23, 1—11.

1 Und es geschah nach langer Zeit [nach vielen Tagen], nachdem Jehova Israel Ruhe verliehen hatte von allen ihren Feinden ringsum und Josua alt geworden war, gekommen in die
2 Jahre [wörtl: in die Tage]: *da berief Josua das ganze Israel, seine Aeltesten und seine Häupter und seine Richter und seine Vorsteher [Ordner], und sprach zu ihnen: Ich bin alt geworden,
3 gekommen in die Jahre [wörtl: in die Tage]; *und ihr habt gesehen alles, was Jehova, euer Gott, gethan hat an allen diesen Völkern vor euch, denn Jehova, euer Gott, er hat gestritten
4 für euch. *Sehet, ich habe euch zufallen lassen [durch das Loos] diese übrigen Völker zum Besitzthum für euere Stämme; vom Jordan an, und alle Völker, welche ich ausgerottet habe, und
5 das große Meer gegen Untergang der Sonne. *Und Jehova, euer Gott, wird sie ausstoßen vor euch und wird sie vertreiben vor euch, und ihr werdet ihr Land einnehmen, wie Jehova,
6 euer Gott, zu euch geredet hat. *Und ihr sollt sehr stark sein, zu halten und zu thun alles, was geschrieben ist im Buche des Gesetzes Mose, davon nicht zu weichen weder zur Rechten
7 noch zur Linken, *nicht unter diese Völker zu kommen, [unter] diese bei euch übriggebliebenen, und daß ihr nicht gedenket und nicht schwöret bei dem Namen ihrer Götter [de Wette: preiset;
8 Bunsen: im Munde führet] und ihnen nicht dienet und sie nicht anbetet; *sondern Jehova,
9 euerem Gotte, sollt ihr anhangen, wie ihr gethan habt bis auf diesen Tag. *Und es vertrieb Jehova vor euch große und starke Völker; und — nicht bestand ein Mann vor
10 euch, bis auf diesen Tag. *Ein Mann von euch jagt Tausend, denn Jehova, euer Gott,
11 er ist es, der für euch streitet, wie er zu euch geredet hat. *Und [darum] behütet sehr euere Seelen [de Wette: so habt denn wohl Acht auf euch selbst], zu lieben Jehova, eueren Gott.

β. Warnung vor dem Abfalle von Gott.

Kap. 23, 12—16.

12 Denn, wenn ihr euch abwendet und anhanget dem Reste dieser Völker, dieser bei euch übriggebliebenen, und euch mit ihnen verschwägert und ihr unter sie und sie unter euch kom-
13 men: *so sollt ihr wissen, daß nicht fortfahren wird Jehova, euer Gott, zu vertreiben diese Völker vor euch, und sie werden euch zum Fallstricke sein und zur Schlinge und zur Geißel in eueren Seiten und zu Dornen in eueren Augen, bis daß ihr umkommet, aus diesem guten Lande [Bunsen: von diesem guten Boden (אַדְמָה) hinweg], welches euch gegeben hat Jehova, euer Gott.

14 Und siehe, ich gehe heute dahin auf dem Weg der ganzen Erde [Knobel; de Wette: ich gehe jetzt den Weg alles Irdischen], und ihr sollt erkennen [de Wette: so erkennet denn; ebenso Bunsen] mit euerem ganzen Herzen und mit euerer ganzen Seele, daß nicht ein Wort dahin gefallen [unerfüllt geblieben] ist von allen den guten Worten, welche geredet hat über euch Je-
15 hova, euer Gott: alles ist euch eingetroffen; es ist nicht ein Wort dahingefallen. *Und es wird geschehen, gleichwie gekommen ist über euch jedes gute Wort, welches Jehova, euer Gott, zu euch geredet hat, also wird Jehova über euch bringen jedes böse Wort, bis er euch vertilget
16 aus diesem guten Lande, welches euch gegeben hat Jehova, euer Gott. *Wenn ihr übertretet den Bund Jehovas, eueres Gottes, welchen er euch geboten hat, und hingehet und dienet andern Göttern und sie anbetet: so wird entbrennen der Zorn Gottes gegen euch und ihr werdet schnell umkommen aus diesem guten Lande, welches er euch gegeben hat.

b. Die zweite Abschiedsrede. Bundeserneuerung. Schluß.

Kap. 24.

α. Die zweite Abschiedsrede.

Kap. 24, 1—15.

1 Und es versammelte Josua alle Stämme Israels gen Sichem und berief die Aeltesten
Israels und seine Häupter und seine Richter und seine Vorsteher [Ordner], und sie traten vor
2 Gott. *Und es sprach Josua zu dem ganzen Volke: Also hat gesagt Jehova, der Gott Israels:
Jenseit des Stromes wohnten euere Väter vor Alters, Tharah, der Vater Abrahams und der
3 Vater Nahors, und dienten andern Göttern. *Da nahm ich eueren Vater, Abraham, von
jenseit des Stromes und ließ ihn wandern [de Wette: ziehen] durch das ganze Land Kanaan
und mehrte seinen Samen und gab ihm Isaak. *Und ich gab Isaak Jakob und Esau, und ich
4 gab Esau das Gebirge Seir, es zu besitzen; aber Jakob und seine Söhne zogen hinab in
5 Egyptenland. *Und ich sandte Mose und Aaron und schlug Egypten, nach dem, was ich ge-
than habe in seiner Mitte [Bunsen: sowie ihr wißt, daß ich in seiner Mitte gethan habe], und
darnach führte ich euch aus. *Und ich führte aus euere Väter aus Egypten, und ihr kamet an
6 das Meer, und es jagten die Egypter hinter eueren Vätern her mit Wagen und mit Reitern
[bis] an das Schilfmeer. *Da schrien sie zu Jehova, und er setzte Finsterniß zwischen euch
7 und zwischen die Egypter und führte über sie das Meer und bedeckte sie; und es sahen euere
Augen, was ich gethan an den Egyptern, und ihr wohntet in der Wüste lange Zeit [wörtlich:
viele Tage]. *Und ich brachte euch in das Land der Amoriter, die wohnten jenseit des Jordans,
8 und sie stritten mit euch, und ich gab sie in euere Hand, und ihr nahmet ihr Land ein, und ich
vertilgte sie vor euch. *Da machte sich auf Balak, der Sohn Zipors, der König von Moab,
9 und stritt mit Israel und sandte hin und berief Bileam, den Sohn Beors, euch zu verfluchen.
*Aber ich wollte nicht hören auf Bileam, und er segnete euch, und ich errettete euch aus seiner
10 Hand. *Und ihr ginget über den Jordan und kamet gen Jericho, und es stritten wider euch
11 die Bürger von Jericho, die Amoriter und die Pheresiter und die Kanaaniter und die Hethiter
und die Girgesiter, die Heviter und die Jebusiter, und ich gab sie in euere Hand. *Und ich
12 sandte vor euch her die Hornisse, und sie vertrieb sie vor euch: zwei Könige der Amoriter, nicht
durch dein Schwert und nicht durch deinen Bogen. *Und ich gab euch ein Land, welches du
13 nicht bearbeitet hast, und Städte, welche ihr nicht gebaut habt, daß ihr darin wohntet [so auch
Bunsen], Weinberge und Oelbäume [de Wette, wie Luther: Oelberge], die ihr nicht ge-
pflanzt habt, von denen ihr esset. *Und nun fürchtet Jehova und dienet ihm in Aufrichtigkeit
14 und Treue [de Wette und Bunsen] und schaffet hinweg die Götter, welchen euere Väter
gedient haben jenseit des Stromes und in Egypten, und dienet Jehova. *Und wenn es böse
15 [erscheint] in eueren Augen [de Wette und Bunsen: gefällt es euch nicht] Jehova zu dienen,
so erwählet euch heute, wem ihr dienen wollt, ob den Göttern, welchen euere Väter gedient
haben jenseit des Stromes, oder ob den Göttern der Amoriter, in deren Lande ihr wohnet;
aber ich und mein Haus wollen Jehova dienen.

β. Die Bundeserneuerung.

Kap. 24, 16—28.

16 Da antwortete das Volk und sprach: Fern sei es von uns, zu verlassen Jehova, um an-
17 deren Göttern zu dienen. *Denn Jehova ist unser Gott, er, der uns heraufgeführt hat und
unsere Väter aus dem Lande Egypten aus dem Hause der Knechtschaft [wörtlich: der Knechte],
und der gethan hat vor unseren Augen diese großen Zeichen und uns behütete auf dem ganzen
Wege, auf dem wir gegangen sind und unter allen Völkern, durch deren Mitte wir gegangen
18 sind. *Und es vertrieb Jehova alle Völker und die Amoriter, die das Land bewohnten vor
uns; auch wir wollen dienen Jehova, denn er ist unser Gott.
19 Und es sprach Josua zu dem Volke: Nicht könnt ihr Jehova dienen, denn ein heiliger
Gott ist er, ein eifriger Gott ist er; nicht wird er vergeben euere Vergehungen und Sünden.
20 *Wenn ihr Jehova verlassen und fremden Göttern [אֱלֹהֵי נֵכָר] dienen werdet, so wird er
sich wenden und euch Uebels thun und euch vertilgen [den Garaus machen, כִּלָּה], nachdem er
euch Gutes gethan hat.
21 Da sprach das Volk zu Josua: Mit nichten, sondern Jehova wollen wir dienen. *Da
22 sprach Josua zu dem Volke: Zeugen seid ihr gegen euch, daß ihr euch erwählt habt Jehova,
23 ihm zu dienen. Und sie antworteten: Zeugen [sind wir]! *Und nun schaffet hinweg die frem-
den Götter, die in euerer Mitte sind, und neiget euer Herz zu Jehova, dem Gotte Israels.
24 *Und es sprach das Volk zu Josua: Jehova, unserem Gott, wollen wir dienen und seiner
Stimme wollen wir gehorchen.
25 Da schloß Josua einen Bund mit dem Volke desselbigen Tages und setzte ihm Satzung
26 und Recht zu Sichem. *Und es schrieb Josua diese Dinge in das Gesetzbuch Gottes und nahm
einen großen Stein und richtete ihn daselbst auf unter der Eiche [Bunsen: Steineiche], welche
27 im Heiligthum [d. i. im Bereiche des Heiligthums] Jehovas [stand]. *Und es sprach Josua zu
dem ganzen Volke: Siehe, dieser Stein soll gegen uns zum Zeugnisse [לְעֵדָה] sein, denn er
hat gehört alle Worte Jehovas, welche er mit uns geredet hat, und soll gegen euch zum Zeug-
28 nisse sein, damit ihr nicht verleugnet eueren Gott. *Da entließ Josua das Volk, jeden zu
seinem Besitzthume.

γ. Josuas und Eleasars Tod. Die Gebeine Josephs.

Kap. 24, 29—33.

29 Und es geschah nach diesen Geschichten [de Wette: Dingen], daß starb Josua, der Sohn
Nuns, der Knecht Jehovas, einhundert und zehn Jahre alt [wörtlich: ein Sohn von einhundert
30 und zehn Jahren]. *Und sie begruben ihn im Gebiete seines Besitzthums zu Thimnath-Serah,
31 welches auf dem Gebirge Ephraim [liegt], mitternachtwärts vom Berge Gaas. *Und es diente
Israel Jehova alle Tage Josuas [hindurch] und alle Tage der Aeltesten [hindurch], welche
lange Zeit lebten nach Josua, und welche alle Worte Jehovas kannten, die er an Israel ge-
than hatte.
32 Und die Gebeine Josephs, welche die Kinder Israel heraufgebracht hatten aus Egypten,
begruben sie zu Sichem, auf dem Stücke Feldes, welches Jakob gekauft hatte von den Söhnen
Hemors, des Vaters Sichems, um hundert Kesita, und sie wurden den Söhnen Josephs zum
Besitzthum [de Wette: und die S. J. erhielten sie zur Besitzung].
33 Und Eleasar, der Sohn Aarons, starb, und sie begruben ihn zu Gibea [der Stadt]
Pinehas, seines Sohnes, welche ihm war gegeben worden auf dem Gebirge Ephraim.

Exegetische Erläuterungen.

Diese beiden Schlußkapitel des ganzen Buches gehören eng zusammen, da sie die beiden Abschiedsreden Josuas an das Volk, die Erzählung von der mit der zweiten verbundenen Bundeserneuerung und den Bericht über Josuas und Eleasars Tod enthalten, somit Kunde von den letzten Vorgängen und dem Schlusse seines thatenreichen, für die Begründung israelitischen Volksthums in Kanaan so bedeutsamen Lebens geben. Vorzüglich ist hier das Verhältniß der beiden Abschiedsreden zu einander in Beziehung auf Verschiedenheit u. Uebereinstimmung ihres Inhalts von vornherein ins Auge zu fassen und wohl dahin anzugeben, daß die erste den Israeliten vorhält, was Jehova noch für sie thun werde, um sie in den vollen Besitz des Landes zu bringen, die zweite hingegen in kräftigen Worten ausführlich an das erinnert, was Jehova seit der Zeit der Patriarchen an ihnen gethan hat. Ermahnungen zur Treue gegen Jehova, Warnungen vor Abfall von ihm finden sich in beiden Ansprachen (Kap. 23, 6. 7. 8. 11. 12. 13. 15. 16; 24, 14. 15) und werden bei der Bundeserneuerung in lebhaftem Dialoge Josuas mit dem Volke nochmals wiederholt (Kap. 24, 19. 20. 27).

a. Kap. 23. Die erste Abschiedsrede. Sie zerfällt nach dem Eingange V. 1. 2 in zwei Theile, V. 3—11 und 12—16. α. Im ersten Theile verkündigt Josua, daß Jehova auch fernerhin für sein Volk streiten und ihm zum vollständigen Besitz des Landes verhelfen werde, im zweiten warnt er eindringlich vor dem Abfalle von ihm, weil sonst statt der Hilfe das Gericht Gottes, bestehend in der Vertreibung aus Kanaan, über die Israeliten kommen würde. V. 1. 2. Eingang, an Kap. 13, 1 erinnernd; sowie an Kap. 21, 42. Wo Josua diese Rede gehalten, wird nicht gesagt; vielleicht in seinem Wohnsitze Thimnath-Serah (Kap. 19, 50), vielleicht, und dies ist wahrscheinlicher, in Silo. Zunächst hebt er damit an, daß er daran erinnert, daß er alt geworden sei, sie aber gesehen hätten (V. 3), was Jehova gethan habe an allen diesen Völkern vor ihnen, denn er habe ja für sie gestritten, Kap. 10, 14. Seiner Verdienste um Israel rühmt sich der demüthige Held gar nicht. Er bemerkt nur (V. 4), daß er durch das Loos auch die noch übrigen Völker zum Besitzthume für die israelitischen Stämme bestimmt habe: vom Jordan an und alle Völker, welche ich ausgerottet habe, und das große Meer gegen Untergang der Sonne. Sinn: in dem zwischen dem Jordan und dem großen Meer im Westen liegenden Gebiete habe ich euch sowohl die noch übrigen, also noch zu vertreibenden Völker (vgl. Kap. 17, 15), als die schon von mir ausgerotteten Völker (vgl. Kap. 11, 12) euch durch das Loos zugetheilt zum Besitzthum ihres Landes für euch. — V. 5. Diese Völker, nämlich die גּוֹיִם, הַנְּשְׁאָרִים, wird Jehova selbst vor ihnen ausstoßen (וַיהוָה יֶהְדְּפֵם, vgl. 5 Mos. 6, 19; 9, 14, ebenfalls von der Vertreibung der Kanaaniter gebraucht) und wird sie vertreiben (וַיהוָה יוֹרִישׁ), und sie werden das Land einnehmen (Kap. 1, 15), wie Jehova geredet hat (Kap. 13, 6; 2 Mos. 23, 23 ff.). Das wird Jehova thun, wie V. 10 nochmals wiederholt wird. Sie aber sollen, wie Josua V. 8 ermahnt, sehr stark sein, zu halten und zu thun alles, was geschrieben ist im Buche des Gesetzes Mose u. s. w. Vgl. Kap. 1, 7. — V. 7. 8. Insbesondere werden sie vor jeder Gemeinschaft mit diesen Völkern gewarnt, namentlich auch vor Theilnahme an ihrem Götzendienste. „Zu הַזְכִּיר בְּשֵׁם erwähnen mit dem Namen jem., d. h. ihn zum Gegenstande des Rufens und Verkündigens machen, vergl. Jes. 48, 1; Ps. 20, 8 und קָרָא בְּשֵׁם Jes. 12, 4; 41, 25" (Knobel). Keil bemerkt noch zutreffend: „die Namen der Götzen erwähnen (2 Mos. 23, 13), bei ihnen schwören, ihnen dienen (durch Opfer) und sie anbeten (im Gebete anrufen), sind die vier Aeußerungen der Gottesverehrung", s. 5 Mos. 6, 13; 10, 20. — V. 9. Nochmalige Erinnerung an Gottes Beistand, der große und starke Völker vor ihnen vertrieben habe. Vgl. V. 3. Und ihr — nicht bestand ein Mann vor euch, bis auf diesen Tag. Sinn: Und ihr wart durch seinen Beistand so mächtig, daß ihr alles vor euch niederwarfet. Vergl. Kap. 21, 44. — V. 10. Weder mit der Sept., die יִרְדֹּף־אֶלֶף durch ἑδίωξε χιλίους wiedergeben, von der Vergangenheit, noch mit der Vulg., die persequetur übersetzt, von der Zukunft zu fassen, sondern vielmehr Gegenwart: Ein Mann von euch jagt Tausend, denn Jehova, euer Gott, er ist es, der für euch streitet, wie er zu euch geredet hat. So de Wette mit Recht in seiner Uebersetzung, denn es soll der thatsächliche gegenwärtige Zustand des Volkes und das thatsächliche gegenwärtige Verhältniß des Volkes zu Jehova, in welchem die sichere Garantie für die zukünftige vollständige Ausrottung der Kanaaniter liegt, konstatirt werden. Zu vergleichen ist 5 Mos. 32, 30; 3 Mos. 26, 8. — V. 11. Abermalige Mahnung, Jehova, ihren Gott, zu lieben. Es folgt β. in V. 12—16 die Warnung vor dem Abfalle von Gott, die sich durch כִּי eng an die letzten Worte der Mahnung anschließt. — V. 12. 13. Denn, wenn ihr euch abwendet (תָּשׁוּבוּ) und anhanget (וּדְבַקְתֶּם) dem Reste dieser Völker, dieser bei euch übriggebliebenen, und euch (gegen das Verbot 2 Mos. 34, 16) mit ihnen verschwägert (וְהִתְחַתַּנְתֶּם von חָתַן eig. schneiden, dann = חָתַךְ bestimmen, festmachen, verloben, wie altn. festa vom Bräutigam [חָתָן] und Vater der Braut [חֹתֵן] 2 Mos. 18, 1 ff.; Richt. 19, 4 ff. Hithp.: sich untereinander verheirathen, sich verschwägern mit jemanden, und zwar so, daß er seine Tochter nehme oder ihm die seinige gebe, mit בְּ wie hier 5 Mos. 7, 3; 1 Sam. 18, 22. 23. 26. 27; Esra 9, 14 gebraucht, Gesen.) und ihr unter sie und sie unter euch kommen: so sollt ihr wissen (יָדוֹעַ תֵּדְעוּ), daß nicht fortfahren wird Jehova, euer Gott, zu vertreiben diese Völker vor euch, und sie werden euch zum Fallstricke (לְפַח in derselben tragischen Bedeutung, wie Ps. 69, 23 und Jes. 8, 15, wo פַּח wie hier mit מוֹקֵשׁ verbunden ist, sowie im Neuen Testament ähnlich Luk. 21, 35 παγίς) und zur Schlinge (מוֹקֵשׁ) und zur Geißel (לְשֹׁטֵט gew. שׁוֹט z. B. Spr. 26, 3; 1 Kön. 12, 11) in eueren Seiten und zu Dornen (לְצִנִּנִים 4 Mos. 33, 55 v. צָנַן in der Bedeutung verflochten sein) in eueren Augen, bis daß ihr umkommet (עַד אֲבַדְכֶם) aus diesem guten Lande (הָאֲדָמָה), welches euch gegeben hat

Jehova, euer Gott. Der Ausspruch Josuas ist weit schärfer, als derjenige Moses 4 Mos. 33, 55, der nur von שִׂכִּים (Dornen) und parallel von צִנִּנִים spricht. Hier dagegen Josua: die K. sollen ihnen werden zum Fallstricke und zur Schlinge — für die Füße; zur Geißel — in den Seiten; zu Dornen — in den Augen, so daß sie gleichsam am ganzen Leibe von ihnen bedroht oder geplagt werden. Keil: „Josua häuft die Bilder zur Schilderung des Ungemachs und der Drangsal, die aus der Gemeinschaft mit den Kanaanitern für sie entspringen werden, weil er, den Wankelmuth des Volkes und den Trotz des natürlichen Menschenherzens kennend, voraussah, daß der schon von Mose geweißagte Abfall des Volkes vom Herrn nur zu bald eintreten werde; wie es ja auch nach Richt. 2, 3 ff. schon im nächsten Geschlechte geschah. Die Worte עַד־אֲבַדְכֶם וגו nehmen die Drohung Moses 5 Mos. 11, 17 vgl. Kap. 28, 21 ff. wieder auf." — V. 14 erinnert Josua wie in V. 3 an sein nahes Ende: Ich gehe heute dahin auf dem Weg der ganzen Erde, d. h. auf dem Weg zum Tode, den man geht und nicht wiederkehrt, in das Land der Finsterniß und des Todesschattens (Hiob 10, 21; 1 Kön. 2, 2), den die ganze Erde, alle Welt gehen muß. Die an diese Worte angeknüpfte Mahnung geht dahin, sie sollten erkennen, daß, wie schon Kap. 21, 45 gesagt war, Gott alle seine Verheißungen an ihnen erfüllt habe, wobei Josua vorzüglich an die Eroberung Kanaans denkt. — V. 15. 16. Wiederholte Warnung vor Abfall (vgl. V. 13). Wie Gott die guten Worte erfüllt hat, so wird Jehova aber auch jedes böse Wort (3 Mos. 26, 14—33; 5 Mos. 28, 15—68; 29, 14 bis 28; 30, 1. 15; vergl. Jos. 8, 34. 35) über sie bringen (יָבִיא), bis er sie vertilget (עַד־הַשְׁמִידוֹ wie 5 Mos. 7, 24; 28, 48, Keil). Ja, wenn sie den Bund Jehovas übertreten, anderen Göttern dienen und sie anbeten, so wird sein Zorn entbrennen wider sie und sie werden schnell (מְהֵרָה) umkommen aus dem guten Lande, das er ihnen gegeben hat. Die zweite Hälfte von V. 16 findet sich wörtlich in 5 Mos. 11, 17, die erste zum Theil.

b. Kap. 24. Die zweite Abschiedsrede. Bundeserneuerung. Schluß. — *α.* V. 1—15. Die Rede, deren Charakter im allgemeinen schon oben angegeben ist, zerfällt nach dem Eingange V. 1 wie die erste in zwei Theile: V. 2—13 Erinnerung an das, was Gott seit der Zeit der Patriarchen an seinem Volke gethan hat; V. 14—16 Aufforderung, dem Götzendienste vollständig zu entsagen und Jehova, dem Josua mit seinem Hause jedenfalls dienen will, allein anzuhangen. — V. 1. Die Versammlung fand nicht in Silo, sondern in Sichem statt, woselbst der Kap. 8, 30—35 gemeldete feierliche Akt auch stattgefunden hatte. Vorzüglich aus diesem Grunde, zur Erinnerung daran, wurde das Volk dahin einberufen. Einen zweiten Grund finden Hengstenberg (Beitr. III, S. 14 ff.) und Keil darin, daß Jakob nach seiner Rückkehr aus Mesopotamien sich hier niedergelassen, sein Haus von fremden Göttern gereinigt und die Götzenbilder desselben unter der Eiche bei Sichem vergraben hatte (1 Mos. 33, 19; 35, 2. 4). An und für sich passend; allein weder im Kontexte unseres Kapitels, noch sonst in unserem Buche findet sich eine Andeutung davon. — Die שֹׁטְרִים wie Kap. 1, 10; 3, 2; 8, 33; 23, 2. — Und sie traten vor Gott. Josua hatte, nach Kap. 8, 31, auf dem Ebal einen Altar errichtet, auf welchem damals, vor Aufrichtung der Stiftshütte zu Silo, Opfer gebracht worden waren. Von Opfern ist hier nicht die Rede. — V. 2. Gott Israels, bedeutsam; ebenso V. 23. In diesem sowie in V. 3. 4 hält Josua im Namen Jehovas dem Volke vor, was er an Abraham, Isaak und Jakob gethan habe, den ersten Beweis seiner göttlichen Gnade. Die Väter wohnten vor Alters (מֵעוֹלָם) jenseit des Stromes, d. i. des Euphrats, nämlich in Ur in Chaldäa, und dann in Haran (1 Mos. 11, 28. 31): Tharah (תֶּרַח, Sept.: *Θάῤῥα*, von תָּרַח, im Chald. verzögern, vgl. auch 4 Mos. 33, 27), der Vater Abrahams und der Vater Nahors, und dienten andern Göttern. Da nahm ich eueren Vater Abraham — — Isaak. Die Götter, welche Tharah verehrte, waren, wie aus 1 Mos. 31, 19. 34 hervorgeht, Theraphim, Penaten (s. Winer, R.-W.-B., unter Theraphim). Zu beachten ist, daß von Abraham nicht ausdrücklich gesagt wird, auch er habe andern Göttern gedient, weshalb wir Knobel beistimmen, wenn er sagt: „Ob nach dem Vers. auch Abraham ein ursprünglicher Götzendiener war, ist eher zu verneinen, als zu bejahen, vgl. 1 Mos. 31, 53." Gefährlich war auch für ihn jedenfalls die götzendienerische Umgebung, weshalb ihn Gott nahm (לקח) und durch Kanaan wandern ließ. Nach einer im Targ. Jonathan (Keil II, 1, 169, Anmerk. 1) sich findenden Tradition, die auch bei den späteren Rabbinen wiederkehrt, mußte Abraham wegen seiner Abneigung gegen Götzendienst Verfolgung leiden und sein Vaterland verlassen, während eine arabische Ueberlieferung (Hottinger, hist. or. 50, bei Winer, R.-W.-B., unter Abraham) ihn nach Mekka wandern und dort den ersten Grund zur Kaaba legen läßt. Nach dieser müßte also angenommen werden, daß er Sabäer gewesen wäre. — Von Abrahams Leben wird V. 3 weiter nichts erwähnt, als daß Jehova ihn durch das ganze Land Kanaan wandern ließ, seinen Samen mehrte und ihm Isaak gab. — V. 4. Dem Isaak gab Jehova den Jakob und den Esau, welcher das Gebirge Seir (1 Mos. 36, 6 ff.) zum Besitz erhielt. Jakob sollte für sich und seine Nachkommen Kanaan allein erhalten, wovon aber hier weiter nichts gesagt wird. Es folgt vielmehr nur die zu V. 5 hinüberleitende Bemerkung, daß Jakob und seine Söhne hinabgezogen seien nach Egypten, wie 1 Mos. 46, 1 ff. berichtet wird. — V. 5—7. Der zweite Beweis der göttlichen Gnade: Israels Errettung aus Egypten; wovon die „Hauptmomente" kurz angedeutet werden: nämlich 1) Sendung Moses und Aarons und die über Egypten verhängten Plagen (2 Mos. 3—12) V. 5; 2) der Untergang der Egypter im Schilfmeere (2 Mos. 14) V. 6. 7. — Die Worte V. 5: nach dem, was ich gethan habe in seiner Mitte (כַּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי בְקִרְבּוֹ) machen Schwierigkeit. Die Sept. haben ohne Zweifel בַּאֲשֶׁר gelesen, wenn sie den ganzen Vers „freilich sehr frei" übersetzen: *καὶ ἐπάταξα τὴν Αἴγυπτον ἐν σημείοις, οἷς ἐποίησα ἐν αὐτοῖς, καὶ μετὰ ταῦτα ἐξήγαγον.* Die Vulg., ihnen folgend, bietet auch keinen sichern Anhaltspunkt, wenn sie schreibt: et percussi Aegyptum multis signis atque portentis eduxique vos. Knobel will unter Berufung auf die Uebersetzung der Sept. statt בַּאֲשֶׁר lieber בַּאֲשֶׁר lesen; doch gibt auch בַּאֲשֶׁר keinen übeln Sinn, wenn man den sehr knapp ausgedrückten Gedanken umschreibt durch: „wie ihr gemäß allem dem, was ich in seiner, nämlich Egyptens, Mitte gethan habe, gar wohl wisset". Bunsen: „So, wie ihr wißt, daß ich in seiner Mitte gethan habe". Wir bleiben daher bei כַּאֲשֶׁר, weil es die schwierigere Lesart ist. — Schilfmeer, siehe zu Kap. 2, 10. — V. 7. Poetische, prachtvolle Schilderung. Die Israeliten schrien zu Jehova. Da setzte er Finsterniß (מַאְפֵל, Sept.: *νεφέλην καὶ γνόφον*, von אָפַל, untergehen von der Sonne, dunkel werden, *ἅπ. λεγ.* Bei Jerem. 2, 31 kommt noch vor das Kompositum מַאְפֵלָה als Bezeichnung der Wüste), d. i. die Wolkensäule (2 Mos. 13, 21 ff.; 14, 19 ff.) zwischen sie und die Egypter, führte das Meer über sie und bedeckte sie; die Augen der Israeliten aber sahen, was Jehova an den Egyptern that. Zu bemerken ist der Wechsel zwischen erster und dritter Person in der Rede. Während wir in V. 5. 6 die erste Person finden, wird zu Anfang von V. 7 von Jehova in der dritten gesprochen, dann aber wieder in der ersten fortgefahren. — Ihr wohntet in der Wüste lange Zeit. Uebergang zu V. 8. Vgl. 5 b. — V. 8—10. Der dritte Beweis der göttlichen Gnade: Besiegung der Amoriter (4 Mos. 21, 21—35) und Abwendung der von Balak durch Bileam beabsichtigten Verfluchung Israels (4 Mos. 22—24). V. 8. Sie stritten mit euch, nämlich unter Führung ihrer Könige Sihon, der bei Jahza (4 Mos. 21, 23), und Og, der bei Edrei (4 Mos. 21, 33) geschlagen wurde. — V. 9. Wenn von Balak gesagt wird, daß er, der Moabiterkönig, auch gegen Israel gestritten habe, so lehren die folgenden Worte: „und sandte hin und berief Bileam, den Sohn Beors, euch zu verfluchen", wie dies vom Verfasser gemeint ist. Balak stritt nicht mit den Waffen gegen Israel, sondern wollte es durch den Pseudopropheten Bileam, den קֹסֵם (Kap. 13, 22) verfluchen lassen, wobei der erschrockene König höchstens sein Geld (4 Mos. 22, 7) aufs Spiel setzte, wenn es nicht gelang. Zum Kriege mit den Waffen fehlte ihm der Muth. — V. 11. Der vierte Beweis der göttlichen Gnade: Jordanübergang, Einnahme Jerichos, Besiegung der Kanaaniter. Die בַּעֲלֵי־יְרִיחוֹ sind nicht, wie Knobel unter Berufung auf Kap. 6, 2 erklären will, der König und seine Helden, da der Verfasser in diesem Falle wohl denselben Ausdruck gewählt haben würde, sondern nach Analogie von 2 Sam. 21, 12; 1 Sam. 23, 11; Richt. 9, 6 die Bürger Jerichos. — V. 12. 13. Zusammenfassender Schluß des ersten Theils der Rede Josuas, in welchem er noch besonders hervorhebt, daß Gott es gewesen, der den Kanaanitern, namentlich Sihon und Og Schrecken eingeflößt, Israel aber ein reich bebautes Land gegeben habe. V. 12. Und ich sandte vor euch her die Hornisse (צִרְעָה). So war es von Gott 2 Mos. 23, 28; 5 Mos. 7, 20 verheißen und dann auch erfüllt worden (vgl. Weish. 12, 8). צִרְעָה ist nicht eigentlich, auch nicht von Plagen überhaupt, sondern mit Knobel und Keil und den meisten Neueren uneigentlich zu nehmen und zu vergleichen 5 Mos. 2, 25; Jos. 2, 11, wo angegeben wird, Jehova habe am Tage der Besiegung Sihons angefangen, bei allen Völkern Furcht und Schrecken, Zittern und Beben und Verzagen vor Israel her zu verbreiten. Der Hornissenschwarm ist ein Schrecken und Entsetzen für die, gegen welche er sich kehrt, um sie zu überfallen, vor ihm hält man nicht Stand, sondern reißt angstvoll aus. Ihm glich das Entsetzen, welches seit der ersten großen Schlacht den Hebräern voranging und wie eine gottgesendete geistige Plage die Völker befiel, so daß sie verzagt vor Israel wichen. Sonst erscheinen die Bienen als Bild schlimmer Feinde, 5 Mos. 1, 44; Ps. 118, 12 (Knobel zu 2 Mos. 23, 28). Zu beachten dürfte auch noch sein, daß 2 Mos. 23, 27, also im unmittelbar vorangehenden Verse vom Schrecken die Rede ist (אֶת־אֵימָתִי אֲשַׁלַּח לְפָנֶיךָ). Dasselbe ergibt sich, wenn 5 Mos. 7, 20 mit V. 19. V. 21 (Schluß), V. 23. 24 verglichen wird. — Nicht durch dein Schwert und nicht durch deinen Bogen. Derselbe Gedanke, wie Ps. 44, 4. — V. 13. So hat Israel durch Gottes Güte, ohne sein Verdienst, ein herrliches Land erhalten: ein Land, das es nicht im Schweiße seines Angesichts bearbeitet (לֹא־יָגַעְתָּ בָהּ), d. h. urbar gemacht hatte, Städte, die es nicht gebaut hatte, Weinberge und Oelbäume, die es nicht gepflanzt hatte, von denen es aber essen sollte. זֵיתִים geben Sept. durch *ἐλαιῶνας*, Vulg. durch oliveta wieder = Oelpflanzungen, Oelberge, wie Luther und de Wette übersetzen; dem Sinne nach wohl richtig. Hätte die hebräische Sprache ein besonderes Wort dafür, wie sie es in כֶּרֶם für Weinberg hat, so würde es hier jedenfalls gesetzt sein. — Dies alles geschah, wie Jehova 5 Mos. 6, 10 verheißen hatte. — *β.* V. 14—16. Aufforderung, dem Götzendienste vollständig zu entsagen und Jehova, dem Josua mit seinem Hause jedenfalls dienen will, allein anzuhangen. V. 14. Und nun fürchtet Jehova (vergl. Ps. 2, 11; 5, 8, insbesondere Spr. 1, 7; Hiob 28, 28) und dienet ihm (עִבְדוּ אֹתוֹ, Sept.: *λατρεύσατε*, vgl. Röm. 1, 25) in Aufrichtigkeit und Treue (בְּתָמִים וּבֶאֱמֶת, vgl. Richt. 9, 16. 19 und zu בְּתָמִים im Neuen Testament *εἰλικρίνεια* 1 Kor. 5, 8; 2 Kor. 1, 12; 2, 17) und

schaffet hinweg die Götter, welchen enere Väter gedient haben jenseit des Stromes und in Egypten (vergl. 3 Mos. 17, 7; Amos 5, 26, sowie Ezech. 20, 7 ff.; 23, 3. 8) und dienet Jehova. — V. 15. Schließlich fordert Josua das Volk auf, sich vollständig frei zu entscheiden: „Wenn es böse erscheint in eueren Augen, wenn es euch nicht gefällt (Sept.: *εἰ δὲ μὴ ἀρέσκει*)", ruft er ihnen zu, „Jehova zu dienen, so erwählet (בַּחֲרוּ לָכֶם) euch heute, wem ihr dienen wollt, ob den Göttern, welchen enere Väter gedienet haben jenseit des Stromes, oder ob den Göttern der Amoriter, in deren Lande ihr wohnet." Er läßt ihnen also die Wahl zwischen dem alten Penatendienste der Väter und dem Baalsdienste der Landeseinwohner, wenn sie Jehova nicht dienen wollen. Das letztere will er für seine Person und Haus jedenfalls thun, denn er fügt hinzu: „Aber ich und mein Haus wollen Jehova dienen".

β. Kap. 24, 16—28. Die Bundeserneuerung. Ergriffen von den Worten Josuas antwortet das Volk zustimmend, sie wollten Jehova nicht verlassen, auch wir wollen dienen Jehova, denn er ist unser Gott (V. 16—18). Von Josua nochmals darauf aufmerksam gemacht, wie schwer dies sei, da Jehova ein heiliger und eifriger Gott sei (V. 19. 20), beharrt das Volk bei seiner ersten Erklärung (V. 21), worauf die Erwählung Jehovas feierlich geschieht (V. 22—24) und der Bund erneuert wird (V. 25). Alle diese Dinge schreibt Josua in das Gesetzbuch Gottes (V. 26), richtet ein Steindenkmal auf zum Zeugnisse dessen, was geschehen (V. 27), und entläßt dann das Volk (V. 28), jeden zu seinem Besitzthume.

V. 16—18. Antwort des Volkes auf Josuas Rede. V. 16. Der Gedanke, Jehova zu verlassen und anderen Göttern zu dienen, wird mit dem Ausdrucke tiefster Abneigung (וְחָלִילָה לָנוּ וגו׳) gegen den Götzendienst zurückgewiesen. Vergl. Kap. 22, 29. — V. 17. Grund: Jehova sei ihr Gott, der sie aus dem Lande Egyptens, aus dem Hause der Knechtschaft (בֵּית עֲבָדִים wie 2 Mos. 20, 2) heraufgeführt (מַעֲלָה, wofür 2 Mos. 20, 2 הוֹצִיאֲתִיךָ), vor ihren Augen diese großen Zeichen, d. i. die von Josua V. 8—12 erwähnten Wunder gethan und sie behütet habe auf dem ganzen Wege u. s. w. — V. 18. Unter den Thaten Jehovas gedenken sie noch besonders der Vertreibung der ursprünglichen Bewohner des Landes und fügen dann unter Anspielung auf Josuas letzte Worte hinzu: „Auch wir wollen dienen Jehova, denn er ist unser Gott".

V. 19. 20. Josua macht das Volk nochmals darauf aufmerksam, wie schwer es sei Jehova zu dienen, indem er hervorhebt, daß er ein heiliger Gott sei (אֱלֹהִים קְדֹשִׁים wie 1 Sam. 17, 26 אֱלֹהִים חַיִּים, wo auch das Adjektivum im Plural steht; in sachlicher Beziehung vgl. 2 Mos. 19, 6; 3 Mos. 21, 6. 7. 8; 1 Petr. 2, 9, sowie die zahlreichen Stellen bei Jesaja, in welchen Gott als der קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל bezeichnet wird, z. B. Kap. 5, 19. 24; 12, 6; 30, 11. 12; 41, 14. 43 u. s. w.), ein eifriger Gott (אֵל־קַנּוֹא 2 Mos. 20, 5: אֵל קַנָּא; Nah. 1, 2: אֵל־קַנּוֹא wie hier), der Vergehungen (פֶּשַׁע) und Sünden nicht vergeben werde. „נָשָׂא von der Sündenvergebung gebraucht, wird gewöhnlich c. acc. rei konstruirt, seltener c. לְ rei, außer hier noch 2 Mos. 23, 21; Ps. 25, 18 mit geringer Modifikation der Bedeutung: der Sünde Verzeihung ertheilen" (Keil). — V. 20. Dieser Eifer des heiligen Gottes wird sich darin zeigen, daß, wenn sie ihn verlassen und fremden Göttern (אֱלֹהֵי נֵכָר wie 1 Mos. 35, 4, während wir V. 16, sowie Kap. 23, 16 אֱלֹהִים אֲחֵרִים fanden) dienen würden, er sich wenden (וְיָשֹׁב), ihnen Uebels thun und sie vertilgen (כָּלָה) würde, nachdem er ihnen Gutes gethan, d. h. ohne irgend welche Rücksicht darauf zu nehmen, daß er ihnen früher Gutes gethan hatte. — V. 21. Das Volk beharrt bei seinem Entschlusse, Jehova zu dienen. Zu לֹא, minime, vergl. Kap. 5, 14. — V. 22. Josua nimmt sie nun zu Zeugen gegen sich selbst, daß sie sich Jehova erwählt hätten, ihm zu dienen, d. h. sie würden, wenn sie einmal abfielen, eingestehen müssen, daß sie einst Jehova erwählt hätten und dieser jetzt auch ein Recht habe, sie für ihre Untreue zu strafen. Auch darauf gehen sie ein, indem sie wie aus einem Munde erwiedern: Zeugen (sind wir)! — V. 23. Nochmalige hieran sich anschließende Mahnung Josuas, die fremden Götter (wie V. 20 אֱלֹהֵי נֵכָר), die in ihrer Mitte seien, hinwegzuschaffen und ihr Herz zu Jehova, dem Gotte Israels (wie V. 2), zu neigen. — Keil will nach dem Vorgange von R. Levi ben Gerson, Augustin und Calvin בְּקִרְבְּכֶם hier uneigentlich fassen = in euerem Inneren, in euerem Herzen, weil das Volk bei der vollen Bereitwilligkeit, allem Götzendienste zu entsagen, doch dem Josua keine Götzenbilder zur Vernichtung übergebe, wie in den ähnlichen Fällen 1 Mos. 35, 4; 1 Sam. 7, 4 geschehen sei. Ferner meint er, daß, wenn auch das Volk, wie der Prophet Amos 5, 26, vergl. Apostg. 7, 43, seinen Zeitgenossen vorhalte, in der Wüste Götzenbilder mit sich herumgetragen habe, so wäre doch mit dem Aussterben des zu Kades verurtheilten Geschlechtes der grobe Götzendienst aus Israel geschwunden. Wir wollen zugeben, daß, so lange Josua lebte, Israel öffentlich dem wahren Gotte diente, halten es aber für sehr wahrscheinlich, daß, wie er gar wohl wissen mochte, noch mancher im Verborgenen den Götzen diente, zu deren Hinwegschaffung er mit demselbem Worte (הָסִירוּ) auffordert, wie vor ihm Jakob und nach ihm Samuel. Was die wirkliche Entfernung der Götzen anbetrifft, so kann diese, wenn es auch nicht erzählt wird, doch erfolgt sein. Endlich ist בְּקִרְבְּכֶם hier gewiß gerade so im eigentlichen Sinne zu verstehen, wie 1 Mos. 35, 2 בְּתוֹכְכֶם und 1 Sam. 7, 8 מֵתּוֹכְכֶם. — V. 24. Zum drittenmal (vergl. V. 16. 21) betheuert das Volk, daß es Jehova dienen wolle und seiner Stimme gehorchen. — V. 25. Hierauf schloß Josua

einen Bund mit dem Volke desselben Tages, d. h. er erneuerte den von Gott mit Israel am Sinai (2 Mos. 19, 20) geschlossenen Bund in ähnlicher Weise, wie es Mose 5 Mos. 28, 69 im Gefilde Moabs gethan hatte. Wenn es dann noch ferner von Josua heißt: und setzte ihm Satzung und Recht zu Sichem, so erinnern diese Worte an 2 Mos. 15, 25, wo bei der Verwandlung (nicht durch dieses, Keil) des bittern in süßes Wasser Gott selbst Israel Satzung und Recht festsetzte. Hier war es eben die Bundeserneuerung, durch welche dem Volke Satzung und Recht festgesetzt und bestimmt wurde, „was in Sachen der Religion bei Israel Gesetz und Recht sein sollte" (Knobel).

V. 26—28. Nachdem dies geschehen war, schrieb Josua diese Dinge (eigentlich Worte אֶת־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה), d. h. alles, was dort zu Sichem geschehen war, die ganze Verhandlung zwischen ihm und dem Volke in das Gesetzbuch Gottes. Er verfaßte eine Urkunde, gleichsam ein Protokoll darüber, das er in das Gesetzbuch einlegte. Zugleich nahm er einen großen Stein und richtete ihn daselbst auf unter der Eiche, welche im Heiligthum (בְּמִקְדַּשׁ יי) Jehovas stand. Der Eiche wird schon 1 Mos. 12, 6 und 35, 4 gedacht. Das Heiligthum ist nicht die Stiftshütte, wovon מִקְדָּשׁ im Pentateuch sonst gewöhnlich gebraucht wird (2 Mos. 25, 8; 3 Mos. 12, 4; 19, 30; 20, 3; 21, 12; 4 Mos. 3, 38; 19, 20 bei Knobel), da diese nach Kap. 18, 1 sich in Silo befand, sondern ein geheiligter Raum, eine heilige Stätte, und zwar war diese Stätte, in deren Bereich die Eiche stand, wo nun von Josua der große Stein aufgerichtet wurde (vgl. 1 Mos. 28, 18; Jos. 4, 20—22; 1 Sam. 7, 12), geheiligt durch den Altar, den einst Abraham und Jakob hier erbaut hatte (1 Mos. 12, 7; 33, 20). Ferner darf mit Knobel daran erinnert werden, daß nach Kap. 8, 30 Josua selbst auf dem Berge Ebal einen Altar erbaut hatte, also in nächster Nähe von Sichem, das wie Gilgal (Kap. 4, 20 ff.; 15, 7) zu einer heiligen Stätte wurde. — V. 27. Josua erklärt schließlich noch die Bedeutung des Steins, der wider das Volk Zeuge sein werde, wenn es Gott verleugnete, da er alle Worte Jehovas (V. 2) gehört habe. In lebendigster Auffassung ist der todte Stein gleichsam als eine Person betrachtet, die alles gesehen und gehört habe. Vgl. Kap. 22, 34. — V. 28 meldet die Entlassung des Volkes. Ein jeder kehrt zu seinem Besitzthume zurück.

γ. Kap. 24, 29—33. Josuas und Eleasars Tod. — V. 29. 30. Wahrscheinlich bald darauf starb Josua, 110 Jahre alt, also gerade so alt wie Joseph, 1 Mos. 50, 26. Er wurde zu Thimnath-Serah (Kap. 19, 50) begraben. Der hier, sowie Richt. 2, 9; 2 Sam. 23, 30; 1 Chron. 11, 32 erwähnte Berg Gaas läßt sich nicht bestimmen. Sein Name גַּעַשׁ von גָּעַשׁ stoßen bedeutet nach Gesen. vielleicht s. v. a. Vorstoß, Vorsprung. — V. 31. So lange Josua und die Aeltesten, die noch mit ihm zusammen das Volk geleitet, lebten und die alle Werke (כָּל־מַעֲשֵׂה יי) Jehovas, welche er an Israel gethan, kannten (יָדְעוּ), d. h. erfahren, erlebt hatten, diente Israel Jehova, wie Richt. 2, 7 ebenfalls gemeldet wurde. Nachher wandte es sich kanaanitischer Abgötterei zu, Richt. 2, 11 ff. — V. 32 enthält noch eine Angabe über die Gebeine Josephs, die sich hier am Schlusse am passendsten anreihte, zumal V. 1—28 von Sichem die Rede gewesen war, wo sie bestattet wurden und zwar auf dem Stücke Feldes, das einst Jakob um 100 Kesita (1 Mos. 33, 19) von den Söhnen Hemors, des Vaters Sichems, gekauft hatte. Wie 2 Mos. 13, 19 gemeldet wird, hatten die Israeliten einem 1 Mos. 50, 25 überlieferten letzten Wunsche Josephs gemäß diese Gebeine aus Egypten mitgenommen, welches Umstandes der Verfasser im Eingang unseres Verses ebenfalls gedenkt. — V. 33. Nach Josua starb auch Eleasar, der Sohn Aarons. Wie lange nachher, läßt sich nicht ermitteln. Man begrub ihn zu Gibea-Pinehas, der Stadt seines Sohnes, die diesem auf dem Gebirge Ephraim gegeben worden war. Da ausdrücklich gesagt wird, daß dieses Gibea Pinehas auf dem Gebirge Ephraim gelegen habe, so stimmen wir Robinson, v. Raumer (S. 155) und Knobel, welche das heutige Geeb bei Maundrell S. 87, oder Jibia bei Rob. III, 298. 874, oder Chirbet Jibia bei Ritter, Erdk. XVI, S. 559 f., die *κώμη*, villa Geba des Euseb. und Hieron., 5 Mill., d. i. 2 Stunden nordwärts von Gufna nach Neapolis, d. i. Sichem, dafür halten; während Keil an die in Benjamin gelegene Levitenstadt Geba (Kap. 18, 24) denkt, welcher Ansicht die Lage „auf dem Gebirge Ephraim" nicht entgegenstehen soll, da dieses Gebirge nach Richt. 4, 5 u. a. St. weit in das Gebiet von Benjamin hineingereicht habe (?).

Mit dieser Notiz über den Tod Eleasars schließt der hebräische Grundtext unseres Buches. Die Sept. haben noch einen aus Richt. 2, 6. 11 ff. u. 3, 7. 12 ff. zusammengetragenen Zusatz beigefügt, der sich aber nicht einmal in allen Handschriften und Ausgaben findet. Wir geben denselben nach der Polyglottenbibel von Stier und Theile: *„Ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ λαβόντες οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ τὴν κιβωτὸν τοῦ θεοῦ περιεφέροσαν ἐν ἑαυτοῖς, καὶ Φινεὲς ἱεράτευσεν ἀντὶ Ἐλεάζαρ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ἕως ἀπέθανε, καὶ κατῳκήθη ἐν Γαβαὰθ τῇ ἑαυτοῦ. Οἱ δὲ υἱοὶ Ἰσραὴλ ἀπῆλθοσαν ἕκαστος εἰς τὸν τόπον αὐτῶν καὶ εἰς τὴν ἑαυτῶν πόλιν. Καὶ ἐσέβοντο οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ τὴν Ἀστάρτην καὶ Ἀσταρὼθ καὶ τοὺς θεοὺς τῶν ἐθνῶν τῶν κύκλῳ αὐτῶν. Καὶ παρέδωκεν αὐτοὺς κύριος εἰς χεῖρας Ἐγλὼν βασιλέως Μωαβιτῶν, καὶ κατεκυρίευσεν αὐτῶν ἔτη δέκα ὀκτώ."*

Theologische Grundgedanken.

1. Der edle Charakter Josuas, seine tiefe Einsicht in die Führungen Gottes mit seinem Volke, seine genaue Kenntniß der Wankelmüthigkeit des menschlichen Herzens, sein schönes Verständniß der

Behandlung religiöser Angelegenheiten zeigen sich in seinen beiden Abschiedsreden. Soviel als möglich läßt er sein persönliches Verdienst zurücktreten. Es ist Gott gewesen, der für Israel gestritten hat (Kap. 23, 3), der auch fernerhin für sein Volk streiten wird (Kap. 23, 10), der Gott Israels (Kap. 24, 2. 23), der von alter Zeit her (Kap. 24, 2) bis auf die Gegenwart sich zu seinem Volke wunderbar bekannt, ihm viele Gnade bewiesen und zuletzt schöne Wohnsitze gegeben hat (Kap. 24, 13). Von sich sagt er wiederholt, daß er alt sei und den Weg aller Welt gehe (Kap. 23, 2. 14), also ein sterblicher, dem Loose alles irdischen Lebens verfallener Mensch sei, der, nachdem er seine Aufgabe erfüllt und dem Volke das Land ausgetheilt habe (Kap. 23, 4), nun vom Schauplatze seiner Wirksamkeit abtrete, so lange er aber noch da sei, mit seinem Hause Jehova dienen wolle (Kap. 24, 15). Wie erhebend schildert er dagegen in großen Zügen, namentlich in der zweiten Rede die Thaten Gottes: Abrahams Berufung (Kap. 24, 2 ff.), Moses Sendung und Israels Errettung aus Egypten (Kap. 24, 5 ff.), die Besiegung der Amoriter jenseit des Jordans, die Abwendung von Bileams Fluch, Jerichos Eroberung, die Einnahme des Landes (Kap. 24, 8 ff.). Da er aber das menschliche Herz in seiner Wankelmüthigkeit, die geringe innere Festigkeit Israels insonderheit genau kennt, so mahnt er wiederholt zur Treue gegen Gott (Kap. 23, 6. 7. 11; 24, 14. 15), warnt ebenso, zum Theil mit recht scharfen Worten, vor allem Abfall (Kap. 23, 12—16; 24, 14. 20), und prüft es dreimal (Kap. 23, 15. 19. 20. 22), ob es wirklich Jehova dienen wolle. Hierin aber zeigt sich zugleich Josuas schönes Verständniß der Behandlung religiöser Angelegenheiten, denn er will nichts erzwingen, vielmehr überläßt er den Entscheid, ob Israel Jehova oder fremden Göttern dienen wolle, ganz seiner eigenen Wahl (Kap. 24, 15. 19. 20). Dann aber, nachdem das Volk sich für Jehova entschieden hat, obwohl Josua noch sehr nachdrücklich darauf hingewiesen, daß er ein heiliger und eifriger Gott sei (Kap. 24, 19), der Vergehungen und Sünden nicht vergeben werde, fordert er auch um so bestimmter dazu auf, alle fremden Götter zu entfernen.

2. Ueber diese Entfernung der fremden Götter erlauben wir uns Gerlachs Anmerkung zu Kap. 24, 23 beizufügen, da sie unsere Erklärung der Stelle noch näher begründet. „Es fällt auf, daß Achans Diebstahl am Geheiligten so furchtbar bestraft worden und unlängst die westjordanischen Stämme den Nebenaltar ihrer jenseitigen Brüder so nachdrücklich rächen wollten, wie dennoch Götzendienst im Verborgenen könne getrieben worden sein. Dabei ist aber wohl zu bedenken, wie schwer der Gedanke an den einen, allmächtigen, alles erfüllenden Gott dem noch heidnisch gesinnten Volke sich einpflanzen ließ, wie mit diesem Glauben sie völlig allein dastanden in der ganzen damaligen Welt, wie sie daher, vom Welt- und Zeitgeist immer wieder aufs neue überwunden und gefangen, neben den von ihm verordneten Gnadenmitteln, wo sie ihrer fleischlichen Begierde nicht auszureichen schienen, unablässig an andere Helfer sich wandten; wie sie namentlich theils den wahren Gott unter Bildern, theils wahrsagende Hausgötzen (Theraphim) auch später im Stillen verehrten; und wie die Strafgerichte Gottes zwar ein Exempel (den Achan Kap. 7) herausgreifen konnten, ohne deshalb später in derselben Weise die Sünde auszurotten. Daß in der Wüste das Volk heimlich Götzen gedient habe, sagt Amos 5, 25 (vgl. Apostg. 7, 43); daß es in Davids Hause selbst Hausgötzen gab, zeigt 1 Sam. 19, 13. 16. Es folgt daraus noch kein Abfall vom wahren Gott, sondern eine theilweise sich immer wieder erneuernde Verunreinigung seines Dienstes durch Aberglauben." Analoge Beispiele aus der Geschichte unseres deutschen Volkes finden sich in Grimms Mythologie.

3. Aehnliche Darstellungen der Wohlthaten Gottes an seinem Volke finden sich in manchen Psalmstellen theils kürzer, theils ausführlicher. So Ps. 44, 1—4; 68, 8 ff.; 78; 80, 9 ff.; 81, 11; 99, 6. 7; 105; 106; 135, 8 ff.; 136, 10. 11. 19. Ueber die Ausführung aus Egypten ist zu vergleichen die gemüthlich ansprechende Schilderung Hoseas (Kap. 11, 1 ff.).

Homiletische Andeutungen.

Josuas erste Abschiedsrede nach ihren beiden, oben angegebenen Theilen betrachtet, zum Troste und zur Ermahnung (Kap. 23, 1—15). — Wie der Herr einst Israel zur Ruhe brachte, so bringt er auch uns zur Ruhe; denn: „Es ist noch eine Ruh vorhanden" (Kap. 23, 1). — Josuas demüthige Bescheidenheit als Muster und Vorbild hingestellt für uns, damit wir in allen Dingen Gott allein die Ehre geben, uns aber als schwache sterbliche Menschen erkennen und fühlen mögen (Kap. 23, 3). — Der Herr hat auch für euch gestritten. 1) Der Herr hat gestritten; 2) der Herr hat für euch gestritten (Kap. 23, 3; Siegespredigt). — Weichet weder zur Rechten noch zur Linken von den Geboten Gottes (V. 6); geeigneter Text für Konfirmationsreden. — Sieg gibt Gott nur dann, wenn die Kämpfenden ihre Seelen aufs fleißigste behüten und ihn lieb haben (Kap. 23, 10. 11). — Schlechte Menschen werden, wie einst die Heiden den Israeliten, zum Strick und zum Netz und zur Geißel in den Seiten und zum Stachel in den Augen für diejenigen, die mit ihnen umgehen (Kap. 23. 13). — V. 14 ein sehr schöner Text zu einer Abschiedspredigt für einen Prediger, der wegen hohen Alters sein Amt niederlegt; auch bei Leichenreden, wenn etwa ein Hausvater, an dessen Familie Gott viel Gutes gethan hat, gestorben ist, zu gebrauchen. — V. 15. 16 für eine Buß- und Bettagspredigt geeignet. 1) Gedenket heute an alles Gute, das ihr empfangen habt, wie der Herr es auch euch geredet hat; aber lasset euch 2) warnen vor der Uebertretung seines Bundes, damit nicht sein Gericht über euch komme.

Josuas letzter Landtag zu Sichem. 1) Seine Rede (Kap. 24, 1—15); 2) die Antwort des Volks (V. 16—18); 3) die letzte Entscheidung und Bundeserneuerung (V. 19—25). — Josuas zweite Abschiedsrede allein behandelt und zwar als Uebersicht der Geschichte Israels von den Zeiten der Patriarchen bis auf ihn nach den oben angegebenen vorzüglichsten Momenten (Kap. 24, 1—15). — Vom Schrecken Gottes über Völker, die zum Untergange bestimmt sind (V. 12). — Nicht durch dein Schwert, noch durch deinen Bogen! (V. 12). — Gottes überschwängliche Wohlthaten nachgewiesen an dem, was er Israel schenkte (V. 13). — Ernste Mahnung, allen Götzendienst, der noch unter uns ist, aufzugeben (V. 14. 15). In Sachen religiöser Ueberzeugung muß freie Entscheidung allein gelten, jeder Zwang ist verwerflich. Das lehrt Josua ein für allemal (V. 15). — Ich und mein Haus wollen dem Herrn dienen! Unerschöpflich reicher Text für Trauungen; doch nur dann recht, wenn er belebt wird durch individuelle Beziehungen, die bei Kasualien nie fehlen dürfen. Daß der König Friedrich Wilhelm IV. von Preußen bei Eröffnung des vereinigten Landtages (1847) dieses Wort Josuas als seinen Wahlspruch bezeichnete, ist bekannt (V. 15). — Solcher tiefer Abscheu vor allem Götzendienst ziemt auch uns, wie einst Israel er ziemte. Nur muß die Abneigung nachhaltiger sein, als bei jenem Volke (V. 16—18). — Wir wollen auch dem Herrn dienen, denn er ist unser Gott (V. 18). — Gott ein heiliger, ein eifriger Gott (V. 19). — Wie der Gedanke, daß Gott heilig, rein von allem Bösen, und eifrig, eifersüchtig auf seine Ehre sei, uns von allem Bösen und insbesondere von aller Abgötterei abhalten sollte! (V. 19). — Wann schont (vergibt) Gott nicht? 1) Wenn Uebertretung und Sünde muthwillig begangen wird und 2) Vergebung voraussichtlich nicht zur Besserung führen würde (V. 19). — Wenn wir den Herrn verlassen, so verläßt er uns auch und wendet sich von uns, ob er auch uns zwar noch so viel Gutes gethan haben mag (V. 20). — V. 22 läßt sich ebenfalls als Text zu Konfirmationsreden benutzen, wobei den Konfirmanden recht ans Herz zu legen ist, daß ihr „Ja" einmal gegen sie zeugen wird, wenn sie dem Herrn untreu werden. — Worin soll die wahre und aufrichtige Bekehrung (Buße) eines ganzen Volkes bestehen? 1) Darin, daß es die fremden, oft sehr im Verborgenen verehrten Götter von sich thut; 2) darin, daß es sein Herz neigt zu dem Herrn, dem Gott Israels (V. 23). — Der Gott Israels (V. 2. 23)! — Das wiederholte Bekenntniß des Volkes, dem Herrn dienen zu wollen, betrachtet: 1) in Beziehung auf seinen Inhalt; 2) in Beziehung auf die Verantwortlichkeit, welche das Volk damit übernahm (V. 24). — Es ist bald gesagt, daß man dem Herrn dienen und seiner Stimme gehorchen wolle; aber ein anderes ist es, das Versprechen wirklich zu halten, wenn die Welt zu ihren Altären hinlockt! (V. 24.) — Israels Entschluß, dem Herrn zu dienen, war durchaus freiwillig. So soll es auch bei uns sein. Erzwungen darf nichts werden! (V. 24.) — Gottes Stimme darf man wohl gehorchen, denn sie 1) warnt stets vor dem Bösen und mahnt 2) stets zum Guten (V. 24). — O wie friedlich still wird es im Herzen, wenn wir dem Herrn, unserm Gott, wirklich aufrichtig dienen und nichts lieber hören als seine freundliche Stimme, um ihr mit Freuden zu gehorchen (V. 24). — Die Bundeserneuerung zu Sichem. Ebenso zu behandeln, daß 1) Josua, 2) das Volk, 3) der Inhalt des Bundes (Gesetz und Rechte Gottes), 4) der Ort, wo solches geschah, das in historischen Erinnerungen reiche Sichem ins Auge gefaßt würde, 5) das Denkmal der Bundesschließung ins Auge gefaßt würde (V. 25—28). — Josuas Tod, das Ende eines treuen Knechtes des Herrn, der als solcher sich erwiesen 1) schon zu Moses Zeit (vergl. 4 Mos. 13; 27, 15—23); 2) bei der Eroberung und Vertheilung des Landes, wobei a. sein Gottvertrauen, b. seine Tapferkeit, c. seine Uneigennützigkeit (Kap. 17, 14—18; 19, 49. 50) hervorzuheben sind; 3) bis zum Ende (vgl. Kap. 23, 1—11; 24, 1 bis 15). — V. 29. 30. Wie wohlthuend das gute Beispiel frommer und treuer Vorsteher auf ein ganzes Volk zu wirken vermag, nachgewiesen an dem Beispiele Josuas, Eleasars, Pinehas und der übrigen Aeltesten Israels (V. 31). — Die Bestattung der Gebeine Josephs eine Handlung dankbarer Verehrung und gewissenhafter Erfüllung eines letzten Wunsches (V. 32). — Eleasars Tod, das Ende eines Priesters nach dem Herzen Gottes (2 Mos. 6, 23. 25; 28, 1; 3 Mos. 8, 24; 4 Mos. 3, 32; 20, 26; 27, 18 ff.; 34, 17; Jos. 14, 1). — V. 33.

Starke: Friede und Ruhe ist auch eine Wohlthat Gottes, darum hat man wohl nöthig zu beten: „Verleih' uns Frieden gnädiglich u. s. w.", und: „Für Krieg und Blutvergießen behüt' uns, lieber Herr Gott u. s. w." (Kap. 23, 1. 2). — Obwohl Gott in allen Dingen, die geschehen, allein die Ehre gebühret und er auch derjenige ist und bleibet, der alles Gute wirket, so muß man es doch auch an seiner eigenen Treue nicht ermangeln lassen (Kap. 23, 3—5). — Ein Christ muß nicht seine eigenen Wege wandeln, sondern alle sein Thun nach Gottes Wort richten (Kap. 23, 3—5). — Seele verloren, alles verloren! Darum wache, eile und errette deine Seele! (Kap. 23, 11). — Gott fordert nach seinem Gesetz nicht nur einen äußerlichen, sondern auch innerlichen Gehorsam (Kap. 23, 11). — Mit unserer Macht ist nichts gethan, aber mit Gottes Macht alles (Kap. 23, 13). — Dem wahren Gott zu dienen, ist die höchste Billigkeit und unsere Schuldigkeit, o daß es doch alle erkennen und Gott von Herzen dienen möchten (Kap. 24, 1 ff.). — Der Dienst, so man Gott leistet, muß ungezwungen sein (Kap. 24, 15). — Cramer: Der Glaube ist eine gewisse Zuversicht und treibet den Zweifel aus (Hebr. 11, 1; Jak. 1, 6), auch da, wo man nicht siehet, Joh. 20, 29 (Kap. 23, 6). — Die Verheißung des Gesetzes ist geschehen mit Bedingung des Gehorsams, 5 Mos. 28, 1 (Kap. 23, 9). — Es ist jedoch kein ander nicht, der für uns könnte streiten u. s. w., Ps. 53, 6; 79, 10 (Kap. 23, 10). — Bei den Verkehrten ist Gott verkehrt, Ps. 18, 26 (Kap. 23, 12). — Der Tod hält keinen Unterschied der Person, Alters, Geschlechts, Standes oder Landes (Kap. 23, 16). — Durch Erzählung und Andenken der großen Wohlthaten Gottes sollen wir uns im Glauben stärken und zum Gehorsam gegen die Gebote Gottes antreiben, Ps. 44, 2; 85, 2; 105, 5; 106, 2 (Kap. 24, 1 ff.). — Osiander: Wer nach dem vorgeschriebenen Worte Gottes zu leben begehret, also, daß er nichts dazu, auch nichts davon thut, der ist auf dem rechten Wege und wandelt am sichersten (Kap. 23, 6). — Es ist nicht genug, daß man einen guten Anfang hat, sondern wer beharret bis ans Ende, der wird selig, Matth. 24, 13 (Kap. 23, 8). — Gott soll man den Sieg zuschreiben und nicht unserer Macht und Stärke

(Kap. 24, 8). — Die Kirche Gottes ist nimmer ohne Heuchler und Abgötter (Kap. 24, 14). — Gott kann keine gemengte Religion leiden, bei ihm heißt's: allein mein, oder man lasse es gar sein, Matth. 4, 10 (Kap. 24, 15). — Bibl. Tub.: Den theuren Bund, so wir mit Gott gemachet haben, sollen wir ohne Unterlaß vor unseren Augen haben (Kap. 23, 15. 16).

Druck von Velhagen & Klasing in Bielefeld.

Theologisch-homiletisches

Bibelwerk.

Die Heilige Schrift

Alten und Neuen Testaments

mit Rücksicht auf das theologisch-homiletische Bedürfniß des pastoralen Amtes
in Verbindung mit namhaften evangelischen Theologen

bearbeitet und herausgegeben

von

J. P. Lange.

Des

Alten Testamentes

Fünfter Theil:

Das Buch der Richter und Ruth.

Bielefeld.
Verlag von Velhagen und Klasing.
1865.

Das

Buch der Richter und Ruth.

Theologisch-homiletisch bearbeitet

von

Paulus Cassel,
Professor in Berlin.

Bielefeld.
Verlag von Velhagen und Klasing.
1865.

Das Recht der Uebersetzung wird von Verfasser und Verlegern vorbehalten.

Vorrede.

Nach manchen und langen Unterbrechungen wird die Auslegung des Buches der Richter hiermit den Freunden des Bibelwerkes übergeben. Trotz großer Kürze, welche geboten war, kam es darauf an, die Bedingungen einer wissenschaftlichen Auslegung auf keinem Punkte zu versäumen. Die glossenartige Auslegung sollte vermieden, der theologische Gedanke des Buches hervorgehoben werden. Man sollte weder die sprachlichen noch die sachlichen Materialien zum Verständniß des schweren Buches vermissen. Geographische Untersuchungen konnten nicht übergangen sein.

Indem auch die ästhetische und sinnige Art des Buches angedeutet werden mußte, so war doch das historische Interesse an ihm das Vorwiegende. Es war die Aufgabe gestellt, durch Beispiele aus Geschichte und Literatur den Inhalt in seiner Schönheit und Sittlichkeit hervortreten, durch andere Parallelen deutlich werden zu lassen. Man sollte sich die Mühe geben, den herbeigebrachten sprachlichen und sachlichen Stoff, soweit es anging, original und neu zu halten und die in den Commentaren sonst immer wiederkehrenden Citate zu prüfen und zu entfernen.

Es galt die Auslegung im Sinne und Geiste des Buches zu üben, und Gedanken und Lehren, wie es sie selbst geben wollte, zu entwickeln. Von Innen heraus, nicht von Außen hinein, sollte erläutert werden. Auf die Gewinnung des idealen Zusammenhanges mußte es zumeist ankommen, denn selbst die sprachlichen und geographischen Untersuchungen werden durch ihn gefördert.

Die Anforderungen an solche Auslegung, zumal des Buches der Richter, waren also ungemein. Wie schwer ihnen zu genügen, unter bedingten Verhältnissen! Die Unvollkommenheit wird auch überall hervortreten, und nachdem ich fertig bin, finge ich am liebsten wieder an.

Man wird es wohl nicht am meisten tadeln, wenn ich Polemik, so viel als möglich, bei der Auslegung gespart und mich mit der positiven Deutung, wie sie mir erschien, begnügt habe. Es scheint mir wirklich, als ob in manchen Auslegungen weniger der vorliegende Text erklärt, als immer nur die Meinungen Anderer bestritten würden. Dies gilt auch von der Einleitung, die darum in kurzen Grundzügen gegeben werden konnte. Eine Ausnahme ist nur in einigen Fällen für nöthig gehalten worden.

Was soll ich weiter sagen! Tolle, lege spricht die Schrift überall. Hierzumal das Buch der Richter und des Gerichts, das vor uns liegt.

Wahrlich! ein Buch der Geschichte und ihrer Kunst wird durch den heiligen Kanon hier angeboten, wie es unser Geschlecht, in dem viel Geschichte geschrieben wird und doch wenig geschichtlicher Sinn vorhanden ist, dringend wie nur ein Anderes bedarf. Sic invenietur, sic aperietur!

Berlin, 28. Mai 1865.

Paulus Cassel.

Das Buch der Richter.

Einleitung.

§. 1.

Inhalt und Plan.

Das Buch der Richter ist im besonderen Sinne das erste historische Buch Israels. Es enthält nicht die Thaten eines Mannes wie das Buch Josua und ordnet sich nicht um die erhabene Gestalt und Weisheit eines Propheten, wie die vier letzten Bücher Mosis thun. Es ist gewissermaßen auch eine Genesis.

Das erste Buch des Pentateuch erzählt die erste Zeit des patriarchalischen Urgeschlechts. Das Buch der Richter ist das erste Geschichtsbuch des Volkes Israel in Kenaan. „Die Kinder Israel fragten Gott", so ist sein Anfang.

Die Geschicke, Thaten und Leiden des Volkes sind berichtet, welche seit dem Tode Josua's sich zugetragen haben. Dieser war nur der Testamentsvollstrecker (vgl. S. 1) des Propheten, der jenseit des Jordan zurückblieb. Als auch er starb, tritt Israel, der Erbe, zum ersten Male ohne Mosis Leitung und Josua's Ausführung das gewonnene Eigenthum an. Das Buch Josua ist die Geschichte eines Eroberers, das Buch der Richter die des zum ersten Mal besitzenden Volkes. Bisher war Israel in der Knechtschaft, dann in der Wanderung, zuletzt im Lager und in der Eroberung, also immer in Unruhe und Bewegung gewesen. Das Buch der Richter stellt Israel dar, als es zum ersten Mal ein ansässiges, genießendes und friedliches sein konnte. Bisher war es wie ein Jüngling von seinem Vormund und Freunde entschieden geleitet worden. Das Buch der Richter beginnt da, wo Israel nach der ihm verliehenen priesterlichen und civilen Verfassung zum ersten Mal im eroberten Lande walten sollte. Dies deutet nach verschiedenen Seiten der Name an, den das Buch im biblischen Kanon trägt: „Schoftim (κριταί Sept.)". Dieselbe Ueberschrift trägt die synagogale Perikope, welche mit 5 Mos. 16, 18 beginnt. Dort ist das Gebot: „Du sollst Richter (Schoftim) in den Thoren setzen, die Gott dir gibt." Diese Schoftim (vergl. unten S. 28 b.) sind die civile Autorität, welche über Beobachtung des Gesetzes neben den Priestern wachen sollen und zwar die höchste, seitdem Mose's bestimmende, Josua's ausführende Gewalt nicht mehr vorhanden war. Das Buch der Richter erzählt von den Zeiten, in denen nach Josua's Tod die Autorität von Schoftim in Israel regieren sollte.

2. Die biblischen Bücher sind überall Lehrbücher. Zu keinem andern Zwecke als zur Lehre ist ihre Aufzeichnung geschehen. Zur Lehre von Gott in der Geschichte und der Stellung Israels in derselben. Nach ihr ist alle Geschichte und die von Israel insbesondere ein dauerndes sich Erfüllen von Gottes Wahrheit und Willen. Thaten und Geschicke aller Völker sind die sittlichen Folgen ihres Verhältnisses zu Gott. Der Vorzug Israels besteht darin, daß der Gott der Natur und der Zeit ihm zuerst offenbar geworden ist, und aus dessen Gesetze die bestimmte und klare Regel empfangen hat, wodurch es sein Verhältniß zu Gott ordnen und den sittlichen Grund seiner Erfahrungen erkennen kann. Auf der Beobachtung dieses Gesetzes, an welchem sich der Glaube an den lebendigen Gott bezeugt, ruht Israels Freiheit, Wohlstand und Frieden. Bevor Israel aus der Wüste zur Eroberung Kenaans unter Josua's Leitung sich anschickte, war ihm dieses verkündet worden. Wird es nach dem Siege (5 Mos. 7, 1) das Gesetz beobachten, und den Beruf, ein heiliges Volk Gottes zu sein, innehalten, dann wird ihm Segen folgen; im Gegentheil wird es in Knechtschaft, Armuth und Zwietracht fallen. Das Buch der Richter ist dafür das Lehrbuch der Erfüllung.

Die 21 Abschnitte, aus denen es besteht, sind dazu organisch zusammengestellt. Man kann allerdings sagen, daß sich drei Hauptabschnitte erkennen lassen. Zuerst Kap. 1 u. 2; dann Kap. 3—16 und endlich

Kap. 17—21. Aber die Lehren, die diese drei Abschnitte enthalten, bezeugen gerade den organischen Zusammenhang, in welchem die ganze Erzählung sich als nothwendige Erfüllung des im Gesetz Verheißenen darstellt. Die beiden ersten Kapitel sind eine pragmatische Einleitung in die Geschichte des Buches überhaupt. Sie erklären die Möglichkeit der kommenden Ereignisse: Nicht in der Geschichte Josua's konnten die Keime der nachkommenden Kämpfe liegen. Denn Josua stand im Geiste des Gesetzes, in den Fußstapfen Mosis. Erst in dem, was die Stämme nach ihm thaten, fand sich der Grund.

So lehrt denn Kap. 1 zwar die Fortsetzung der Eroberungen durch Israel, aber nicht die geographischen Bestimmungen sind dabei Hauptzweck, sondern die Angabe, daß die Stämme gegen das mosaische Gebot die Kenaanim nicht vertrieben haben. Da Israel dies nicht that, so erfüllte sich, was das Gesetz darüber ausgesprochen hat (5 Mos. 7). Nur so lange als die Alten noch lebten, denen die Großthaten eingedenk waren, welche bei der Eroberung geschehen waren, — dauerte der Frieden. Die Jüngeren fielen bald in die Netze der Verführung und in Folge davon in geistige und politische Knechtschaft. Freilich in der Noth suchten sie Gott und es standen unter ihnen Helden auf, die wirklich ihre Richter waren und in göttlichem Geiste die Freiheit wieder gewannen. Der Bericht von den Thaten dieser wird in Kap. 3—16 gegeben. Aber der Grund des Uebels war dadurch nicht gehoben. Das Heidenthum im Schooße Israels währte fort. Die Gelegenheit des Abfalls, welche der Götzendienst Kenaans gab, war eine dauernde. Die Institution des Richterthums war dieses nicht. Der Baalbienst unter ihnen erbte sich von Geschlecht zu Geschlecht fort. Die Kraft des Richters war nur eine persönliche. Es waren auch alle die Richter, welche Israel nach dem Gesetze für seine lokale Verwaltung (5 Mos. 16. 18) erwählen sollte, nur persönliche Würdenträger. Es stand dem dauernden Uebel keine dauernde Institution gegenüber. Dies deutet schon Kap. 2 an. Denn heißt es V. 19: „Nach dem Tode des Richters kehrten sie wieder zurück" und fielen ab.

3. Demzufolge ist das Buch der Richter noch für einen zweiten Gesichtspunkt das Buch der Erfüllung. Es lehrt, daß um jener Ereignisse willen sich das erbliche Königthum erfüllen mußte. Im Deuteronomium folgt gleich auf die Einsetzung der Richter in allen Thoren Israels (Kap. 17, 14) folgendes: „Wenn du kommst in das Land, das der Herr, dein Gott, dir gibt und du nimmst es ein und wohnst darin und du sprichst: Ich will einen König über mich setzen, wie alle die Völker umher. So setze einen König über dich, den der Herr dein Gott erwählen wird."

Das Buch der Richter stellt diese Folge als eine nothwendige dar. Gerade das Regiment der Richter, so zeigt es schon Kap. 2, hat keine traditionelle Kraft. Auch die Autorität des Größten unter ihnen hört auf, wenn er stirbt. Jedes Beispiel der großen Helden, die von Kap. 3 an geschildert werden, beweist den Mangel eines erblichen Königthums wenn auch in anderer Weise. Als Othniel starb, fehlte ein zweiter Held aus Juda, der Israel von der Sünde abgehalten hätte. Ehud (Kap. 3) war ein Retter, aber nicht einmal ein Richter wird er genannt. Nach ihm mußte eine Frau retten und richten und Barak wollte nur kämpfen, wenn sie mit ihm zog (Kap. 4, 5). Erst große Wunder Gottes geben Gideon den Muth (Kap. 6), und so fromm und groß der Held war, er gab selbst zur Verwirrung Israels Anlaß (Kap. 8, 27). Jiftach hat keine gesetzliche Abkunft. Simson war ein unvergleichlicher Held, aber nur er kämpfte, kein Volk mit ihm.

Die Richter waren zwar Retter, aber ihre Autorität galt nicht ganz Israel. Dem Rufe Debora's folgten nur ein paar Stämme. Gideons Ansehen setzte sich zuerst Ephraim entgegen. Jiftach gerieth mit diesem Stamm in blutige Zwietracht. Den Simson will Juda aus Furcht selbst an die Philister ausliefern.

Nicht einmal in einem Stamm erhielt sich die traditionelle Richterkraft. Von den sechs Haupthelden gehörten drei dem Süden (Othniel, Ehud, Simson), drei dem Norden (Barak, Gideon, Jiftach), keiner dem Stamme Ephraim, aus welchem Josua war, an; zwei dem Stamm Menasseh.

Der Name des Helden war Richter (Schofet). Aber Richter gab es immer. In jedem Stamme war er die lokale Ortsbehörde. Der Held, welcher aufgestanden war zu siegen, trug keinen neuen Namen. Seine Autorität war eben nur eine weiter gewordene durch seine mächtige That. Aber jede Einheit, die er etwa während seines Wirkens gebildet, löst sich auf, wenn er starb. Die Stämme standen dann wieder unter ihren einzelnen Schoftim. Organisch verbunden konnte Israel auf die Dauer nur sein durch einen König. Ohne einen solchen gemeinschaftlichen und dauernden Mittelpunkt gingen die Interessen der einzelnen Stämme auseinander und Theilnahmlosigkeit trat ein um Alles, was in den besonderen Cantonen geschah. Das Nationalinteresse schwächte sich ab und damit auch die Nationalkraft. Die Erzählungen in Kap. 17—21 bilden zwar einen Abschnitt für sich, aber einen organischen, zum ganzen Buche gehörigen. Die dort berichteten Ereignisse folgen nicht auf den letzten Richter, von dem Kap. 16 redet. Sie

gehören in viel frühere Zeiten, und doch stehen sie wohlbedacht und lehrreich an diesem Platz. Sie zeigen in neuen Bildern die Nothwendigkeit des Königthums für die Erstarkung Israels nach Innen und Außen dem Götzendienst gegenüber, welcher sich nur durch die Spaltung und Zusammenhangslosigkeit der Stämme Israel erhalten konnte. Die Thatsachen der letzten fünf Kapitel scheinen unter keiner Tyrannei irgend eines feindlichen Königs vorgegangen zu sein. Um so treffender wird dadurch die Schwäche der damaligen Verfassung Israels, freilich nur um seiner eigenen Schwäche willen, dargelegt. Sie zeigen nicht blos den Verfall des Gottesdienstes im Volke, sondern auch den der Priester. Die ersten beiden Kapitel (17 u. 18) lehren, welche geistliche Sünde und politische Gewaltthat in Israel möglich war, — ohne daß sich ganz Israel erhob. Die letzten zeigen das Gegentheil, nämlich den Fanatismus der Selbstgerechtigkeit, mit welchem ganz Israel sich gegen einen seiner Brüderstämme bis zur Zerstörung benahm. Beides war nur möglich, weil das erbliche, allgemeine, gebietende Königthum fehlte, durch welches überall mit gleicher Uebersicht vermittelt, weil überall mit gleicher Kraft regiert wird. Darum fügt der Erzähler mehrfach (Kap. 17, 6; 18, 1; 19, 1) das Wort hinzu: Es war kein König in Israel. Es ist sein letztes Wort: „In diesen Tagen war kein König in Israel, Jeder that, was ihm gut dünkte." Aber darauf wird im ganzen Buche hingewiesen. Es ist die besondere Lehre, die daraus gezogen wird. Durch sie wird der Titel doppelt bedeutungsvoll. Die civile Autorität der Schoftim hätte ausgereicht, wenn Israel gehorcht und die Kenaanim nicht in seiner Mitte behalten hätte. Da es dies nicht that, so brauchte es außerordentliche Schoftim, um gerettet zu werden. Aber einem dauernden Uebel konnte ihre sporadische Kraft nicht abhelfen. Erst durch die gesammelte Kraft des Königthums konnte es überwunden werden; wie nach der Lehre des Evangeliums alles Uebel der Menschenkinder durch das wahrhaftige Königthum des Sohnes Gottes gelöset worden ist.

§. 2.

Zeit der Abfassung.

1. Die Erkenntniß dieser Lehrtendenz ist aber von großer Bedeutung. Denn aus ihr geht unzweifelhaft die Bestimmung der Zeit hervor, in der das Buch redigirt worden ist. Wenn zur Erklärung der Möglichkeit solcher Ereignisse, wie sie Kap. 17—21 erzählt werden, hinzugefügt ward: „es war kein König in Israel," so konnte dies nur in einer Zeit geschehen, in welcher man vom Königthum völlige Staatseinheit und Staatsordnung noch erwartete. Man konnte zur Erklärung von Micha's That Kap. 17 diesen Zusatz nicht machen, wenn Israel schon getheilt war und Jerobeam schon seinen politischen Götzen aufgestellt hatte. Wenn die Geschichte der mancherlei sündhaften Könige Juda's und Israel schon vergangen, der Aufruhr unter David, die blutigen Kämpfe zwischen Juda und Israel schon geschehen waren, — konnte nicht zur Erklärung des Bürgerkriegs zwischen Israel und Benjamin gesagt werden: „es war kein König in Israel." Nur damals konnte dies geäußert sein, als man vom Königthum sichern Sieg nach Außen, Ordnung und Gottesfrieden im Innern hoffte. Nur in einer Zeit, wo das Richterthum kein Zutrauen mehr einflößte, ist es erklärlich, daß man den Mangel der Erblichkeit der Richter und den Mangel einer Garantie gegen den Abfall hervorhob. Es ist nur eine Periode der Geschichte Israels, in der dies geschehen konnte, nämlich als das Volk einen König von Samuel verlangte, dieser Saul weihete und dessen Siege Ruhe nach Innen und Außen gewährten. Man könnte die Redaktion des Buches der Richter ein Lehrbuch nennen, gesammelt und geschrieben zur Belehrung und Begründung des Volkes im neuen Königthum.

Schon nach Gideons Sieg kommt das Volk und will ihn zum Könige haben. Aber Gideon lehnt ab. Es wird dies offenbar gebilligt. Ebenso wird das schmachvolle Königthum Abimelechs hervorgehoben. Das Gleichniß Jothams verwirft schlagend die Weise, mit der die Bäume, das ist das Volk, einen König machen wollen. So kann Israel keinen König brauchen. Es steht geschrieben (5 Mos. 17, 15): „Setze einen König über dich, den dir Gott der Herr erwählen wird." Zu Samuels Zeit will das Volk einen König, aber es wählt nicht selbst Einen — sondern bittet Samuel um die Wahl, und durch Gottes Geheiß wird erst Samuel veranlaßt einen König in Israel aufzustellen.

Samuel wird der Vermittler eines Königs als Prophet und Priester. So steht er auch in der Mitte zwischen dem Königthum Sauls und den Richtern. Sein prophetisches Richterthum gewöhnt erst das Volk zur rechten Königsbitte. Darum schließt auch das Buch der Richter mit Simsons Heldenthaten und Tod. Die Zeit der Helden ist vorüber. Die Zeit der Könige kann nur beginnen, wenn ein Prophet wie ein Richter Ansehen in ganz Israel genießt, was früher nie hervorgetreten war. Daher ist seine Geschichte die Einleitung zum Königthum, da es ohne seine Weihe keinen König gab. Dies ist der Grund, weßhalb Septuaginta und Vulgata die Bücher Samuelis das erste und zweite Buch der Könige nennen.

Man kann wohl die Endpunkte andeuten, zwischen denen die Abfassung stattgehabt haben muß. Später

muß sie geschehen sein als der große Sieg von Samuel über die Philister erfochten worden, die Reformation in Israel eingetreten, die Bundeslade aus dem Exile zurückgekehrt ist (vgl. unten zu Kap. 18, 30). Eine Folge dieser Reformation war trotz Samuels anfänglichem Einspruch, auch das Verlangen des Volkes nach dem Königthum, denn es suchte Sicherheit vor den Feinden, wie auch vor sich selbst und seinem Unglauben bei diesem verheißenen Institut. Wahrscheinlich eine Folge derselben war auch die Abfassung dieses Buches der Buße und der Lehre.

Anderseitig muß es vor dem Königthum Davids abgefaßt sein. Jerusalem hieß noch Jebus und die Jebusiten waren noch nicht ausgetrieben (Kap. 1, 21; 19, 10). Wenn aber 2 Sam. 5, 6 einen Sinn haben soll, so geht es auf die Vernichtung der Jebusiten durch David, wie auch die Geschichte bestätigt. — Man würde sonst auch eine Andeutung dieses Königthums nicht vermissen. Der Stamm Juda tritt von Othniels Zeit an in den Hintergrund und in Simsons Geschichte wird er nicht ehrenvoll erwähnt. Aber es weist auf die Zeit von König Saul die verhältnißmäßig reiche Erwähnung von Benjamin. Während Othniels Geschichte ganz summarisch berichtet ist, wird die That Ehuds bis auf das Genaueste angezeigt. Ebenso reich zeigt sich die Tradition bei der Erzählung von Gibea (Kap. 17—19). Saul sagt von sich (1 Sam. 19, 21), er sei aus dem kleinsten der Stämme. Diese Geschichte von Gibea erklärt den Grund von Benjamins Kleinheit und führt ihn auf den wilden Kampf Israels mit ihm zurück.

§. 3.

Die Quellen.

1. Nicht aus allen Stämmen standen in gleicher Fülle dem Erzähler Nachrichten zu Gebote. Sie flossen ihm reich zu aus den Traditionen der Stämme, von welchen Efraim am engsten eingeschlossen war, von Benjamin, Menasseh und Dan. Die Geschichte Debora's beschreibt die Heldenthat Naftali's und Sebuluns, aber Debora selbst saß zwischen Rama und Bethel auf dem Berge Efraims an der Gränze Benjamins. Dagegen berichten sie beinahe nichts von den Stämmen an den Enden des Landes, von Ruben (Gad wird unter Gilead eingeschlossen), von Simeon (nur die Historie Kap. 1), von Ascher. Ueber Juda's hervorragende Stellung theilt nur Kap. 1 etwas mit (vgl. Kap. 20, 18). Gegen Efraim nähren die Quellen (denn Kap. 1, 22 ꝛc. ist vom ganzen Hause Josefs die Rede) eine ungünstige Stimmung. Aus Efraim ging kein eigentlicher Held hervor, denn Abdons (Kap. 12, 15) Name und Reichthum wird nur genannt. Die sündige Zwietracht gegen Gideon und Jiftach wird von Efraim begonnen. In Efraim treibt Abimelech sein Wesen als königlicher Usurpator. Dort richtete Micha seinen falschen Dienst ein. Von dort stammte auch der Levi, welcher die Ursache des Bürgerkrieges war. Man darf nicht verkennen, daß dies für den Verfasser und seine Zeit von Bedeutung ist. Als ein König von Samuel gefordert wird, ist er nicht aus Efraim, sondern aus Benjamin. Der Verfasser, der für das Königthum ist, hebt den Mangel an sittlicher Befähigung hervor, den bisher Efraim als Vorort bewiesen. Freilich war in Schilo der Sitz des Priesterthums. Aber die ganze Geschichte der Richter zeigt dessen Ohnmacht in der Noth. Es werden die beiden letzten Ereignisse an die Thaten der Helden angefügt. Es beweist sich dadurch der Fall des geistlichen Stammes. Auch solche Dinge, wie sie von den Leviten erzählt werden, ereigneten sich nur, weil kein König sei. Freilich Samuel war aus Efraim, der Wiederhersteller der geistlichen Kraft in Israel, der Reformator des Priesterthums, — aber auch er konnte für seine Kinder keine Bürgschaft geben und als er ihnen im Alter sein Amt übergibt, gleichen sie ihm nicht. Es sind alte Traditionen, welche Samuel die Abfassung des Buches der Richter zuschrieben. Wenn man in so dunklen Dingen eine Vermuthung wagen darf, so würde sie sich dieser Tradition nicht anschließen. Es scheint in dem Buche das Königthum Sauls ebenso vorausgesetzt zu sein, wie in den Büchern Samuelis die Herrschaft Davids. Die Thaten und Lehren Gottes im Volke aufzuschreiben, war sicherlich ein wohlerwogenes und wie die vor uns liegenden heiligen Schriften zeigen, unerschrocken und aufrichtig ausgeführtes Amt. Wenn es dieses Amt war, welchem der Maskir (2 Sam. 8, 16; 1 Kön. 4, 3 ꝛc.) an dem Hofe Davids, Salomo's und der Könige überhaupt (vgl. 2 Kön. 18, 18) diente, so würde es nahe liegen, das Buch der Richter einem benjaminitischen Manne in der Umgebung Sauls zuzuschreiben.

2. Diesem Manne lagen aus einem Zeitraum von 400 Jahren Berichte vor, welche von Zeitgenossen der erzählten Thatsachen aufgezeichnet sein müssen. Einzelnheiten lokaler und sachlicher Art, wie sie die Geschichte Ehuds, Gideons, Abimelechs, Jiftachs, Simsons, wie des Micha und des Priesters in Gibea enthalten, können nur von Erzählern, die den Ereignissen persönlich nahe standen, herrühren. Nichts desto minder ist schon bemerkt worden, daß eine organische Bearbeitung durch das ganze Buch geht, durch welche die Lehre, welche es geben soll, hervorspringt und die Ordnung der Erzählungen bestimmt worden ist. Ihr verdankt man es, daß mit Simson der Bericht von den Großthaten der Richter schließt, obschon nicht gewiß ist, daß der Tod des Helden das späteste Ereigniß des Buches ist und daß die Geschichten von Micha und Gibea am Schlusse stehen, obschon die Historien viel zeitiger ereignet sind, was der Erzähler nicht verhüllt (vgl. Kap. 18. 12 u. 13, 25 — wie Kap. 20, 28). Die Lehre, welche die Einleitung des Buchs, namentlich in Kap. 2 ausspricht, daß Sünde und Abfall Ursache der Knechtschaft und der Abfall wieder Folge des Ungehorsams, die Kenaanim nicht vertrieben zu haben sei, geht in ähnlichen Wendungen und Formeln durch das ganze Buch (Kap. 2, 11; 4, 1; 6, 1; 10, 6; 13, 1. — Kap. 2, 14; 4, 6; 10, 7. — Kap. 2, 17; 8, 33; 10, 13 ꝛc.). Der Einwand, daß Kap. 17—21 solche Formeln nicht enthalten, zeigt nur von der lichten Ordnung, die durch die schlichte Darstellung überall geht. Jene Formeln waren in der Erzählung bis zu Simsons Zeit gewissermaßen die verbindenden Lehren des geschichtlichen Zusammenhangs. Kap. 17—21 sind außerhalb dieses Zusammenhangs gestellt. Vielmehr berichten sie aus Zeiten, in welchen die Sätze: „Und die Kinder Israel fuhren fort Böses zu thun" (z. B. Kap. 4, 1 ꝛc.) oder „sie thaten das Böse" (Kap. 2, 11 ꝛc.), eigentlich nicht anzuwenden waren, weil damals „Ruhe" im Lande herrschte, als Folge des Sieges eines großen Richters (vgl. Kap. 3, 11 ꝛc.). Sie stellen daher als Grund der üblen That nicht den Mangel eines Schosets, sondern eines Königs dar. Sonst aber zeigt Stil und Sprachform von der unbedingten Einheit der Einleitung: Kap. 2 u. 3 mit Kap. 17—21 (vgl. Keil, Lehrbuch der hist. krit. Einleit. 1859, S. 157, Not. 5), wie wiederum ähnliche sprachliche Wahrnehmungen unbedingt die Einheit von Kap. 1—3 und 3—16 bezeugen (vgl. Keil, l. c. S. 156, S. 4).

3. Nichts destominder ist offenbar, daß die Berichte von den Thaten der Richter an sich selbst verschiedene Färbung erkennen lassen. Es kann dies nicht anders sein; es war von jeher bis in das Mittelalter ehrwürdige Chronistenart, das aus den verschiedenen Zeiten Erzählte meist in den Worten der vorgefundenen Quelle wiederzugeben. Gerade die christliche Geschichtschreibung der frommen Männer der mittleren Zeit gibt dafür augenfällige Belege, welche für die wissenschaftliche Forschung auf diesem Gebiete reiche Erfahrung geboten haben. Diesen alten Berichten werden die mannigfachen allein dem Richterbuche angehörigen Hapax legomena verdankt (vgl. Kap. 1, 15—3, 22; 4, 4—19; 5, 10. 28; 7, 3; 14, 9—18 (vgl. Kap. 8, 14 u. 2, 10); 15, 8; 18, 7); während man öfters noch erkennen könnte, wie der Verfasser an die Berichte abkürzende Hand gelegt hat (vergl. Kap. 4, 15; — 16, 13 ꝛc.; Kap. 20). Die unschätzbare Mittheilung zeitgenössischer Urkunden wie des Deboraliedes und des Gleichnisses von Jotham, macht diese Annahme nicht nur gewiß, sondern läßt auch die Wahrscheinlichkeit zu, daß Volks- und Heldengesänge auch sonst von dem Verfasser gekannt und benutzt seien, wenn auch gerade die Bemerkung, daß die prosaische Erzählung von Debora's und Baraks Sieg sich als unabhängig von ihrem Liede erweist, diese Vermuthung maßvoll auszusprechen heißt.

Der Verfasser kannte den Inhalt des Buches Josua und des ganzen Pentateuch. Kap. 1 ist nur durch gemachten Anschluß an das Buch Josua verständlich. Josua 13 spricht Gott zu Josua, daß er alt sei und doch noch viel zu erobern sei. Es werden die Gränzen des noch zu Erobernden bezeichnet und alle Gebiete unter die Stämme vertheilt. Daran schließt denn Kap. 1 dieses Buches an. Es wird gezeigt, was erobert werden müßte, wovor man noch zurückwich und wo man noch Contrakte mit den geduldeten Einwohnern schloß. Die Aufzählung der Orte, namentlich von Kap. 1, 27 setzt die Vorlage von Josua Kap. 13—19 so sehr voraus, daß sie ohnedies gar nicht verständlich wäre. Es waren ja die Gebiete der Stämme vorher sonst noch gar nicht bezeichnet gewesen. Denn es werden ja nur die Orte genannt, die nicht völlig eingenommen wurden. Folglich ist die Kenntniß derer vorausgesetzt, welche die Stämme überhaupt besaßen (vgl. unten S. 18 ꝛc.).

Das Buch der Richter ist eben die Erfüllungslehre von dem, was im Pentateuch und Josua enthalten ist, — folglich muß es den Inhalt Beider gekannt haben. Kap. 2 besteht zu großem Theil aus Sätzen, welche durch das 2—5 Buch Mosis durchgehen (vgl. S. 21—28). Die Geschichte des Auszuges aus Aegypten ist mit den Worten der biblischen Erzählung bekannt (vgl. Kap. 2, 12—6, 13). Den Zug durch die Wüste und den Sinai kennt ebenso das Deboralied. Die Erzählung von der Zwietracht in Sichem (Kap. 9, 28) erinnert an die Geschichte Dina's (1 Mos. 34), und die That in Gibea wird in ähnlichen Wortstellungen berichtet, wie die Geschichte von Lot (1 Mos. 19) erzählt ist. Eines Mißverständnisses, welches Bertheau an mehreren Stellen seines Commentars ausdrucksvoll betont, müssen wir hier Erwähnung thun. Es soll der Verfasser des Buches der Richter schon Beziehungen auf Dinge, die unter Salomo geschehen, eingefügt, also nach Salomo gelebt haben. Es wird dafür auf 1 Kön. 4, 7–19 in Vergleich mit Richter 1, 27 u. 28 verwiesen, aber bewiesen ist damit wohl nichts. Allerdings wird erzählt, daß Salomo über sein ganzes Reich zwölf Aufseher gesetzt habe, welche die Aufgabe hatten sein Haus zu verpflegen (1 Kön. 4, 7), und da war natürlich auch ein Aufseher über die Orte, welche Richt. 1, 27 erwähnt sind. In Richt. 1, 28 ist aber gesagt, daß Menasseh

nicht alle Kenaanim ausgetrieben, sondern sie für Zins sitzen gelassen habe und damit soll eine Beziehung auf Salomo gegeben sein!! Als wenn Salomo nicht sein ganzes Reich Aufsehern übergeben, als ob dabei von Kenaanim, ja als ob dabei auch nur von dem Worte מס Zins die Rede wäre! Was eine unter allen königlichen Regierungen für den ganzen Staatsbestand nothwendige Beziehung war, soll durch eine Maßregel der Eroberung gegen Feinde in einem Canton angedeutet sein! Gerade 1 Kön. 9, 20 u. 21 sollte dies gelehrt haben. Denn hier wird davon erzählt, daß Salomo die noch übrigen Heiden zu Frohnknechten gemacht habe, aber keinen Israeliten. Davon ist aber 1 Kön. 4 nicht die Rede, wo die vornehmsten Männer über ganz Israel gesetzt waren. Und am wenigsten Richt. 1, 28, weil dort von Israel die Rede ist, als es stark ward (חזק) und den Einwohnern Zins auflegte (was von מס עבד noch zu unterscheiden ist). Es wird eben getadelt, daß Menasseh, auch als es stark war, die Einwohner nicht austrieb, denn dadurch entstand die kommende Sünde. Die ganze Stelle wäre sinnlos, wenn an Salomo gedacht war und warum dann „Salomo" nicht gesagt!

Noch seltsamer ist die andere Vermuthung, welche Studer (S. 449) und Bertheau (XXVI ꝛc.) äußern. Richter 1, 29 wird erzählt, daß Ephraim den Kenaani in Geser nicht ausgetrieben und dieser in Geser wohnen geblieben sei. 1 Kön. 9, 16 wird nun erzählt, daß ein Pharao von Aegypten Geser erobert und den Kenaani erschlagen hätte. In Folge davon baute Salomo Geser neu auf. Und doch soll der Verfasser der Richter darauf hingedeutet haben! Aber er wußte ja nur, daß noch der Kenaani in Geser wohnte! Deutete er darauf hin, so würde er von seiner Vernichtung habe erzählen müssen. Als Salomo baute, wohnte aber kein Kenaani mehr da! Solcher Gründe hat nun Bertheau (p. XXIX.) noch vier. 1) Die Auslegung von Kap. 18, 30; s. unten S. 165 u. 166. 2) Es müßte bei der Aeußerung עד היום הזה „bis diesen Tag" ein langer Zeitraum zwischen That und Verf. vergangen sein, aber 50 Jahre reichten offenbar schon dazu und der Verf. hatte über einen Zeitraum von 400 Jahren sein Auge zu richten. 3) Der Verf. rede vom Königthum (Kap. 17, 6; 18, 1); allerdings, weil er unter Saul lebte und darum hat 4) Schilo aufgehört Sitz des Priesterthums zu sein. Wie aus allen dem die assyrische Zeit bewiesen sein soll, ist schwer zu sagen. — Bertheau (nach Andern) spricht von einem Cyklus von 12 Richtern, dann aber müßte entweder Barak oder Abimelech weggelassen sein; — die Juden zählten 14. Auch nur gezwungen kommt eine Siebenzahl heraus, denn es sind acht ausführliche Lebensbilder, wozu noch Othniel zu zählen ist. Alle solche Zahlenspiele, welche, wenn sie der Autor beabsichtigt oder gefunden hätte, unzweifelhaft von ihm betont und genannt worden wären, können ja im besten Falle weder etwas belegen noch widerlegen.

4. Aber gerade die Spuren der Benutzung der früheren Erzählungen zeigen von der freien und originalen Thätigkeit des Verfassers. Es offenbart sich ein natürliches Eingelebtsein in Geschichte und heiliger Lehre, nicht eine abhängige, todte Entlehnung. Die Sprache des Buches der Richter enthält Wortbildungen, welche im Pentateuch und Josua nicht gefunden werden (vgl. zu Kap. 2, 14; 2, 18—20, 26 und Keil l. c. S. 157); es ist eine freie Erinnerung, welche bei der Erscheinung des Engels vor Gideon, an die Engel bei Abraham (1 Mos. 18), an den Brand des Opfers (1 Mos. 15, 17), bei Isaaks Hingabe (1 Mos. 22) hervorgerufen wird.

Bedeutungsvoll zumal ist der durchsichtige Gebrauch der Gottesnamen יהוה und אלהים, indem der erstere stets den absoluten Gott der israelitischen Offenbarung, letzterer den allgemeinen Gottheitsbegriff bezeichnet, wie ihn auch das Heidenthum bekennt. Die Völker Kenaans waren nicht ohne Elohim, die sie anriefen. Baal und Astaroth waren nur falsche Elohim. Israel hatte die wahre Gottheit, den einzigen Elohim (haelohim), den lebendigen יהוה. Diesen Gott Israels nannten wohl auch die Heiden einen Elohim und mit ihnen die abgefallenen Israeliten selbst, aber er war keine Gottheit der Natur, sondern der Gott der Geschichte Israels, יהוה der Retter aus Aegypten, der Wunderthäter, der Schöpfer aller Menschen. Die Unterschiede der Völker und Weltanschauung und des Verhältnisses zu dem wahren Gott in Israel, den das Gesetz verkündet, drückt der verschiedene Gebrauch von יהוה und Elohim aus. Nicht verschiedene Schriften, sondern verschiedene Geister setzt er voraus und die Feinheit der Erzählung kann nirgends tiefer wie an dem Wechsel der Namen erkannt sein. Wenn der Heide Adonibesek in Kap. 1 spricht, dann braucht er Elohim. Ehud, wenn er mit dem König Eglon verhandelt, sagt: Elohim, wenn aber mit Israel: Jehovah (Kap. 3, 28). Micha's Haus (Kap. 17) wird doch nur ein Haus Elohims genannt, obschon er selbst vorgibt, Jehovah zu dienen. Zum sündigen Ephraim spricht Gideon nur von Elohim, wie die Geschichte Abimelechs nur diesen Namen kennt. Der angewendete Gottesname entspricht dem Geiste dessen, dem er vorgehalten wird. In Micha's Haus, in Sichem zu Abimelechs Zeit, in Ephraims Hochmuth spiegelt sich nicht die Scheu vor dem Gotte des Gesetzes und der Geschichte Israels. — Jehovah und haelohim (האלהים mit dem Artikel) als der — das ist der

israelitische — Elohim, werden zuweilen für einander gebraucht und doch sind sie nicht völlig dasselbe. Auch im Munde des heidnischen Midianiten kann der Gott Israels haelohim heißen (Kap. 7, 14), aber nicht Jehovah. Dies ist allein der Heilige im vollen Glauben Angerufene. Besonders lehrreich ist hierfür der Wechsel der Gottesnamen in den Engelbotschaften an Gideon und die Eltern Simsons. Die Engel erscheinen in Menschengestalt, aber das Erhabene leuchtet durch. Als solche heißt der Engel (Kap. 13, 8) wie auch der Prophet ein Isch haelohim, ein göttlicher Mann, aber von einem איש יהוה ist nicht die Rede. So kann man weder von einem Engel noch einem Menschen sagen; was an dem „Manne", als welcher der Engel kommt, göttlich erscheint, kann nur mit Elohim und in sofern er von dem Gotte Israels ausgeht, als haelohim bezeichnet werden. Freilich kann es heißen מלאך יהוה wie מלאך האלהים und doch scheinen sich (Kap. 6, 20 u. 21) die beiden Ausdrücke so abzugränzen, daß Kap. 6, 20 der Engel der Erscheinung, Kap. 6, 21 der Engel in der Kraft des Wunders sich offenbart.

Als Gideon (V. 36) noch einmal zagt und sich vergewissern will, ob er wirklich der Berufene sei, — sehnt er sich die Gewißheit von der Erscheinung, die ihm schon zu Theil geworden ist, noch einmal zu hören und es heißt: „er sprach zu haelohim." Derselbe thut, wie er verlangt (V. 39). Wenn hier (V. 39) blos Elohim steht, so könnte dies auffallen, aber das Verständniß ist klar und der Artikel darum weggefallen.

5. Diese Unterscheidungen der Gottesnamen sind nicht etwa dem Verfasser in dem Sinne zuzuschreiben, als ob die Zeit, welche er aus seinen Quellen beschreibt, davon noch keine klare Erkenntniß gehabt hätte. Alle Tradition, welche er benutzt hatte, Erzählung und Lied ruhten auf dem Bewußtsein biblischer Bücher und Lehren. Auch das Deboralied, dessen urkundliche Aechtheit unbezweifelt ist, preist mit prophetischer Kraft den יהוה der Geschlechter Israels. Die Urkunde, welche Jiftach an den König von Ammon sendet, zeigt bei aller freien Behandlung lebendige Kenntniß des Inhalts und Wortes der Bücher Mosis. Ohne ein Bewußtsein von dem gebietenden Gott des Gesetzes, der Israel durch die Wüste in das Land geführt, kann Gideon die Herrschaft nicht ablegen und sagen: Gott wird über euch herrschen (Kap. 8, 23). Wenn Jiftach ein Gelübde thut, so nicht in irgend einem heidnischen Brauche, sondern mit Wort, Formel und Geist des israelitischen Gelübdes, wie es von Mose geordnet war (vgl. S. 110). Ohne das Institut des Nasir (5 Mos. 6) ist Wort und Brauch in Simsons Leben unverständlich. Das priesterliche Wesen zeigt sich im Dienst an den Urim (Kap. 1, 2; 1, 22; 20, 18). Die Achtung vor dem Priesterthum thut sich, wenn auch in der Verzerrung, deutlich kund in der Geschichte des Micha (Kap. 17, 13). Man erkennt den amtirenden Levi am priesterlichen Kleid, mit den vorgeschriebenen Glocken (Kap. 18, 3). Allerdings zeigen die Zustände der Leviten auch Kap. 19 auf eine Verkommenheit des Standes, aber Verfall zeugt von Blüthe, wie die Carrikatur von der Wahrheit. Der falsche Efod zeigt auf den rechten, wie an die Stelle des falschen Altares von Gideon der rechte gestellt wird. Es sind große Nationalkämpfe, von denen das Richterbuch berichtet. Die Völker Kenaans streiten nicht blos gegen das fremde Volk, sondern gegen des Volkes Gott. Es hätte nie einen Kampf gegeben, wenn nicht der יהוה Israels vorausgesetzt war, in welchem das Volk seine nationale Selbständigkeit fand — und zwar war es nur der bildlose lebendige יהוה, welcher diesen Gegensatz erzeugen konnte. Ohne ihn hätte Israel nicht 400 Jahre sich behauptet, endlich gesiegt und die unerschütterliche Grundlage eines zukünftigen Königs- und Gotteslebens erhalten.

Freilich geht das Richterbuch nicht damit um eine Culturgeschichte der Zeit nach modernem Muster darzustellen. Daß es so wenig von den priesterlichen Institutionen und dem Gesetze redet, beweist nur, daß es sie als geboten voraussetzt. Die Reden der prophetischen Sendboten (Kap. 2 u. 10) erklären ja wie das ganze Buch das jedesmalige Fallen Israels aus dem Verfall des religiösen- und geistlichen Lebens.

Aus den vorkommenden Mißständen, dem Götzendienst in Ophra, der Sünde Abimelechs, der Zwietracht der Stämme unter Jiftach, dem Gräuel in Gibea, den verkommenen Leviten etwa zu schließen, daß das Gesetz Israels in seiner vollen Lehre noch nicht bekannt und verkündet sei, wäre ein sonderbares Beginnen. Als ob in den Zeiten nach Chlodwig in Gallien keine Kirche, keine Bischöfe, kein christliches Volk gewesen wäre trotz der Gräuelthaten der Könige und ihrer Leute. Und als ob man in unsern Tagen, in denen die christliche Kirche und die christliche Lehre unzweifelhaft die geltende heißt, darum ihr Dasein leugnen dürfte, wenn man etwa den Gräuel des Abfalls von der Sitte in den Polizeiberichten und von der Lehre in den tausend Büchern des modernen Götzendienstes wahrnimmt. Es ist die Art der biblischen Geschichtschreibung, fern von Menschenrücksicht und Schmeichelei die Wahrheit aufzudecken. Sie verherrlicht nicht nach modernem Stil in athemlosen Deklamationen die gethane Pflicht der „Gläubigen", sie erwähnt ihrer mit wenig Worten. Aber die Schmach und die Strafe läßt sie hervortreten zur Warnung und Mah-

nung an Buße. Wenn man namentlich seit der rationalistischen Zeit gewohnt ist das Geschlecht der Richterperiode als ein wildes und barbarisches darzustellen, so vergaßen jene Schriftsteller die Gräuel der Modelaster und das Blut der Revolution ihres Jahrhunderts in Betracht zu ziehen. Es sind 400 Jahre, welche dargestellt werden. Da die Zeiten der Knechtschaft als die des Abfalls charakterisirt werden, die des Sieges als die der Ordnung, so kann man wahrnehmen, daß nur ein Drittel der beschriebenen Zeit in sieglosen, zwei Drittel im Siege verflossen sind.

§. 4.

Chronologie.

1. Das Buch der Richter enthält auch Zeitangaben für die Ereignisse des Leidens und Siegens, von denen es berichtet. Es ist belehrend für die Eigenthümlichkeiten der Quellen, die es benutzt und seine Bearbeitung, daß die erste Zahl der Jahre, von der es berichtet, die Tyrannis angeht, in welche es durch den König von Aram, Cuschan Rischataim gefallen ist. Ueber die in der Einleitung genannten Ereignissen vom Tode Josua's bis zur Zeit des Cuschan gibt es keine Zeit an, und man kann auf die Dauer derselben nur annähernd schließen. Die Tabelle der chronologischen Angaben trennt man füglich in zwei Theile: Von Cuschan bis Ammons Herrschaft und von da bis Simsons Tod.

Israel diente dem Cuschan	8	Jahre	
„ hatte unter Othniel Ruhe	40	„	
„ diente Moab	18	„	
„ hatte unter Ehud Ruhe .	80	„	(40?)
„ diente Jabin	20	„	
„ hatte unter Barak Ruhe	40	„	
„ diente Midjan	7	„	
„ hatte unter Gideon Ruhe	40	„	
„ wurde durch Abimel. regiert	3	„	
„ hatte zum Richter Tola	23	„	
„ „ „ „ Jair	22	„	
Summa . .	301	Jahre.	261?

An diesen Zahlen erweckt nur die Angabe Aufmerksamkeit, daß nach Ehuds Sieg 80 Jahre Ruhe gewesen sind. Die Zahl von 40 Jahren ist durchaus keine unhistorische, runde Zahl — aber den Inhalt einer Periode und zwar eines Menschengeschlechts, scheint sie offenbar auszudrücken. In 40 Jahren starb das Geschlecht der Wüste aus (5. Mos. 14, 33). Wenn nach den Thaten Othniels, Debora's, Gideons ein Zeitraum von 40 Jahren in Ruhe verflossen, so tritt dabei der innere Grund zu Tage, den die Einleitung andeutet, daß nach dem Absterben des Geschlechtes, welches die Heldenthaten erlebt, ein anderes kam, welches keine lebendigen Erinnerungen mehr hatte. Man darf diesen innern Grund so sehr betonen, daß dadurch die Zahl 80 nach der That Ehuds so eigenthümlich hervortritt, daß man eine Lesart 40, statt ihrer, ursprünglich anzunehmen geneigt sein möchte. In der That würde sich dies auch schon darum empfehlen, wenn durch die Zeitangabe auch die Lebensdauer Ehuds bezeichnet sein sollte, was freilich trotz der Angabe von Kap. 4, 1 nicht gewiß ist. Namentlich würde dann die Angabe Jiftachs, daß seitdem Israel in Hesbon jenseits des Jordan festen Fuß gefaßt, dreihundert Jahre verflossen seien, eine ungemeine Klarheit erhalten. Denn von dem Jahre, in welchem Jiftach dies spricht (Kap. 11, 26), rückwärts bis zu Cuschans erstem Jahr sind 261 + 18 Jahre, also 279 Jahre. Ein Zeitraum von 20 Jahren würde also vortrefflich die Zeit ausfüllen, welche zwischen der letzten Eroberung Josua's und dem Beginn der aramäischen Herrschaft mitten inne liegt. Denn eigentlich erst nach Vollendung der Eroberung Kenaans sind die 2½ Stämme in Besitz Israels gekommen (Jos. 22), wenn auch die Könige Sichon und Og von Moses sieben Jahre früher geschlagen worden sind. Bleibt die Zahl 80 unangetastet, so geht eine Zahl von 319 Jahren bis zum Beginne von Cuschans Herrschaft hervor, zu welcher noch die Zwischenzeit der 20 oder 27 Jahre kommen müßte, welche doch in jedem Fall von dem Einzug in Kenaan bis zum Einfall des Königs von Aram verflossen sein müssen (vgl. Kap. 2, 10 –3, 7).

Die Vermuthung liegt nah, daß Jiftach bei seinem Schreiben an Ammon die größere Zahl, nicht die kleinere genannt hatte, um das Recht Israels an sein Land zu beweisen. Die Bedeutung der Veränderung der 80 Jahre in 40, würde sich aber auch noch für die Betrachtung von Tabelle II. erkennen lassen.

2. In Kap. 10 wird von dem Geschicke Israels berichtet, nach welchem Gott Israel den Pelischtim und Ammonim überließ. Die Erzählung macht den Eindruck, als ob die Herrschaft beider Völker an verschiedenen Seiten Israels gleichzeitig gewesen sei. Es wird dann von der Tyrannis Ammons, welche 18 Jahr und der durch die Pelischtim, welche 40 Jahre dauerte, berichtet. Von der einen befreite die östlichen Stämme Jiftach, gegen die andern begann den Freiheitskampf Simson.

Es ist allerdings, als ob der Verfasser des Buchs der Richter die Lehre kenntlich machen wollte, daß im Lauf der Zeit die Zustände des königslosen Israels immer übler würden. Erst waren die Angriffe des Feindes von einer Seite gekommen, ein großer Sieg ward erfochten und „das Land ruhete." Dieser Ausdruck kommt nach Gideon nicht mehr vor. Es wird von den ferner Genannten nie

gesagt: „sie richteten" und die Dauer ihres Richteramts erreicht nicht mehr 40 Jahre. Diese Beobachtung darf der chronologischen Ueberschau nicht verloren gehen.

Besonders schwierig ist immer die Combination der Zeitangaben des Richterbuchs mit denen im Buche Samuelis und namentlich der berühmten Angabe gewesen, die sich 1 Kön. 6, 1 findet, daß vom Auszuge aus Aegypten bis zum Tempelbau 480 Jahre vergangen seien. Zwar ist die Schwierigkeit, mit welcher eine Uebereinstimmung herzustellen ist, selbst der schlagendste Beweis für das Alter, die Originalität und Selbständigkeit unsers Buches. Wäre es spät verfaßt, aus derselben Hand wie das der Könige — wie wäre nicht der Versuch gemacht, diese auffallenden Schwierigkeiten zu beseitigen! Aber die Treue der Ueberlieferung im Alten Bunde zeigt sich nie größer, — als da, wo es nach modernem Begriffe einem Redakteur so leicht gewesen wäre, alle Hypothesen zu entfernen. Denn ohne diese ist in unsern Tagen die Herstellung einer Einstimmigkeit nicht möglich. Wir wissen, daß sie vorhanden sein muß, da auch die alten Verfasser addiren gekonnt haben, aber für uns ist ein zwingend wissenschaftlicher Beweis dazu nicht vorhanden. Selbst die Meinungen der ältesten jüdischen Chronologen gingen auseinander. Wir ziehen zur Unterstützung unserer Hypothese die Stelle 1 Samuelis 12, 11 herbei, wo es heißt, daß „Gott den Jerubbaal und Bedan und Jiftach und Schemuel gesandt" und Israel von seinen Feinden ringsum gerettet hat. Unter Bedan ist ohne Zweifel der Held aus Dan, nämlich Simson zu verstehen. Die Eigenthümlichkeit tritt also dabei heraus, daß Simson vor Jiftach und dann erst Samuel gestellt wird. Keil hat zuletzt darauf gedrungen, daß die Ereignisse gegen Ammon und die Pelischtim nicht nacheinander, sondern nebeneinander vorgegangen seien. Ohne Zweifel ist richtig, daß man nicht erst die Zahlen der im Kap. 11 u. 12 genannten Ereignisse

Ammon	18	Jahre
Jiftach	6	„
Ibzan	7	„
Elon	10	„
Abdon	8	„
	49	Jahre

und dann die Jahre der Philister und der Siege Simsons zählen darf. Wie 1 Sam. 12, 11 Simson vor Jiftach steht, so wird auch Richt. 10, 7 gesagt: „Gott überließ Israel in die Hände der Pelischtim und Söhne Ammon." Wenn gleichwohl Jiftachs Sieg früher erzählt wird, so darum, weil sich dann die Thaten gegen die Pelischtim an die Hauptkriege anschließen, welche in Samuels und Sauls Tagen Israel beschäftigten. Es wird Kap. 13, 1 erzählt, daß die Herrschaft der Philister 40 Jahre gedauert habe. Nach dem großen Siege Simsons über sie bei Lechi wird bemerkt Kap. 14, 20 und später wiederholt, daß Simson 20 Jahre gerichtet habe. Diese 20 Jahre können nicht in die 40 angerechnet werden. Es ist gegen den Geist des Buches, nach einem solchen Siege vom „Richten" Simsons zu reden und doch gelten zu lassen, daß Gott sie in derselben Zeit „in die Hände der Philister" gegeben. Wenn von Simson darum doch nur gesagt wird (Kap. 13, 5): „er wird anfangen Israel zu retten," so bedeutet das, er werde sie nicht völlig schlagen, wie dies in Samuels und Davids Tagen geschehen ist, denn ihre Herrschaft kam nach seinem Tode wieder. Ist dies unzweifelhaft der Fall, so würde, wenn die ammonitische und philistäische Knechtschaft gerade denselben Anfang gehabt hätten, dennoch Jiftach lange vor Simson gewirkt haben, denn die Ammoniterherrschaft dauerte nur 18 Jahre. Jiftach waltete 6. Es ist daher vielmehr Folgendes zu vermuthen: Mit Gideons Tode hörte „die Ruhe des Landes" auf. Richter von 40 Jahren sind nicht mehr. Aber eine Knechtschaft von 40 Jahren beginnt. Der philistäische Angriff geschah wohl bald nach Abimelech, wahrscheinlich durch den Ruf der Zwietracht, die in Israel herrschte, hervorgerufen. Während im Norden und Osten Tola und Jair 45 Jahre richteten, begann die Knechtschaft der Pelischtim im Südwesten, und während Ammon im Osten Gilead drückte, schlug im Südwesten Simson die Pelischtim. Jiftach machen die Söhne Gileads zum Oberhaupt, „weil er angefangen die Feinde zu schlagen," denn auch Simson war Richter geworden, als er die Pelischtim zu schlagen begonnen.

Die Combination der Jahresangaben im Buche Samuelis und namentlich die bedeutungsvolle Nachricht (1 Kön. 6, 1), daß bis zum 4. Jahr König Salomo's 480 Jahre vergangen seien, wird ferner erleichtert, daß in dem Verse 1 Sam. 12, 11 zwischen Jiftach und Samuel Eli nicht genannt wird. Es ist daraus anzunehmen, daß die 40 Jahre, in welchen dieser gewaltet, nicht in besondere Rechnung zu ziehen seien. Er war Hoherpriester neben den Ereignissen, die sich in Nord und Süd begaben. Man wird daher mit Wahrscheinlichkeit Folgendes weiter annehmen dürfen: Der Krieg, der 1 Sam. 4, 1 von Israel gegen die Philister begonnen ist, zeigt die Erstarkung, welche es durch die Siege Simsons und den schrecklichen Fall Gaza's erfahren haben mag. Es werden an 30 Jahre seit dem Tode Simsons vergangen sein. Es folgen dann die 20 Jahre der Buße Israels (1 Sam. 7, 2), nach dem Exil der Lade und ihrer

Rückkehr, jenem großen Ereigniß, welches auch das Buch der Richter kennt. Nimmt man hierauf nach alter Tradition 40 Jahre der Zeit Samuels und Sauls an; 40 Jahre hat David regiert, so componirt sich die Zahl 480 auf ziemlich genügende und mit historischer Wahrscheinlichkeit zusammenhängende Art, wie folgende Tabellen deutlich machen:

Zug durch die Wüste	40	Cuschan	8	Abimelech	3			
Eroberung des Landes	7	Othniel	40	Tola	23			
Bis Cuschan	20	Moab	18	Jair	22			
	67	Ehud	40	Ammon	18	Parallel damit = 49	Philister	40
		Jabin	20	Jiftach	6		Simson	20
		Barak	40	Ibzan	7			60
		Midjan	7	Elon	10			
		Gideon	40	Abdon	8			
			213		97			

Samuel vor dem Siege	20	Also	67 von Aeg. bis Cuschan
Samuel und Saul	40		213 von Cuschan bis Gideon
David	40		97 von Abimelech bis Abdon
Salomo	3		103 von Samuel bis Salomo
	103		480 Jahre.

Diejenigen, welche die 80 Jahre Ehuds, wie bisher geschehen, annahmen, mußten wie Keil die Zeit von Mose's Tod bis Cuschan auf 17 Jahre verringern und die Zeit von Jairs Tode bis Salomo auf 123 Jahre verkürzen, wobei Simsons Richteramt verschwindet und auch den 20 Jahren vor Eben Haeser keine Rechnung getragen wird.

Am Schluß bemerken wir noch, daß in der geschichtlichen Skizze, welche der Apostel Paulus (Apostg. 13) gegeben hat, da wo er V. 18—20 spricht: V. 18: „und 40 Jahre ernährte sie Gott in der Wüste; V. 19: und sieben Völker im Lande Kenaan niederwerfend, theilte er ihnen ihr Land aus; V. 20: und nach diesem gab er ihnen während 450 Jahren Richter bis auf Samuel den Propheten," kaum 450 Jahre geschrieben sein können. Der Apostel hat offenbar die kanonischen Bücher vor Augen, V. 17 u. 18: die Bücher Moses; V. 19: Josua; V. 20: das Buch der Richter; denn dann folgt das Buch Samuelis. Da er die Zahl 480 im Buch der Könige ohne Zweifel kannte, so konnte er die Richter von Josua bis Samuel nicht 450 Jahre walten lassen, was auch nach keiner alten Tradition paßte. Die Lesart 350 ist daher wohl doch vorzuziehen und ist doch nichts gleichgültiges, daß, da er, wie die jüdische Tradition überhaupt, die Zahlen hintereinander addirt, von Cuschan bis zum Ende der Philisterherrschaft 350 Jahre wirklich verlaufen sind. Freilich würde daraus hervorgehen, daß auch Paulus nur 40 Jahre des Ehud gelesen habe.

Die Einwendung, daß Paulus auch über die Regierung des Saul, die auf 40 Jahre angegeben wird, eine Bestimmung mittheile, welche in dem Alten Bund nicht enthalten ist, hat keine Kraft. Denn das Buch Samuelis gibt gar keine Auskunft über die Regierung dieses Königs und der Apostel gab die Ansicht, welche auch Josephus hat von einer Regierung Sauls mit und ohne Samuel, die 40 Jahre gedauert hat. (Alterth. 6. 14. 9.) Man suchte so 1 Sam. 13, 1 zu erklären.

§. 5.

Hülfsmittel.

1. Bei der Uebersetzung des Buchs der Richter wurden für die Kritik des hebräischen Textes namentlich dauernd benutzt die große Rabbinische Bibel (מקרא גדולה), die nach der Bomberger Edition in Venedig bei Petrus Flor. Bragadin von 1617 an erschienen ist. Man vergleiche die Vorrede von Jehuda Arjeh aus Modena, welcher sie corrigirt hat. Die Biblia universa, aus der Bearbeitung von B. A. Montanus, wie sie in Leipzig 1657 bei Kirchner herausgegeben wurde. Vergl. die Vorrede des Decan und der theologischen Fakultät der Universität Leipzig. Desgleichen die Biblia Hebraica von Joh. H. Michaelis (Halle 1720), wie die von Döderlein und Meißner, wie sie Knapp 1818 edirte. So auch die Ausgabe des Buchs der Richter mit deutscher Uebersetzung und Commentar von Mair Obernik (Fürth 1805).

Eine Behandlung des Textes, wie sie in neuester Zeit wieder durch die maßlosen Theorien von Geiger, Dozy u. A. versucht wird, widerspricht den Gesetzen einer objektiv-wissenschaftlichen Kritik und macht

Textüberlieferung, Sprache und Inhalt zum Spielball subjektiver Einfälle. Es ist dies um so mehr zu beklagen, als dadurch auch eine nöthige und dem Geist der Schrift entsprechende kritische Behandlung erschwert wird. Aber solche Uebertreibungen dürfen nicht verhindern anzuerkennen, daß es der Pietät vor der heiligen Ueberlieferung mehr zusagt, an einigen Stellen Emendation des Textes zu wagen, als sie zurückzuweisen. In diesem Sinne haben wir an einzelnen Stellen der Auslegung gehandelt (vgl S. 22, 46, 53, 72 u. 73; wozu S. 165 zu vergleichen ist), so namentlich bei der Auslegung von Kap. 18, 30; welche allein hinreichend ist, anzudeuten, daß das Alter der bisherigen Lesart keineswegs eine Bürgschaft für ihre Richtigkeit, sondern nur ein Beweis von der masorethischen Treue der bisherigen Ueberlieferungen ist.

Eine genauere Vergleichung des hebräischen Textes mit den Versionen der Septuaginta und des Targums wie mit Josephus, als sie bei der Auslegung angezogen ist, kann leider hier nicht gegeben werden. Doch ist sie nöthig genug, um später nicht versäumt werden zu dürfen. Was von Ziegler (Bemerkungen über das Buch der Richter in den theolog. Abhandl., Göttingen 1791) und von Frankel (in den Vorstudien zur Septuaginta, Leipzig 1841) angefangen ist, bedarf doch noch einer gründlichen Fortsetzung.

Von Th. Skat Rordam in Kopenhagen ist die syrische Uebersetzung des Paulus von Tella (im Anf. des 7. Jahrh.), vom Buch der Richter und Ruth herausgegeben worden: Libri Judicum et Ruth secundum versionem Syriaco-Hexaplarem, Havniae 1859. Die Auslegung des Midrasch über das Buch der Richter gewährt der Jalkut Schimeoni (von R. Simeon aus Frankfurt), ed. Venedig, von Bragadin gedruckt. tom II.

Zur Kenntniß der talmudischen Auslegungen leisten Hülfe: Nachlath Schimeoni, von R. Simeon aus Lissa (ed. Wandsbeck). Toldoth Jakob, von R. Jakob Sasportas, Amsterdam 1657. 4. Sefer Mareh Kohen, von R. Jsachar, ed. Krakau 1689. 4. Die jüdischen Ausleger des Mittelalters R. Salomo Jizchaki (Raschi, aber nicht Jarchi), R. David Kimchi (Redak), R. Levi ben Gerson (Ralbag) und andere Auslegungen finden sich in den großen rabbinischen Bibeln. Die des Jsaak Abarbanel ist in Leipzig 1686 erschienen.

Zum Theil treffliche Auslegungen des Karäers Aaron finden sich in Wolff's Bibl. Hebraea 4. 1102 (vgl. zu Kap. 1, 1; 3, 16; 8, 7 ꝛc.). Eine jüdisch deutsche Uebersetzung in Reimen findet sich im Koheleth Jakob, Prag 1763; aber mit Auslegung und Legenden vermischt. Eine bessere ältere wörtliche jüdisch-deutsche Uebersetzung ist Amsterdam 1679 fol. erschienen. In neuerer Zeit sind mehrere synagogale Uebersetzungen der Heiligen Schrift gedruckt worden. Am genauesten an den masorethischen Text schließt sich die unter der Leitung des Dr. Zunz erschienene an. Vgl. Orient. Literaturbl. 1840, S. 618.

Das Buch der Richter hat in der älteren christlichen Exegese einer besonderen Bearbeitung im Ganzen sich nicht erfreut. Es ist auf die allgemeine Einleitungen in das Alte Testament zu verweisen, wo von den Ausgaben und Auslegungen die Rede ist, welche auch unser Buch einschließen. Man würde besonders Hieronymus, Theodoret, später Rhabanus Maurus und Rupert von Deutz nennen können. A. Schmidt in der Literatur des Schachspiels (Wien 1847) citirt S. 248 von Petrus Martyr Flor. Th. den commentarius de libro judicum, wo der Verfasser vom sittlichen Werth des Schachspiels handelt.

Von späteren katholischen Auslegern ragt Serarius durch seinen Fleiß und großen Umfang hervor (Commentarii in libros Judicum et Ruth, Lutet. Paris. 1611. Maguntiae 1619, fol.). Von protestantischen Auslegern sind noch immer Brentius, Bucer, Chyträus, Seb. Schmidt, Osiander, Starke, Drusius der Beachtung werth. Der Commentar von Clerikus begann zumeist die rationalistische Auslegung und hat ihr das meiste Material zugeführt. Erst seit 40 Jahren hat das Buch der Richter neue wesentliche Aufmerksamkeit erfahren. Zehn Jahre lang beherrschte der Commentar von Studer (das Buch der Richter, grammatisch und historisch erklärt, Bern 1835) beinahe die Auslegung. Gutes enthielt dagegen Hengstenberg (die Authentie des Pentateuch, 2. S. 116 ꝛc.). Noch länger war dies mit „dem Buch der Richter, erklärt von Ernst Bertheau," der Fall, Leipzig 1845," welches darum im nachfolgenden Commentar namentlich berücksichtigt worden ist. Während der größte Theil unsers Buches vollendet war, erschien der erste Band des biblischen Commentars über die prophetischen Geschichtsbücher des Alten Testaments, von C. R. Keil, welcher Josua, Richter und Ruth enthält. Fleiß, Stellung und Gelehrsamkeit des Herausgebers bedürfen keiner besonderen Charakterisirung an dieser Stelle.

Es kann nicht wünschenswerth sein, alle exegetischen Einleitungen und Schriften hier zu nennen, welche für die Auslegung in weiteren Gesichtspunkten zu beachten waren. Wir verweisen hierfür auf die Literatur in Danz Universalwörterbuch und die von Dr. Lange in seinem Commentar zur Genesis genannten Werke, wie auf die älteren Bibelwerke von Starke, Lisco, Gerlach. Hier genügt es Hävernicks und Keils Einleitung, Ewalds Geschichte Jsraels und Stähelins Untersuchungen über den Pentateuch, die Bücher Josua, Richter ꝛc., Berlin 1843, zu nennen.

Manches Treffliche enthält, um das Spezielle innezuhalten, das Schriftchen von Professor Wahl „über den Verfasser des Buches der Richter," ein Programm des Gymnasiums und der Realschule zu Ellwangen 1859, vgl. Nägelsbach, im Artikel der protest. Realencyklopädie, Band 13, wie die Artikel dieser Encyklopädie über die einzelnen Richter überhaupt.

Ueber die Chronologie des Buches sind von altjüdischer Seite nennenswerth: das Buch Juchasin, von Abrah. Sacuto (Amsterd 1717), Zemach David, von R. David Gans in der Ausgabe von Vorstius hebr. und lat. 1644. 4. und Seder haddoroth, von R. Jechiel aus Minsk. Kapost. 1810 fol. — Herzfeld, Chronologia Judicum et primorum Regum Hebraeorum, Berolini 1836. Bachmann, Symbolarum ad tempora Judicum recte constituenda specimen (Rostocker Programm von 1860). Allerneueste Vermuthungen enthält: Röckerath, bibl. Chronologie, Münster 1865.

2. Größer ist die Zahl der Schriften, welche einzelne Theile des Richterbuches behandelten. Hierunter ragt namentlich das Deboralied hervor. Wir nennen davon*) Lette, Animadversiones sacrae. L. Bat. 1759. Ruckersfelder, Sylloge commentt. et observatt. philol. - exeget. Daventirae 1762. W. Abraham Teller, Notae criticae et exeget. Halae et Helmst. 1766 und zu gleicher Zeit deutsch: W. A. Teller, Uebers. des Segens Jakobs und Mosis, ingleichen des Liedes der Israeliten und der Debora, Halle u. Helmst. 1766. Schnurrer, Dissert. in Deborae Cant., Tüb. 1775 (cf. Dissertt. philol. criticae, Gothae 1790). Köhler, Nachlese einiger Anmerkungen in Eichhorns Repertorium 6. 163. Hollmann, Comment. in carmen Deborae, Lips. 1818. Köhler, in den Studien und Kritiken 1831, S. 72—76. Kemink, de carmine Deborae, Traj. ad Rhen. 1840. Kalkar, Quaestionum biblic. specimen 1. Othin. 1835. Böttger, in Käuffers biblischen Studien, Dresden und Leipzig 1842—44. Gumpach, Alttestamentliche Studien, Heidelberg 1852. Sack, die Lieder in den historischen Büchern des Alten Testaments, Barmen 1864. Langewiesche.

Von den Bearbeitungen nimmt Herders: in Geist der hebräischen Poesie II. (in den Werken bei Cotta 1852. 2. S. 191) immer noch den verdienten Rang ein. Wenig bekannt und doch nicht unbedeutend ist die von J. C. W. Scherer in Irene, einer Monatschrift von G. A. v. Halem, Münster 1804. 1. 44. Minder werthvoll ist „Debora", eine weibliche Charakterschilderung von E. Münch in Minerva, Taschenbuch für das Jahr 1828. S. 339.

Fr. Böttticher, die ältesten Bühnendichtungen, Leipzig. Barth. 1850. Guttensteins poetische Literatur der alten Israeliten (Mannh. 1840), kommt nicht in Betracht, aber in Lowth's berühmten Buch über die hebräische Poesie, finden sich treffliche Bemerkungen auch über das Deboralied, nur die Anmerkungen Schmidts (im Auszuge aus Lowth's Vorles. Danzig 1793, S. 110) sind werthlos.

Die unten folgende Auslegung des Deboraliedes war versucht worden, so compreß zu halten, daß ihre Kürze bei der vielfach neu gegebenen Erklärung vielleicht ein Mangel scheint. Vielleicht wird er später verbessert werden dürfen. Wir begnügen uns daher hier mit der Anführung des Briefes des Kaisers Claudius II., den er nach seinem Siege schreibt (Trebellius Pollio, cap. 8): „Tantum mulierum copimus, ut binas et ternas mulieres victor sibi miles possit adjungere," um die Deutung von V. 30 des Liedes zu unterstützen.

Ebenso reiche Behandlung hat die Geschichte Jiftachs (Jephta) erfahren. Zu der unten bei der Auslegung genannten Literatur fügen wir noch hinzu: Reinke, Beiträge zur Erklärung des Alten Testaments. Münster, Coppenrath 1852. Sehr verständige Gedanken gegen die Annahme, als sei die Tochter Jephta's geopfert worden, finden sich in Schedius, Syngramma de diis Germanis. Halae 1728. 8. p. 576—580. Mit besonderer Beziehung auf die Wichtigkeit der Huldigungsgelübde, findet sich eine Rede über „Jephta's Opfer" in des Stolbergischen Kanzlers Joannis Titii abgelegten Reden. Anderer Theil, S. 53 ꝛc. (Halberst. 1678. 4.) Der alten Ansicht meinte auch F. Ranke folgen zu müssen im „Klaglied der Hebräer," S. 7.

Ein Curiosum ungewöhnlicher Unwissenheit ist, daß in der französischen Decorationsoper l'enfant prodigue von Sue und Auber die Braut des verlornen Sohnes, also ein Weib, Jephta genannt wird.

In Roskoff's Simsonssage nach ihrer Entstehung, Form und Bedeutung und der Heraklesmythus (Leipzig 1860) ist die Literatur der Schriften angeführt, welche Simson mit Herakles in Parallele stellen. Der Verfasser selbst mäßigt den Vergleichseifer, wie er sich bei E. Meier in der Geschichte der poetischen Nationalliteratur findet. Wir haben auch das, was er zugibt, nicht begründet finden können und glauben z. B. nicht, daß zwischen der Gebetserhörung Simsons beim Dienste in Lechi mit der Mythe, in welcher Herakles, als er wegen Grillen nicht schlafen kann, von diesen befreit wird (Diod. Sicul. 4, 22), genügende Aehnlichkeit sei, um wissenschaftliche Re-

*) Die jüdische Tradition über Debora ist auch volksthümlich zusammengestellt in Beth Jisrael. Amsterd. 1724. S. 11. 6.

sultate daran zu knüpfen. Erst die eindringende Feststellung des historischen, moralischen wie idealen Unterschiedes zwischen beiden Gestalten wird die andern etwaigen Analogien, die so leicht scheinen, zur wirklichen Bedeutung bringen. Eine Polemik ist unten nicht geführt, sondern nur eine positive Auslegung des Gedankens der Schrift, welche von Simson erzählt, versucht worden.

Einzelne Stücke aus Simsons Leben sind früher vielfach behandelt worden. Gegen die maßlos nüchterne und elende Auffassung der sogenannten rationalistischen Auslegung, die in Bauers Biblischer Moral (1803) 1. 195 ꝛc. ihren Höhepunkt gefunden, ist die moderne mythische Auffassung gewissermaßen ein wesentlicher Fortschritt. Aber erst nach Entfernung von subjektiven Partei- und Tagesmeinungen kann eine objektiv-historische, dem Inhalt congeniale Auffassung wissenschaftlich heißen und fördern. Ein schönes Elogium Simsons über seinen Vergleich mit Herkules steht in Petri Labbe Elogia sacra. Lips. 1686, p. 667:

„Herculi coaetaneus verus Hercules fuit;
Quae in illo fabula, in hoc fuere miracula."

Von den „Füchsen Simsons" handelt Paullini in den philosophischen Lustlustunden 1. 147. Aufsätze über den Kinnbacken in Lechi sind unten genannt. Die Vermuthung gilt, daß Schiller in der Bürgschaft, wo in der 12. u. 13. Strophe Möros vom Durst gerettet wird: „Und horch, da sprudelt es silberhell", das Wunder von Lechi vor Augen gehabt hat. In der Wiltinasage (ed. Peringskiöld p. 272, cap. 182) zerreißt Sigurd, der sich hat freiwillig von Amelung anbinden lassen, zu rechter Zeit alle Stricke.

Als Georg der Dritte in England blind und geisteskrank war, wählte er sich doch die Musik zu geistlichen Concerten selbst und zwar immer aus Miltons und Händels Simson, und alle hatten Bezug auf Blindheit, Gefangenschaft und Leiden, wie Thackeray: Die vier George, Kap. 7 erzählt. — Eine Dichtung Simson in drei Aufzügen (von Sack), Zürich 1854.

In Perty's mystischen Erscheinungen (Heidelberg 1861), S. 740 u. 741 wird „Samson ein magischer Mensch" genannt und von Gideons wiederholten Bitten an Gott gesagt: „Das mystische Subjekt kommt sehr häufig und allmählich zum Bewußtsein seiner Mission, und der Drang dazu kehrt immer wieder, bis ihm nachgekommen wird."

Die Erzählung Richter 1, 17 von der Zerstörung von Zephat, hat eine Benutzung und Erweiterung erfahren sollen in dem Buche von Dozy: Die Israeliten von Mekka. Aus dem Holländ. übersetzt. Leipzig 1864. Wenn irgend ein Buch, kann dieses alle sprachliche und ethnographische Untersuchung und Auslegung zu einem Gegenstand des Spottes machen. Es werden nur wenige Schriften geschrieben sein, welche an die Stelle objektiven Taktes und Maßes so sehr die subjektive Willkür für Geschichte und Sprache in naiver Keckheit zu setzen sich vermessen. Man kann hier einmal so deutlich wahrnehmen, wie wenig irgend welche Kenntniß arabischer Literatur hinreicht, um geschichtlichen Sinn für Untersuchung und Vermuthung zu äußern. Leider wiederholt sich aber zu oft, daß einige Kunde von Technik schon die Kunst, etwaige Aneignung von grammatischen Formen schon die Exegese inne zu haben sich vermißt. Man meine nicht, daß dieses Urtheil hier niedergeschrieben sei, weil der Autor die freiesten Ansichten über die Bibel hat, Abraham und Sara für Mythen hält und Geigers Ansichten huldigt, welcher den Juden zuschreibt, die Schrift verändert zu haben. Für den Autor ist die Glaubwürdigkeit der Schrift nur so weit bedingt, als sie seiner Hypothese dient. Paßt ihm die Stelle, so ist sie streng anzunehmen, paßt sie ihm nicht, so tritt ihre Verwerflichkeit offenbar hervor. Die Schrift, welche durch eine Dreistigkeit sonder Gleichen und durch eine prächtige Ausstattung blendet, verdient darum die schärfste Rüge, weil sie alle erlaubten Ordnungen wissenschaftlicher und sprachlicher Forschung mit Füßen tritt. Wenige Sätze, die auf obige Stelle Bezug haben, mögen dies andeuten.

Wir übergehen dabei, daß er 5 Mos. 21, 2 und 3 für dasselbe Faktum mit Richter 1, 17 hält, denn er folgt darin Andern, aber er meint, daß die Lesart der syrischen und arabischen Uebersetzung besser sei, wo es heiße: „Simeon brach auf mit Juda, seinem Bruder," während es im hebräischen Text (auch Septuaginta) heiße: „Juda brach auf mit seinem Bruder Simeon." Der hebräische Text sei von den jüdischen Schriftgelehrten geändert worden, „die dem Simeon die erste Rolle nicht gönnten." Nun ist aber die Thatsache so: Vers 1 und 3 fordert Jehuda Simeon auf, mit ihm sein Gebiet zu erobern, dann werde es ihm helfen auch das seinige (Simeons) einzunehmen. Simeon willigt ein, daher steht Kap. 1, 4: „und Simeon ging mit ihm (mit Jehuda)," stand also voran, ohne daß die Juden es änderten. Nachdem man an das Gebiet Simeons gekommen war, wozu Zephat Kap. 1, 17 gehörte, leistete wieder Juda dem Simeon Hülfe, folglich stand: „Und Juda ging mit Simeon." Wenn von einem Rang dabei die Rede ist, so liegt er dem Zweitgenannten bei, den der, der mit ihm geht, nur unterstützt. Wenn die Peschito das Verhältniß in Kap. 1, 17 umkehrte, so nur, um ein buchstäbliches Einverständniß mit Kap. 1, 4 zu zeigen.

Simeon und Juda hatten den Kenaani in Zephat geschlagen, ihn gebannt und Zephat Chormah (von

Cherem) genannt. Vgl. unten S. 12. Dies Bannen war ja diesen Stämmen nichts Eigenthümliches. Moses hatte es für ganz Israel (4 Mos. 21, 3) gethan. Es heißt 5 Mos. 7, 2: Daß es bei der Eroberung von Kenaan überall geschehen solle. Josua befolgte dies in Jericho, in Ai, überall (Jos. 6. 7. 8. 10 ꝛc.).

Dozy findet im Cherem etwas dem Stamm Simeon Eigenthümliches und da er 1 Chron. 4 damit combinirt, wo V. 41 eine Bannung erzählt wird, welche der Stamm Simeon ausführt, so kommt er zu folgendem Schluß: Da es von den Söhnen Simeon heißt, sie hatten gebannt (וירחרימו), so haben sie einen herem gemacht;" der Ort habe also „herem oder horma geheißen;" welcher andere Ort könne aber in Arabien (denn das wird früher ebenso hypothesirt) herem heißen, als Mekka! Denn herem sei auch „gottgeweihte Stätte" und Mekka heiße haram; haram sei soviel als herem, also hat die Schlacht der Söhne Simeons in Mekka stattgefunden und auch der Name Mekka's datire daher, denn „Maka raba" heißt eine große Niederlage, nämlich die, welche die Feinde dort durch Simeon erlitten haben. Die Simeoniten sind (Chron. 4, 39) bis zum Eingang von Gedor an der Morgenseite des Thales gekommen. Die Wände des alten Tempels in Mekka hießen natürlich al gadr, al gidar die Wand, folglich ist gedor zu lesen geder und bedeutet den Tempel in Mekka, zu dem sie gekommen sind; es muß aber gelesen werden Gedor Baal, wenn dieses Wort auch fehlt, denn es wird 2 Chron. 20, 7 geredet von Arbim, die in Gur Baal wohnen, und Gur ist zu lesen Gedor. Die Septuag. übersetzen ἐπὶ τῆς πέτρας. Die natürliche Auslegung würde an Petra denken; Dozy weiß, daß damit der schwarze Stein in Mekka gemeint sei ꝛc.

Dozy sagt im Anfang, daß die ganze Exegese nur darum soviel Gelehrsamkeit nöthig gemacht hätte, weil „man mit hebräischen Büchern" zu thun hatte. Allerdings, wo anders durfte man solchen wissenschaftlichen Unfug treiben, als in der hebräischen Exegese! Wagte einer dies auf dem Gebiete klassischer Philologie, man würde ihn, wie die Philosophen den Homer bedrohten, mit Geißeln aus der Rennbahn getrieben haben.

Alle Wissenschaft hört auf, wenn die gebotene Objektivität der glaubwürdigen Ueberlieferung zu einem Spiel subjektiver Einfälle gemacht wird. Es kann nicht hier in's Weitere eingegangen und muß anderen Orten nähere Ausführung überlassen werden. Dem Kundigen genügt schon, daß, wenn solche Beweisführungen gelten, statt der Israeliten in Mekka, nächstens ein Werk: „Die Mekkaner in Zion," zu erscheinen in Aussicht steht.

Auch die Wissenschaft muß erfahren, was Ezechiel 39, 29 geschrieben steht.

Das Buch der Richter.

Kap. 1, V. 1—2.

Und es geschah nach dem Tode des Josua, da fragten die Kinder Israel Gott[1]) 1
also: Wer soll von uns gegen den Kenaani zuerst hinaufziehen, ihn zu bekämpfen? *Und 2
Gott sprach: Juda soll hinaufziehen; wohlan, ich habe das Land in seine Hand gegeben.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Und es geschah nach dem Tode des Josua. Dieser Anfang korrespondirt völlig mit dem von Josua 1, 1: „Und es geschah nach dem Tode des Moses, des Knechtes des Herrn." Um dieser Correspondenz willen ist der sonst gewöhnliche Zusatz „Sohn Nun" — aber auch der sich anderswo (Josua 24, 29; Richter 2, 8) findende „Knecht Gottes" in Bezug auf Josua weggelassen. Eine ähnliche Correspondenzstelle ist Josua 24, 29 mit 5 Mos. 34, 5. Wo Josua mit Mose (Mosche) verglichen wird, ist auch darauf geachtet, daß der bedeutungsvolle Unterschied beider hervortritt. Auch Josua ist ein „Knecht Gottes", aber nicht im eminenten Sinne seines Meisters. Auch Josua starb, aber nicht wie Moses „durch den Mund des Herrn" (על פי יהוה). Mose war die heilig konstituirende Gewalt. Er war der Vater (cf. 4 Mos. 11, 12), der Priester (2 Mos. 24, 8), der einzige Regent (4 Mos. 16, 13) und Richter (2 Mos. 18, 16) seiner Völker gewesen. Er gab von sich das Priesterthum an Aharon (2 Mos. 28, 1), er wählte die, welche ihm halfen die kleinen Prozesse schlichten (2 Mos. 18, 21; 4 Mos. 11, 17). Er nahm „von den Aeltesten des Volkes" siebzig Männer, daß sie mit ihm die Last der Volksregierung tragen (4 Mos. 11, 16), er gab von seiner Hoheit dem Josua, damit ihm die Gemeinde Israels gehorchen möchte (4 Mos. 27, 20). Mit Mose's Tode ist die Gesetzgebung abgeschlossen. — Josua hat nach ihm die dirigirende Gewalt. Durch seine Thaten erwirbt er sich Ansehen, wie Moses hatte, im Volke (Jos. 1, 5; 1, 17; 4, 14; 17, 4; 18, 3); es offenbaren sich durch ihn ähnliche Wunder, aber er führt nur ererbte Befehle aus; seine Aufgabe ist die Energie des Gehorsams; Mose war immer vor Aharon genannt worden[1]), (משה וראהרון) aber wenn Josua mit dem Priester zu

1) Wenn 2 Mos. 6, 20 und 26 אהרון ומשה steht, so nur um die Erstgeburt Aharons anzudeuten; es wird daher Kap. 6, 27 wie zur Verbesserung gesagt „הוא משה ואהרון". Aus demselben Grunde steht 4 Mos. 3, 1: „אלה תולדות אהרון ומשה". Wie es überall Mose und Aharon heißt, so natürlich auch „Mose und Elasar". Diese Beobachtung der verschiedenen Stellung von Mose und Josua zum Priester ist wichtig. Denn sie zeigt schon die Unhaltbarkeit der Behauptung von Bertheau (Buch der Richter S. 9), daß die Stelle 4 Mos. 27, 21 so zu fassen sei, daß Josua nicht vor Elasar, sondern für Elasar fragen solle, ob er ausziehen solle oder nicht, d. h. wie er meint, „auf ebenso gültige Weise, als ob der Hohepriester Jahve befragt hätte". Gott durch die Urim fragen, konnte nur der Priester, der sie allein hatte. Bei Mose und den Propheten findet direkte Offenbarung statt. Wo aber von Urim geredet wird, ist der Priester allein der mögliche Verkünder. Die Stellen, die Berth. anführt, sprechen gegen seine Behauptung. Septuaginta sind deutlich wie der hebr. Text. 1 Sam. 22, 10 befragt der Priester für David Gott. Jos. Arch. 4, 7. 2 kann gar nicht angeführt werden; Josephus selbst stellt Elasar vor Josua (4, 7. 3), wenn er von beiden spricht. Es ist aber auch kein Grund vorhanden, die Deutlichkeit der Stelle 4 Mos. 27 zu bezweifeln. Wenn von Josua nirgends erwähnt wird, daß er die Urim befragt, so liegt dies in seiner Stellung zu Mose tief begründet. Er war allein zum Vollstrecker des mosaischen Willens berufen. Seine Thätigkeit geht in der Fortsetzung der mosaischen Arbeit auf. Sie bewegt sich ganz in den Linien jener und wird von der heiligen Auktorität jener erfüllt. Die Thaten Josua's sind eben ein Stück Geschichte aus dem Geiste Mose's. Das Buch Josua ist nur die Erzählung des Gehorsams Josua's gegen das Wort Mose's. Was Josua anordnet, ist durch die Berufung mit Mose geheiligt. Selbst

*) So gedenken wir יהוה stets zu übersetzen, als den absoluten Begriff göttlicher Wahrheit in Israel. Indem אלהים auch von der heidnischen Verehrung gebraucht wird, entspricht es unserem Ausdruck der „Gottheit" oder „der Götter".

sammen genannt ward, stand der Name Elasar's voran. (So 4 Mos. 34, 17; Josua 14, 1; 17, 4; 19, 51; 21, 1.) Als Moses lebte, empfing das Priesterthum durch ihn seine Gebote. Nach seinem Tode erhielt Josua durch den Priester seine Unterstützung (4 Mos. 27, 21). So muß auch verstanden werden, wenn es Josua 1, 1 heißt: „Und es sprach Gott zu Josua". „Denn es stand fortan kein Prophet mehr wie Mose auf." Was Mose war, konnte sich nicht wiederholen. Josua war nur der Abglanz eines Theiles seiner Kraft, aber er hatte den ersten geschichtlichen Akt der Erfüllung geleitet, den das mosaische Gesetz erheischte. Die Eroberung von Kenaan war die nothwendige Voraussetzung der mosaischen Lehre. Das freigewordene Israel empfing eine nationale Heimat. Als Josua starb, war die Erbvertheilung des Landes unter die Stämme des Volkes vollendet. — Mit Mose's Tode beginnt der weltgeschichtliche Lauf des im Gesetze offenbarten Geistes. Mit Josua's Scheiden nimmt die Nationalentwickelung Israels in Kenaan ihren Anfang. Mose's Erscheinung war einzig und unersetzlich wie die eines Vaters. Wenn er stirbt, übernehmen die Erben das Haus und seine Verwaltung. Josua war nicht dieser Erbe, sondern das Volk selbst. Josua war nur eine zeitliche, auf die Besitzergreifung des Landes angewiesene Fortsetzung der mosaischen Gewalt. Er war eben nur der ausführende Arm des Mose für die Eroberung (משרת). Er ist untrennbar von Mose. Wie Elia's Geist erst mit Elisa's Tode völlig aus dem Volke scheidet, so ist erst der Hingang Josua's der Abschluß aller persönlichen Führung und Leitung, wie sie das Volk durch Mose erfahren. Josua's Wirksamkeit ist ebenso einzig, als die seines Lehrers. Er ist kein Gesetzgeber, aber auch kein König, kein Richter, wie die Andern waren, die ihm folgten. Er ist der Knecht Gottes als der Diener des Mose. Eine tiefe Correspondenz besteht zwischen Richter 1, 1 und Josua 1, 1. Der Tod der Männer, der in beiden Versen berichtet wird, ist das Motiv der Ereignisse, die folgen.

Da fragten die Kinder Israel Gott. Wörtlich „Und es geschah.... Und es fragten" ꝛc. Das erste „und" (ו) drückt die Ursache, das zweite die Folge aus. Und zwar die rasche, keine Unterbrechung gestattende Folge. Man hätte übersetzen können: „Und es geschah.... da fragten sogleich," oder „Kaum war Josua gestorben, da fragten ꝛc. Es liegt in der Natur der Copula, daß sie, wenn sie die Folge angibt, auch die zeitlich eng verbundene andeuten muß. Aehnlich brauchen die Griechen und Römer καὶ und et. Bei Virgil. in der Aeneis 3, 9: „Vix prima inceperat aestas et pater Anchises dare fatis vela jubebat." Der hebräische Sprachgebrauch ist auch in den Gräcismus des Evangeliums übergegangen. Vgl. Lukas 2, 21: καὶ ὅτε ἐπλήσθησαν ἡμέραι ὀκτὼ — καὶ ἐκλήθη ꝛc. Und das Kind war acht Tage alt, da alsbald wurde es Jesus genannt, wo die goth. Uebersetzung gleichfalls das doppelte yah (und) festhält. — Die Correspondenzstelle Jos. 1, 1 wie unsere Stelle erhalten dadurch ihren nähern Sinn. Kaum war Moses gestorben, heißt es dort, da sprach Gott zu Josua. Das Regiment über Israel soll nicht einen Augenblick unterbrochen sein. „Kaum war Josua todt, so fragten die Kinder Israel". Wie Josua auf Mose, so folgte in der Oberleitung diesem die Gemeinde der Kinder Israel. Als die Vertreter dieser Gemeinde erkennt man aus Josua 24, 31; Richter 2, 7 „die Aeltesten" (זקנים). Die jüdische Tradition läßt daher die geistliche Lehre von Mose auf Josua, von diesem auf die Aeltesten übergehen. Es sind die siebzig Männer, welche von Mose (4 Mos. 11, 16) erwählt sind, um mit ihm die Last des Volkes zu tragen. Mit dem Namen der „Aeltesten" ist freilich jede, namentlich civile Autorität im Volke benannt. Als Vertreter des Volkes sind es „Aelteste", welche Zeugen der Wunder Gottes in der Wüste sind (2 Mos. 17, 5). Die Aeltesten sind Richter[1]) (5 Mos. 22, 16); die Civilobrigkeit jeder Stadt sind „Aelteste" (5 Mos. 25, 7). „Siebzig Männer von den Aeltesten" sehen mit den Priestern und Mose die Herrlichkeit Gottes" (2 Mos. 24, 1). „Aelteste" sind die שטרים, die polizeiliche und exekutive Behörde, sobald sie die Anordnungen des Moses an das Volk ausrichten (2 Mos. 12, 21). — Es müssen daher die siebzig Aeltesten,

die Eintheilungen geschehen also Kap. 13, 14. 15. Es heißt: „Jeden Ort habe ich Euch gegeben, wie ich dem Mose geheißen" Jos. 1, 3. Gedenket der Sache, spricht Josua zu den Stämmen Ruben, Gad und Menasseh, die euch Mose geboten (Kap. 1, 13). Besondes tritt dies in Folgendem heraus, Jos. 1, 7: „Sei stark und fest zu thun ganz nach der Lehre, die geboten Mose mein Knecht. Nicht weiche davon noch rechts noch links." „Es war nicht ein Wort von Allem, was Mose geboten, das nicht gelesen Josua vor der Versammlung" Jos. 8, 35. „Wie Gott Mose seinem Knecht geboten, also gebot Mose dem Josua und so that Josua. Er unterließ nichts von Allem, was Gott Mose geheißen" Jos. 11, 15.

Wo Josua den Willen Gottes im Gebote Mose's allein ausführt, tritt also die Nothwendigkeit nicht ein, durch die Urim zu fragen. Eben in dieser Ausführung des mosaischen Wortes spricht Gott zu Josua, wie Jos. 4, 10 deutlich lehrt, „bis alles verrichtet war, was Gott dem Josua geboten zu reden, wie Mose dem Josua geboten." Das direkte Gebot Gottes an Mose wirkt auf den Josua, der es ausführt.

Daß Josua alle Gebote Mose's ausführt, kann im Geiste des Buches, das von ihm erählt 4 Mos. 27, 21, nicht übersehen sein. Wo aber die Entscheidung der Urim besprochen wird, und es heißt „nach seinem Munde" (על פיו), so ist dies derselbe (Priester) Mund, der Jos. 19, 50 an Josua ein Erbtheil gibt „nach dem Munde Gottes" (על פי יהוה). Dies tritt hervor, wo Josua im Auftrage Mose's nicht handeln kann. Ueberall zeigt sich die eigenthümliche Stellung Josua's, durch welchen Gott noch immer in Mose's Wort wie durch Mose spricht und thut (Jos. 3, 7) und der doch nicht wie jener vor sondern nach dem Priester steht. Auch diese eigenthümliche Stellung ist einzig und kehrt nicht wieder. Erst mit seinem Tode tritt das völlige Uebergewicht des Priesters, als des alleinigen Inhabers des Wortes Gottes, heraus. Statt dunkel zu sein, ist es daher für die ganze historische Sachlage höchst lehrreich, jetzt erst von einem „Fragen Gottes" (שאל ביהוה) zu hören.

1) Vgl. Josephus Arch. 4, 8. 14, welcher aus der jüdischen Tradition die Zahl der städtischen Aeltesten auf sieben mit zwei levitischen Beisitzern angibt, entsprechend den zwei und siebzig der Hauptgerusia.

welche die Last Mose's tragen helfen, von den einzelnen Stamm- und Stadtobrigkeiten geschieden werden. Sie bilden die Gesammtrepräsentation des Volkes. Als solche gebieten sie (5 Mos. 27, 1) am Schlusse von Mose's Laufbahn mit ihm dem Volke das Gesetz zu halten, (ויצו משה וזקני ישראל) und Steine nach dem Durchzug durch den Jordan aufzurichten. Während Josua's Regentschaft erscheinen als Behörden und Vertreter des Volkes neben den Priestern und Leviten „die Aeltesten, die Häupter der Stämme, die Richter und Magistrate (Schotrim). So nach der Eroberung von Ai, so namentlich Josua 23, 2, wo er, um sein letztes Wort an Israel zu richten, alle seine Vertreter beruft. Abermals heißt es Kap. 24, 1. Er berief die Aeltesten Israels (זקני ישראל) seine Häupter, Richter und Magistrate". Wenn hier nicht unterschieden werden sollte, so hätte hingereicht „Aelteste und Häupter" zu sagen, denn Richter und Magistrate waren auch „Aelteste". Aber er hat die Gesammtrepräsentation und die Vertreter der einzelnen Stämme, gleichsam zwei Häuser oder Kammern einberufen. Die Stammvertreter und Obrigkeiten entläßt er, während die „Aeltesten", die gemeinschaftlich allen Stämmen angehören, nach Mose's Vorbild bei ihm bleiben. Diese sind es denn auch, welche an die Stelle Josua's treten, als er stirbt. Wie auf ihn, ist auch auf sie vom Geiste Mose's gelegt worden (4 Mos. 11, 17). Sie ergreifen rasch und eifrig das Regiment. Auf der Stelle wollen sie fortfahren, wo Josua innegehalten und die übrig gebliebenen Völker, die noch nicht überwunden, aber doch schon jedem Stamme zugetheilt sind, (Josua 23, 4) bestreiten. Kaum als Josua gestorben, da fragen die Aeltesten Gott.

Kein Vater hat so für seine Kinder gesorgt, wie Mose durch Gottes Wort für das Volk. Wer wird bestimmen, was das Volk unternehmen soll oder nicht! Und es ergeht die Anordnung (4 Mos. 27, 21): „Es solle Josua nach Mose's Tode sich vor den Priester Elasar stellen, ihn fragen nach dem Urtheil der Urim von Gott und nach seinem Ausspruch sollen sie ausziehen, nach seinem wiederkehren." Daß Josua dies gethan hätte, ist im Buche seines Namens nirgends berichtet. Es soll seine doch immer eximirte, an Mose's Wort gebundene Stellung bezeichnen, daß direkt Gottes Wort an ihn ergeht, obschon er seinen Platz nach dem Priester Elasar hat. Dasselbe gilt nicht von der Gemeinde, also tritt nun auch in formale Kraft, was für Josua durch Mose vorgesehn war. Zum erstenmal seit 4 Mos. 27, 20 erscheint das Wort שאל mit ב in der Bedeutung „Gott befragen". Denn dem שאל ביהוה ist שאל באורים gleichlautend. Wer die Urim und Thumim befragte, empfing Bescheid nur von Gott. In dem erhabnen Gesetzesorganismus des Mose ist jeder innerliche Gedanke, jede Wahrheit des Geistes durch eine sinnliche That, durch ein sichtbares Symbol herausgetreten. Urim und Thumim (Licht und Reinheit) liegen im Brustschild auf dem Herzen des Priesters, wenn er in das Heiligthum eingeht (2 Mos. 28, 30). Sie liegen auf dem Herzen, aber was befragt wird, erhält seine Lösung durch den Geist Gottes in dem Herzen des Priesters. Daher steht hier und anderswo im Buch der Richter, obschon in der Lehrstelle (4 Mos. 27, 21) שאל באורים gelesen wird, immer „und sie fragten Gott". Auch die Griechen sagten vom Befragen des Orakels „ἐρωτᾶν τὸν θεόν" (cf. Xenoph. Mem. 8, 3.) Ein Orakel waren die Urim auch und ein Priester verkündete Gottes Wort. Aber der Gott Israels spricht nicht in Räthseln (לא בחידות 4 Mos. 12, 8) sondern klar und bestimmt. Israel fragt:

Wer soll von uns gegen den Kenaani zuerst hinaufziehen ihn zu bekämpfen? Das Wort „Hinaufziehen" ist nicht durchaus wörtlich zu nehmen. Das hebräische עלה entspricht mit seiner Bedeutung hier wie noch häufig dem griech. ἐφορμᾶν lat. aggredi. Es ist ein zum Angriff schreiten, wobei die Vertheidigung höher gelegen gedacht wird. Die Frage hat ihre Gerechtigkeit in dem „zuerst". Nicht ob angegriffen werden soll, sondern welcher von den Stämmen zuerst anzugreifen hat, wird gefragt. Bis jetzt haben Mose und in seinen Fußtapfen Josua die Bewegungen des Volkes dirigirt. Auch haben unter Josua alle Stämme gemeinschaftlich gekämpft. Alle für Einen, Jeder für Alle. Der allgemeine Kampf ist zu Ende, das Land ist vertheilt, die Stämme an ihr Gebiet gewiesen. Jetzt muß der besondere Angriff jedes einzelnen Stammes auf die noch in seinem Gebiete ansäßigen Feinde gemacht werden. Es war dies eine zweite schwierige Aufgabe. Sie war eine Prüfung der Kraft und sittlichen Ausdauer der einzelnen Stämme. Der allgemeine Eroberungskrieg unter Josua kam noch in keinen Conflikt mit der Freude am Besitz und an der Ruhe. Ein solcher gemeinschaftlicher Kampf mit einer Leitung war nach der Vertheilung der Stämme nicht mehr möglich. Es mag auch unweise geschienen haben, zu einer allgemeinen Aktion in derselben Zeit alle Stämme in ihren gesonderten Gebieten zu engagiren. Es waren dann, wenn der eine Stamm geschlagen ward, die andern nicht in der Lage ihm zu helfen. Es handelte sich daher um die Ehre und die Pflicht des ersten Angriffs. Bis jetzt hatte noch kein Stamm einen bestimmten Vorzug. Um des Friedens und des Rechtes willen ward Gott die Bestimmung überlassen, wer zuerst hinaufziehen soll mit dem Einwohner des Landes zu kämpfen, und zwar den Feind aufzureiben und als Volksthum unschädlich zu machen. Die Bedeutung von לחם „kriegen" wird klar durch die von „essen", welche dasselbe Wort hat. Was die Zähne mit dem Brod thun, zerbeißen und aufreiben, das ist des Kampfes schreckliche Arbeit. Daher gehört zu μάχομαι, kämpfen, das Messer μάχαιρα ebenso gut wie hebr. zu אכל essen מאכלת das Messer.

Und Gott sprach: Juda (Jehuda) soll hinaufziehn. Juda nimmt schon unter den Söhnen Jakobs einen hervorragenden Platz ein. Es wird dies durch die Vergehen seiner älteren Brüder begünstigt. Er rettet Joseph im Gegensatz zum Zorne der andern zehn aus der Grube, und indem er veranlaßt, daß Jener nach Aegypten verkauft wird, gibt er den Anlaß zu den wunderbaren Geschicken, die dieses Land für die Geschichte Israels bewahrt. Er ist fähig, eigne Schuld zu bekennen (1 Mos.

38, 26). Er verbürgt sich bei Jakob, Benjamin heil wieder heimzubringen, und ihm glaubt der Vater. Er redet auch in der Stunde der Gefahr das entscheidende Wort mit dem nicht erkannten Joseph (1 Mos. 44, 18) und obschon er sich vor Joseph bückt, wird doch im Segen Jakobs (1 Mos. 49, 8) von ihm verkündet: „Dich preisen Deine Brüder, nicht weichen wird der Stab von Juda". — Dieselbe hervorragende Stelle hat der Stamm Juda. Er ist der zahlreichste Stamm. In der ersten Zählung (4 Mos. 2) ist seine Kriegsstärke größer als die der beiden Stämme Joseph's. Er führt in der Wüste das erste der vier Lager, das nach Morgen gerichtet ist[1]) (4 Mos. 2, 3). Er begann den Aufbruch (4 Mos. 10, 14). Auch bei der Verloosung, die Moses anordnet, wird er zuerst genannt (4 Mos. 34, 19). Als von Josua unter den Stämmen gelooſt ward, kam daher sein Loos zuerst heraus (Jos. 15, 1).

Aber der Stamm Juda hatte noch andere Verdienste, um derentwillen er zuerst heraufzog. Als Mose Kundschafter in das Land sandte, zwölf Männer, von jedem Stamme Einen, waren es nur die Legaten des Stammes Juda und des Stammes Efraim, welche muth- und glaubensvoll das Volk im Sinne Gottes ermunterten. Der Legat Efraim's war Josua (Hoschea), Sohn Nun, der Diener Mose's. Der von Juda war Kaleb. Beiden wurde dies besonders hoch angerechnet. Josua wurde der Nachfolger Mose's. Als Josua starb, lebte noch Kaleb. Das Ansehn, welches er durch den Preis Mose's, als das Haupt des Stammes Juda, besaß, ergibt sich auch aus Jos. 14, 16.[1])

Wohlan, ich habe das Land in seine Hand gegeben. Wohlan (הבה) der ermunternde Zuruf, agite, macte, Alaaf; Juda kann muthig angreifen, der Sieg ist ihm gewiß. Kaleb steht an der Spitze des Stammes. Ihm ist schon von Moses Sieg zugesichert (4 Mos. 14, 24; Jos. 14, 9). Josephus (5, 2. 1) nennt den Priester, welcher prophezeit, Pinchas. Er schließt dies aus Jos. 24, 33, wo der Tod Elasar's angegeben ist. Nach jüdischer Tradition war es auch Pinchas, welcher den Schluß von Josua geschrieben.

1) cf. Ps. 114, 2 und die Pesikta und Jalkut zum Buch der Richter §. 37 (ed. Amsterd. 2 p. 8 c.).

1) Die Geschichte Athens hat ein ähnliches Beispiel. Der Kriegsrath vor der Schlacht bei Marathon wurde von Kallimachos aus dem Stamme Aeas (Ajax) geleitet. Schon neigten sich die Stimmen, um den Persern auszuweichen in Uebertreibung der Gefahr, da stimmte Kallimachos für Miltiades und gab den Ausschlag. Der Stamm des Aeas war in Folge dessen besonders geehrt. Trotz des Looses wurde diesem Stamme im Chore niemals die letzte Stelle zu Theil. (Plutarch, Tischreden I, Kap. 10.) Vgl. Böckh, Staatshaushalt der Athener 1, 743. Durch die Heldenthaten der Grafen Gerold bewogen, soll Karl der Große den Schwaben das Recht verliehen haben, bei jedem Reichskrieg voranzuziehen.

V. 3—8.

3 Und Juda sprach zu Simeon seinem Bruder: Ziehe mit mir in meinen Antheil,
laß uns zusammenstreiten mit dem Kenaani; so gehe auch ich mit dir in deinen
4 Antheil. Und Simeon ging mit ihm. *Und Juda zog hinauf, und Gott gab den
5 Kenaani und Perisi in ihre Hände, und sie schlugen in Besek zehntausend Mann. *Und
sie stießen auf den Adonibesek in Besek, stritten mit ihm und schlugen den Kenaani und
6 Perisi. *Und Adonibesek floh, sie setzten ihm nach, griffen ihn, und schnitten ihm die
7 Daumen seiner Hände und Füße ab. *Da sprach Adonibesek: Siebzig Könige mit abgeschnittenen Daumen an Händen und Füßen bettelten unter meinem Tische; wie ich gethan, so hat mir die Gottheit vergolten; und sie brachten ihn nach Jerusalem, und er
8 starb dort. *Die Söhne Juda aber stritten gegen Jerusalem, erstürmten es, erschlugen die Einwohner und die Stadt überließen sie den Flammen.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Und Juda sprach zu Simeon seinem Bruder. Die Stammvertretung in kriegerischen Angelegenheiten bildeten die Nesiim (נשיאים). An der Spitze jeden Stammes stand ein Nasi, der in seinem Namen sogar selbständig handelte. Bei den Zählungen des Volkes war der Nasi von Juda Nachschon, Sohn Aminadab gewesen, aber nach der Kundschaftung nimmt Kaleb, Sohn Jefunneh diese Stelle ein (4 Mos. 34, 19). Diese Fürsten stehen dem Priester und Josua bei der Loosung der Erbantheile zur Seite, wie Mose an der angeführten Stelle schon angeordnet (נשיא אחד ממטה). Es sind dieselben, welche Jos. 19, 51 ראשי האבות Geschlechtshäupter genannt werden. Denn wie namentlich aus Jos. 22, 14 hervorgeht, konnte nur Nasi sein, wer Haupt eines Geschlechtes war. Sie heißen zusammen נשיאי העדה, die Fürsten der Gemeinde (Jos. 22, 30). Wenn Mose (4 Mos. 34, 18 ꝛc.) nur zehn nennt, so kommt dies daher, daß es nur der Verloosung des diesseitigen Landes galt. Die Fürsten der dritthalb jenseitigen Stämme waren dabei nicht betheiligt. Als man diese irrig im Verdacht hatte abzufallen, gingen die zehn Fürsten mit dem Priester als Gesandtschaft zu ihnen (Jos. 22, 14). Es waren diese Fürsten, welche den Gibeoniten den Vertrag zusicherten (Jos. 9, 15), und die Gemeinde war an ihren Schwur gebunden, obschon sie unzufrieden war, als man die Täuschung der Gibeoniten entdeckt hatte.

Ziehe mit mir in meinen Antheil. Der Antheil hieß das Loos גורל und wurde wie das griech. κλῆρος gebraucht, womit man die jedem zugestandenen Gebietstheile bei einer Colonisation, wie überhaupt Besitzungen nannte. („Krösus vertheerte die Loose der Syrer" φθείρων τοὺς κλήρους, Herod. 1, 76). — Es war natürlich, daß Juda seinen Bruder Simeon zum Mitziehen aufforderte, denn der Antheil Simeons lag in den Gränzen Juda's. Nach der Angabe Jos. 15 läßt sich das dem Stamme Juda zugewiesene Erbtheil durch zwei Linien begränzen, die von der Nordspitze des Todten Meeres unterhalb Jerusalems und der Südspitze desselben bis an's Meer gezogen werden. Der Antheil Simeons lag mitten in diesen Gränzen gegen Westen. Daher wurde schon 4 Mos. 34, 20 neben Juda als erstem Stamme, Simeon an zweiter Stelle genannt. Diese Aufforderung Juda's an Simeon, gemeinschaftlich ihre Gebiete zu erobern, ist mehrfach lehrreich. Sie offenbart eben, daß der ganze Süden zwar schon bekriegt, aber noch nicht in Besitz genommen war. Die Erzählung von der Eroberung Kenaan's durch Josua ist zwar nicht vollständig und läßt Vieles vermissen — aber soviel ist deutlich, daß Josua zwar mit den südlichen und nördlichen Kenaaniten gekämpft, keineswegs aber alles Land schon inne gehabt habe. Ebenso ist aus Jos. Kap. 1—10 V. 42 ersichtlich, daß, so lange Josua mit den südlicheren Feinden stritt, sein Lager in Gilgal war, in der Nähe von Jericho und des Jordan, wohin er sich nach allen Siegen über die südlichen Könige, die er bis tief nach Südwest verfolgte, immer wieder zurückzog (Jos. 10, 15; 10, 43). Das Gespräch mit Kaleb über seinen Besitz findet daher noch in Gilgal statt (Jos. 14, 6). Es kann also nur in Folge der Siege über die nördlichen Fürsten geschehen sein, daß Josua in den letzten Jahren seiner Regentschaft das Lager des Volkes nach Silo (Jos. 18, 1; 21, 2) und Sichem (Kap. 24, 1) verlegt hat. Dies Gebiet hatte Josua schon in dauernden Besitz genommen. Es gehörte zum Erbtheil des Stammes Efraim. Josua selbst war aus diesem Stamme. Daraus erklärt sich, daß Efraim in den Besitz des zuerst fest behaupteten Gebietes gekommen ist. Auch hierin unterscheidet sich Josua von Mose. Letzterer, obschon vom Stamme Levi, gehörte allen Stämmen an. Er war über jede besondere Stammgenossenschaft erhaben. Niemand kann sich seines Grabes rühmen. Josua verleugnet seine Angehörigkeit zu Joseph nicht, wenn er auch ihren minder gerechten Forderungen nicht nachgibt (Jos. 17, 14). Ihn umgibt zuerst sein Stamm. Hat er den Mittelpunkt Israels in Silo und Sichem aufgerichtet, so ist dies Efraim's Besitz. Dort ist, so lange Josua lebte, die Regierung der israelitischen Stämme und ihr Heiligthum. Hier wurden die Gebeine Josef's begraben; hier sind die Grabstätten Josua's und seines Zeitgenossen, des Priesters Elasar. Von Efraim aus wurden die weiteren Eroberungszüge der einzelnen Stämme dirigirt. Eben weil an Josua der erste Besitz sich geknüpft hatte — und an seinen Stamm — fiel an Juda und an seinen Fürsten Kaleb, den Genossen des Josua und den Ersten Israel's nach ihm seit Moses Angedenken, der nächste Ruf, das Gebiet einzunehmen, welches ihm beschieden. Aber nicht von Silo oder Sichem aus können sich die beiden Stämme bewegt haben. Denn nicht im Gebiete des Stammes Efraim war Raum, ganz Israel lagern zu lassen. Das Volkslager in Gilgal hatte nicht aufgehört; dort war die geeignete Station für den Stamm Juda, um sein eigenes Land einzunehmen. Von da vermochte er unmittelbar sein ihm zugewiesenes Gebiet zu betreten. Nur wenn Gilgal der Ausgangspunkt des Heeres von Juda ist, wird ferner völlig klar, weßhalb Juda an seinen Bruder Simeon sich wandte. Er hätte sich auch an Benjamin wenden mögen, kam er von Sichem herab. Aber Simeon bedurfte desselben Weges in sein Gebiet wie Juda. Er mußte das Gebiet dessen passiren, wenn er es erreichen wollte. Von Gilgal aus längs der Gränze von Juda und Benjamin in der Richtung der Westufer des Todten Meeres, das seine östliche Gränze bildete (Jos. 15, 5—7) zog der Stamm, um durch die Wüste etwa noch bei Tekoah vorbei zuerst gegen Hebron sich zu wenden. Da begegnete ihm der Feind.

Und sie schlugen in Besek zehntausend Mann. Die Lage von Besek ist durch die Richtung des Zuges von Juda gegeben. Es muß im Stamme Juda schon gelegen sein, denn „Juda zog hinauf", nämlich nach seinem Stamme. Die Entfernung von Jerusalem kann nicht groß gewesen sein, denn sie brachten den verwundeten und verstümmelten Adonibesek dahin. Direkt nach der Schlacht in Besek greifen die Stämme Jerusalem an. Wäre es ein Ortsname, so erschiene die Stadt von solcher Bedeutung, daß es auffallend wäre, sie nicht weiter erwähnt zu finden[1]). Sein Name weist auf ein Appellativ vom Charakter der Gegend entlehnt. בזק ist sicherlich mit ברק einer Deutung. Unfruchtbare, steinige Syrten werden damit benannt. Die Wüste Barka ist in alter und neuer Zeit in Nordafrika bekannt. Barkäer heißen die Wüstenbewohner „von der Stadt Barke, welche in der Wüste liegt", wie Hieronymus schreibt (ep. 129). Eine Felsenschlucht in der Sinaihalbinsel heißt heute Bereika (Ritter, Erdkunde 14, 547). Der alte Ortsname Bne Brak (Jos. 19, 45) erklärt sich also. Arabisch ist mit ברקה steiniger unfruchtbarer Boden benannt. Von dieser Beschaffenheit ist großentheils das Land, durch welches im Westen des Todten Meeres Juda in seinen Stamm zog. „Die Wüste hatte hier, von Kreidefels und brocklichen Kalksteinen überzogen und ohne die geringste Spur von Kräuterwuchs ein wahrhaft erschreckliches Ansehn" (Ritter, Erdkunde 15, S. 653). Es war in der Syrte, wo es zum Kampfe kam. Und sie schlugen den Kenaani und Perisi. Von den Städten des phönizischen Niederlandes (Kenaan) sind die Städtebewohner des ganzen Landes Kenaanim genannt worden; es ist die Kultur und Ackerbau treibende Bevölkerung. Perisi können Stämme der Bedäwin geheißen, der Zeltbewohner, die frei an Bergen und in der Wüste umherziehen. Bis auf diesen Tag ist das östliche Juda am Todten Meer die rechte Beduinenstraße, namentlich für alle Araber, die vom Osten und Süden vordringen.

1) Allerdings erscheint es noch 1 Sam. 11, 8, wo Saul Israel in Besek mustert; allein daraus, daß es eben zum Musterplatz bestimmt ist, läßt es als freies Land, nicht als bewohnten Ort erkennen. Es ist nicht zu behaupten, daß beide Besek eine Gegend bezeichnen müssen. Dieselbe Beschaffenheit des Landstrichs trug denselben Namen. Bne Barak war im Stamme Dan. So wird mit Besek auch ein Landstrich im Westen des Jordan, östlich von Sichem, so weit aus der Erzählung eine wahre Richtung zu bestimmen ist, bezeichnet sein.

Dem gemeinschaftlichen Feinde werfen sich Kenaani und Perisi verbündet in der Syrte entgegen, wie Zenobia sich mit den Sarazenen der Wüste gegen die Römer verbündet. Sie werden geschlagen und es fallen zehntausend Mann, d. i. *μύριοι*, sehr viel, in unbestimmter großer Anzahl. Dadurch, daß Besek nicht als ein einzelner Ort gefaßt ist, sondern die Gesammtgegend bezeichnet, erklärt sich, daß nicht etwa in V. 4 und 5 dieselbe Thatsache zweimal erzählt wird. Es war ein erstes Treffen, das sie in V. 4 bestanden. Ein zweites bot ihnen V. 5 der Adonibesek an.

Und sie stießen auf den Adonibesek in Besek. Man kann den Weg, den der Stamm Juda mit Simeon nahm, nach der ihm vorgezeichneten Gränze verfolgen. Von Gilgal nach Bethhagla (Ain Hajla) durch die breite Nordebene des Todten Meeres, an seiner nordwestlichen Küste, nach dem Gebiete zu, den die heutigen Beduinenstämme Tamirah durchziehen. Dieses Gebiet hieß Besek. בזק und ברק[1]) haben die Grundbedeutung blendenden Glanzes, daher die des Blitzes. Von dem blendenden Scheine des Bodens, ob nun die Sonne von dem weißen Salzboden, dem Fels[2]) oder welligem Sandhügel zurückprallt, wird auch der Name Besek für solche Länderstriche genommen sein. Daraus ist auch der Zusammenhang des Adonibesek mit Besek erkennbar. Wie Letzteres keine Stadt ist, wäre schon daraus zu schließen gewesen, daß hier, trotz des Sieges, nicht wie bei allen andern Städten die Eroberung und Bannung angegeben ist. Adonibesek als Fürst von Besek zu nehmen, scheint nicht rathsam zu sein. Die Eigennamen der heidnischen Könige haben immer auf ihren Kultus Bezug[3]). Wenn Adonibesek, als er verstümmelt ist, von seinen Leuten nach Jerusalem gebracht wird, muß er eine Beziehung zur Stadt gehabt haben. Nur dadurch kann sichtbar werden, weßhalb Juda und Simeon das zum Stamm Benjamin gehörige Jebus (Jerusalem) erstürmen, ohne es zu besetzen. In Jerusalem begegnen wir schon in Josua 10 dem Adonizedek, wie in der Urgeschichte Abraham's Malki-Zedek erscheint. Adon ist eine phönizische Bezeichnung der Gottheit. Adonizedek wie Malkizedek heißen: „Mein Gott, mein König ist Zedek". In den Namen der Könige war ihr Bekenntniß ausgesprochen. Zedek (Sadyk, Sydyk) gehört zum Sternkultus der Kenaaniten und war nach alter Tradition der Name des Jupitergestirns. Adonibesek drückt offenbar einen ähnlichen Gedanken aus. ברק=בזק ist der blendende Glanz, der auch dem Jupitergestirn eigen ist. „Brahaspati (Vrihaspati)[4]), Vater des Glanzes" ist auch im Sanskrit sein Namen. Mein Gott ist Glanz", ist das Bekenntniß im Namen Adonibeseks; schon um dieses Namens willen wird er für den König von Jerusalem gehalten werden dürfen, wohin ihn die Seinen, als in seine Residenz, nach seiner Niederlage bringen.

Und Adonibesek floh — — und sie schnitten ihm die Daumen der Hände und Füße ab ꝛc. Welch eine grauenvolle Geschichte hat auch die Grausamkeit der Menschen. Die Signatur aller Gottlosigkeit ist der Triumph über den Schmerz des Menschen, den sie einen Feind nennen. Die Verstümmelung des menschlichen Leibes ist die Tyrannei der Sünde an dem Werke Gottes, den sie doch fürchtet. König Artaxerxes von Persien ließ noch vom Leichnam seines Bruders den Arm abhauen, mit welchem er den Bogen gegen ihn gespannt. Man schnitt die Daumen von Hand und Fuß ab, damit die Hand nicht mehr den Bogen führe, der Fuß unsicher im Tritt werde. Als im Jahre 456 die Einwohner von Aegina besiegt wurden, gaben die Athener, ihre Sieger, den Befehl, ihnen den rechten Daumen abzuhauen, daß sie zwar das Ruder- aber nicht den Speer führen könnten (Aelian, Var. Hist. 2, 9). Muhamed befahl (Sure 8, 12), die Feinde des Islam mit Abhauen des Kopfes und der Enden ihrer Finger zu bestrafen, und tadelt, daß dies in der Schlacht von Beder nicht geschehen sei. In den deutschen Waldweisthümern kommt die Strafe öfters vor, daß Jägern und Wilddieben der Daumen abgehauen ward (Grimm, Rechtsalterth. 707. D. Wörterb. 2, S. 846)[1]). — Adonibesek genoß das schreckliche Vergnügen des Hochmuths, die armen Verstümmelten unter seinem Tische ihre Speise auflesen zu lassen, hungrig und winselnd wie Hunde. Curtius erzählt, es hätten die Perser griechische Gefangene, an den Füßen und Händen und Ohren verstümmelt, „zu langem Spiele sich aufbewahrt", (in longum sui ludibrium reservaverant, de reb. Alexandri 5, 5. 6). Posidonius erzählt (bei Athenäus lib. 4, p. 152 d.), daß der König der Parther beim Mahle seinem Höflinge Speise hinwirft, dieser fing sie wie ein Hund auf (*τὸ παραβληθὲν κυνιστὶ σιτεῖται*), ward auch wie ein Hund blutig geschlagen. — Der Stamm Juda nahm an dem Adonibesek die Vergeltung, nicht aus Rache, denn Israel hatte noch von ihm nichts erduldet, nicht aus Gelüst am Schmerz des Andern, denn sie überließen ihn den Seinen.

Wie ich gethan, so hat mir die Gottheit[2]) vollendet. Vielen (70 als runde Summe) hat er Böses gethan. שִׁלֵּם (Pi. von שָׁלַם) ist vollenden und darum vergelten, denn Lohn und Strafe sind

1) Nach dem Lautwechsel von r und s (arab. ز und ذ) wie in חזון und חרון, quaero und quaeso etc. Ezech. 1, 14 ist Besek als blendender Schein gebraucht. So ist Barak als Blitz zum Eigennamen geworden. In den Gebieten von Barka, der Wüste, war der Name des Barkas (Hamilkar) bekannt genug.

2) „Das Schimmern des (Kies) Bodens bei dem Glanze der Sonne greift die Augen nicht wenig an", Strauß, Sin. und Golgath. III, 1, p. 133.

3) Vgl. meine Ortsnamen (Erf. 1856) I, p. 118.

4) cf. Bohlen, Altes Indien 2, p. 248.

1) Daher anderseitig die Strafe schon in den alten Volksgesetzen so hart, wenn Jemanden ungerecht der Daumen abgehauen ist. Die Sühnung kostete beinah soviel als die ganze Hand. Im salischen Gesetz kostete die Hand 2500, der Daumen von Hand oder Fuß 2000 Denarii „qui faciunt solidos 50" (Lex Salica XXIX, 3. ed. Merkel, p. 16.)

2) אלהים, wie auch die heidnische Gottheit genannt wird, denn es ist in ihrem Geiste gesprochen. Wenn von 70 Königen die Rede ist, so bedarf es keines längeren Beweises, daß מלך wie das griech. *τύραννος* von jedem Oberherrn, auch einer einzelnen Stadt gebraucht wird. Josephus (5, 2. 2) hat 72 gelesen, was als runde Zahl namentlich in seiner Zeit mit der von 70 abwechselt.

mit der guten und bösen That unlösbar verbunden. Wie die Blüthe in der Frucht, so sind erst im Lohn die Werke vollendet. Die Griechen brauchten ebenso τελεῖν. „Wenn, heißt es bei Homer (Il. 4, 160), der Olympier nicht bald bestraft (ἐτέλεσσεν), so thut er es doch später „ἠὲ τε καὶ ὀψὲ τελεῖ." Es galt vielfach bei den alten Völkern der ethische Satz, durch dieselbe Pein leiden zu müssen, die man Andern angethan. Die spätern Griechen nannten dies Neoptolemische Tisis, weil Neoptolemus so gebüßt, wie er gesündigt (Pausanias 4, 17. 3; Nägelsbach, Nachhom. Theologie S. 343). Er hatte am Altar gemordet — auch er fiel an einem Altar. Phalaris hatte in einem Stierbild Menschen verbrannt; man that ihm dieselbe Strafe an[1]). Was Dionysius an den Frauen seines Volkes verübt, mußten seine Töchter leiden (Ael. Var. Hist. 9, 8). Jithro spricht (2 Mos. 18, 11): „Denn die Sache, mit der sie sündigten, kam über sie".

1) Noch in den gesta Romanorum cap. 48 wird dies als Warnung angeführt und auf die Stelle bei Ovid. de arte amandi I, v. 653 hingedeutet: neque enim lex aequior ulla, quam necis artifices arte perire sua."

Und man brachte ihn nach Jerusalem. Nur die Seinen[1]) konnten ihn dahin bringen, denn noch war die Stadt nicht erobert. Offenbar in seine Stadt, denn es setzten nun die Stämme auch dahin nach und vollendeten den Sieg durch ihre Eroberung. An und für sich konnte die Bestürmung der Stadt Jerusalem nicht im Plane der Stämme gelegen haben, da sie zu Benjamin gehörte. Aber in Folge des Angriffs, den sie durch Adonibesek erlitten, werden sie dazu veranlaßt. Sie nahmen sie auch nicht in Besitz. Nur die Macht des Fürsten brachen sie ganz. Er starb elend; seine Völker mußten über die Klinge springen (לִפִי חָרֶב), die Stadt ging in Feuer auf. (שְׁלֻהַּ בָּאֵשׁ, den Flammen überlassen). So ward der Uebermuth Adonibeseks furchtbar vergolten.

1) Da in V. 7 Adonibesek spricht, so kann in demselben Verse nicht ויביאהו von den Israeliten gelten. Was sollten die ihn mit sich führen? Unnütze Last und Grausamkeit, beides hier undenkbar, wären eingetreten. Es sind seine Diener, die ihn retten — aber in Jerusalem angekommen, stirbt er. Es fängt mit Recht daher V. 8 nicht blos mit וילחמו an, sondern das Subjekt בני יהודה wird wiederholt.

V. 9 und 10.

Hierauf zogen die Söhne Juda gegen den Kenaani zu streiten, der auf dem Ge- 9
birge, im Süden und in der Niederung wohnt. *Und Juda ging gegen den Kenaani, 10
der in Hebron saß, und der Name Hebrons war vorher Vierstadt, und sie schlugen den Scheschai, Achiman und Talmai.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Hierauf zogen die Söhne Juda. Sie zogen ירדו. Während עלה ascendere den ersten Angriff ausdrückte, so stellt ירד descendere, obschon sie gegen den Berg ziehen, die Fortsetzung des Kampfes vor. In V. 9 ist die ganze Aufgabe der Stämme vorgelegt. Sie haben erst den gewaltigen Angriff Adonibesek's an der Gränze abweisen müssen, bevor sie im Stammgebiete weiter schreiten. Sie theilen ihre Aufgabe in Erstürmung des Gebirges, in Besetzung des südlichen Striches vom Salzmeer bis Beerseba und in Gewinnung der westlichen Niederung ein. Nähere Berichte dieser Unternehmungen sind uns nur, soweit sie Kaleb und sein Haus angehen, mitgetheilt. Daher wird vor Allem die Gewinnung von Hebron erzählt. Um diese uralte[1]) Stadt gruppirt sich die Erinnerung des Stammes Juda; dort, wo Abraham weilte und die Urväter in der Familiengruft ruhen. Tapfere Leute wohnten von jeher daselbst. Schon die rüstigen Weinbauern des Thales unterstützten Abraham auf seinem siegreichen Heldenzuge gegen die östlichen Schaaren. Aber auf den Bergen hauste ein wildes, kriegerisches Geschlecht, die Söhne Anak's, vor denen die feigen Kundschafter verzagten, als sie Moses in das Land gesandt. Nur Kaleb und Josua waren voll Vertrauen auf Gott. In Folge dessen erhielt Kaleb seine besondere Verkündung, das Land zu besitzen, das er gesehen und machte er bei Vertheilung des Landes bei Josua darauf Anspruch (Jos. 14, 12). Josua gewährt es. Er verlangt nichts leichtes. „So gib mir, spricht er, diesen Berg, von welchem Gott an jenem Tage gesprochen, denn du hast gehört, daß Anakim daselbst sind und feste große Städte, vielleicht ist Gott mit mir und ich vertreibe sie" (Kap. 14, 12). Wenn nun schon Josua 15, 14 die Eroberung der Stadt und die Vertreibung der Anakim berichtet wird, so ist dies nur eine vorgreifende historische Notiz bei Gelegenheit der Gränzbestimmungen. Nun erst, bei dem Angriff zum dauernden Besitz des Landes, tritt der Fall ein. Kaleb zwar ist schon alt, aber junge Helden sind mit ihm. Sie schlugen die Anakim.

Hebron, was vorher Vierstadt (Kirjath Arba) **hieß.** Man sieht nicht ein, weßhalb neuere Ausleger[1]) Anstoß an der Vorstellung nehmen, in Hebron eine frühere Tetrapolis zu erkennen. Die

1) Sie wird 4 Mos. 13, 23 „sieben Jahr" älter, als Zoan in Aegypten genannt (Tanis.). Die Zahl sieben ist auch hier als runde anzusehn. Sie drückt den vollen Verlauf einer langen Zeit aus.

1) Die Ausführung bei Ritter, Erdkunde 16, S. 211 ließe manche Correktur zu. Freilich folgt Hieronymus jüdischen Traditionen (cf. Pirke R. Elieser cap. 20), wenn er die Vierstadt von den Urvätern, die da begraben liegen, benannt glaubt. Nichts desto minder ersieht man daraus, daß die Juden von jeher Kirjath Arba als Tetrapolis gedeutet haben. Es gibt auch 4 Mos. 13, 23 durchaus keine Gelegenheit, die Wahrheit der Aussage, daß Kirjath Arba der frühere Name von Hebron war, zu bezweifeln. Ritter scheint namentlich Robinson gefolgt zu sein (Palästina 2, S. 729).

Notiz Jos. 14, 15: „und der Name Hebron's war vorher Kirjath Arba. „האדם הגדול בענקים" kann es nicht sein, die dazu Grund gibt, denn אדם ist hier Collectivbegriff wie gens, und Jos. 15, 13 macht dies gewiß, wenn es heißt „Kirjath Arba, der Vater Anak's (אבי הענק), das ist Hebron". In der Tetrapolis war der uralte Sitz starker Stämme, welche in der Tradition des Volkes riesenhaft erschienen. Solcher Tetrapolen gab es mehrfach. Die Juder kannten ein Káturgrâma, ein Vierdorf (Lassen, Ind. Alterth. I, S. 72). In Phrygien bildete Cibyra mit drei andern Orten eine Tetrapolis (Strabo, lib. 13, 1. 17). Ich bin geneigt, in Cibyra die Bedeutung wieder zu finden, die auch das arabische Cheibar[1]) und Chebron haben, nämlich der Conföderation, der Gemeinschaft. Es ist belehrend, daß mit Abraham Eschkol, Aner und Mamre als Brüder ziehen (1 Mos. 14, 13); von Mamre wird gesagt, „das ist Hebron" (1 Mos. 23, 19). Mit der Oberstadt (Akropolis) auf den Bergen, die das fruchtbare Thal einschließen, in welchem die Unterstädte liegen, stellte sich die Vierstadt dar. Noch heute ist die Stadt im Thale in drei Viertel getheilt[2]). Es werden auch drei Söhne Anak's aufgezählt, offenbar drei Stämme, vielleicht nach alten Heroen benannt[3]), die mit der Bergstadt in eine zusammen wuchsen. Noch von David heißt es (2 Sam. 2, 3), er habe sich niedergelassen in den „Städten Hebron's" (בערי חברן). Wahrscheinlich hat der Berg[4]) (הר, welchen Kaleb beanspruchte Jos. 14, 12), als gemeinschaftliche Befestigung Chebron geheißen, welcher Name dann bei Unterdrückung der Stämme auf alle Stadttheile überging. Die Namen der drei Anakimgeschlechter lassen eine sichere Deutung nicht zu. Den Namen אחימן dürfte man am wahrscheinlichsten in Analogie von Achija (Gottesfreund) deuten. מני, מן ist die heidnische Gottheit (Jes. 65, 12), welche auch auf phönizischen Inschriften, in Namen wie עבדמני, Diener des Mini vorkömmt. Der Name שׁשׁי erinnert an den ägyptischen König שישק Scheschenk, Sesonchis, welcher Rehabeam mit Krieg überzog (1 Kön. 14, 25). Den Eigennamen ששבצר darf man ebenfalls vergleichen (Esra 1, 8). Der dritte תלמי läßt zweifeln, ob man ihn als Orts- oder als Eigenname näher fassen soll. Einen arabischen Ort als Castell *Θελαμοῦζα* kennt Stephanus von Byzanz. Doch dürften analoge mythische Gedanken sich berühren, wenn die griechische Sage von Salmoneus[1]), dem Vater der Tyro, dem Gemahl der Sidero erzählt. Schon Hesiod (in einem Fragment ed. Göttling. p. 259) nennt ihn einen *ἄδικος καὶ ὑπέρθυμος*. — Josephus (5, 2. 3) sagt, die Anakim wären ein Gigantengeschlecht gewesen, „deren Gebeine noch heut gezeigt werden". Man kann aus Philostratus Heldengeschichten erfahren (ed. Jac. p. 28), wie viel man sich von der Auffindung alter Riesenleiber in Kleinasien und Syrien erzählte. Am Grunde des Orontes fand man einen riesenlangen Körper. Ebenso glaubte man die Leichname des Orest und Ajax gesehen zu haben. Die furchtsamen Kundschafter hatten die Anakim als Nephilim geschildert, wie vorgeschichtliche Nibelungen, woraus Josephus seine Gigantenerzählung bildete.

Josua 15, 14 heißt es: „Und Kaleb vertrieb die drei Söhne Anak", man hat darin einen Widerspruch gefunden, daß hier gelesen wird: „Und sie schlugen". Es ist in der That keiner vorhanden. Die Erzählung ist wirklich genauer, als man gewöhnlich annimmt. Die Notiz Jos. 15, 14 bezieht sich auf Richter 1, 20. Der Stamm Juda hatte jetzt zwar Hebron eingenommen, die Anakim besiegt, allein zum friedlichen Besitz war noch keine Zeit. Gemeinschaftlich mit Simeon zog man weiter, das ganze Gebiet zu gewinnen. Richter 1, 19 ist der ganze Zug vollendet. Jetzt geben sie Kaleb Hebron und er vertreibt, was an Anakim vorhanden ist. Man hat es eben nicht mit drei Personen, sondern drei Stämmen oder Volksgeschlechtern zu thun.

1) Vergl. meine Geschichte der Juden, bei Ersch und Gruber II, 27, S. 166.

2) Robinson, Palästina 2, S. 704.

3) Etwa wie Ramnes, Tities, Luceres dann zu dem einzigen Roma der Ramnes verschmolzen sind.

4) Ritter 16, S. 228 weist eine höhere Lage des alten Hebron nach, was immer nur auf einen Theil der Stadt Bezug haben kann. Die ganze Bedeutung der Stadt erklärt sich durch ihre geschützte Lage in den Bergen, von denen sie sich an den Abhängen in das Thal zog. Nur darum konnte sie David's Reichsmittelpunkt werden. Vergl. Jos. 11, 21 (מן ההר).

1) cf. Heyne zum Apollodor. 1, 9. p. 59. Den Namen Ptolemäus geben die spätern Juden durch תלמי wieder. Ewald 1, 309. 11.

V. 11—15.

11 Und er zog [Juda] von da gegen die Einwohner von Debir, und der Name Debir's
12 war vorher Kirjath Sefer. *Und Kaleb sprach: Ist Einer, der Kirjath Sefer schlägt
13 und es erstürmt, so gebe ich ihm Aksa, meine Tochter, zur Frau. *Und Othniel, Sohn
Kenas, ein jüngerer Bruder Kaleb's, eroberte es, und er gab ihm Aksa, seine Tochter,
14 zur Frau. *Es war bei ihrem Einzuge, da überredete sie ihn, von ihrem Vater das
Feld zu erbitten — und sie senkte sich vom Esel herab — da sprach Kaleb zu ihr: Was
15 ist dir? *Und sie sprach zu ihm: Gib mir einen Segen; denn in dürres Land hast du
mich ausgegeben, so gib mir auch Wasserquellen. Und es gab ihr Kaleb die Ober- und
die Unterquellen.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Und er zog gegen Debir. Die Lage von Debir, die bisher unbekannt war, ist von Dr. Rosen kürzlich erkannt worden auf der Bergkuppe Dewirban (דורבאן), bei der zwischen Hebron und Dura südwestlich gelegenen Quelle Ain Nunkur (Zeitschr. der Morgenl. Gesellschaft 1857, II, S. 50—64).

Der Name Debir's war vorher Kirjath Sefer. Schon in meinen „Ortsnamen" (1, 116 not.) suchte ich zu bestätigen, daß Debir (דביר), Kirjath Sefer und Kirjath Sana (סנה, Jos. 15, 49) sprachlich einen Begriff ausdrücken. Fürst (Lex. 1, 281) macht die gute Bemerkung: „דבר ist phön. = hebr. סבר ein aus Thierfellen bereiteter Stoff, und himjar. ein auf Palmblätter geschriebenes Buch". Aus diesem sei das griechische *διφθέρα* geworden und das Wort zu Griechen und Persern übergegangen. Es ist kein Grund vorhanden, im Namen eine Stadt der schriftlichen Ueberlieferung, der Bücherrollen zu bezweifeln. Es war Kirjath Sefer[1]) ein palästinisches Hermopolis, Stadt des Thoth, wo der Sitz der Grammata (cf. Plut. de Isid. ed. Parthey p. 4; Sept. geben *πόλις τῶν γραμμάτων*) gewesen ist. Solche Aufbewahrungsorte, wo die heiligen Schriften *ἐν κίστῃ* liegen, (Plut. l. l.) in einem Schrein, gehörten zum Cultus der Aegypter, Phönizier, Babylonier. Ihm stellte sich der Ort gegenüber, der die heilige Lade des göttlichen Gesetzes Israels verbarg. Es war darum von besonderem Werthe, sie erobert zu haben, wie sie von ihren Einwohnern tapfer vertheidigt ward. Die verschiedenen Namen sind ein Zeugniß der besonderen Dialekte der Völker, die Debir besessen haben.

Und Kaleb sprach: Ist Einer, der Kirjath Sefer schlägt. Kaleb ist der Fürst des Stammes Juda. Hebron ist ihm zum Erbgut zugefallen, aber sein Interesse ist darauf nicht beschränkt. „Kaleb sprach": Sein persönlicher Eifer wird um so mehr hervorgehoben, weil es der allgemeinen Sache, der Ehre des ganzen Stammes galt. Bei der Eroberung von Hebron heißt es: „und sie schlugen". Bei dem nächsten Kampf um Debir „spricht Kaleb". Wie der ganze Stamm eintrat für das, was ihm persönlich zufiel — so widmet er für den Ruhm des Stammes das, was ihm allein ganz eigen war. Er setzt das Liebste, das er hat, als Preis aus für den, der die starke Bergfeste und Sitz des Götzendienstes erstürmt. Es ist seine einzige Tochter (cf. 1 Chron. 2, 49) Aksa, in spätern Jahren ihm geboren. Besseres kann er nicht geben. Mehr kann er nicht seinen Eifer für die Sache Israels beweisen. Durch Verdienste sich die Töchter des Hauses zu erwerben, ist eine Aufgabe, die jungen, thätigen Männern zu aller Zeit vorlag. David erwarb nur durch kriegerische That die ihn liebende Michal. Der messenische Held Aristomenes theilt einen ähnlichen Lohn aus. Als ihn ein Landmädchen aus Lebensgefahr mit heroischer Kühnheit rettet, gab er ihr seinen Sohn zum Ehegemahl (Paus. 4, 19). Die Eroberung von Debir ist darum besonders erwähnt zur Verherrlichung Kalebs und seiner Liebe für Israel. Das Ereigniß war ein ruhmvoller Moment in der Hausgeschichte des Helden.

Und Othniel, Sohn Kenas, ein jüngerer Bruder Kalebs, eroberte es. Israel zerfiel in Stämme diese in Geschlechter, diese in Familien und diese in Hausherren. Deutlich kann man dies in der Geschichte Achans (Jos. 7, 14) erkennen. Achan war aus dem Stamme Juda, dem Geschlecht Serach, der Familie Sabdi und Sohn des Karmi. — So war Kaleb Sohn des Jefunneh, aus der Familie Kenas, daher er schon 4 Mos. 32, 12 Kenisi heißt. Ein eigenthümlicher Irrthum herrscht bei Bertheau S. 21. 22, indem er das Geschlecht des Kenisi im Stamme Juda mit dem (1 Mos. 15, 19) Israel feindlichen Volke gleichen Namens verwechselt. Freilich sind ihm darin schon Lengerke (Kenaan S. 204) u. A. vorausgegangen und auch Ritter (Erdkunde 15, S. 238) hat sich dadurch verleiten lassen. Es würde schon ausgereicht haben, die ganze Bedeutung Kalebs für das Volk Gottes in Betracht zu ziehen, um zu vermuthen, daß er mit einem Volke, das vor Israel ausgetrieben werden soll, keine Beziehung haben könne. Man hätte dabei blos die bis in späte Zeiten isolirte Stellung der Keni beobachten sollen, wo bei ihrem friedlichen Israel ganz ergebenen Lebenswandel, immer noch die geschichtliche Herleitung vom Schwäher Mose's nicht vergessen wird. In keinem Falle wäre die Angabe, wie der berühmte Held in den Stamm Juda gekommen, verschwiegen geblieben. Aber es fehlte zu solcherlei Annahmen überhaupt aller Grund. Die Gleichheit des Namens kann um so weniger Veranlassung sein, als Heiden und Israeliten noch mehrfach dieselben Namen tragen und ebenso Geschlechter in den verschiedenen Stämmen gleich benannt waren. Ein Edomit heißt Kenas, wie der Ahnherr Kalebs, Schaul (Saul), wie der König Israels, Ela, wie ein Mann Benjamin's (1 Kön. 4, 18). Es gibt einen nicht israelitischen Stamm חוררי, und Niemand wird die Israeliten mit Namen חור dazu rechnen. Josia hieß der König von Lachis, den Josua schlug, ganz ebenso wie ein Sohn Davids — Chezron und Karmi, beides Geschlechter Reubens, sind auch solche im Stamme Juda. Den Namen Jefuneh trägt auch ein Mann aus dem Stamme Ascher (1 Chron. 7, 38). Hierzu kommt noch, daß die Chronik Kalebs Geschlecht näher ausführt und als Verwandten neben Nachschon hinstellt, von dem David abstammt. Kaleb ist Sohn des Jefuneh aus der Familie Kenas. Othniel ist sein Bruder. Wenn bei diesem nicht gesagt ward „Sohn Jefuneh", so erklärt sich dies, daß er durch den berühmteren Bruder näher bezeichnet ward. Wenn aber dazu gesetzt wird Sohn Kenas, so darum, daß man erkenne, er sei der rechte Bruder des Sohnes Jefunehs von demselben Stamme gewesen, nicht etwa der Sohn der Mutter Kalebs von einem andern Geschlecht. Er ist um so viel jünger als Kaleb, daß man diesen als den zweiten Vater, der ihn bei sich gehabt, schon von Jugend auf ansehen mag. Warum hier bei so persönlichen Berichten nur an genealogische, nicht an physische Verwandtschaft ge-

1) Die Stadt ist wieder besprochen worden, da der erste aller liturgischen Dichter der neueren Juden, Kalir, ein Kirjath Sefer als sein Vaterland bezeichnet. Aber er nennt nicht dieses, sondern wortspielend übersetzt er *Καλλιόπη* in Palästina mit Kirjath Schefer, nämlich Schönstadt. Diese Meinung, wie ich sie 1846 (Frankel's Zeitschr.) ausgesprochen, möchte noch immer festzuhalten sein.

dacht werden soll, wie Bertheau meint, ist nicht abzusehn. Es würde dies gerade hier nicht blos die geschichtliche Wahrheit, sondern auch den ästhetischen Charakter des Berichtes zerstören.

Es war bei ihrem Einzuge. Othniel hatte die Veste erobert, der Sieg war sein, Kaleb gab ihm seine Tochter. Der Erzähler fügt sogleich einen Charakterzug hinzu, der sich bei dem friedlichen Einzuge der jungen Frau in das Haus ihres Gemahls bemerkbar machte. Kaleb, das Haupt des Stammes, war reich, ihm, aber auch nur ihm, waren die köstlichen Gefilde und Höfe um Hebron gegeben. Blos Kaleb, der Sohn des Jefuneh (Jos. 21, 12), nicht das ganze Geschlecht, hatte sie empfangen. Othniel war arm. Als solcher armer, jüngerer Sohn hat er Heldenthaten verrichtet. Nicht er, um so mehr aber die junge Frau, die an Reichthum gewöhnte Aksa denkt auch an Hab und Gut. So ist der Lauf der Welt. Sie sind auf ihrem Zuge nach Hebron; durch die fruchtbaren, quellenreichen Fluren geht ihr Weg; es war eine schöne Siegesreise, darüber sich der alte Vater freut. Da stachelt (ותסיתהו von סית) Aksa ihren Gatten, die Gelegenheit wahrzunehmen, das schöne Feld, durch welches sie kommen, von ihrem Vater zu erbitten. Er thut es nicht. Es ist nicht seiner würdig. Sie aber, klug wie die Frauen sind, die gute Stunde nicht zu verlieren, geht selbst daran, um auf witzige Weise den Vater aufmerksam zu machen, daß sie nicht blos Ruhm, auch Eigenthum verlange. Sie gleitet vom Esel — plötzlich, als ob sie fiele — (ותצנח), daß der Vater frägt: Was ist dir? Und sie antwortet im Doppelsinn. Du gabst mich in das dürre Land; gib mir auch Quellen. O gib mir Segen. ארץ הנגב ist wasserloses Land. Kein größerer Segen dort, als Quellen. Sie machen die dürre Flur blühend und einträglich (vgl. Ps. 126, 4). Wie nun Quellen ein Zeichen des Segens und Reichthums sind (cf. 1 Mos. 26, 29), so Negeb ein Bild des Mangels und des Bedürfnisses. Du gabst mich, sagt Aksa beziehungsvoll, in ein wasserloses Land — einem armen Manne — gib mir auch Quellen, die das Land — den Mann — reich machen. Kaleb verstand und gab, wohl noch mehr um der klugen Weise willen, in der sie forderte. Er schenkte ihr die obere und untere Quelle. גֻּלֹת für Quellen kommt nur an dieser Stelle vor. Es ist offenbar nicht von גלל in der Bedeutung sich wälzen, kreisen abzuleiten, woher der runden Form wegen גלה, der Krug, sondern hängt mit alten Stämmen zusammen, in denen, wie in Sanskr. gala, Wasser das Quellen und Aufwallen ausgedrückt ist (cf. Dieffenbach, Wörterb. der goth. Sprache 1, S. 183). Welches die Quellen waren, welche Othniel erhielt, ist schwer zu sagen. Ob es die gewesen, denen Robinson auf dem Wege nach Hebron im Zwischenraum von noch nicht einer Stunde begegnete! (Paläst. 1, S. 353). Clericus wundert sich, weßhalb diese Familiengeschichte hier erzählt wird. Allerdings gewiß nicht, ohne aus dem Eifer Kalebs, der Uneigennützigkeit Othniels, der Klugheit Aksa's eine Lehre zu machen. Die jüdische[1]) Auslegung, die Raschi wiedergibt, faßt im Grunde den Sinn ganz richtig, wenn sie sagt, Othniel sei arm gewesen an Allem, außer am Gesetz, d. h. an frommem und tüchtigem Sinn. Wie Othniel und Aksa stellt sich noch manches Paar in der Geschichte und Sage dar. Worauf aber besonders zu achten ist — das bleibt die Festigkeit des Othniel, welcher der Verlockung seiner Gattin nicht folgt, Dinge zu fordern, die der Frau besser anstehen. Nicht viele Männer haben so den ehrgeizigen und güterlustigen Plänen ihrer Frauen widerstanden.

1) Man deutete schon in früher Zeit die Stelle 1 Chron. 4, 10 auf Othniel, wo Jabez spricht: „Wenn du mich doch segnetest und mein Gebiet mehrtest und deine Hand mit mir wäre" vgl. Temura S. 16 a. Hieronymus kannte die Meinung der Juden, nach welcher Jabez (cf. 1 Chron. 2, 55) ein Gesetzlehrer gewesen sei, der die Söhne des Keni lehrte. cf. Quaest. Hebr. in lib. 1. Paral. ed. Migne III, p. 1370.

V. 16.

16 Und die Söhne des Keni, des Schwähers Mose, zogen von der Palmenstadt herauf mit den Söhnen Juda nach der Wüste Juda, die im Süden von Arad liegt; er ging hin und wohnte unter dem Volke.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Und die Söhne des Keni, des Schwähers Mose. Keni ist der Name eines heidnischen Stammes, welcher 1 Mos. 15, 19 unter die dem Volke Israel feindlichen Völker aufgezählt wird. Im Gesichte Bileams wird es mit Amalek zusammen genannt (4 Mos. 24, 21). Dort wird von ihm gesagt: „In Felsen hast du dein Nest gestellt" (קנך von קן das Nest). In der That „fest ist ihr Wohnsitz". Wüstenstämme, Troglodyten waren die Keni, die in den überall in Palästina, namentlich in den südlichen Gegenden häufigen Felsgrotten ihr Zelt hatten. Barth sah 1847 am unteren Jordan „an der linken Felswand hoch oben am Steilabhang Höhlen, bewohnt von Menschen und Ziegen, unbegreiflich, wie sie dorthin gelangen" (Ritter 15, S. 465). Am Todten Meer entdeckte Lynch Grotten in Felsen, zu denen der Eingang trotz aller Kletterkünste nicht entdeckt ward. Auch ihr Name ist sicherlich von קן entlehnt, was wie ein Nest, so einen hoch gelegenen Felsenversteck bedeutet. Auch die Troglodyten sind von τρώγλη, der Grotte, benannt und Vögel und Menschen theilen sich in den Namen. Wie Jeremias 49, 16 ausruft: „ob du dem Adler gleich dein Nest hoch bautest", (כנשר קנך), so nennt Aeschylos in den Choephoren V. 249 das Nest der Adlerbrut σκήνημα.

Erst aus unserer Stelle und Kap. 4, 11 erfahren wir, daß zu einem der Geschlechter unter den Keni, Jithro, der Schwäher Mosis[1]), gehört hat. Damals, als Mose ein Flüchtling in der Wüste war, fand er in der Verborgenheit Jithro's sein Asyl und eine Gattin. Von der Zeit an war dies Geschlecht mit ganz Israel verbunden, ohne seine Selbständigkeit und Absonderung zu verlieren. Aber vom ganzen Volke der Keni, als welches sich mit Israel verbunden hätte, ist gar keine Rede. Wie hätte es sonst als feindlich im prophetischen Blicke 1 Mos. 15 und in Bileams Gesicht mit Amalek genannt werden können. Es wird ja auch deutlich gesagt, daß die Söhne Keni nicht als solche, sondern als Abkömmlinge Jithro's, des Schwähers Mose's an Israel hingen[2]). In der ganzen Geschichte der Besitznahme Kenaans durch Israel soll überall nachgewiesen werden, daß, was versprochen ward, Erfüllung fand und daß, wer einst Liebe bewies, den ihm versprochenen Lohn nicht verlor. Kalebs Festigkeit fand ihren lang versprochenen Theil in Hebron. Auch den Söhnen des Keni war eine Vergeltung zugesagt. Als Israel auf dem Zuge in der Wüste war (4 Mos. 10, 29), wollte Chobab (über den Namen siehe unten zu Kap. 4, 11), nun nach seinem alten Lager ziehen, da sprach Mose: „Verlaß uns nicht, du kennst unsere Lagerplätze in der Wüste und warst uns statt der Augen. So du mit uns gehst, alles Gute, mit welchem uns Gott beschenkt, theilen wir mit Dir." Diese Erfüllung tritt jetzt ein. Mit dem Stamme Juda ziehen sie in sein Erbtheil, als in ein Gebiet, darin von je die Keni heimisch waren. Sie nehmen Theil am Gute, das Gott Israel zugetheilt.

Sie zogen von der Palmenstadt. Ein anderer Ort als das Gefild von Jericho ist nie in der Schrift mit Palmenstadt עיר תמרים benannt worden. War auch die Stadt zerstört, die Palmenstätte war noch vorhanden. Wie konnte man glauben[1]), nach 5 Mos. 34, 3 und Richter 3, 13, daß hier plötzlich ohne weitere Bemerkung von einer andern Palmenstadt die Rede sei! Die Angabe zeigt auch nur, statt Schwierigkeiten zu gewähren, von der Genauigkeit des Erzählers. In Gilgal war Juda's Lager, von dem es durch Besek gegen den Feind und von da nach Hebron zog. Gilgal lag in der Nähe von Jericho. Als der Stamm nun aufbrach, wollte der Keni nicht zurückbleiben. Er war immer offenbar im ersten Zuge als Wegweiser beim Stamme Juda gewesen. Jetzt wollte er auch seine Erfüllung mit ihm genießen und die Palmen des zerstörten Jericho fesselten ihn nicht. Es kann also der Ort, an dem sie sich befanden, keine andere Palmenstätte sein. Denn von dort brach Juda auf. Ja es beweist die Angabe, daß sie von Jericho kamen, die Richtigkeit der obigen Ausführung, daß von Gilgal Juda in seinen Landestheil gezogen.

In die Wüste Juda's, die im Süden Arads ist. Warum wird der Zug des Keni aber hier erzählt? Es ist die Eigenthümlichkeit der Erzähler, solche Episoden wie die von Othniel und Aksa gern da einzuflechten, wo die Beschreibung den Ort oder die Person berührt, an welche sich jene anknüpfen. Darum sind im Buche Josua Kap. 15 schon Ereignisse mitgetheilt, welche später erst geschahen, an die sich aber der Verfasser bei Erwähnung der Landestheilung erinnerte. Die Geschichte der Eroberung des Gebietes durch den Stamm Juda ist sehr kurz. Erst nahm man das Gebirge von Hebron und den nordöstlichen Theil des Landes ein. Dann, so war der Plan V. 9 angegeben, ging es nach dem Süden (הנגב). Näheres wird davon nicht mitgetheilt, aber als sie dort das Land gewannen, kamen sie nach Arad, was dem Keni als Aufenthalt gefiel, mit Juda hier zu wohnen. Dort herrschte einst ein König, der Israel auf seinem Zuge feindlich entgegentrat (4 Mos. 21, 1) und von Mose geschlagen ward. Ein König von Arad war auch von Josua besiegt (Jos. 12, 14). Nach der Besitznahme durch den Stamm Juda wohnte der Keni daselbst. Die Lage[2]) des Ortes ist durch Robinson (Paläst. 3, S. 12; vgl. Ritter 14, S. 121) genau festgestellt. Eusebius und Hieronymus hatten ihn zwanzig röm. Mill. von Hebron, ungefähr acht Kameelstunden angesetzt. Dies stimmt gut mit der Lage des heutigen Tell Arad, „eines unfruchtbar aussehenden Berges, der sich über die Gegend erhebt". Noch dürfte sogar an dieser fragmentarischen Notiz der Grund erkannt sein, was den Keni hier besonders anzog. Liebten diese Stämme, Troglodyten zu sein, die Araber erzählten noch von der „großen Höhle", die sich

1) Es ist schon älteren Gelehrten (Clericus, Lightfoot opp. 2, S. 581) aufgefallen, daß der Targum regelmäßig für Keni setzt שלמאה. Auch an unserer Stelle stehen „die Söhne Salmaa". Die Erklärung davon ist auch jüdischen Autoren dunkel geblieben. Da sie ein Bild jüdisch traditioneller Exegese gibt, wie sie hier schon im Targum herrscht, so will ich die Erläuterung davon hierher setzen. Der Keni an unsrer Stelle ist als identisch genommen mit den Kinim 1 Chron. 2, 55, welche „die Geschlechter der Soferim" genannt werden. Wie sind sie aber dazu gekommen, das Amt dieser in späterer Zeit hochgeehrten und schriftgelehrten Männer inne zu haben! (cf. Sanhedrin p. 104a u. 106a.) Der Schwiegervater des Mose ist der Keni, welcher (die Sage läßt ihn aus dem bösen Rath des Pharao entfliehen, Sota 11a.) diesem, als er in der Wüste irrte, (2 Mos. 20, 21) Brod (Lechem) und durch seine Tochter auch ein Haus (Beth) gab. In demselben Kapitel der Chronik V. 51 u. 54 wird aber ein Salmaa genannt, welcher der Vater von Bethlechem heißt. Der Vater dieses Brodhauses wird mit Jithro identifizirt. Folglich sind die Söhne des Keni, Söhne des Salmaa, und schon der Name drückt dann aus, warum diese zu der ihnen zugewiesenen Ehre gekommen sind, wie denn der Targum zur Chronik (ed. Wilna 1836, p. 3 A.) sagt: „Es waren die Söhne der Zippora, welche (als Soferim) den Ruhm hatten, mit den Geschlechtern der Leviten von Mose, dem Lehrer Israels, abzustammen."

2) Damit fallen alle die Streitfragen, welche nach ältern Auslegern bei Bertheau S. 24 u. 25 behandelt sind.

1) Zu diesen Irrthümern hat Clericus nachfolgende Ausleger verleitet, wie Bertheau S. 25. Doch ist Rosenmüller S. 24 schon davon zurückgekommen, eine vielfach citirte Stelle des Diodor (3, S. 41), die ganz unpassend ist, zur Erklärung einer andern Palmenstadt zu benutzen.

2) Der Verfasser der שביכי ירושלים, Isak Chelo (im 14. Jahrh.) fand Arad wenig bewohnt von armen Arabern und Juden, die von ihren Heerden leben. Der Rabbine hütet die Schafe und seine Schüler empfangen dabei den Unterricht. Vgl. Carmoly Itinéraires de la terre sainte (Bruxelles 1847) p. 244. 245.

dort befand. Sie haben diese Stätten noch zu Davids Zeit inne, denn aus der Nachbarschaft der angegebenen Orte, namentlich Chormah, erkennt man, daß sie es waren, denen er als Freunden Geschenke macht (1 Sam. 30, 29)[1]). Freilich als der wilde Kampf zwischen Saul und Amalek hier tobte, veranlaßte sie Saul, hinweg zu ziehen, um nicht den Freund mit dem Feind zu treffen (1 Sam. 15, 6). Nach dem Siege sind sie zurückgekehrt.

1) Vgl. 1 Sam. 27, 10, wo dieselbe Lage des Keni angegeben ist und wo David dem mißtrauischen Philister sie als den Ort seiner Streifereien angibt, damit er glaube, David beleidige die Freunde Israels zumal.

V. 17—20.

17 Und Juda ging mit Simeon, seinem Bruder, und sie schlugen den Kenaani, der in
18 Zephath wohnt, bannten es und hießen die Stadt Chormah. *Und Juda erstürmte
19 Gaza [Asa] und sein Gebiet, Askelon, Ekron und sein Gebiet. *Und Gott war mit Juda und er gewann das Gebirge, denn nicht zu vertreiben waren die Bewohner der
20 Niederung, da sie eiserne Wagen hatten. *Und man gab Kaleb Hebron, wie Mose gesagt hatte, und er vertrieb daraus die drei Söhne Anak.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Und Juda ging mit Simeon, seinem Bruder. Der Gang der Eroberung, den die Stämme nehmen, wird regelmäßig verfolgt, aber nur von bestimmten Stationen, an die sich eine bemerkenswerthe Thatsache knüpfte, erzählt. Als der Stamm nach dem Süden und in Arad war, fügte man die Erzählung ein, daß sich hier der Keni niedergelassen hatte. Nach der Gewinnung des Südens (הנגב) wandte man sich gegen die Niederung, (V. 9). Um dahin zu kommen, müssen sie erst das Gebiet von Simeon durchschneiden. Folglich geht Juda jetzt mit Simeon, um ihm sein Gebiet zu gewinnen. Auch aus diesem Kampfe war es wichtig eine That zu berichten.

Sie schlugen die Einwohner von Zephath und nannten es Chormah. Die Nachricht von der bloßen Bannung einer sonst unbekannten Stadt kann an sich nicht die Bedeutung haben, um allein aus dem Feldzuge in das Gebiet Simeon's berichtet zu werden. Es muß dies in der Beziehung auf ein Ereigniß älterer Geschichten Israels geschehen sein[1]). Die Stämme waren eben in Arad gewesen, wo der Keni sich niederließ. Der König von Arad war es, welcher das Volk auf seinem Zuge plötzlich überfiel, wie 4 Mos. 21, 2 erzählt wird. Es geschah dies in bedenklicher Lage des israelitischen Heeres, die freilich durch die Bannung, welche nach dem Siege über die Städte des Königs erging, nicht eigentlich verbessert ward. Nicht Arad, denn dieses hat seinen Namen behalten, sondern einer von den Orten, die gebannt wurden, wird erzählt, sei Chormah genannt worden[2]). Israel hatte ein Gelübde gethan, den Bann über diese Städte zu erhalten. Die nahe Verbindung von Chormah und Arad wird nun durch Jos. 12, 14 bestätigt, wo ein König von Arad und einer von Chormah neben einander genannt werden. Ebenso werden da, wo David Beute austheilt, die Einwohner von Chormah und der Keni in Arad nebeneinander erwähnt (1 Sam. 30, 29). Wie aus Jos. 12, 14, wo ein König von Chormah vorkommt, deutlich wird, war also, da Mose diese Gebiete nicht zu besetzen im Stande war, die gebannte Stadt von neuem bevölkert und besetzt worden. Somit war es die Aufgabe des Stammes Simeon, mit Hülfe von Juda das Gelübde Israels wieder herzustellen und Zephath, was der Name für die heidnischen Bewohner war, in das gebannte Chormah von neuem zu verwandeln. Daß die Stämme auch hierin dem Gebote Mose's nachkamen, und erfüllten, was damals verheißen war — dem Einen Lohn, wie dem Keni — dem Andern Bannung, wie an Zephath, das ist der Grund der Erwähnung an dieser Stelle. Robinson glaubte mit Bestimmtheit annehmen zu können, daß Zephath in der Ortslage eines Passes es-Sufáh, tief im Süden wiedergefunden sei (Paläst. 3, S. 150). Etwas sehr entfernt kommt mir die Lage auf seiner Karte von Tell Arad vor und der Name es-Sufáh, arabisch Felsen, scheint wegen seiner allgemeinen Bezeichnung nicht durchaus bestimmend sein zu können[1]). Ein anderes Zephath (צפת) erscheint auch in der That bei Maresa (2 Chron. 4, 10), nicht weit von Eleutheropolis, und Robinson (2, 625) macht es wahrscheinlich, daß mit dem Thal von Zephath, in dem König Assa kämpfte, das zum Tell es-Sâfieh von Beit Jibrin herabkommende gemeint sei (Paläst. 2, S. 625). Man kannte dort noch im Mittelalter ein Castell alba specula, Wartburg, was mit

1) Vgl. Rosenmüller S. 25 und Hengstenberg (Authenthie des Pentateuchs 2, S. 222 und 223.

2) Es war nur von einem Könige von Arad die Rede; auch steht nicht, daß Arad Chormah genannt sei. Den Namen des einen Ortes, heißt es, „nannten sie Chormah", während sie „ihre Städte bannten". Da nun hierauf Chormah und Arad unterschieden werden, so ist klar, daß dieser eine Ort von den gebannten Städten, welcher Chormah hieß, Zephath gewesen sei.

1) Rowland (Ritter 14, S. 1084. 1085) hat S. W. von Khalasa 2½ Stunde (bei Robinson Elusa), Ruinen gefunden, die bei den Arabern Seyâta heißen und ebenfalls für Zephath gehalten werden. Ihre Lage ist weit verschieden von Tell es-Sufáh. Auch sie scheinen mir von Arad zu weit entfernt. Daß der biblische Name von Zephath erhalten ist, sieht sich gar nicht wahrscheinlich an, nachdem viele Jahrhunderte von den jüdischen Einwohnern gewiß nicht dieser, sondern Horma gebraucht sein wird. Im Gebirge Ephraim kam Eli Smith in ein Dorf Um Sufah. „Es erinnerte ihn an die Localität von Hormah an der Südgränze Palästina's, welche beide Benennungen im Arabischen solche platte Felsenstrecken bezeichnen" (Ritter 16, 561).

der Bedeutung von Zephath allerdings übereinstimmt.

Und Juda erstürmte Gaza, Askelon und Ekron. Dem Stamme Juda war sein Gebiet bis an das Meer vorgezeichnet, auch die philistäische Küste mit ihren fünf Städten gehörte dazu. Nach der Gewinnung des Simeonischen Gebietsantheils ging der Weg die Höhen hinab in das Niederland (Schefela, V. 9), wahrscheinlich über Versaba an das Meer. Sie erstürmen im Siegeslauf Gaza, Askelon, Ekron, von Süden nach Norden vordringend. Wenn Asdod hier nicht genannt ist, so liegt doch nah, da es (Jos. 15) gleichfalls zugewiesen ist und auf dem Wege von Askelon nach Ekron gefunden wird, daß es vor Ekron gleichfalls erobert sein wird. Denselben Schluß macht Josephus, wenn er auch Asdod in seinem Berichte erwähnt. Es steht auch da ויכבד, „es erstürmte". Es ist ihnen nicht möglich gewesen, jene Gebiete schon so zu behaupten, daß sie die Einwohner ausgetrieben hätten. Der Stamm Juda, der, wie es scheint, nun den Krieg allein fortsetzte, begegnete an der Küste kultivirten Städten, die mit allen Künsten der Kriegskunst ausgerüstet waren. Zu langwierigen Kriegen war Israel in der Zeit nicht angethan. Im stürmischen Kriegslauf, durch göttliche Begeisterung, vermochte es zu siegen. Auf den Bergen, wo der persönliche Muth, die natürliche Kraft allein galt, waren sie die völligen Sieger, und diese behaupteten sie. Nur wo in der Ebene die Einwohner der Küstenstädte ihnen den mörderischen Widerstand eiserner Wagen entgegenstellten, gaben sie die Pflicht auf, des Landes völlig Herr zu werden[1]).

Denn die Bewohner der Niederung waren nicht auszutreiben, denn sie hatten eiserne Wagen[2]). Die edle Einfachheit der Erzählung kann sich nicht klarer darstellen. „Gott war mit Juda und es gewann den Berg", כי לא להוריש, „aber nicht auszutreiben". Absichtlich steht nicht ויכלו und „sie konnten nicht". Sie hätten schon gekonnt, wenn Gott mit ihnen war, aber bis zum Kampf mit eisernen Wagen fehlte er ihnen. So werden auch die Stämme Josef von der Niederung abgehalten, weil die Bewohner „eiserne Wagen haben" (Jos. 17, 16), aber Josua spricht: du wirst (oder kannst) schon den Kenaani austreiben, welcher eiserne Wagen hat, obschon er stark ist" (V. 18). — Eiserne Wagen רכב ברזל kennt außer dieser Notiz in Josua das Buch der Richter allein. Der Sieg Deborahs und Baraks über Jabin, König von Kenaan, war ja nur darum so herrlich, weil Sisra Feldherr über 900 eiserne Wagen war. Bertheau weist die ältern Annahmen ab, die hier currus falcati, Sichelwagen erkannten, weil sie den Aegyptern unbekannt gewesen wären. Aber in der That wird von den ägyptischen Streitwagen nicht gesagt, daß sie eisern gewesen seien, als sie Pharao gegen Israel herausführte. Wagen von Eisen zu nennen, ohne daß sie von Eisen waren, ginge nicht an, wenn nicht darin, was an ihnen von Eisen war, ihre schreckliche Kraft angedeutet wäre. Man hat zwar aus der Cyropädie des Xenophon (6, 1. 27) schließen wollen, daß Cyrus erst der Erfinder der Sichelwagen gewesen sei, welche vorher „in Medien, Syrien, Arabien und ganz Asien" nicht gebräuchlich gewesen seien. Aber wenn auch dieser Cyrus wirklich streng historisch zu nennen wäre, so deutet doch die ganze Notiz nur die Verbesserung[1]) einer ähnlichen Waffengattung an. Sie beweist durchaus nicht, daß es zuvor keine Sichelwagen gegeben habe. Die Hauptverbesserung, welche Cyrus beim Xenophon vornahm, bestand darin, daß er die Wagenburg, wie sie etwa die indische Schlachtordnung darstellte (akschauhini[2]), das Bild unsers Schachspiels) in eine angreifende Waffe verwandelte. Dazu mußte er die Gestalt der Wagen verwandeln, und fügte er die Sicheln an die Achsen an. Aber die eisernen Wagen, von denen unsere Stelle redet, müssen eben angreifende gewesen sein, weil sonst der Zweck des Eisens unbegreiflich ist. Daß Cyrus der Erste gewesen sei, welcher Sicheln an die Wagen gefügt hat, sagt Xenophon nicht, obschon es — wenn es seine Meinung war, nicht unterlassen worden wäre. Es ist auch nicht wahrscheinlich. Er spricht davon, daß die (afrikanischen) Cyrenäer „noch jetzt" die Art Wagen hätten, welche Cyrus erfand. Von afrikanischen Völkern, den Nigreten, Pharusiern und Aethiopen erzählt noch Strabo[3]), daß sie sich der Sichelwagen bedienen. Es war ein Kampf gegen die Assyrer, welche Xenophon von den Syrern unterscheidet, um derentwillen Cyrus jene Wagenveränderung unternahm. Aus einem Berichte des Ktesias[4]) erfahren wir, daß schon in den Heeren der Assyrer Sichelwagen gewesen seien. Aus demselben Grunde hatte Cyrus seine Wagenkämpfer bepanzert. Denn diese erscheinen allerdings auch auf assyrischen Denkmälern[5]). Der Name eiserner Wagen erklärt sich, wenn auch Xenophon von eisernen Sicheln (δρέπανα σιδηρᾶ) spricht. Bei Curtius (4, 9. 4) werden Wagen geschildert, welche an der Deichsel eiserne Lanzen trugen, (ex summo temone hastae praefixae ferro eminebant), wozu die Form assyrischer Wagen sehr geeignet scheint. Deren Bilder stellen den Schrecken der einherfahrenden Kriegsgeräthe deutlich genug durch Todte dar, die ihre Räder berühren.

Und man gab Kaleb. Diese Notiz ist auch nach der in V. 10 gegebenen durchaus nicht überflüssig. Kaleb konnte nun erst Hebron zu friedlichem Besitz erhalten. Zuerst mußte Juda in seine Gebiete eingezogen sein. Als die Eroberung vollendet war,

1) Ein innerer Widerspruch, welchen Vaihinger (Herzog, Realencykl. 11, S. 554) annimmt, ist nirgends vorhanden.

2) Schon das eine Beispiel, daß Sept. hier übersetzen „ὅτι Ῥηχὰβ διεστείλατο αὐτοῖς", was auch in die syr. Version einfloß, zeigt, mit welchem Recht man Lesarten derselben gegen den hebräischen Text nicht in Anschlag bringt. Uebrigens fügen einige Codd. hinzu „καὶ ἅρματα σιδηρᾶ αὐτοῖς".

1) Vergl. Joh. Gottl. Schneider in seiner Ausgabe (Lips. 1840) p. 368.

2) Bohlen, altes Indien 2, S. 66.

3) Lib. 17, 3. 7, ed. Paris, p. 703. „χρῶνται δὲ καὶ δρεπανηφόροις ἅρμασι".

4) Bei Diodor. Bibl. hist. II, 5.

5) Wem die größeren Werke über die assyrischen Entdeckungen nicht zugänglich sind, vermag sich schon aus Layard's populärem Bericht, übers. von Meißner S. 24, zu unterrichten.

und sie war es, nachdem auch das westliche Gebirge gehorchte, zog der Stamm Juda in seine Gränzen — und nun empfing der greise Held das ihm Versprochene. Jetzt erst wird der schöne Akt vorgegangen sein, durch den Othniel Frau und Gut empfing.

V. 21—26.

21 Und den Jebusi, den Einwohner Jerusalems, vertrieben die Söhne Benjamin nicht,
und der Jebusi wohnte unter den Söhnen Benjamin in Jerusalem bis auf diesen Tag.
22 *Und es zog das Haus Josefs — auch sie — nach Bethel, und der Herr war mit
23 ihnen. *Und es ließ das Haus Josef [den Eingang nach] Bethel auskundschaften, und der
24 Name der Stadt war vorher Lus. *Und es sahen die Kundschafter einen Mann, der
aus der Stadt kam, und sprachen zu ihm: Zeige uns doch den Zugang zur Stadt, wir
25 erweisen dir dafür Gutes. *Und er zeigte ihnen den Zugang zur Stadt, und sie schlugen die Stadt mit des Schwertes Schärfe, aber den Mann und sein ganz Geschlecht
26 ließen sie ziehen. *Und der Mann ging in das Land der Chittim und baute dort eine Stadt und nannte ihren Namen Lus; das ist ihr Name bis auf diesen Tag.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Und den Jebusi trieben die Söhne Benjamin nicht aus. Josua 15, 63, nachdem das Gebiet Juda's ganz beschrieben war, heißt es: „Und den Jebusi, die Einwohner Jerusalems vermochten die Söhne Juda nicht auszutreiben, und es wohnte der Jebusi neben den Söhnen Juda in Jerusalem bis auf diesen Tag." Man hat in diesem Verse mit dem Obigen einen Widerspruch gefunden. Statt dessen beweist er nur die Genauigkeit der Angaben. Die Gränze der Stämme Benjamin und Juda ging mitten durch das Gebiet von Jerusalem hindurch, durch das Thal Ben-Hinnom, südlich von der Stadt (Jos. 15, 8). Die Stadt hat schon damals sich zu den Füßen der Burg ausgedehnt. Wenn Josephus[1]) bemerkt, daß der Stamm Juda in der oben besprochenen Stelle V. 8 nur die Unterstadt, nicht die Burg erstürmt habe, so ist das nicht ohne die größte Wahrscheinlichkeit. Es war auch gar nicht seine damalige Aufgabe. Es genügte ihm, den feindlichen König bis in seine Stadt zu verfolgen und diese zu verbrennen. Die Burg lag im Stamme Benjamin. Aber dieser Festung wegen vermochte Juda auch den Jebusi nicht auszutreiben, der neben ihm auf dem Gebiete Jerusalems weiter wohnen blieb. Jedenfalls aber gehörte der Jebusi in Jerusalem noch so weit zum Gebiete Juda's, daß, wenn davon geredet ward, er sei nicht ausgetrieben worden, dies auch da bemerkt werden mußte, wo Juda's Gränzen angegeben waren. Um so mehr war die Nothwendigkeit vorhanden, dies bei Benjamin zu wiederholen, in dessen Gränzen Stadt und Burg des Jebusi lagen. Dieses Stammes eigentliche Aufgabe wäre es gewesen, ihn zu vertreiben. Die Bedeutung dieses Stammes wäre ungemein gestiegen, gelang es ihm, diesen festen Punkt zu besetzen. Seine Wichtigkeit beobachtete David, als er König ward, auf der Stelle. Aber Benjamin begnügte sich damit, daß der durch Juda gedemüthigte Jebusi keinen Widerstand leistete, ließ ihm die Burg und wohnte mit ihm friedlich zusammen. Man hat mit Recht den Unterschied bemerkt, daß bei Juda (Jos. 15, 63) steht „לֹא יָכְלוּ", „sie konnten nicht austreiben", weil der Jebusi seinen Mittelpunkt in einem fremden Stamme hatte. Bei Benjamin fehlt dies, weil ihnen Lust und Kraft zu dem ihm obliegenden und gebotenen Kampfe fehlte, vergl. unten zu Kap. 19, 12.

Und das Haus Josefs zog herauf — auch sie, nach Bethel. Im Gegensatz zu Benjamin wird diese That des Hauses Josef erzählt. Der Stamm Benjamin lag zwischen Juda und Efraim (Jos. 18, 11), und Bethel bildete dort das Gegenstück zu Jerusalem, historisch berühmt durch seinen Segen und unter Jerobeam durch seinen falschen Dienst, geographisch durch seine Lage und seine Festigkeit wichtig. Es wird überall ebenso von Bethel gesagt, „das war vormals Lus", wie Jebusi und Jerusalem identifizirt werden — und wie Jebusi im besondern Sinne die Burg, Jerusalem die Stadt angedeutet hat, obschon letzteres auch beides einschloß, so muß ein ähnlich Verhältniß zwischen Bethel und Lus angenommen werden. Sonst könnte nicht die Gränze Benjamins (Kap. 18, 13) „südlich von Lus sich hinziehn" und doch Bethel zu den Städten von Benjamin gerechnet werden (Jos. 18, 22). Auch erklärt sich daraus die eigenthümliche Wortstellung Kap. 18, 13, und es ging die Gränze nach Lus (hier hätte nun folgen sollen, „das ist Bethel, statt dessen folgt:) an die südliche Seite von Lus, das ist Bethel." Ebenso deutet sich daraus Jos. 16, 2 „und die Gränze von Bethel nach Lus", d. i. zwischen Bethel und Lus. Letzteres war offenbar eine hoch und fest gelegene Festung, deren Stadt sich längs des Berges herunter zog. Nur an diesen Abhängen oder im Thale kann Jakob seinen Altar errichtet haben. Beides, Burg und Stadt, trugen einen Namen und mögen doch unterschieden sein. Es gehörte so ähnlich zu beiden Stämmen, wie Jerusalem. Da, wo von den Kämpfen der einzelnen Stämme in ihren Gebieten die Rede ist, würde nicht erzählt worden sein, daß Josef die Festung Lus nahm, hätte sie nicht zu seinen Stämmen gehört. Mit der Eroberung von Lus hatte er nun auch Bethel inne, da beide den Namen trugen, wie David Jerusalem erst besaß, als er die Burg genommen hatte. Im Gegensatz zu Benjamin wird diese That erzählt. Benjamin that nichts, die Feste Zion einzunehmen. Josef zog nach Lus hinauf und Gott war mit ihm. Unmöglich konnte

1) Arch. lib. 5, 2. 2, „χαλεπὴ δ' ἦν ἡ καθύπερθεν αὐτοῖς αἱρεθῆναι" etc.

dies gesagt werden, wenn etwa der Stamm Josef die Stadt, welche Benjamin zugesagt war, wie man mehrfach angenommen hat, sich eigenwillig[1]) angeeignet hätte. Eine andere Ansicht haben alte jüdische Ausleger nicht, wenn sie ein Bethel im Thal und eins auf der Höhe annehmen. Durch Robinson scheint nun die Lage des alten Bethel bei dem heutigen Beitin festgestellt zu sein, wo weitläufige Ruinen die Oberfläche einer Hügelspitze einnehmen. Vielleicht hat der höchste Punkt, 10 Minuten davon, wo auch Ruinen sind und das die Eingebornen irrig für Ai halten, dazu gehört[2]). Man kann aber nicht sagen, daß vor Robinson diese Lage durchaus unbekannt gewesen sei. Offenbar hat sie schon Estor ha Parchi gekannt, der in seiner Zeit es Bethai mit abgefallenem l genannt fand[3]). In einer andern Beschreibung des 14. Jahrhunderts wird der heutige Name von Bethel sogar Betbin genannt[4]).

Und es ließ das Haus Josef auskundschaften. וַיְתִרְרוּ von תור, umkreisen, um einen Eingang, der weniger bewacht und unzugänglich ist, zu finden. Lus schien sehr fest und bewacht zu sein, und die Angreifer suchten lange vergeblich eine geeignete Gelegenheit, um mit Erfolg einen Sturm zu wagen. Als die Perser Sardes belagerten, waren ihre Anstrengungen lange vergeblich. Da sah ein Perser einen Lyder, dem auf der Mauer der Helm heruntergestürzt war, diesen auf einem noch nicht beachteten Wege holen. Man folgte nach und eroberte die Stadt (Herodot 1, 84). Ein ähnlicher Zufall begünstigte die Eroberung der Veste. Die Kundschafter sahen einen Mann, der aus der Stadt gekommen war. Es gelang ihm nicht, ihnen zu entkommen. Sie zwangen ihn zum Verrath des Zugangs. Sie versprachen ihm Frieden und Gnade, wenn er ihnen den rechten Weg wiese. Er that es. Es scheint gar keines Sturmes bedurft zu haben. Unerwartet überfielen sie die Einwohner; Schonung ließen sie nur dem Manne, der ihnen geholfen, und seiner Familie widerfahren. Sie entließen ihn in Frieden. Offenbar war der Mann kein Epialtes, der um Geld die Stadt verrathen hatte. Als er es gezwungen that und so unbewußt einer großen Sache[5]) diente, hat ihn kein Unheil getroffen und er fand ein neues Vaterland. Es geziemt dem Volke Gottes nicht blos das Versprochene zu gewähren, sondern es verfolgte die jüdische Tradition Personen, wie Rahab und diesen Mann, als solche, welche gegen ihr eignes Volk den Plänen heiliger Geschichte gedient haben, mit besonderer Liebe. Es trifft ihn wie die Rahab Segen für alle Zeit (vgl. Jalkut zur Stelle S. 8 d.)

Und er ging in das Land der Chittim. Es zeigt von besonderem Interesse, daß das Geschick des Mannes noch bis in fremde Länder hin berichtet wird. Der griechische Patriotismus erzählt, daß es Epialtes nach Verdienst gegangen[1]) ist; das günstige Loos, das diesen Mann traf, wird unserer Geschichte eine Lehre, daß, wie er nicht absichtlich um Geld willen verrathen hat, so auch eines segensvollen Werkes Instrument gewesen ist. Aber wo ist das Land der Chittim, wo er hinging? Fast an allen Stellen, wo der Söhne Chet (חת), des Chitti (חתי) und der Chittim in der Schrift Erwähnung geschieht, erkennt man den Namen als einen allgemeinen Begriff, wie er auch in Kenaani inne wohnt. Namentlich in den drei Stellen, wo Chittim erwähnt sind (Jos. 1, 4; 1 Kön. 10, 29; 2 Kön. 7, 6), werden Land und Könige zwischen Aegypten und Aram in solcher Weise gestellt, wie dies von Kenaan allein möglich scheint. Es ist von Movers[2]) offenbar mit Glück behauptet worden, daß חתים und כתים auf denselben Völkerstamm hinweisen, aber es kann nicht angenommen werden, daß dies nur die Kitier auf Cypern seien. Vielmehr müssen die Chittim einem weiteren Begriffe entsprechen, von dem auch die Kittier, ihre Colonisten, benannt sind. Es würde die geschichtliche Auslegung der כתים durch Joner, Makedonier, Römer nicht möglich gewesen sein, wenn sich nicht in ihnen der Begriff Küstenbewohner dargestellt hätte[3]), den man auch sprachvergleichend angedeutet finden mag. Es sind nun offenbar die phönizischen Städte, Tyrus an der Spitze, welche auch auf Münzen mit חת und כת benannt werden. Wie von ihrem Niederlande Kenaan der allgemeine Volksname für Palästina geworden, so auch gewissermaßen der der Chittim. Wenn 2 Kön. 7, 6 im panischen Schrecken der König von Aram meint, es sei Israel von den Königen Aegyptens und der Chittim unterstützt worden, so können diese nur die Küstenstädte bedeuten, deren Macht von Tyrus aufwärts weltbedeutend genug waren. Wenn von dem Manne in unsrer Stelle gesagt wird, er sei in das Land Chittim[4]) gegangen und die Stadt noch als bekannt vorausgesetzt wird, so läßt dies schließen, daß er zu den der Kenntniß nahen Chittim nördlich von Israel gezogen ist, die Wahrscheinlichkeit also groß genug ist, dieses Lus auf den phönizischen Küsten des Festlandes oder den Inseln aufzusuchen. Eine merkwürdige Notiz, welche aus alter Tradition der Talmud enthält (Sota 46 b.) kann dazu führen. Es ist Lus der Ort, wo man תכלת färbt, wo hyacinthische[5]) Purpurfärbereien sind. Bis in die neueste Zeit ist die Küste von Tyrus aufwärts bis zum syr. Alexandrien die purpurreichste[6]). Freilich ziemlich

1) Schon von Reland, Palästina S. 841.

2) Robinson, Palästina 2, S. 340 ꝛc.

3) Im Kaftor we pherach, Berliner Ausgabe Kap. 11, S. 47 u. 48; cf. Zunz in der Ausgabe des Benj. v. Tudela 2, S. 436.

4) Isaak Chelo bei Carmoly l. l. S. 249. 250.

5) Es gibt der deutsche Verräther Segestes nur vor, daß er höheren Gründen folge, obschon er weiß, daß „proditores etiam iis quos anteponunt invisi sunt" Tacit. Annal. 1. 58. 2. Israel sah eine höhere Hülfe auch darin, darum fehlte ihm der Haß.

1) Epialtes war der Verräther von Thermopylae, cf. Herodot 7, 213. Noch heute gibt es Traditionen vom Verräther bei Jena (1806), der in das fremde Land flüchten mußte.

2) Phönizier 2, 2. 213 ꝛc.

3) Darauf habe ich schon Mag. Alterthümer (Berlin 1848) S. 281 hingewiesen.

4) Vgl. ἀκτή, cos (die Insel Kos) cantes, costa, côte, Küste.

5) Die Sept. geben stets (mit kaum zwei Ausnahmen) תכלת durch ὑακίνθινος wieder. Vgl. Ad. Schmidt (die griechischen Papyrusurkunden), Berlin 1842, S. 134.

6) Ritter 16, S. 611.

weit im Norden im heutigen Dschebel Alah, wo man nordwestwärts prächtige Blicke bis zur Seefläche von Antiochien hat, fand Thomson[1]) bisher ganz unbekannte Ruinen unter den Namen Kûlb Lousy mit Ueberresten alter prächtiger Tempel. Der Beiname Kûlb[2]) könnte auf ehemalige Färberindustrie schließen lassen. Das Vorhandensein der Tempelruinen, von denen die Drusen sagten, daß sie seit undenklichen Zeiten ohne Anbeter gewesen, erklärt auch die andere merkwürdige Tradition des Talmud. Es sei Lus eine Stadt, welche die Eroberer des Landes nicht zerstört und zu der der Todesengel nicht kommt, sondern die den Tod nagend fühlen, verlassen von selbst die Stadt. Es ist eine Eigenthümlichkeit der Sonnenkulte, solche Traditionen zu haben. In Delos durfte Niemand sterben und begraben werden[3]). Nach Klaros kamen keine Schlangen. Ebenso können keine in das Land der Astypaläer auf der Insel Kos eindringen. Die Insel Kos ist zugleich einer der Sitze des alten Purpurhandels. In der syrischen Stadt Emesa war ein Sonnentempel, wegen dessen noch in der muhamedanischen Zeit die Sage ging, daß Skorpionen und giftige Thiere dort nicht leben können[1]). Name, Ruinen und Tradition würden also dazu dienen, Kulb Lousy als den Ueberrest einer alten, durch Industrie und Sonnendienst wie Kos ausgezeichneten Stadt erkennen zu lassen, wenn man nicht Kos (כוס) selbst darunter versteht.

Lus wird durch den Baumnamen (1 Mos. 30, 37) als Ort der Mandelbäume geschildert. Lus ist in der That sprachlich zu Nux, Nuß zu stellen. κάρυα heißt ebenso im Griech. seiner runden Gestalt wegen sowohl Mandel, als Nuß und Ei[2]). Eusebius hat sich um so eher dafür erklärt, daß das Land der Chittim Cypern sei, weil die cyprischen Mandeln im Alterthum berühmt waren[3]). Der Mandelbaum ist von jeher im heiligen Lande häufig gewesen. Die Städte sind zertrümmert. Er blüht bis auf diesen Tag.

1) cf. Ritter 17, S. 1577.

2) cf. Bochart Hierozoicon 2, p. 740. Aruch. ed. Amsteld. p. 89 sub voce כלבוס.

3) Vergl. über diese und folgende Notizen, auf welche im zweiten Theile meines Hierozoicons näher eingegangen sein wird — einstweilen Aelian Hist. Anim. 5, cap. 8; cap. 10, 49.

1) cf. Ritter, Erdk. 17, S. 1010.

2) Casaubon. zu Athenäus S. 65.

3) Athenäus S. 52; cf. Meurs. Cyprus p. 30.

V. 27—36.

27 Und Menasse trieb nicht aus [die Einwohner von] Beth-Schean und seine Tochterstädte, und Taanach und seine Tochterstädte, die Einwohner von Dor und seine Tochterstädte, und die Einwohner von Jibleam und seine Tochterstädte und die Einwohner von Megiddo und seine Tochterstädte, und der Kenaani willigte ein, in diesem Lande wohnen
28 zu bleiben. *Und wenn Israel stark war, machte es den Kenaani zinsbar, trieb ihn
29 aber nicht aus. *Und Ephraim trieb nicht aus den Kenaani, der in Geser wohnt, und
30 es saß der Kenaani in seiner Mitte in Geser. *Sebulun trieb nicht aus die Einwohner von Kitron und die Einwohner von Nahalol, und es saß der Kenaani in seiner Mitte
31 und wurde zinsbar. *Ascher trieb nicht aus die Einwohner von Akko und die Ein-
32 wohner von Sidon und Achlab und Achsib und Chelbah und Afik und Rechob. *Und es saß der Ascheri in Mitten des Kenaani, der Einwohner des Landes, denn er hatte
33 sie nicht vertrieben. *Naftali trieb nicht aus die Einwohner von Beth-Schemesch und die Einwohner von Beth-Anath und wohnte unter dem Kenaani, den Einwohnern des Landes, und die Einwohner von Beth-Schemesch und Beth-Anath waren ihnen zinsbar.
34 *Der Emori zwang die Söhne Dan nach dem Gebirge, denn er ließ sie nicht in das
35 Thal heruntersteigen. *Auch schloß der Emori Vertrag, um zu wohnen auf dem Berge Cheres, in Ajalon und Schaalbim, und die Hand der Söhne Josef ward mächtig und
36 sie wurden zinsbar. *Und die Gränze des Emori ging von Maaleh Akrabbim und vom Sela an und weiter.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Und Menasse vertrieb nicht. Die Eroberung von Lus war durch beide Brüderstämme vollendet. Der ihnen zusammen zugewiesene Besitz war sonst größtentheils schon durch Josua gewonnen. Um den Bach Kana (N. el Akhdar) lag der dem halben Stamm Menasse zugetheilte. Zum Ersatz für Städte, die aber noch Efraim im Süden vom Bache Kana zufielen, hatte Menasse noch einige Gebiete, die sonst innerhalb der Gränzen der Stämme Ascher und Isaschar lagen, erhalten. Daraus wird erklärlich, daß es die Einwohner dieser nicht vertrieben hat. Es waren sechs Stadtgebiete, die drei verschiedene Enklaven (שלשת הנפת Jos. 17, 11) bildeten. Die Eine ist Betschean östlich, die zweite sind die drei Städte Megiddo, Taanach und Jibleam, die dritte bildete Dor an der Küste. Die beiden ersten waren vom Isaschar eingeschlossen, die letzte hätte an Ascher angeschlossen sein sollen. Es waren werthvolle Enklaven, welche Menasse erhielt. Beth-schean (griech. Scythopolis, heute Beisân) hat eine wichtige Lage und fruchtbaren Boden. Es bildete eine Hauptstraße zwischen den beiden Seen, wie zwischen den östlichen und westlichen Gebieten des

Jordans und war eine köstliche Oase[1]) im Ghor, in den wüstenartigen Uferflächen dieses Stroms. Es war in älterer und jüngerer Zeit von Bedeutung. Estor ha Parchi, der hochverständige jüdische Reisende des 14. Jahrhunderts, hat diesen Ort zum Mittelpunkt seiner Forschungen gemacht. Er sagt, „es ist gelegen an reichen Wassern, ein gesegnet herrlich Land, fruchtreich wie ein Garten Gottes, wie ein Thor des Paradieses" (ed. Berl. S. 1, 6; vgl. Zunz in Ascher's Benjamin 2, S. 401). Ebenso günstig war die Lage der drei Städte Megiddo, Taanach, Jibleam, an der köstlichen Ebene Jisreel; von dem Ersteren ist als feststehend anzunehmen, daß es dem alten Legio, dem heutigen Ledjûn entspricht (Robinson, bibl. Forsch. S. 177), obschon ich nicht der Ansicht bin, daß Legio, welches Euseb. und Hieronym. zuerst erwähnen, aus einer Etymologie Megiddo's gebildet ist. Vielmehr scheint Ledschun, Legio, eine schon in alter Zeit herrschende Volksverstümmlung Megiddo's gewesen zu sein, die dann in der Römer Zeit latinisirt worden ist. Ebenso ist anerkannt Taanach das heutige Taanuk (Schubert Reise 3, S. 164; Robinson Paläst. 3, S. 387; Bibl. Forsch. S. 152). Um so mehr darf ich, was diese noch nicht bemerkt haben, für Jibleam das benachbarte Jelameh in Anspruch nehmen, wohin Robinson in etwa einer Stunde von Jenîn über schöne Gegenden gekommen war (Paläst. 3, S. 392). Dor[2]) ist das bekannte heutige Dandura, Tantura, an der Küste (Ritter 16, S. 608 ꝛc.). Josua 17, 11 ist noch Endor genannt, wovon hier nicht gesprochen wird. Eben daselbst heißt es: „und die Söhne Menasse konnten nicht (לא יכלו) die Einwohner austreiben". Es war ersichtlich, daß aus solchen Enklaven der Stamm Menasse die Einwohner nicht gut austreiben konnte, wenn er es nicht mit Isaschar that, in den sie eingeschlossen waren. Das Beispiel der Stämme Juda und Simeon, welcher letztere doch ganz in Juda lag, scheint nicht gewirkt zu haben. Von Isaschar wird in unserer Stelle allein nicht gesprochen. Da aber von allen Stämmen außer Juda nur diejenigen Städte hier genannt werden, aus denen die Kenaanim nicht ausgetrieben waren, so ist der Schluß zu machen, daß Isaschar das Seine gethan habe und die einzigen Städte in seinem Gebiete, welche nicht ihre Einwohner vertrieben haben, eben die waren, welche Menasse zufielen. Mit der Nachricht also, daß in Betschean, Megiddo, Taanach und Jibleam die Kenaanim blieben, war auch, was von Isaschar zu sagen war, erschöpft und eine weitere Erwähnung unnöthig. Isaschar hat die herrliche Ebene Jisreel (μέγα πέδιον) inne und war deßhalb ein ackerbauender, friedlicher, tüchtiger Stamm.

Und der Kenaani willigte ein, wohnen zu bleiben. וַיּוֹאֶל scheint überall so gefaßt werden zu müssen, daß es Einwilligen auf gemachte Vorschläge und Bedingungen ist. So ist 2 Mos. 2, 21 zu fassen, wo Moses einwilligt in die Familie Jithro's einzutreten. Auf die Vorschläge, welche Micha dem Levi macht (Richt. 17, 11), willigt dieser ein, bei ihm zu bleiben. David willigt (1 Sam. 17, 39) gern in den Vorschlag ein, Saul's Panzer zu tragen, aber es waren ihm diese Waffen noch nicht gewohnt. — Menasse war zu schwach, um die Einwohner dieser Städte zu vertreiben. Er machte daher einen Vergleich mit ihnen. Er stellte ihnen vor, sie sollten sich friedlich unterwerfen. Sie gingen darauf ein, da sie sich nicht gern von dem schönen Lande trennten, das sie inne hatten, und rings um alle Kenaanim überwältigt waren.

Wenn Israel mächtig war, machte es den Kenaani zinsbar. Der Erzähler verallgemeinert, was von Menasse galt, auf die Verhältnisse ganz Israel's. Ueberall, wo der Kenaani nicht ausgetrieben wurde und „einwilligte" zu bleiben, mußte er Zins geben. Freilich nur, so lange Israel soviel Kraft hatte, um die Unterworfenen in Respekt zu halten. Es war dies ein welthistorisches Verhältniß. Die eingewanderten siegreichen Dorier machten die Einwohner Sparta's, die Periöken, zinsbar — und noch nach vielen Jahrhunderten, als Epaminondas Sparta bedrohte, hatten sie Lust, mit dem Feinde gemeinschaftliche Sache zu machen (Manso, Sparta 3. 1. 167). Nach muhamedanischem Recht behält der Ungläubige, der sich gutwillig unterwirft, seine Güter, muß aber die Djeziyeh und den Cherodj, Kopf- und Grundsteuer zahlen (cf. Tornauw, das moslemische Recht S. 51). Als die Sachsen den thüringischen Adel erschlagen hatten und nicht so viel waren, um die Aecker zu bestellen, „da lizen sie die gebure ungeslagen sitzen", sagt der Sachsenspiegel (3, 44) und nahmen Steuer (cf. Eichhorn, deutsche Staats- und Rechtsg. §. 15). Wie hier die israelitischen Stämme verfuhren, so erging es ihnen in ihrem Verfalle später selbst (vgl. meine Geschichte der Juden in Ersch und Gruber II. XXVII, S. 7 ꝛc.). Das Wort מַס, durch welches der Zins, der auf-

gelegt ist, bezeichnet wird, ist offenbar Grundsteuer, dem Sanskrit mâdmetior, messen, verwandt. Ein anderer Ausdruck davon ist das chald. מִדָּה (Esra 4, 20), wofür sonst מִנְדָּה erscheint (Esra 4, 13). Das Letztere wird deßhalb mit Recht im Midrasch (Ber. Rabba p. 57 a) durch מדת הארץ Grundsteuer erklärt. In ähnlicher Weise ist mensura und mensuraticum im mittelalterlichen Latein gebildet. Auch arab. כרג talmud. כרגא heißt, wie Hammer bemerkt (Länderverwalt. des Chalifats S. 119), Zins und Korn.

Und Ephraim trieb den Kenaani in Geser nicht aus. Die Lage von Geser läßt sich aus Josua 16, 3 genau bestimmen. Es geht die Gränze Efraims vom untern Bethhoron über Geser bis an's Meer. Es muß also, da die Lage Bethhorons sicher ist (Beit-Ur el tahta) die Gränzlinie nach N. W. bei Lud, welches zu Benjamin gehörte, nördlich von Japho, das ebenfalls im Gebiete Benjamins lag, das Meer berührt haben. An dieser Linie, eine Station östlich von Joppe, liegt noch immer die Ortschaft Jesôr (Jazour, Yazûr), welches nichts anderes als Geser sein kann, was Bertheau nicht erkannt hat (S. 41; auch nicht bei Ritter, 16, 127). Es ist nicht unwahrscheinlich, daß es das Gazara

1) Seine herrliche Lage auch im Talmud gerühmt, Erubin 19a. vgl. Kethuboth 112a. Siehe unten zu Kap. 4.

2) Dieses Dor glaubte Levy (Phönizische Inschriften 1, S. 35) auf der sidonischen Inschrift V. 18 mit Joppe zu lesen. Es ist sehr zu bezweifeln, ob ihm sirgend hierbei beigestimmt worden ist.

des Hieronymus (p. 137 ed. Parthey) in quarto milliario Nicopoleos contra septentrionem, wenn auch die Entfernung nicht ganz genau scheint. Dagegen ist das Ganzur von Estor ha Parchi durchaus irrig (B. 2, 434). Die Lage Gefers läßt auch erkennen, weßhalb Ephraim die Einwohner nicht austrieb. Es war ein fruchtbares schönes Gebiet, in dem es lag. In herrlichen Saatfeldern, begränzt von reichen Obstgärten, liegt der Ort noch immer. Die ackerbauende Bevölkerung solcher fruchtbarer Strecken ließ man gern wohnen, um des Ertrages willen, namentlich kriegerische Stämme, welche weniger wie Issaschar Verständniß und Liebe für die friedliche Arbeit besaßen.

Sebulun trieb nicht aus die Einwohner von Kitron und die Einwohner von Nahalol. Diese Notiz wird das eben Bemerkte nur bestätigen. Es ist kein Grund vorhanden, der bestimmten Angabe zu widersprechen, durch welche im Talmud (Megilla 6a) Kitron für das spätere Zippori, Sepphoris, das heutige Sefurieh erklärt wird. Wie noch das heutige Dorf am Fuße einer mit einem Castell gekrönten Anhöhe liegt, woher man auch den Namen Zippori(vom Vogel, der in der Höhe schwebt) leitete, so mochte sich קטרון (עטר=קטר), wie eine Bergkrone (Landeskrone) schon erklären lassen. Der Stamm Sebulun brauche sich gar nicht zu beklagen, wird bemerkt, da er doch Kitron, eben Sepphoris, ein fruchtbares Gebiet von Milch und Honig, habe. In der That liegt Sefürieh an der Südgränze der schönen Ebene Battauf, deren ehemaliger Anbau noch das heutige, zuletzt von Robinson neu durchzogene Land schöner und reicher geschmückt haben wird (bibl. Forschungen S. 142 ꝛc.). In Folge dessen wird auch Nahalol näher zu bestimmen sein. Sprachlich ist es offenbar als Trift zu deuten (Jes. 7, 19), und ihm dürfte das spätere Abilin entsprechen, ein Ort, von dem ein Wady etwas nordwestlich von Sefurieh seinen Namen hat. Denn auch dies leitet sich von Abel, Trift. So erklärt sich wohl auch, warum gerade aus diesen beiden Orten die Kenaanim nicht ausgetrieben sind. Sie wurden beide zinsbar und blieben die Anbauer und Pfleger ihrer Triften und Weiden.

Ascher trieb nicht aus die Einwohner von Acco, Sidon, Achlab, Acsib, Chelbah, Aphik, Rechob. Die ganze Geschichte Israels kann nichts als eine Erfüllung des mosaischen Gesetzgeistes sein. Die Vertheilung des Landes Kenaan ist ein Theil davon. Sie kann darum nicht nach dem schon erworbenen Besitz, sondern nach der Verheißung geschehen. Die Gränzen des Israel beschiedenen Landes sind von Mose vorgezeichnet. Das von ihnen beschriebene Gebiet soll erobert werden. Was davon ausgelassen wird, ist Israels Schuld selbst. Es waren die Grundlinien eines herrlichen Landes, die Israel gezogen waren. Herrliche Küsten, prächtige Gebirge, reiche Landschaften, mannigfaltig an Frucht und Schönheit, von natürlichen Gränzen rings umgeben. Das ganze Gestade, Phönizien, war völlig eingeschlossen, — die Nordostgränze machte die Wüste, wie tiefer der Fluß. Die Linien, die 4 Mos. 34 für das Land Israels gezogen sind, beruhen auf den dauernden Merkmalen, die es trägt; es sind feine geographischen Bestimmungen, welche von den wandernden Völkern hergenommen sind. Mich dünkt, daß man nur in diesem Gesichtspunkt die bisher vielfach verkannte Nordgränze des Landes 4 Mos. 34, 7—9 richtig wiederfinden kann. „Es heißt: Und das sei die Gränze gegen Mitternacht: von dem großen Meere sollt ihr als Merkmal nehmen den Berg Hor; von da euch richten nach dem Wege bis Hamath, und diese Linie endet in Zedad; von da geht sie wieder aus bis Sifron[1]) und endet in Chazar-Enan. Der Gebirgsstock des Casios, dessen südlichster Bergvorsprung über Laodicea (heute Ladikieh) sich erhebt, bildet die nördliche Naturgränze Phöniziens. Aus diesem Grunde ward Laodicea auf Münzen אם בכנען gleichsam Beginn Kenaans genannt. Der Fuß dieses Gebirgsstockes ist es darum auch, von welchem die Nordgränze Israels ausgeht. Sein Name Hor entspricht nur dem des Casios und dem späteren Namen Dschebel Akra, von dem jeder Berg heißt, indem das griechische Akra durch Dschebel erklärt worden ist. Von da nach Hamath und von Hamath nach der Wüste gehen uralte Karawanenstraßen (durch das לבא חמת angedeutet). Diese führen bis auf diesen Tag über Zedad, wie es auch Ptolemäus verzeichnet, am Westeingang der Wüste, heute Sudud (Ritter 16, S. 5 und 17, 1444 ꝛc.), von da ging die Gränze nördlich, bis sie in Chazar-Enan endet, der letzten Oase, die sich durch fruchtbare Wiesen und gutes Wasser (Enan) auszeichnet, wo die beiden Hauptstraßen von Damaskus und Haleb zusammentreffen und von wo die eigentliche syrische Wüste, in der Palmyra (Tadmor) liegt, beginnt. Der Name Cebere auf der Peut. Tafel, Zoaria (statt Goaria), heute Cariet-ein, Kurgetein (Ritter 17, 1457 ꝛc.) kann noch Anspruch machen, an Chazar zu erinnern.

Tadmor selbst lag nicht außer den Gesichtspunkten Israels. Ueberall, wohin David und Salomo die Augen richteten, schritten sie in den Kreisen ursprünglicher Ansprüche. Israel sollte nicht erobern in unbegränzte Willkür; die Gebiete zu gewinnen, die ihm Gott beschieden, war seine Aufgabe. Seine Eroberung war seine Erfüllung. Die Ostgränze hat denselben Naturcharakter. Von Chazar Enan läuft sie nach Sepham am Wüstensaum entlang nach Riblah (heute Ribleh), östlich von Ain (Robins. bibl. Forsch. S. 696), längs des Antilibanon zum Tiberiassee, den Jordan herab bis zum todten Meer. Diese Anmerkungen sind hier nöthig geworden, wo von den Gebieten Aschers und den Naftali's die Rede, den nordwestlichen und nordöstlichen Israels zu handeln ist. Denn es ist allerdings anzunehmen, daß man Aschers Gebiet eigentlich bis zum הוֹר הָהָר (Berge Hor) heraufzog, daß man ihm die ganze Küste von Acco an bis nach Gabala zuschrieb. Ascher war nicht stark und zahlreich genug, die Küste zu beherrschen. Nirgends mehr blieb die Zertheilung an Israel ein Ideal, als bei den phönizischen Städten. Nirgends paßte daher der Ausdruck V. 32 besser: „es wohnte der Ascher unter den Einwohnern des Landes", statt daß sonst höchstens, auch gegen die mosaischen Gebote, Kenaanim unter Israel wohnten. Es kann auch nicht angenommen werden, daß die sieben genannten Städte als solche die einzigen gewesen, aus denen Ascher die Kenaanim nicht vertrieben. Denn soll man annehmen, daß dies mit מִבצר צור, mit Tyrus der Fall gewesen sei! Vielmehr hat man die Gebiete und Metropolen anzunehmen, so daß nördliche und südliche Städte, als unter sidonischer Hoheit, eingerechnet sind, wo von Sidon gesprochen war. Daß Josua 19, 29 צר erwähnte, kam daher, weil dort der Gang der Gränze angegeben war. Josua 19 ist überhaupt darum kein vollständig Verzeichniß der Ortschaften, denn es fehlen von den sieben an unserer Stelle genannten mindestens zwei (Acco und Achlab). Daß Acco nicht übersehen werden konnte, geht daraus hervor, daß die Gränze als den Karmel berührend und Acsib genannt war. Das Verhältniß des Stammes zu der phönizischen Landschaft war überhaupt folgendes. Eine Anzahl von Ortschaften (Josua 19, 30 nennt 22) war von dem Stamme ganz besetzt worden. Weithin zerstreut wohnte er unter dem Volke; kriegerische Versuche sind von ihm nicht gemacht worden, die Feinde auszutreiben. Als Gebiete, namentlich an der Küste, welche er mit dem Kenaani bewohnte, sind die obigen sieben anzusehen. Diese südlich von Sidon zu beschränken ist kein Grund vorhanden. Estor ha Parchi[1]) hat vielmehr mit Recht behauptet, daß Städte des Stammes Ascher bis gegen Laodicea erkannt werden müssen. Die Angaben bei Josua geben zumeist Ortschaften als Gränzen der Gebiete an, in welchen der Stamm mehr landeinwärts wohnte und von denen sich die Linie westwärts an's Meer zog. So schlängelte sich (שב) einmal bis nach Sidon (V. 28), dann kam sie zurück und lief nach Tyrus (V. 29); erst in den Worten: „es waren die Enden am Meere", מֵחֶבֶל אַכְזִיבָה, erfährt man eine Meergränze von Nord nach Süd. Ich übersetze „von Chebel nach Achsib hin", worin die ganze phönizische Landesstrecke eingeschlossen war. Freilich läßt die ganze Aufzählung erkennen, daß die meisten Ortschaften mehr nach Süden, tiefer wie Sidon lagen, im Zusammenhang mit dem andern Israel. Gerade aber um die idealen Landesgränzen anzudeuten, sind auch Ortschaften genannt, die weit hinaufreichen. Dazu gehören die im V. 30 genannten, von denen zwei in unsrer Stelle wiederkehren. Ascher vertrieb nicht die Einwohner von Acco (Ptolemais), das heutige Akka, und wohnte darin. Nördlich davon war Achsib (Ecdippa), das heutige ez-Zib. Er wohnte mit den Einwohnern von Sidon in ihrem Gebiet. Sie vertrieben nicht die Einwohner von אפיק, Aphaka, am Adonissfluß (Ritter 17, 553 ꝛc.), südlich von Byblus, trotz seines uralten Götzendienstes, weßhalb es offenbar besonders erwähnt ward. Es mußte ein nicht unbedeutender Ort sein, wenn Rechob hier besonders genannt ward. Die syrische Uebersetzung von Rechob ist פלטוא, paltia, paltusa (platea[1]). Daher kannten die Griechen und Römer (Ritter 17, 890) ein uraltes Paltos), an das noch der heutige Ortsname Beldeh erinnert. Es war dies allerdings der Aufmerksamkeit bisher entgangen. Oben war bemerkt worden, daß die Seegränze in Josua 19 bezeichnet worden sei, „von חבל (Chebel) bis nach Ecdippa hin". Mit diesem darf an unserer Stelle חלבה (Chelba) identifizirt werden, wahrscheinlich חבלה (Chebla) zu lesen. Es ist das nördlich von Paltos, unterhalb von Laodicea liegende Gabala des Strabo und Plinius, Gabellum der Kreuzfahrer (heute Dschebili), wo in der Phönizier Zeit die Göttin Thuro verehrt ward (Ritter 17, 893; Movers 2, 1 S. 117 ꝛc.) — Wir haben bisher nur eine von den sieben Städten nicht genannt, nämlich Achlab (אחלב), das mit Achsib zusammen genannt ward; es ist die größte Wahrscheinlichkeit, daß es das in derselben Breite wie dieses landeinwärts gelegene Giscala ist, das in talmudischer Zeit גוש חלב hieß und heute daran nur durch den Namen el Fisch erinnert.

Naftali trieb nicht aus die Einwohner von Beth-Schemesch und Beth Anath. Beides sind Ortschaften, deren Namen auf einen Götterkultus zeigen und sich auch im Stamme Juda wiederfinden. Der Name Beth Anath (בית ענת), ein Haus des Echo, von ענה erwidern, deutet an, daß seine Lage die des heutigen Banias, des alten Paneas gewesen ist. An der Panium genannten Grotte zeigen die Inschriften noch auf das Echo hin. Die eine ist dem „echoliebenden" (φιλευήχῳ) Pan gewidmet. Es war ein verbreiteter Mythus, die Liebe Pans zur Nymphe Echo. Eine andere berichtet von einem Manne, der eine Nische (κόγχην) der Echo gewidmet hat (Commentare zu Seetzens Reisen 4, 161. 162). Daß in griechischer Zeit nach Banias ein Dienst des Pan gesetzt worden ist, wird aber auch dadurch erklärt, daß der Name (Bethanas [th]) nur einer leichten Volksverstümmlung bedurfte, um gleichlautend zu werden. Robinson (bibl. Forsch. S. 536) hat die bereits von Ritter schon mit Recht verworfene Ansicht (17, 230) wieder aufgenommen, nach welcher Paneas das mehrfach vorkommende Baalgad sein soll, eine Ansicht, die bei näherer Betrachtung geradezu unmöglich ist. Es wird Josua 11, 17 davon gesagt, es läge im Bikat Lebanon, unterhalb des Berges Hermon. Josua 12, 7 wird es einfach in das Bikat Lebanon versetzt. Das ist kein anderes Thal als die Bukaa, d. i. das hohle Syrien. Es gibt keinen andern hohlen Landstrich, von dem es gesagt werden konnte. Wird dazugesetzt Tachat bar Chermon, so wird, was ganz sprachgemäß ist, das Libanonthal hinter dem Hermon gemeint, was Tachat bei seiner Bedeutung „unter" mehrfach aus-

1) Wetzstein (Hauran S. 88) schreibt: „Auch von Siphron, arab. Zifrân, sind noch weitläufige Ruinen vorhanden. Der Ort liegt nach meinen Erkundigungen 14 Stunden nordöstlich von Damaskus, in der Nähe der Straße von Palmyra. Er ist, glaube ich, noch von Niemanden besucht worden." Es ist unmöglich, in weitere geographische Betrachtungen hier einzugehen, aber Keils Meinung (Bücher Mose's 2, 369), der die obige Bestimmung für unrichtig hält, darf man schon um des allgemeinen Gedankens, der heraustritt, nicht als bestimmend annehmen.

1) B. II, 413—415.

1) Der Targum übersetzt nicht blos רחב an sich ebenso (cf. Buxtorf, Lex. Chald. p. 1740), sondern auch die Eigennamen, so 1 Mos. 10, 11 Rechoboth Ir durch פלטוא.

drücken muß, nämlich dem Nordfuß des Hermon, da es ein Libanonthal an seinem Südfuße nicht geben kann. Schon dies würde ausreichen, Baalgad nach der Bukaa zu versetzen. Aber es wird Josua 13, 5 von einem Libanon gesprochen „im Osten von Baalgad unter dem Hermon". Einen Libanon östlich von Baal Gad gibt es nur, sobald es im Bukaa liegt. Es kann auch nur vom Nordfuß des Hermon geredet werden, wenn östlich noch ein Libanon genannt wird, vgl. unten zu Kap. 3, 3. Wenn nun auch keinem Zweifel unterworfen sein sollte, daß Baalgad in der Koile gelegen habe, so kann doch der Zusatz „unter dem Hermon" nicht grundlos gemacht sein. Er sollte eben dazu dienen, Baalgad von Baalbek zu unterscheiden, von welchem man nicht genau sagen konnte, es läge am Nordfuß des Hermon, da es im nördlichen Theil der Bukaa sich befindet. Es ist daher kaum anzustehen, in Baalgad die spätere Lage von Chalcis (ad Libanum) zu erkennen, welchen Quellen und Tempelruinen auszeichnen. „Der Tempel, der auf dem Gipfel des nördlichsten Hügels steht, gehört offenbar einem ältern und strengeren Baustyle an, als die zu Baalbek. Seine Lage ist unvergleichlich" (Ritter 17, 185; Robinf. bibl. Forsch. S. 643).

Neben Bethanath hat der Stamm Naftali auch die Einwohner von Bethschemesch nicht ausgetrieben. Ein berühmter Ort des Namens war in Juda, ein unbekannter im Stamme Isaschar. Auch beim Stamme Naftali wird gesagt, daß er unter den Kenaanim, den Einwohnern des Landes, gewohnt. Auch seine idealen Gränzen gingen nach Norden weit hinauf. Daß Koilesyrien davon eingeschlossen war, wurde schon vorhin bemerkt. Wenn hier von Bethschemesch neben Bethanath in besonderer Art gesprochen ward, so muß auf eine bemerkenswerthe Stätte des Götzendienstes hingewiesen sein, den trotzdem Israel nicht austrieb, sondern nur zinsbar machte. Der berühmteste Ort des nördlichen Gebiets war das Bethschemesch der Koile, wie die Tempelstadt bei syrischen Einwohnern noch später hieß, welche wir nach sonstigem Gebrauche des dortigen Volkes Baalbek, die Griechen Heliopolis nannten. Auch das ägyptische Heliopolis hieß Bethschemesch, Sonnenstätte. Dem Namen Baalbek entspricht der von Baalath[1]), bis wohin Salomo wie nach Tadmor seine Weisheit und Baukunst ausgedehnt hat.

Und es drängte der Emori die Söhne Dan auf das Gebirge. Der Stamm Dan hatte sein Gebiet zwischen Juda südlich, Efraim nördlich neben Benjamin. Er hatte bis an's Meer reichen sollen, aber die kriegerischen und mit Waffenkunst versehenen Einwohner der Westebene hatten sogar Juda widerstanden. Die Ebene, von der hier die Rede ist, daß die Söhne Dan sie nicht einnehmen konnten, scheint im besondern Sinne die in die große Westniederung einmündende herrlich fruchtbare Merdsch ibn Omeir gewesen zu sein. Man kann dies daraus erkennen, daß im folgenden Verse bemerkt wird, „es hatte der Emori eingewilligt, auf dem Berge Cheres, in Ajalon und Schaalbim zu bleiben". Es stößt diese Ebene, wie Robinson (bibl. Forsch. S. 188) genau beobachtet, an den Fuß der steilen Gebirgswand, auf deren Höhe zuerst Saris liegt. Es ist dieses Bergland, welches durch den Berg Cheres bezeichnet sein muß. Südlicher stößt daran der Bergrücken, auf dem Yâlo liegt, welches für das alte Ajalon mit Recht gehalten wird. Dem Schaalbim unserer Stelle dürfte kein Ort genauer als Ammâs (Emmaus, Nikopolis), in der Nähe des kegelförmigen Tells, entsprechen, der zwanzig Minuten davon liegt und den Namen Latron trägt. Offenbar hat שעלבים nichts mit שועל, Fuchs, zu thun, sondern gehört zu שכב, chaldäisch verbinden, שליבן die Stufen[1]). Hebräisch entspricht diesem Worte ענב Anaw. Die Lage von Ammâs ist „auf der allmählichen Böschung eines felsigen Hügels", mit weiter Aussicht auf die Ebene (Robinf. S. 191), „wo, wie Hieronymus sagt, die Berge Juda's zu steigen beginnen." Wenn Hieronymus Selebi einen Thurm nennt, ist wohl das dabei gelegene Castell Latron verstanden.

Nicht blos die Ebene konnten die Söhne Dan nicht bezwingen, sondern auch auf den Höhen ließen sie an einigen Punkten die Einwohner bleiben.

Har Cheres (הַר חֶרֶס) heißt Sonnenberg; in eine Verbindung mit Ain Schems (S. 200) die Ortslage zu bringen, geht nicht an, da dieses viel südlicher im Thale liegt. Cheres war der Name des Bergzuges, der bei Beth Choron in den Stamm Efraim hineinzog und auf welchem sich Josua's Grabstätte befand. Der Ortsname Saris oder Soris ist möglicherweise eine Erinnerung daran. Es erklärt sich daraus die Bemerkung, „daß die Hand der Söhne Josefs über sie mächtig ward" und die Einwohner zinsbar machte. Was dem Stamme Dan nicht möglich war, führte Efraim dann von seinen eigenen Bergen aus.

Die Gränze des Emori blieb von der Scorpionenterrasse, von Sela und weiter. Dieser eigenthümliche Satz erklärt sich aus der Composition des ganzen Tableaus, den das erste Kapitel darstellt. Es war entwickelt worden, in wie weit die Stämme Israels der von Mose gestellten Aufgabe nachgekommen sind, und die Gebiete, deren Gränzen er angedeutet, eingenommen haben. Um deßwillen war von allen Stämmen berichtet worden, was sie noch nicht eingenommen, oder noch nicht ganz nationalisirt hatten. Weder die Ost- noch die Nord- und Westgränze war bisher völlig errungen worden. Nur die Südgränze Israels war festgehalten. Die Linie, wie sie 4 Mos. 34, 3 gezogen war, trennte wirklich Israel und die heidnischen Völker. V. 36 ist wie ein Citat aus der mosaischen Urkunde; nachdem gesagt war, „und die Gränze des Emori ging von Akrabbim und Sela an" wird bald hier zugesetzt „und weiter" (ומעלה), weil vorausgesetzt wird, daß der weitere Lauf der Gränze bis an den „Bach Aegyptens" aus Mose's Anordnung her bekannt sei. Dort hieß es, „und die Gränze gehe im Süden von Maaleh Akrabbim (am Südende des todten Meeres), durchziehe Zin und der Ausgang im Süden von Kadesch barnea". Hier wird die Angabe etwas genauer, daß die Gränze von Akrabbim nach Sela, das ist Petra, weiter geführt wird. Von da an geht sie den früher benannten Weg über Kadesch barnea, Chazar Ador, Azmon nach dem „Bache Aegyptens" (Wady el-Arisch, Rhinocorura), was eben durch das „und weiter" hinreichend bezeichnet sein soll.'

1) 1 Kön. 9, 18. Von Andern auf das Baalath im Stamme Dan bezogen. cf. Keil zum Buch Josua S. 355.

1) Vgl. שכבא syrisch „anfractus inter duos montes", cf. Castelli p. 912.

Zweites Kapitel.

V. 1—5.

Und es kam ein Bote Gottes von Gilgal nach Bochim und sprach: Ich habe euch 1
von Aegypten heraufgeführt und euch gebracht in das Land, das ich euren Vätern zugeschworen und sprach: Ich werde meinen Bund mit euch niemals lösen. *Aber ihr 2
sollt keinen Bund schließen mit den Einwohnern dieses Landes, ihre Altäre sollt ihr zerstören; doch ihr habt auf meine Stimme nicht gehört. Warum habt ihr dies gethan! *Und ich habe auch gesagt, daß ich sie dann nicht vor euch austreiben werde, 3
und sie werden euch zu Stacheln und ihre Götter euch zum Fallstrick sein. *Als der 4
Bote des Ewigen diese Worte zu allen Kindern Israel geredet hatte, erhob das Volk seine Stimme und weinte. *Und sie nannten den Ort Bochim [Weinende] und brachten 5
Gott daselbst Opfer.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Und es kam ein Bote Gottes. Israel hat die Wahrheit des göttlichen Geistes, der es durch Mose aus Aegypten geführt und zu einem Volke gemacht hat, erfahren. In ihm hat es Kenaan erobert und ein herrliches Land in Besitz genommen. Es hat außerdem die Bürgschaft des göttlichen Wortes gehabt (cf. 3 Mos. 26, 44), daß Gott niemals sie verlassen, daß die Wahrheit, auf die er bisher Israels Leben und Staat aufgebauet hat, dauern werde. Die Kinder Israel hatten Grund genug gehabt, Alles zu erfüllen, was ihnen Mose vorgeschrieben, Alles, ob es groß oder klein, ob es hart oder lieblich war, ob es gab oder nahm. Sie hatten Grund gehabt — in Kampf und Sieg ganz zu sein mit ihrem Gott. Waren sie es? Werden sie es sein können, nachdem sie also, wie in Kap. 1 erzählt ist, gehandelt, also mit den Einwohnern verfahren haben. Israels Volkskraft besteht in der Begeisterung des Glaubens an den unsichtbaren Gott, der Himmel und Erde geschaffen, und im Gehorsam gegen dessen Gebot. Mit dem Bruche dieser wird es schwach. Das Gesetz, dem es folgt, ist nicht blos seine Pflicht, auch sein Recht. Nur durch dieses ist es frei, sonst ein Knecht. Ein Leben, das aus diesem stammt, soll es klar und ungebrochen darstellen, dann wird es genießen, was ihm frommt. Um seinetwillen ist von Mose geboten worden, keinerlei Gemeinsamkeit mit den Völkern, gegen die es streitet, einzugehen. Die Duldsamkeit, die es üben möchte, wird nur eine Folge der Glaubensschwäche (5 Mos. 7, 17) und des Eigennutzes sein. Um seinetwillen ist ihm geboten, keine Götzendienste unter sich zu dulden, auch wenn es selbst ihnen nicht huldigt. Denn das Volk ist schwach und der Aberglaube der Sinnlichkeit verführt das bewegliche Herz. Es kann nicht ohne Schaden abgehn, wenn Israel dem Worte nicht ganz gehorcht, in dessen organischer Weisheit seine Geschichte sich bewährt hat, seine Zukunft verbürgt ist. Es muß Verderben bringen, wenn, wie erzählt worden ist, man zahlreiche Stämme nicht vertrieben hat, sondern mit ihnen paktirt hat. Es war mit besonderem Nachdrucke hervorgehoben worden, daß Israel die Götzendienste der buhlerischen Aschera und der Sonne in Apheka, in den phönizischen Städten, in Banias und in Bethschemesch auch gegen Zins geduldet habe. Als die Besetzung Kenaans vollendet war — eine Zeit ist nicht angegeben — gab ein Ueberblick über das Ganze nicht den Eindruck zurück, der dauernden Frieden und Gehorsam in Gottes Wort verbürgte. Die Organe dieses Wortes waren aber noch nicht verstummt. Durch den Priester hatte Gottes Wort geantwortet, als die Häupter Israels fragten, wer den Kampf beginnen sollte; die alte Auslegung hat den „Boten Gottes", der jetzt zu Israel sprach, als der Krieg zu Ende war, mit Recht für denselben Priester gehalten. Im Anfang antwortete er aus Gottes Geist. Am Ende mahnte er aus eignem Antrieb. Dort ermuntert er, jetzt fordert er Rechenschaft. Dort „fragen sie Gott" und auch jetzt spricht er nur als „Bote Gottes". Absichtlich ist „Bote Gottes" gesagt. Jedes Wort, was er spricht, hat Gott gesagt. Es sind nur Reminiscenzen aus Gottes Wort. Seine Predigt ist gleichsam eine Lektion aus diesem Wort. Nur wie ein Bote, der eine Bestellung wörtlich wiedergibt, redet er. Keinen eignen Zusatz, nur die objektive Wahrheit trägt er vor. Das ist der Sinn des מלאך, des Boten, ἄγγελος in jeder Deutung, die er erfahren hat. Hier ruht der Nachdruck nicht darauf, wer redete, sondern was gesprochen ist. Ungefragt kommt Gottes Wort zum Volke, wie sein Gewissen. Aus dem Gegensatze zum Beginn, wo das Volk fragte, erkennt man, daß hier an keinen Engel himmlischer Art gedacht ist. Es hätte älteren Auslegern schon darum deutlich werden müssen, daß gesagt ist:

„Der Bote kam von Gilgal nach Bochim". Der himmlische Engel „erscheint" und kommt nicht grade von Gilgal[1]). Der Zusammenhang dieser Notiz mit der ganzen vorhergehenden Erzählung ist tief und lehrreich. In Gilgal beginnt die Geschichte Israels in Kenaan. Dort (Jos. 4, 20) stand

1) Auch Keil zur Stelle ist gleichwohl den älteren Auslegern gefolgt.

das Denkmal der Erinnerung, wie sie durch den Jordan in dies Land gekommen seien (ואביא אתכם אל הארץ). Der Name Gilgal selbst (Jos. 5, 9) mahnt an die schönste Großthat, an die Befreiung von der Schmach Aegyptens. Dort war das erste Passah in Kenaan gefeiert worden. Von dort beginnen auch die Thaten nach dem Tode Josua's. Wie jetzt der Bote Gottes aus dem Gilgal kommt, so zog Juda zuerst von da in seinen Besitz. Ein Bote, der aus Gilgal kam, war schon hiedurch Mahnung an Josua's Wort und Gebot, das er zuletzt gesprochen. Durch das Denkmal, welches da errichtet war, blieb es ein dauernder Gedächtnißort für Israel. Seitdem das Lager Josua's hier gewesen, hat es nie aufgehört, eine gefeierte Stätte zu sein (vgl. 1 Sam. 7, 16). Daß aber hier der Bote gerade von Gilgal kam, beruht im Geiste seiner Botschaft, deren Geschichte von Gilgal anhebt.

Warum habt ihr dies gethan? Der Priester, wie die jüdische Auslegung angibt, Pinchas, derselbe, welcher Kap. 1 V. 2 gesprochen, thut diesen schmerzlichen Ausruf, nachdem er erst, was Gott für Israel gethan — und dann, was Israel gethan hat, in kurzen Sätzen der alten Lehre dargestellt hat. Der ewige Gott hat euch geheißen, mit dem Götzenvolk und Götzenaltar unter Euch unter keinen Umständen einen friedlichen Vertrag zu schließen, der jene berechtigt, vor euren Augen ihr Wesen offenkundig zu treiben — was habt ihr gethan! Der Ausruf ist schmerzlich, denn die Folgen sind unausbleiblich. Denn Gott sprach: (Josua 23, 13) „Ich werde diese Völker nicht vor euch vertreiben". Israel hat seine Aufgaben zu erfüllen. Weicht es ab, muß es seine Folgen büßen. Zwar hat Gott (2 Mos. 23, 29) gesagt: Nach und nach werde ich den Kenaani austreiben, und Mose wiederholt dies (5 Mos. 7, 22), damit das Land nicht wüst werde. Dies Wort ist auch in Josua's Tagen und weiter in Erfüllung gegangen. Aber nicht, wo Israel ungehorsam war, wird Gott diesem Ungehorsam dienen. Es wird dann erfahren, was er schmerzlich verkündet. Da nun die Kenaanim unter euch bleiben werden, die nicht zu bleiben hatten, und die ihr hättet vertreiben können, wäret ihr ganz in Gott gewesen (5 Mos. 7, 17), so werden sie euch schaden, obschon sie besiegt sind. Es ist nichts unschuldiges, die Sünde gleichberechtigt neben sich zu dulden.

Sie werden euch zu Stacheln und ihre Götter zum Fallstrick sein. Der hebräische Text hat והיו לכם לצדים, was wörtlich heißt, „sie werden euch sein zu Seiten". צד ist überall die Seite, und die Erklärungen, die daraus „Widersacher, hostes (Vulgata), Netze (Luther), Quäler (Sachs) ꝛc. gemacht haben, sind ohne alle Begründung. Arias Montanus folgt älteren jüdischen Auslegungen, wenn er „in lateribus" gibt. Aber auch „böse Nachbaren" liegen nicht darinnen. Wenn der Chaldäer מעיקין (Dränger) hat, so scheint es allerdings, als hätte er צרים, Bedränger gelesen, weil er auch 4 Mos. 33, 55 וצררו mit וייעיקון wiedergibt. Wenn Sept. haben *συνοχάς* (der Syrer hat den Singul., cf. Nordam S. 69), so könnte dies ähnlich scheinen, obschon *συνέχειν* nur etwa zweimal für צור gebraucht wird (1 Sam. 23, 8; 2 Sam. 20, 3). Nichts desto minder dünkt es wider Sprache und Geist der Schrift zu sein, hier צרים lesen zu wollen. Denn צרים kommt nicht blos nur einmal in der Schrift vor (Klagl. 1, 7), sondern drückt auch die Feindseligkeit aus, welche erst die Folge von dem Zustand ist, der hier beschrieben wird. Erst wenn man in den Fallstrick gefallen ist, dann beginnt das Elend, in welchem man ohne Widerstandskraft vom Feinde bedrängt ist. — Den rechten Sinn zu treffen gibt uns wohl folgende Betrachtung an die Hand. Jeder Satz von V. 1 bis V. 4 ist in seinen Theilen und Worten eine Reminiscenz aus Worten von Mose und Josua. V. 1 findet man wörtlich wieder, namentlich 2 Mos. 3, 17 (אעלה ꝛc.); Jos. 24, 8 (ואביא ꝛc.); 5 Mos. 1, 30 (נשבעתי ꝛc.); 3 Mos. 26, 44 (לא אפר ꝛc.). Ebenso findet man V. 2 wieder 2 Mos. 23, 32; 5 Mos. 7, 2 (לא תכרתו ꝛc.); 2 Mos. 34, 13; 5 Mos. 7, 5 (מזבחותם תתצון); 4 Mos. 14, 22 (לא שמעתם). Dasselbe ist mit V. 3 der Fall, und man wird annehmen können, daß die Parallelstellen auf den Text erläuternd wirken können. Diese gibt es auch zu den Worten: „und sie werden euch sein zu Zidim" (צדים), und zwar erstens 4 Mos. 33, 55, wo es heißt: „und sie werden euch sein zu Stacheln in euren Augen und zu Dornen in euren Seiten (לכצנים בעיניכם ובצדיכם)". Also nicht zu „Seiten", sondern zu Dornen in den Seiten. Es wird daher ebenso wenig geglaubt werden können, daß derselbe Sinn herauskäme, wenn blos „Seiten" stehe, als wenn man statt „Stacheln in den Augen" sagen würde „sie werden euch sein zu Augen". Die zweite Parallelstelle ist Jos. 23, 13, wo es heißt, „sie werden euch sein „zur Geißel in euren Seiten und zu Dornen in euren Augen". Mit Dorn und Geißel, welche die Augen und Seiten treffen, werden die Feinde, nicht mit diesen selbst verglichen. Da unsere Stelle jenen ganz entspricht und nur abgekürzt, gleichsam epitomatorisch erscheint, so ist auch jene Drohung kurz ausgedrückt. Es reichte aus, daß gesagt wurde: „sie werden euch zu Dornen sein" und es ist statt צדים zu lesen צנים, (Zinim statt Zidim), eine Veränderung, die so natürlich als erklärlich ist, da Zinim und Zidim in demselben Satze, wie in den beiden andern Stellen vorkamen. Die Verbesserung ist in diesem Falle conservativer als die Beibehaltung. Denn sie ruht auf dem organisch inneren Zusammenhang des Schriftgeistes selbst. Zina, Zinim, Zninim sind Dornen, spinae, die spitz sind und stechen. Das Bild ist aus dem ländlichen Leben gewählt. Israel hat es bei der Eroberung wie ein träger Gärtner gemacht. Es hat das Unkraut, Dornen und Disteln nicht völlig ausgerottet. Die Folge wird sein, daß man bei der Arbeit, bei Säen und Pflanzen die tückischen Dornen am Leibe bald empfinden wird. Wodurch werden die Kenaanim für Israel stechendes Unkraut und Fallstrick werden? Durch die Gewohnheit. Sie stumpft den Abscheu ab, läßt die Gegensätze verschwimmen, lockert die Unterschiede und den Gehorsam. Gewohnheit macht vergeßlich an das, was man gewesen ist, was man gelobt hat und welchen Bedingungen man unterworfen ist. In der Gewohnheit des Verkehrs wird Israels Glaube sich abschwächen an den unsichtbaren Gott, der gesprochen hat: „Du sollst keinen fremden Göttern dienen".

Als der Bote Gottes diese Worte gesprochen hatte ꝛc. Die wenigen Sätze, die hier stehen, bilden wohl nur den Inhalt der Rede, die er hielt. Aber jeder Satz ruht auf dem Hintergrunde der Lehren Mose's und Josua's. Das Volk fühlt die ungemeine Wahrheit des Segens, den es empfangen hat, um desto mehr wird es ergriffen von dem Gedanken an die Folgen, die es sich durch seine Irrthümer zugezogen haben wird. Denn die Erfüllung des Gesetzes der Wahrheit im Heil verbürgt auch das Gegentheil. Es fühlt die Angst der Sünde um so mehr, je weniger es eigentlich bisher gegen das Wort Gottes aktiv sich vergangen hat. Es hat den Göttern, deren Tempel es nicht zerstörte, noch nicht gedient, mit den Völkern, die es wohnen ließ, noch nicht gesündigt. Es war schwacher Glauben, aber noch nicht völlige Sünde, durch die es verleitet war. Der Bote Gottes redet „zu allen Söhnen Israel", denn kein Stamm hatte eine Ausnahme gemacht. Mehr oder weniger haben sie alle denselben Ungehorsam begangen. Das ganze Volk erhob seine Stimme und weinte.

Und sie nannten den Namen des Ortes (Weinende) Bochim. Wenn der Bote des göttlichen Wortes mit Israel reden wollte, so mußte er dahinauf gegangen sein, wo er es versammelt fand. Israel hatte den Befehl, so bald es über den Jordan gegangen ist und in Ruhe gekommen, sich an einem heiligen Orte zu Fest und Opfer zu versammeln (5 Mos. 12, 10). Es gilt dies nicht blos von Jerusalem, sondern „von dem Orte, den Gott erwählen wird in einem der Stämme". Dahinauf sollen sie glaubensvoll und unbesorgt ziehen. Nur an solchen Festversammlungen fand man Israel. Dort war die Zeit zu Predigt und Ermahnung. Dies war in jener Zeit Siloh. Denn dort war das Stiftszelt niedergelassen (Josua 18, 1). Da versammelte sich das Volk (cf. Jos. 21, 2). Dahinauf zogen von weit und breit die Israeliten zu Festen (Richter 21, 19) und um zu opfern (1 Sam. 1, 3). Der ganze Zug Josua's war ein Gang von Gilgal nach Siloh. Auch der Bote Gottes kann nirgend anders Israel gefunden haben. Da brach auf sein Wort ein allgemeines Weinen aus (vgl. 1 Sam. 11, 4). Nur weil es ein Weinen der Buße und Scham vor Gott war, ist dem Platze, wo es geschah, der Name Bochim geblieben. Nicht ein besonderer Ort war es. Wie sollte ein Ort, wo eine solche Versammlung statt gefunden hat, unbekannt sein! Und wie käme das Volk dazu, sich an solchem zu versammeln! In Siloh selbst erhielt ein Platz — etwa da, wo der Priester zum Volke zu reden gewohnt war, den Namen Bochim. Von da an erinnerte dieser Name an den Grund, die Thränen, die da vergossen waren. So zeigt man heute in Jerusalem den Ort „der Klage der Juden" (El Ebra, Ritter 16, 352), wo die Juden jeden Freitag beten und klagen. Und sie opferten da. Nach der Buße und Sühne kommt das Opfer.

V. 6—10.

Und Josua entließ das Volk, und die Kinder Israel gingen ein jeder nach seinem 6
Erbtheil, das Land in Besitz zu nehmen. *Und es diente das Volk Gott alle Tage 7
des Josua und alle Tage der Aeltesten, welche Josua überlebten, denn sie hatten gesehen die große That Gottes, die er für Israel gethan. *Und es starb Josua, der Knecht 8
des Herrn, hundert und zehn Jahr alt. *Und sie begruben ihn im Gebiete seines Erb- 9
theils in Timnath Cheres auf dem Gebirge Efraim nördlich vom Berge Gaasch. *Und 10
auch dies ganze Geschlecht ward zu seinen Vätern gesammelt, und es kam ein anderes
nach ihnen auf, die Gott nicht kannten und [also] auch seine That nicht, die er für
Israel gethan.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Die Bußfertigkeit des Volkes in Bochim hatte gezeigt, daß es noch nicht aus dem Gehorsam Gottes gefallen war, daß es noch in der Erfahrung lebte über den Segen, der ihm zugewiesen war. Was es Josua gelobt hatte (Jos. 24, 22), hatte es noch gehalten. Sie dienten noch dem Herrn. Es stand noch mit ihnen wie damals, als er die Stämme entlassen hatte, um ihre Erbtheile in Besitz zu nehmen. Von dieser Entlassung beginnt die neue Zeit Israels, in der es nicht mehr von Mose, noch durch Josua geleitet war. Darum ist die Einfügung dieser Sätze, die sich auch Josua 24 finden, durchaus passend. Sie geben den ganzen Zeitraum an, in welchem das Volk dem Worte Gottes dienstbar war, obschon es der direkten Leitung Josua's entnommen war. Es war treu, als Josua es sich selbst überließ, treu als er gestorben war, auch noch treu in den Tagen der Aeltesten, welche Josua überlebten. Das ganze Geschlecht hielt fest, welches die Großthaten der Eroberung Kenaans noch gesehen hatte. In unserer Stelle steht, „denn sie hatten gesehen" (ראו), während in Josua 24, 31 ידעו „sie hatten gekannt" zu lesen ist. „Sehen" ist genauer wie „wissen". Denn wissen kann man auch Geschichten, als die That Gottes, ohne sie erlebt zu haben. Aber das Geschlecht hatte noch mitten in den Ereignissen gestanden; die Bewegungen des Kampfes und Erfolges waren ihm noch gegenwärtig. Wer die Begeisterung solcher Siege und Eroberungen jemals im Herzen gefühlt hat, kann sie nicht vergessen. Es ist der Brauch der Erzähler in der Heiligen Schrift, wie der mittelalterlichen Chronik, da wörtlich zu wiederholen, was an andrer Stelle schon gesagt war, wo die neuere Zeit dies durch ein Citat zu ersetzen gewohnt ist. Obschon wir ausgereicht hätten, uns

wegen Josua's Tod auf frühere Historien zu berufen, geht hier die Erzählung den genauen Weg wörtlicher Wiederholung. Sie unterbricht daher nur scheinbar den Gedanken, der V. 1 bis 5 ausgedrückt war. V. 6—10 erklären das fromme Weinen des Volkes in V. 4 und 5. Weil gesagt werden sollte, daß nicht blos nach der Entlassung durch den lebenden Josua, sondern auch nach seinem Tode Israel Gott diente, wird Josua's Tod, Alter und Begräbniß erwähnt. Je weniger die Erwähnung von V. 8 und 9 nöthig war, um desto mehr wird sichtbar, daß sie aus Josua 24 entlehnt sei. Und wir dürfen uns dessen freuen, weil wir hierdurch den Namen des Ortes, wo Josua begraben ward, in einer anderen Form bewahrt erhalten haben.

Und sie begruben ihn in Timnath Cheres auf dem Gebirge Efraim, nördlich vom Berge Gaasch. In Josua 24, 30 heißt der Ort Thimnath Serach (תרס für סרח). Die höchste Pietät für den masorethischen Text wird nicht verhindern können, in Ortsnamen mancherlei Variationen anzuerkennen, die namentlich in Buchstabenverwechslungen bestehen (wie חבל und חלב[1]). Die jüdische Tradition hat sich zwar beides als verschiedene Namen desselben Ortes erklärt, doch hatte sich im Lande der Name von „Kefar Cheres" erhalten, wie Estor ha Parchi (B. 2, 434) und andere Reisende bemerkten (Carmoly S. 212. 368. 444 ꝛc.). Eli Smith hat am 26. April 1843 den Ort aufgefunden. Nördlich von Bir-Zeit (schon auf der ältern Karte von Robinson, vgl. die neuere in den bibl. Forschungen), am Wady Belat erhob sich ein sanfter Berg mit Ruinen und Grundmauern einer alten Stadt; die Stelle nannte man noch Tibneh (für Thimna, in derselben Weise, wie das südliche Thimnath heute Tibneh heißt. Die Stadt lag nördlich von einem hohen Berge, an dessen Nordseite, der Stadt zu alte Höhlengräber sich befanden[2]), (Ritter 16, 562). Diesen Ort können auch die jüdischen Reisenden nur gemeint haben, weil sie dort mehrere Gräber beschreiben, die sie außer Josua mit den Namen seines Vaters und Kalebs benannten (Carmoly S. 387). Man wird wohl das Alter des Schmuckes dieser Grabhöhlen, aber nicht ihr Alter selbst bezweifeln können. Smith meinte, daß bisher in Palästina keine Gräber wie diese aufgefunden seien. Auf derselben östlichen Gebirgsseite des Berges Efraim liegt Tibneh, wie südlich davon Bethchoron und Saris (fehlt, wie der Commentar zu Seetzen 4, 271 bemerkt, auf der neuen, aber nicht der ältern Karte von Robinson). Bei Saris, östlich von Ajalon, muß der „Berg Cheres" gelegen haben, den der Stamm Dan nicht, sondern nur die Kraft Efraims zinsbar machen kann. Offenbar trug also auch dieser ganze Theil des Gebirges Efraim den Namen Cheres, und das Timnath, wo Josua begraben ward, wurde durch die Angabe Cheres von gleichnamigen andern unterschieden (vgl. oben zu Kap. 1, V. 35). So erklärt sich das besondere Interesse Efraims am Har Cheres Recht zu üben.

Und auch dies ganze Geschlecht ꝛc. Die Zeit schwindet. Ein Geschlecht geht, ein anderes kommt. Nach Josua, als er altersmüde gestorben war, folgten auch seine jüngeren Zeitgenossen in's Grab. Das Geschlecht, das mit ihm die Waffen getragen hatte, war in dem Boden des verheißenen Landes bestattet. Ein anderes Geschlecht, ein jüngeres, lebte. Es war schon auf dem Boden, den die Väter errungen, aufgewachsen. Es erbte von jenen nur den Besitz und Genuß. Es fand sich schon heimisch und gewohnt in dem reichen Leben, das ihnen gegönnt war. Es konnte für dasselbe kein Vorwurf sein, daß sie die Großthaten Gottes bei der Eroberung nicht gesehen hatten (darum steht nicht לא ראו), aber sie erkannten in ihrer Gewohnheit des Besitzes gar nicht an (לא ידעו), daß Gott es gewesen, dem sie ihn verdankten. Wissen mußten sie, wie Israel hineingekommen — aber ידע את יהוה (Gott wissen), ist etwas höheres. Sie erkannten nicht an, daß Gott es gewesen, durch den sie hineingekommen. Ihre Väter hatten gesehen und gefühlt, daß vom Herrn gewesen ist ihr Sieg und ihre Freiheit. Sie aber, als sie aßen, schöne Häuser bauten und bewohnten (5 Mos. 8, 12), vergaßen Gott und sprachen (5 Mos. 8, 17): „Unsere Kraft und die Stärke unserer Hände hat all dies Vermögen geschafft." Die neuere Geschichte hat ein dafür belehrendes Beispiel. Das Geschlecht in Deutschland, das Napoleons Knechtschaft brach, fühlte seinen Gott, wie E. M. Arndt sang und betete. Die nachkommende Zeit genießt die Frucht und spricht: „Unsere Künste und Waffen haben ihn geschlagen". Die lebendige Begeisterung der That und Kraft fühlt ihren Quell im göttlichen Leben. Sie sieht sich als das Werkzeug eines Geistes, der rechte Wahrheit und Freiheit in der Geschichte ordnet. Die Epigonen, je weniger sie gethan, desto mehr fehlt ihnen die Kraft des Glaubens an den Geist, der in ihren Vätern Alles gethan hat. Es geht Alles in Erfüllung, was Mose verkündigt hat. Das nachkommende Israel hatte vergessen (5 Mos. 8, 14), was Gott für seine Väter in Aegypten, in der Wüste, in Kenaan gethan hatte. Es ist sehr bezeichnend, daß gesagt ist, die „Gott nicht kannten und also auch die That nicht, die er für Israel gethan." Das Eine ist mit dem Andern im Volke genau verbunden, wie das Folgende zeigt.

1) Wie חושים, שוחם, אלגמים in שמלי, שכמי, אלמגים und cf. Bochart Hierozoicon lib. 1, cap. 20; tom 2, p. 137.

2) Ueber die Neigung auf Bergen begraben zu werden, cf. Wetzstein Hauran, S. 26.

V. 11—15.

11 Und die Kinder Israel thaten das Böse in den Augen Gottes und dienten den
12 Baalim. *Und sie verließen Gott, die Gottheit ihrer Väter, der sie herausgeführt aus dem Lande Mizraim [Aegypten], und sie gingen andern Göttern nach, von den Göttern der Völker, welche rings um sie waren, und sie beugten sich vor ihnen und erzürnten

13 Gott. *Ja, sie verließen Gott und dienten Baal und Astaroth. *Und der Zorn Got-
14 tes entbrannte über Israel, und er gab sie in die Hand der Verfolger, und sie verfolgten sie, und er überließ sie der Hand ihrer Feinde rings umher, und sie vermochten nicht
15 mehr vor ihren Feinden Stand zu halten. *Ueberall, wenn sie auszogen, war die Hand des Ewigen an ihnen zum Unfall, wie Gott gesagt und wie Gott ihnen zugeschworen hat, und es ward ihnen sehr angst.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Und sie thaten das Böse in den Augen Gottes. Worin das Böse besteht, wird bald gesagt, sie dienten andern Göttern, nicht ihrem Gott. Diese andern Götter der Völker um sie her sind Nationalgötter. Sie sind der Inbegriff der individuellen Sitte, Neigung und Anlage dieser Völker. Der heidnische Gott ist das verkörperte Ich des Volkes, das ihm opfert, selbst. Der Gott Israels ist davon der absolute Gegensatz. Er ist der Gott der Weltgeschichte, weil er Himmel und Erde geschaffen hat, und der Gott Israels, weil er aus den Völkern dieses auserwählt hat, um ihm ein heiliges Volk zu sein. Das Gesetz ist das Abbild der göttlichen Sittlichkeit, in welcher das heilige Volk sich darstellt. Israel verläßt Gott, wenn es dieses Gesetz nicht befolgt. Es vergißt Gott, wenn es sich zuschreibt, was Gott zukömmt, wenn es die Geschichte seiner Kämpfe und Siege nicht aus Gottes Führung, sondern aus eigner Kraft erklärt. Darum fällt auch Israel, sobald es Gott als den Urheber seiner Geschichte vergißt, in den Dienst der anderen Götter, weil diese den Gegensatz des absoluten Gottes, das sichtbare Ich des Volksthums darstellen. Von Israels Gott fühlt sich das Volk abhängig. Die heidnische Gottheit und ihr sinnliches Bild ist das Resultat des Volkswillens. In dem Momente, wo das ungeduldige Israel in der Wüste Gott verließ, betete es das goldene Kalb, den Typus Aegyptens an. Israel wird in Kenaan verleitet, Gott als seinen Wohlthäter zu vergessen. Es will den Contrast aufheben, der zwischen ihm und ihnen besteht, und die Trennungen lösen, welche das Gesetz des unsichtbaren Gottes geboten hat. Die Gemeinsamkeit mit den anderen Völkern ist nur möglich, wenn es ihren Göttern dient. Kein Bündniß fand statt ohne die Gemeinschaft der Heiligthümer. Denn in diesen sprach sich der Typus des Volkes selber aus. In den italischen Städten nannte man Concilium die Vereinigung zu gemeinschaftlichem Opfer. Erst aus ihm folgte Connubium und Commercium. Um der Nachbarn willen vergessen sie Gott. Um den Menschen zu gefallen thun sie „das Böse in den Augen Gottes". Böse רע ist das Gegentheil des göttlichen Willens. Was das Gesetz verbietet, ist „böse". Fremde Götter nicht zu verehren, lautet das erste Gebot und ist der Urgrund aller Gebote. Daher thut Israel, wenn es ihnen dient, nicht blos Böses, sondern „das Böse". Der Gedankengang der einfachen Sätze hat einen durchgreifenden logischen Zusammenhang. Das neue Geschlecht kennt die Thaten Gottes für Israel nicht mehr. Darum möchte es mit den Völkern ringsum leben. Denn diese sind nicht vertrieben worden. Um mit ihnen zu leben, dient es den fremden Göttern. Also verläßt es und erzürnt es Gott.

Und sie dienten den Baalim. Baal (בעל) ist als Gottheit für das Volk, was er als Hausherr im Hause, als Herr in der Stadt ist. Er ist das Ich des Volkes, seine Kraft und Repräsentation. Daher gibt es einen allgemeinen Baal, wie viele Baalim. Die verschiedenen Städte und Stämme hatten ihre individuellen Baalim, die nicht immer von der Stadt, sondern von verschiedenen an ihnen verehrten Natureigenschaften benannt waren. Es ist dies den verschiedenen Attributen analog, aus denen Zeus verschiedene Namen und Verehrung in Griechenland erhielt. Die Israeliten, als sie ihres eigenen Gottes vergaßen, fielen dem Dienste des Stammes oder der Stadt zu, in der sie lebten, nach der Mannigfaltigkeit, in der er sich darstellte. Unsere Stelle gibt genau die Worte wieder, welche das mosaische Gesetz enthält (cf. 5 Mos. 17, 2 und 29, 25), nur ist statt Elohim acherim hier Baalim gesetzt. Elohim acherim war der allgemeinste Begriff. Durch ihr Verbot sind die falschen Götter aller Zeiten und Lande, welchen Namen sie auch tragen, verboten. „Acher" ist ein „Anderer" nicht im gleichstellenden, sondern im niederen falschen Sinne, wie ἔτερος, posterior, das deutsche „After" und „Aber" gebraucht. „Aberglaube" ist „falscher Glaube", wie Elohim acherim falsche Götter (vgl. meine Abhandlung über Wissensch. und Akademien S. XXXVIII). Baalim ist hier an die Stelle gesetzt, als der landesübliche Name für den falschen Gott. In der That drückt Baal schon durch seine eigentlichste Bedeutung den Gegensatz zu dem absoluten und wahren Elohim, dem יהוה aus. Denn als בעל ist er abhängig von dem Wesen dessen, dem er ein Baal ist, wie kein Ehemann ist, der nicht eine Ehefrau hat, während es die Natur des absoluten Gottes ist, von der Besonderheit absolut frei zu sein. Diese Baalim waren die „Götter der Völker, die rings umher wohnten". V. 12 gibt in jedem Worte wieder, daß, was nun eintraf, mosaische Verkündung gewesen ist (vgl. 5 Mos. 28, 20; 31, 16 ה׳ עזב, 3 Mos. 22, 33). Hauptstellen, die im Auge gehalten sind, stehen 5 Mos. 6, 19 und Kap. 29, 25. V. 13 fängt ebenso wie V. 12 an ויעזבו את יהוה, „sie verließen Gott", nicht als Wiederholung, sondern als Verstärkung. Man muß erstaunen, daß sie Gott verlassen haben, (עזב hat den Sinn, in welchem wir „von Jemanden Nichts wissen wollen", „stehen lassen" — wie man den Armen stehen läßt, der bittet — gebrauchen), und dienen „Baal und Astaroth". Israel, will der Erzähler ausdrücken, konnte wirklich seinen herrlichen Gott, der es aus Aegypten führte, „um Baal und Astaroth" willen aufgeben! In den Versen 11, 12, 13, 14 ist eine Steigerung ausgedrückt, denn die Sünde bleibt nicht stehen, sie geht immer tiefer. V. 11 war gesagt worden, „sie dienten den Baalim". V. 12 gibt an, daß dies wirklich in solcher Weise geschehen, wie es Mose in Gottes Namen als Grundvergehen des Volkes bezeichnet hat. V. 13 zeigt die Verblendung Israels in seinem tiefsten Schatten. Es

hat seinen Gott voll Reinheit und Wahrheit verlassen, um Baals und Astaroths willen. Es geht in Erfüllung, was 5 Mos. 4, 19 verkündet ist, „daß du nicht aufhebest deine Augen gen Himmel und siehst die Sonne, den Mond und Sterne, das ganze Heer des Himmels... und du dich vor ihnen beugst und ihnen dienest." Die Lichter des Tag- und Nachthimmels sind die Urtypen des alten Götterdienstes. Baal entspricht dem Zeus, dem griechischen Inbegriff alles Lichtes. Astaroth ist das ähnliche Bild der Hera (in ihres Namens Bedeutung, eine Baala), der Sternenkönigin. Astoreth heißt der Stern (אסתר, persisch sitareh, ἀστήρ, star) — in der Mehrheit ist ihr Name Astaroth. Diese Mehrheit drückt den Ausdruck der Schrift „das Himmelsheer" (צבא השמים) in einem Sammelbegriffe aus. Wie Elohim durch die Mehrheit die Gottheit, so stellen Baalim das Baalthum, Astaroth den leuchtenden Nachthimmel dar. (Wie cives und civitas, בעלים und בעלה, als der Inbegriff des Staatswesens gefaßt ist). Die griechische Bildung der Astoreth war bekanntlich Astarte, daher Namenbildung wie Abdastartus[1]) (Diener der Astarte), im israelitischen Volksgeist Obadia (Diener des Jah) zum Contraste haben. Astarte ist der Ausdruck desselben Natur- und Volksgedankens an der phönizischen Küste, wie ihn bis in die spätesten Zeiten Kleinasien als ephesische Göttin verehrte. Es fließen in ihr die griechischen Begriffe von Hera, Artemis und Aphrodite nicht zusammen, ohne daß man den gemeinschaftlichen Quell nicht deutlich wiederfände. Aus den lehrreichen Stellen der Schrift, in denen der Sprachgebrauch (5 Mos. 7, 13; 28, 4) einen Bezug der Astarte zur Fortpflanzung der Heerden zeigt, erkennt man, daß sie, eben als leuchtende Nachtgöttin, wie Hera eine Gönnerin leiblicher Fruchtbarkeit, eine Eileithyia, Lucina, Mylitta gewesen ist. Um dieses Gedankens willen stimmt die himmlische Hera (Juno coelestis) mit Aphrodite Urania zusammen, wie Hesychius von Belthes (Baalath) sagt, es sei dies die Eine oder die Andere. Astarte wurde nicht blos als Astoreth in Sidon verehrt (1 Kön. 11, 5; 2 Kön. 23, 13), sondern in ganz Kenaan, und ihr Tempel in Askalon wird besonders erwähnt (1 Sam. 31, 10). Offenbar ist es dieser Tempel, den Herodot (1, 105) als der Aphrodite Urania geweiht, darstellt, und den die Scythen als das Nationalheiligthum von Askalon zerstörten. Weil es dieses war, hatten die Philister die Waffen Sauls in demselben als Trophäe niedergelegt. Man sah in ihr die Siegerin über den besiegten Feind, wie man die Hülfe der ephesischen Göttin zuschrieb, die Kimmerier dort abgehalten zu haben. Der Gedanke der Wehrhaftigkeit lag in allen Göttinnen der Naturfruchtbarkeit in Asien. Denn gegen die Feindseligkeit des Wildes müssen ihre Waffen die zahme Natur und ihre Pflege schützen. Der Dienst der ephesischen Göttin wird durch Amazonen begründet und gefeiert. Juno, die himmlische, wird mit einer Lanze dargestellt. Keine andere Idee geben die uralten Bilder der Aphrodite wieder, wenn sie bewaffnet und kriegsgerüstet gedacht wird. Jedenfalls dem Nationalkriege hold wird Astarte gedacht, wenn in ihrem Tempel die Kriegstrophäen hängen und wenn des furchtbaren Kriegers Og Hauptstadt Astaroth heißt (Jos. 9, 10; 12, 4). Dieser König Og von Basan wird als ein Sproß der gewaltigen Rephaim angesehen. Diese haben ihren Sitz in Astaroth Karnaim, wo sie von den östlichen Königen bekriegt werden (1 Mos. 14, 5). Astaroth Karnaim weist auf das Horn der Mondsichel hin, welche auch Astarte von Askalon auf den Münzen dieser Stadt andeutet (cf. Stark, Gaza S. 259). Die bewaffnete Aphrodite in Sparta ist, was glänzend die Uebereinstimmung beweist, eins mit der Helena oder Selene, der Mondgöttin. Mond und Sterne, die Lichter des Nachthimmels, sind in Astaroth verschmolzen. Sie ist der Inbegriff des ganzen Himmelheers. Israel bückte sich vor diesem Zeba, wenn es seinen Zebaoth verließ. Baal und Astaroth fassen den ganzen phönizischen Nationalkultus zusammen, dem Gotte der Weltgeschichte, Jehovah gegenüber. Es sind die Repräsentanten ihrer Nationalwohlfahrt, und es ist eine tiefe Auffassung, die Epiphanius mittheilt (Haeres. 55, cap. 2), nach welcher Einige dem Malkizedek (Melchisedek, den Herakles (Baal) als Vater, die Astaroth (oder Asteria, τὴν καὶ Ἀστερίαν) als Mutter geben. Wenn Melchisedek sich also vor Abraham und seinem Gotte beugt, hat sich der kenaanitische Nationalgeist unterworfen. Wenn Israel vor solchen Symbolen sich niederwirft, muß es seinen Gott erzürnen.

Und der Zorn Gottes entbrannte über Israel. Eine Steigerung enthalten auch die Aeußerungen über den Unwillen Gottes. Erst thun sie das Böse in seinen Augen (V. 11), dann erzürnen sie ihn (cf. 5 Mos. 4, 25; 9, 18), endlich entbrannte der Zorn (V. 14; auch 4 Mos. 25, 11; 32, 13).

Und er gab sie in die Hand der Dränger — und er überließ sie der Hand ihrer Feinde. Alle bisherigen Sätze sind mit Ausnahme von Baal und Astaroth, welche statt Sonne, Mond und Sterne gesetzt waren, wörtlich aus dem mosaischen Verkündungen recapitulirt. Obige Worte sind hier zum ersten Mal zu lesen. Sie drücken eben die historische Folge vom verkehrten Thun Israels aus. Wenn Israel Gott und sein Gesetz verläßt, hat es allen nationalen Grund verloren. Durch sie ist es ein Volk; ohne sie hat es weder eigenes Recht noch eigene Kraft. Die Götter, denen sie nachlaufen, gehören ihnen gar nicht an. Sie sind vielmehr Eigenthum der Völker, die ihre Feinde sind. Israel war ein unfreier Haufe, als er Aegypten verließ. Durch Gottes Offenbarung, welche die Verkündung an ihre Väter erfüllte, wurde es frei. Gibt es diese auf, fehlt ihm der Freiheit Grund. Es kann gar nicht frei sein, denn mit der Verehrung der fremden Nationalgötter hebt es sein eigenes Volksthum auf. Diese Treulosigkeit gegen seinen Gott ist daher die schlimmste Thorheit gegen sich selbst. Denn die Feinde, welche vor Israels Gott und seiner Begeisterung gewichen sind, werden die Eroberer Kenaans nicht mehr schonen, wenn sie charakterlos an fremden Altären knieen. Wenn Israel gegen seine Feinde den Gott, der es aus-

1) Vgl. Methuastartus (מתועשתרת), wie Methuaal, Methusalem, Mann (im Sinne von zugehörig, hörig) der Astarte. Vgl. אמעשתרת, „meine Mutter ist Astarte" auf der sidonischen Inschrift des Eschmunazar. Rödiger (Zeitschrift d. d. m. Ges. 1855, S. 656) hält es für Abkürzung von אמתעשתרת, Magd der Astoreth, dem Andere nachfolgen.

erwählt, nicht in seiner Mitte hat, ist es wie ein schutzlos Wild, das die Jäger hetzen. Aus solchem Bilde ist gewählt, wenn es heißt, „und Gott gab sie in die Hand ihrer שׂסים". Der Stamm שׂסס, שׁסה kommt im Pentateuch nicht vor und hier zum erstenmal. Es sind Feinde des Eigenthums Anderer, Räuber, Plünderer, wie der Jäger dem Wilde Leben und Gaben raubt. Das Wort ist mit dem griech. χάζω, dessen passiv. χάζομαι allerdings allein gebräuchlich ist, in derselben Bedeutung verwandt. (Davon ist auch wohl cacciare, chasser zu leiten; vgl. dagegen Diez Lex. der röm. Spr. S. 79). Israel, das seinen Bund mit Gott gebrochen um der Menschen willen, wurde gerade von diesen nicht anerkannt. Man raubte Habe und Freiheit. Denn Gott hatte es „verkauft" wie einen Sklaven, der seine Freiheit verloren. Was blieb Israel übrig, als zu dienen, wenn es die Kraft Gottes nicht mehr besaß! Es kann nicht Stand halten vor seinen Feinden, wie 3 Mos. 26, 37 in etwas verschiedenen Worten verkündet wird. Ein Volk, das nur durch den Gegensatz seines Geistes gesiegt hatte, muß fallen, wenn es gerade diesen Geist aufgibt. Zum Erfolge hat Niemand mehr Kraft, wer den einzigen Beruf dazu selbst zerstört. Darum konnte Israel nichts mehr gelingen. So siegreich es mit seinem Gotte war, so übel war ihm ohne ihn. Der Abfall von Gott ist immer wie eine Rückkehr nach Aegypten in die Knechtschaft (5 Mos. 28, 68).

Wie Gott gesagt und wie er ihnen zugeschworen. Der Erzähler betont schon dadurch, daß er für ihre Sünde dieselben Worte braucht, wie sie im Gesetze stehen, dauernd die Wahrheit der göttlichen Verkündigung. Israel soll erfahren, daß Alles eintritt, was angedroht war. Ist doch auch alles Gute eingetroffen. Hier drückt er sich noch deutlicher aus. Die Hand Gottes (5 Mos. 2, 15) wurde ihnen zum Bösen (5 Mos. 29, 20), „wie Gott ihnen zugeschworen". Wie genau der Erzähler sich auf die mosaischen Urkunden bezieht, kann aus keinem Satze mehr erhellen. Es steht fast überall der Ausdruck des Zuschwörens von Gott an Israel nur von dem Segen, den es erhalten wird. Nur an zwei Stellen, die dasselbe enthalten (5 Mos. 2, 15; cf. Josua 5, 6), wird gesagt, daß der Ewige denen, welche der Stimme Gottes nicht gehorcht, zugeschworen, das Land nicht sehen zu lassen, und ist also hier der Schwur auf die Strafe gewendet. Auch die doppelte Redeweise, wie Gott geredet und zugeschworen habe, ist 5 Mos. 29, 12 vorgebildet.

Und es ward ihnen sehr angst. (ויצר), 5 Mos. 28, 50—52 sind die Plünderer abgebildet, die Vieh und Ernte rauben werden. „Und es wird dir eng werden an deinen Thoren", wird zweimal gesagt (והצר לך). Der Erzähler setzt genau die Kenntniß jener Urkunden voraus, die er um deswillen nur mit den schlagenden Punkten andeutet.

V. 16—23.

Und Gott stellte ihnen Richter auf, und sie erretteten sie von der Hand ihrer 16
Plünderer. *Aber sie hörten auch auf ihre Richter nicht, denn sie buhlten*) nach fal- 17
schen Göttern und bückten sich vor ihnen und wichen schnell**) von dem Wege, den ihre Väter gegangen waren im Gehorsam der Gebote Gottes, und thaten nicht also.
*Sobald Gott Richter für sie aufstellte, war Gott mit diesem Richter, und sie ret- 18
teten sie von der Hand ihrer Feinde alle Zeit des Richters, denn Gott ließ sich bewegen durch ihr Wehklagen***) über ihre Dränger†) und Verfolger††). *Aber nach dem 19
Tode des Richters kehrten sie zurück und waren sündiger noch als ihre Väter im Nachfolgen falscher Götter, ihnen zu dienen und sich vor ihnen zu bücken; sie ließen nicht von ihren Unthaten†††) und ihrem verstockten Wandel*†). *Und es entbrannte der 20
Zorn Gottes über Israel, und er sprach: Wahrlich, wenn dieses Volk übertreten hat meinen Bund**†), den ich ihren Vätern geboten habe, und hört nicht auf meine Stimme:
*So will auch ich nicht fortfahren einen Mann auszutreiben vor ihnen, von den Völ- 21
kern, welche Josua übrig ließ, als er starb. *Um zu prüfen***†) mit ihnen Israel, ob 22
sie den Weg Gottes bewahren werden, darauf zu wandeln, wie ihn ihre Väter behütet haben, oder nicht. *Und es ließ Gott diese Völker in Ruhe††*), damit sie nicht 23
bald ausgetrieben würden, und gab sie nicht in die Hände des Josua.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Die beiden ersten Kapitel sind pragmatische Einleitungen für alle Ereignisse, welche im nachfolgenden Buche erzählt werden sollen. Durch sie soll, was in Israel das Wichtigste war, Aufschluß gegeben werden über das Verhältniß des Willens Gottes zu seinem auserwählten Volke. Da Glück und Unglück auf Gott zurückgeführt ward, handelt es sich darum, die sittlichen Motive desselben aus

*) כי זנו, cf. 5 Mos. 31, 16. **) סרו מהר, cf. 2 Mos. 32, 8; 19, 12. ***) נאקתם von אנק, נאק, cf. 2 Mos. 2, 24; 6, 5. †) לחץ, cf. 2 Mos. 3, 9. ††) דחק erscheint hier zum erstenmal, cf. das griechische διώκω. †††) 5 Mos. 28, 20. *†) קשה, mit Bezug auf 2 Mos. 33, 5 ꝛc., wo Israel schon קשה־ערף genannt wird. **†) Jos. 7, 11. ***†) cf. 2 Mos. 16 4; 20, 17; 5 Mos. 8, 2 u. 16; 13, 4. ††*) cf. 4 Mos. 32, 15.

der Gnade oder dem Zorne Gottes zu erklären. Es kam darauf an, für die eigenthümlichen Geschichten, die zu erzählen waren, die Zweifel zu beseitigen, welche gegen die Lehre von Gottes machtvoller und weltgebietender Führung erhoben werden konnten. Der Zusammenhang der Volksgeschicke, die berichtet wurden mit der Verkündung des mosaischen Gesetzes, war nachzuweisen. Es mußte gelehrt werden, weßhalb die Pläne Gottes, wie sie Mose über die Herrlichkeit Israels in Kenaan vorgelegt waren, so unvollständig in Erfüllung gegangen waren. Es war im Kap. 1 ein geschichtlicher Ueberblick über die Eroberungen der Stämme nur darum gegeben worden, um dabei zu berichten, wie wenig dem Gebote des Gesetzes nachgekommen war, die Völker auszutreiben. In diesem Ungehorsam findet sich der Keim alles nachherigen Unglücks. Denn durch die Mischung mit den heidnischen Völkern fiel es in die Sünde. Bei Israel war der Abfall von Gott thatsächlich eins mit Rückfall in die Knechtschaft. In der Noth und Wehklage hörte Gott (V. 15 u. 18) barmherzig ihr Schreien, wie er es in Aegypten gehört hat (2 Mos. 2, 24; 6, 5). Auch jetzt erweckte er ihnen Helden, die durch die Kraft Gottes die Feinde schlugen, und das Volk von innerer wie äußerer Knechtschaft befreiten (V. 16). Damit war aber das Uebel im Keime nicht aufgehoben; da das Richterthum an sich nicht erblich war, so folgte nach seinem Tode, was nach dem Hingange Josua's und seines Zeitalters erfolgt war. Das Volk fiel immer wieder zurück in seine alte Sünde (V. 18. 19). Die Geschichte der Ereignisse unter den Richtern ist eine Geschichte immer erneuter göttlicher Barmherzigkeit und menschlicher Schwäche. Solchen Verhältnissen gegenüber, mußte sich die entscheidende Frage nach dem Grunde derselben richten. Wenn, konnte das Volk fragen, die Versuchung daran schuld war, in welche man durch die übrig gebliebenen Kenaanim fiel, — der, auf welchen die erste Schuld, sie nicht vertrieben zu haben, fallen dürfte, war ja Josua! Warum jagte der Held Gottes nicht alle aus dem Lande? warum gab er das ganze Land in seinen weiten Gränzen nicht Israel zum Besitz? Wenn blos Meer und Wüste die Gränzen geblieben wären, hätte Israel keine Versuchung gehabt, mit dem Aberglauben der Nachbarn sich zu mischen. Auf sich selbst überlassen hätte es nichts Anderes gewußt, als Gott zu dienen. Darauf antworten die Verse 21 und weiter: Gott sei allerdings der Helfer und Führer Israels, sein Befreier und Sieger, aber nicht um der Sünde und Trägheit Israels zu dienen. Wenn der freie Wille Israels in den Gottesgehorsam eingeht, dann ist sein Geist mit ihnen. Die Wahrheit dieses freien Willens beweist sich aber nur in der Versuchung. Abraham war der Vater des Glaubens, weil er, obschon er versucht war (1 Mos. 22, 1), doch bestand. Treue und Glauben bekunden sich nur in der Anfechtung. Gott vermochte allerdings in seiner Allkraft den Gläubigen jede Versuchung aus dem Wege zu räumen, damit wäre dem Menschen keine Wohlthat erwiesen; es wäre ihm zwar die Gelegenheit zu sündigen schwer, aber auch der Beweis des siegreichen Kampfes über die Sünde unmöglich gemacht. Hätte Gott den Josua alle Völker, die Israel versuchen konnten, aus dem Wege räumen lassen, wäre die inwendige sündige Lust nicht geringer worden; es hätte Gott als seinen Wohlthäter nicht mehr geliebt; es hätte vergessen, daß er sein Befreier war (Kap. 2, 10), — aber der Glaube, die Treue, die Begeisterung, die sich in der Anfechtung zeigt, hätte keine Gelegenheit gehabt, das Wohlgefallen Gottes und seine Kraft zu gewinnen. Freilich muß die Treulosigkeit ihre Sünde büßen, aber die Treue bringt Helden hervor. Das Buch der Richter erzählt von den Prüfungen, in denen Gott Israel durch die Kenaanim prüfen ließ, — von der Strafe, welche sie litten, sobald sie nicht bestanden, aber auch von den Helden, welche Gott erweckte, weil sie Glauben gehalten haben. Es widersprechen also die Schlußverse nicht dem Beginn des Kapitels. Die frommen Alten weinen, als sie aus den Worten des „Boten von Gilgal" die Versuchung sehen. Die untreuen Jungen müssen die Strafe leiden, weil sie in sie fielen. Josua hätte wohl alle Völker vertrieben — aber Gott ließ es nicht zu. Er starb — aber dafür erweckte Gott andere Helden, die Israel, wenn es in der Noth reuig seufzte, befreiten. Solcherlei sind die Grundzüge der pragmatischen Gedanken, in welchen der Erzähler sein Buch einleitet und auf die er immer wieder bei den verschiedenen Katastrophen zurück verweist.

Und Gott stellte ihnen Richter auf, שֹׁפְטִים, Schoftim. Dieses Wort erscheint hier zum erstenmal in der eminenten Bedeutung, die es scheinbar bisher noch nicht gehabt. שׁפט ist urtheilen, entscheiden und nach der Entscheidung verfahren in Streitigkeiten, welche die Volksgenossen und Bürger einer Gemeinde entzweien. Ursprünglich war der einzige Richter in Israel Moses, der glaubte Alles allein schlichten zu müssen (2 Mos. 18, 16). Als dies unmöglich war, übergab er die kleineren Sachen Vertrauensmännern aus dem Volke, wie die spartanischen Ephoren im Anfang auch nur in Bagatellen entschieden haben. Denen gebot Mose (2 Mos. 18, 21; 5 Mos. 1, 16): „Richtet mit Gerechtigkeit zwischen einem Mann und seinem Bruder". Für die Zukunft gebietet Mose, Richter zu setzen in allen Städten (5 Mos. 16, 1—12); sie sollen richten über Leben und Tod, wenn Israel gefrevelt hat, auch in Sachen des Götzendienstes, wie in allen andern Dingen (5 Mos. 16, 9 und 25, 2); sie sind, obschon gesagt wird, „du sollst dir sie setzen", mit Autorität umkleidet, die ihren Richterspruch vollgiltig macht. Wer sich widersetzt, muß sterben (5 Mos. 16, 12). Das Zeichen dieser Autorität war auch in Israel der Stab, wie ihn Moses führte und שׁפט ist darum mit שׁבט, dem Stab, σκῆπτρον, scipio, in Verbindung zu setzen. שׁפט ist ein Stabmann, ein Richter. Um Recht zu sprechen reichen auf dem homerischen Schildbilde die Herolde den Greisen die Stäbe (Ilias 18, 506), „jetzt aber tragen den Stab in den Händen die Sprecher des Rechts", sagt Achilles (Ilias 1, 237)[1]. Diese richterliche Autorität ist die Haupteigenschaft der königlichen Würde. Darum ist auch der höchste König, Gott, „der Richter der ganzen Erde" (1 Mos. 18, 25). Er urtheilt über Recht und Unrecht, und straft darnach. Als

1) Bis in die neueste Zeit ist der französische Bâtonnier, das Haupt der Advokaten, ein ähnlich gebildeter Titel, der doch vom mittelalterlichen bastonerius sehr unterschieden ist.

nun in Israel Gesetz und Sünde nicht mehr unterschieden war, setzte er aus Erbarmen wieder „Richter" ein. Wenn diese mit Heldenthum begabt sind, die Dränger Israels zu besiegen, so ist dies Heldenthum doch nicht Hauptcharakter. Dieser ruht im „Rechtsprechen". Sie bringen wieder wie 5 Mos. 16, 1—12 vorausgesehn ist, Autorität des Gesetzes. Sie strafen wieder die Sünde des Ungehorsams gegen Gott. Aus dem Geiste dieses Gesetzes haben sie die Begeisterung der Kraft. Der normale Zustand Israels ist nicht, wenn es blos siegt, sondern wenn „Gesetz und Recht" חֹק וּמִשְׁפָּט gehalten werden. Aus diesem Grunde erweckt Gott Schoftim, Richter, nicht „Fürsten" (Nesiim oder Sarim); ihre Aufgabe, wie der Grund ihres Berufes ist darin ausgedrückt. Wenn Israels Gesetz im Lande gilt, dann ist es frei und kraftvoll. In Israel können von nun an (wie 5 Mos. 16, 14 ꝛc. erfahren läßt), außer Schoftim nur Melachim, Könige, herrschen. Der Unterschied zwischen Beiden ist hauptsächlich die Erblichkeit, freilich in Israel ein bedeutungsvoller, durch Glanz und nationale Bestimmung hochgehobener. Der Richter hat nur eine persönliche Aufgabe. Er soll Israel wieder durch göttliche Begeisterung sieghaft machen. Er stellt wieder her, wie es nach Josua's Tode gewesen ist. Ihm brauchte Keiner nachzufolgen, wenn Israel ohne ihn selbst sein Recht hielte und der Versuchung widerstände. Israel hatte genug an dem Gesetze, welches ihm gegeben ist, und könnte, um dieses und die Priester geschaart, frei sein, denn Gott ist sein König. Aber es ist schwach. Kaum ist der Richter todt, schwankt auch die Autorität des Gesetzes. Die Einheit geräth in Stocken und der Feind benutzt die herrenlose Unordnung. So folgen, durch Gott erweckt, aus der nationalen Noth mit neuer Kraft umgürtet die Richter auf einander, entschlossene Herren voll persönlicher Kraft — aber nur in Gottes Geist Mischpat zu üben, berufen. Bei der Erwähnung der Suffeten, als einer punischen Obrigkeit, pflegte man sich der Schoftim bei den Israeliten zu erinnern. In der That ist es richtiger, die Suffeten als consules, wie als Könige zu erklären. Auch bei den Phöniziern schloß der Königsbegriff die Erblichkeit[1]) ein; die Suffeten waren eine gewählte Obrigkeit, deren Namen allerdings ebenfalls sich daher schrieb, daß sie auch die höchste Gerichtsbehörde bildeten. Sie saßen zu Gericht (ad jus dicendum), als die Pläne des Aristo zu Tage kamen (Liv. 34, 61). Es ist ein wiederkehrender Brauch, daß, wie im spanischen Gades (Liv. 28, 37), die Obrigkeit der Stadt (summus magistratus) Richter, d. i. Suffeten, genannt wurden. Noch im Mittelalter war judices der Name spanischer Obrigkeiten. Der höchste Würdenträger von Sardinien hieß Judex[2]). Die Verschiedenheit der israelitischen Richter von den Suffeten besteht nicht sowohl in ihrer verschiedenen Amtsthätigkeit, als im Quell, Ziel und Inhalt dieser. Es gab auch in Israel überall Schoftim, aber die von Gott zu Rettern erkornen Männer waren im eximirten Sinne Männer des göttlichen Rechts. Sie waren keine regelmäßigen, sondern außerordentliche Autoritäten. Sie wurden daher nicht wie die Suffeten vom Volke gewählt. Diese stellte Gott selbst auf. Der Geist nationalen Glaubens rief sie an die Spitze des Volkes.

Ich werde nicht fortfahren einen Mann zu vertreiben von den Völkern, welche Josua übrig ließ, als er starb. Mit diesem wichtigen Satze, welcher Kap. 1 und 3 historisch und geographisch verbindet, ist Folgendes gesagt. Bestimmt war für Israel das ganze Land von der Wüste von Edom bis an das Casische Gebirge und die Straße von Hamath, vom Jordan bis an's Meer. Aber dem Josua war nicht gegeben, die Räumung des ganzen Landes zu erwirken. Eine Gruppe von Völkern, die Kap. 3, V. 3 genannt werden, waren in ihren Sitzen geblieben. Gegen diese haben auch die Stämme, als sie das Land in Besitz nahmen, keine Fortschritte gemacht (vgl. Richt. 1, 19 u. 34). Namentlich erklärt sich dadurch, was von dem Stamme Ascher oben Kap. 1, 31 gesagt war. So war denn allerdings Israel innerhalb der Gebiete, welche ihnen bestimmt waren, noch immer von einem Kranze heidnischer Völker umgeben, zum Theil zwar besiegt, aber nicht unterworfen, außer denen, welche man mit ihrem Götzendienste in den unterworfenen Landen (cf. Kap. 1, 21. 27. 30) duldete. Es waren diese Völker, welche Israel Versuchung und Kämpfe bereiteten, aber auch sie, gegen die es sich, durch gottbegeisterte Helden geführt, zu kriegerischer und kundiger Wehrkraft erhoben. Mit ihrer Aufzählung, die Kap. 3, V. 1—5 kurz gefaßt ist, hat auch der Erzähler seine Einleitung in die nachfolgenden Ereignisse beschlossen. Der geschichtliche und sittliche Hintergrund, von dem sie sich erheben, ist klar. Nicht blos der Schauplatz und die Gegner, auch die Ursachen des Kampfes und der Siege sind gegeben.

1) Was bei Movers (Phönizier 2, 1. 536) mit Unrecht übersehen ist. Als Inhaber einer regierenden Thätigkeit, des Scepters würdig, konnten sie griechisch kaum anders als βασιλεῖς genannt werden. Gute Bemerkungen gegen Heeren in dieser Angelegenheit gab J. G. Schlosser (Aristoteles Politik 1, 195. 196).

2) Es bedarf dafür nur des Hinweisens auf Du Cange unter Judices. Aehnliche Verhältnisse finden sich in den Ursprüngen der Staats- und Rechtsgeschichte aller Völker; cf. Grimm Rechtsalterthümer S. 750 ꝛc.

Drittes Kapitel.

V. 1—4.

Und das sind die Völker, welche Gott in Ruhe ließ, um mit ihnen Israel zu ver- 1
suchen, und zwar zumal die, welche alle die Kämpfe mit Kenaan nicht erfahren hatten.
***Nur daß sie zur Erfahrung der Geschlechter der Söhne Israel diese den Krieg lehrten, den** 2
sie früher nicht kennen lernten. *Fünf Fürstenthümer der Pelischthim, und der ganze Kenaani 3

und Sidoni und Chiwi, der auf dem Libanon, vom Berge Baal Hermon bis zur Straße
4 von Hamath wohnt. *Und diese waren es, mit denen Israel geprüft wurde, um zu erfahren, ob sie auf die Gebote Gottes hören werden, welche er ihren Vätern durch Mose aufgegeben hat.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Alle, welche die Kriege Kenaans nicht erfahren hatten. Das sind die, von welchen Kap. 2, 10 die Rede war, „daß sie nichts mehr wußten von den Thaten Gottes". Dieses jüngere Geschlecht, nach Josua's und der Alten Tode, hielt in seinem Genuß die Gefahren, die die Väter bestanden haben, für nicht so groß und schätzten daher die Hülfe Gottes nicht genug. Die Schrecken des Kriegs muß man erlebt haben. Als wenn Kenaan so leicht zu erobern gewesen wäre. Es war nichts geringes, die kriegskundigen Völker zu schlagen; mußte nicht der Stamm Juda, obschon er siegte, dennoch das Thal der eisernen Wagen aufgeben? Davon aber wollte die Jugend nichts mehr wissen. Sie kannten nicht, „was ein Krieg mit Kenaan zu bedeuten habe".

Nur daß sie zur Erfahrung der Geschlechter der Söhne Israel diese den Krieg lehrten. Der Satz hat eine schwierige Construktion und ist daher vielfach mißverstanden worden (auch von Bertheau). Es ist ein Buch der Kriege, welches der Erzähler beginnt, und es ist seine Aufgabe, die sittliche Ursache dazu anzugeben. Gott versucht Israel zu seinem Heile. Also hat er „die Völker ruhig gelassen, um durch sie Israel zu prüfen". Wie das? damit Israel durch sie unruhig werde. Sie zwingen Israel zum Kampf. Dies lernt in seinem Falle ihren gewaltigen Druck, und wenn er ihnen Helden schickt, die köstliche Gnade der neuen Freiheit. Nur dazu; auf nur (רק), das zweimal gesetzt wird, ruht der Nachdruck. Es ist zwischen ישראל כלמדם und ein יכמעך[1]) zu ergänzen. Der hebräische Sprachgebrauch stellt die beiden mit למען beginnenden Sätze (למען ככמדם und כמעך דעת) unverbunden nebeneinander, wobei einer den Grund des andern angibt. Gott läßt die Völker in Ruhe, „damit sie die Israeliten lehrten, was Krieg mit Kenaan zu bedeuten habe" — damit die Geschlechter es wüßten, die es noch nicht erfahren. Nicht zur Lehre äußerlicher Kriegskunde läßt er die heidnischen Völker in dem Lande, sondern „daß die Geschlechter Israels lernten, was kriegen heißt, wie es gegen Kenaan ohne Gott nichts vermag, und daß es in den Thaten seiner Helden ein persönliches Abbild der Erfahrung von den Großthaten Gottes für Israel durch Mose und Josua in der Geschichte zur Lehre und Demuth unter Gottes Gesetz habe. Diese Ursache aber, weßhalb Gott die Kenaanim nicht austreiben ließ, widerspricht nicht der in V. 22. Israel kann nur von Gott abfallen, wenn es ihn vergessen hat. Die Folge davon ist Knechtschaft. In dieser Angst sendet Gott ihm Richter. Diese in herrlichen Kriegen schlagen das siegreiche Kenaan. Das dankbare Israel hat dann seines Gottes Hand kennen gelernt, nachdem es sich nun die lebenden Wunder vorstellen kann, in denen Israel früher von Gott zum Volk erhoben worden ist, cf. V. 4.

Fünf Fürstenthümer der Pelischthim. Jos. 13, 5 sind die Völker, welche übrig bleiben sollen, noch deutlicher genannt. Doch ist dort der Grund, den unsere Stelle enthält, weßhalb sie Gott bleiben läßt, nicht angegeben. Ueber die Fürstenthümer der Philister muß an anderer Stelle gehandelt werden. Kenaani und Zidoni bedeuten die phönizischen Küstenanwohner. Die Bedeutung von Sidon ist schon in V. 31 hervorgehoben. Die nicht sidonischen Gebiete werden durch den allgemeinen Namen Kenaani bezeichnet. Der Chiwi, der hier als Bewohner des Libanon genannt wird, kommt in der Stelle Jos. 13, 5 nicht vor. Er wird statt „des Landes der Gibliter (Byblus ꝛc.) und des ganzen Libanon", wie es dort heißt, in einem allgemeineren Begriffe genannt. Sein Name חרי erklärt dies in interessanter Weise. Sept. geben חרי durch *Εὐαῖος*, wie חוה die Mutter alles Lebenden durch *Εὔα* (Eva, wie jene Chiwäi oder Hewitae genannt werden). Das Wort חיה leben, woher חוה schließt die Bedeutung der „runden Form, des kreisförmig seins" mit ein. Daher *ὠόν*, ovum, Ei, gebildet ist. חיה und חוה sind daher sowohl als Schlachtordnung oder Lager (cf. 2 Sam. 23, 11), oder als Dorf (4 Mos. 23, 41) von der runden Form, in der es aufgestellt ist, geworden. Das Volk, welches Chiwi genannt wird, ist dasjenige, welches in solchen runden Dörfern wohnt. Noch bis auf den heutigen Tag (welche wunderbare Zähigkeit im Volksbrauch), sind die Dörfer in Syrien so gebaut, daß die in Kegelgestalt gebauten Häuser in eine kreisrunde Straße gestellt sind, in deren Mitte man das Vieh eintreten läßt, eine Bauart, die noch neuere Reisende vom Orontes bis zum Euphrat fanden (Ritter 17, 1698). Diese Sitte unterschied den Chiwi von den andern Völkern. Sie findet sich auch nur jenseit der Gränze, die hier angegeben ist, auf dem nördlichen Libanon, oberhalb des Hermon. — So wird auch hierdurch bestätigt, was oben zu Kap. 2, 33 über die Parallelstelle Josua 13, 5 bemerkt ist, wo die Bestimmung „von Baalgad unterhalb des Hermon" lautete, während hier „von einem Berge Baal Hermon" die Rede ist. Baal Hermon entspricht völlig seiner Bedeutung nach dem heutigen Namen, den der Berg trägt „Dschebel es Scheikh", da sowohl Scheikh für Baal gelten kann, als Hermon von seiner eigenthümlichen Gestalt den Namen entlehnt hat. חרמון ist dialektisch das hebräische ארמון (wie חדן sich zu אדן verhält). ארם ist die Höhe, Hochland. ארמון der hervorragende Theil, die beherrschende Burg. Der Hermon ist als Südfuß des Antilibanon seine höchste Spitze. Grandios ragt er wie ein Riese (cf. Ritter 17, 151. 211) über seine Umgebungen hervor, wie eine mit Silberdächern geschmückte Burg Gottes. Und nicht blos hier scheint Hermon Name eines Berges gewesen zu sein. Wenn in Nordafrika, in Zeugitana, ein Hermäisches Vorgebirge genannt wird (*Ἑρμαῖα ἄκρα* (Polyb. 1, 36. 11; cf. Mannert Geogr. 10, 2. 512), dann wird von dem Griechen nur die Beziehung auf Hermes gefunden worden sein. Je weniger deutlich es wäre, von Hermes Berggipfel benannt zu sehen, um so eher wird man auch das Vorgebirge in Lemnos, den Hermäischen Felsen (*Ἑρμαῖον λέπας*), den die griechischen Dichter erwähnen (Aeschyl. Agam. 283) für einen חרמון erkennen, wie denn Ptolemäus auch in Kreta ein Hermäisches Vorgebirge verzeichnet. Es ist offenbar, wie geeignet gerade in seiner Bedeutung als Armon, als „burgartig hervorragende Höhe", für ein Vorgebirge gebraucht wird. Auch *ἄκρα* hat ja den Doppelsinn von Burg und Vorgebirge, als welches man den Hermon gewissermaßen auch ansehen kann.

Es ist offenbar, daß wenn die Gränze der feindlichen Völker dort von „Baal Gad, unterhalb des Berges Hermon", hier „von Baal Hermon an bezeichnet wird, dieselbe Tempelstätte gemeint ist und Baal Hermon mit Baal Gad identifizirt werden. Diese Uebereinstimmung wird auch durch Folgendes bestätigt. Im Talmud (Chulin 40 a) wird von der sündhaften Huldigung geredet, die man לגדא דהר, dem Goda des Berges, wie Raschi deutet, dem über die Berge gesetzten Engel, dem Michael ähnlich, bringt. Es sind ebenso uralte Vorstellungen, wenn, was auch von den Arabern gelte, Mose ha Cohen bei Ibn Esra (zu Jesaias 65, 11) berichtet, Baalgad sei der Stern Zedek, d. i. Zeus. Denn in der That ist Zeus der hellenische Gott aller Bergspitzen[1]), der rechte Baal Hermon. Im Dienst des Zeus waren auch bei den Hellenen die Opfertische bräuchlich und gut zu Jes. 65, 11 ist Pausanias 9, 40 zu vergleichen, wo aus Chäronea berichtet wird, daß man dort, wo das Scepter des Zeus als Palladium verehrt wird, „täglich einen Tisch mit Fleisch und Backwerk" aufrichtet. 1 Mos. 30, 11 spricht Lea bei der Geburt eines Sohnes ihrer Magd: הא גד, und schon die chaldäischen Uebersetzer geben dies entweder durch גדא טבא oder durch מזכא טבא wieder. מזך (cf. 2 Kön. 23, 5) ist Stern. מזך טוב ist der gute Stern, der erscheint, Glück, wie Sept. mit *τύχη* wiedergeben. Zwei Planeten, Jupiter und Venus, waren *ἀγαθοεργοί* (Plutarch de Is. et Os. cap. 48) Gutes, das ist Glücksbringer. Daher konnte Gad als „Glück" mit Astarte (cf. Movers Phön. 1, 636), wie mit Baal (Jupiter) verbunden werden. Mit גד ist offenbar eins das persische הדא (wie גדד und חדד, wie גבך und חבך ꝛc.). Ghoda, was Gott und Herr ganz im Sinne von בעל heißt (vgl. Vullers Lex. Pers. Lat. 1, 660). Wenn dies mit dem zendischen Khadhâta zusammenhängt, so gewiß nur, weil man mit diesem Namen die Gestirne bezeichnete. In heidnischer Lebensanschauung fallen Glück und Gut zusammen. Gut leben, heißt glücklich sein. *Ἀγαθὴ τύχη* ist Glück bei den Hellenen. Die syrische und chaldäische Uebersetzung geben fast durchgängig das im Alten und Neuen Bunde vorkommende אשרי und *μακάριος*, selig, durch טוב gut wieder (cf. meine Schrift Irene, Erl. 1855, S. 9). In גד liegen die Begriffe von Gott und Glück noch nebeneinander ungelöst, welche sich dann namentlich in der christlichen Zeit in den germanischen Dialekten als Gott und gut getrennt haben. Denn es ist kein Zweifel, daß wir in Gad (God) dem guten (glücklichen) Gotte und Gestirne, die älteste Form und darum auch helfende Erklärung des Namens Gott finden, der wie Elohim sich aus heidnischem Begriff zum heiligen Namen des absoluten Geistes erhoben hat. Zugleich gewährt es den sprachlichen Vortheil zu erkennen, was manchmal bestritten ward (vgl. Dieffenbach goth. Lex. 2, 416; Grimm Myth. S. 12 u. 1199 ꝛc., daß Gott und Gut wirklich zusammen gehören. Baalgad war der Gott des Glückes, welches man für das höchste Gut hielt[1]). — Ueber die Bedeutung von לבוא חמת ist oben gesprochen worden.

1) cf. Josua 4, 24. — V. 2 enthält zwei abhängige Nebensätze zu dem Subjekt des Hauptsatzes in V. 1, welches Gott ist. In diesen abhängigen, durch למען eingeführten Sätzen, sind zuerst „Israel" (הורות בני ישל), dann „die Völker" das Subjekt. Der erste Nebensatz resultirt vom zweiten. Das, was Israel erfährt, ist, daß die Völker es Krieg lehren.

1) Vgl. Preller Gr. Mythol. 1, 77. So als *ἀκραῖος*, *ἐπάκριος* ꝛc. Daß auch Avesantios nichts Anderes bedeute, wird anderswo erwiesen sein. Nur ausnahmsweise sagt Welker (Mythologie 1, 170) sind andern Göttern auf Bergen Tempel errichtet worden. Was nun dem Tempel des Hermes auf dem kyllenischen Berge betrifft (Paus. 8, 17. 1), so dürfte sich auch hier wahrscheinlich machen lassen, daß der Name des Berges den Cult des Hermes hervorrief.

1) Die Hafenstadt von Kirta in Numidien meint Movers aus ראש גד zu erklären (2, 2. 515), was zweifelhaft ist. Dagegen ist in der Notiz des Etymolog. magnum unter *Γάδειρα* offenbar nicht קטן gemeint, sondern Gad als das Glück, wenn die Meinung mitgetheilt wird, daß Gades in Spanien seinen Namen daher erhalten, weil bei ihnen *„γάδον παρ' αὐτοῖς τὸ ἐκ μικρῶν ᾠκοδομημένον"*. Denn nicht auf dem Kleinen, sondern auf dem Glücke, (גד), durch welches es aus Kleinem zu einer großen Stadt ward, ruht der Nachdruck. Dies zu Movers 2, 2. 621. not. 89 a.

V. 5—11.

Und die Söhne Israel wohnten in Mitten des Kenaani, des Chitti, des Emori, 5
Periſi, Chiwi und Jebuſi. *Und ſie nahmen ihre Töchter ſich zu Frauen und ga- 6
ben ihre Töchter für ihre Söhne und dienten ihren Göttern. *Und die Söhne Israel 7
thaten das Böſe in den Augen Gottes, und ſie vergaßen Gott, ihren Herrn, und ſie dien-
ten den Baalim und Aſcheroth. *Und es entbrannte der Zorn Gottes über Israel und 8
er überließ ſie in die Hand des Kuſchan Riſchataim, König von Aram Naharaim, und

9 es dienten die Söhne Israel dem Kuschan Rischataim acht Jahre. *Und die Söhne
Israel schrieen zu Gott, und Gott stellte ihnen einen Retter auf, und rettete*) sie durch
10 Othniel, Sohn Kenas, den jüngeren Bruder Kalebs. *Und es war auf ihm der Geist
Gottes, und er richtete Israel, und er zog zum Kriege aus, und Gott gab in seine
Hand den Kuschan Rischataim, König von Aram, und seine Hand ward gewaltig**) über
11 Kuschan Rischataim. *Und das Land ruhte vierzig Jahre, und Othniel, Sohn Kenas
starb.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Und die Söhne Israels wohnten. Die Einleitung ist beendet, und es geht nun der Erzähler zu den Ereignissen selbst über. In Folge dessen nun, was er eben entwickelt hat, sagt er: (Also) wohnte Israel unter Kenaani, Chitti, Emori, Perisi, Chiwi, Jebusi. Er hatte diese vorher gar nicht genannt, auch ist scheinbar nicht genau, daß Israel unter dem Jebusi gewohnt hätte. Aber die Stelle ist ein sehr tief gewähltes Citat. 5 Mos. 20, 17 heißt es: „Du sollst ausrotten den Chitti, Emori, Kenaani, Perisi, Chiwi, Jebusi, wie dein Gott befohlen, damit sie euch nicht in all' ihrem Gräuel unterrichten sollen." Aber es ist das Gegentheil geschehen, sagt der Erzähler, Israel wohnt unter ihnen; also wird es auch, wie Moses verkündet, in die Sünde der Nachbaren eingeweiht. Ganz wie an dieser Stelle sind darum auch hier nur sechs Völker genannt. 5 Mos. 7, 1 steht noch Girgaschi. Die vollständigste Aufzählung der Völker Kenaans steht 1 Mos. 10, 15. Eine andere 1 Mos. 15 (19—21), die sich wesentlich unterscheidet. Hier war nicht beabsichtigt eine Völkeraufzählung zu geben; sie wurden nur genannt, um das Wort der mosaischen Lehre zu reproduziren und dessen Wahrheit zu offenbaren (cf. 2 Mos. 34, 6).

Und sie nahmen ihre Töchter. Darin bestand eben der „Bund" (בְּרִית), den sie nicht mit ihnen schließen sollten. Mit besonderer Beziehung auf 5 Mos. 7, 2: „Du sollst keinen Bund mit ihnen schließen. Und dich nicht mit ihnen verschwägern; deine Tochter sollst du nicht geben seinem Sohne und seine Tochter nicht nehmen für deinen Sohn. Denn es würde abführen dein Kind von mir, und sie werden dienen falschen Göttern". Alles ist hier eingetroffen. In Folge der Verschwägerung heißt es, „und sie dienten ihren Göttern". Im 5 Mos. 7, 5 an derselben Stelle heißt es weiter: „Ihr sollt die Altäre zerstören, die Bilder zerbrechen, die Aschera's zerhauen." Aber nun diente Israel „den Baalim und Ascheroth". Es kniete vor den Altären des Baal und vor den Idolen der Astarte. Aschera ist (siehe unten zu Kap. 6, 25) das Idol, an welchem man dieser Göttin diente. Dem Baal war der Altar, ihr das Säulen- oder Baumidol besonders gewidmet. Daher entspricht hier Baalim und Ascheroth genau Kap. 2, 13. Statt sie zu zerstören, diente Israel. עָבַד ist leiblich und persönlich Dienst thun. Es ist nicht blos ein Meinen. Wer dient, thut leibliche Dienste, er kniet, opfert, betet. Daher geben die alten Uebersetzer mit Recht durchgängig dafür λειτουργεῖν wieder. Liturgie war bei den Hellenen eine Leistung, die, wie Böckh ausführt, sich gerade dadurch von allen andern Verpflichtungen unterschied, daß man sie persönlich leisten mußte. Daher auch im kirchlichen Sinne Liturgie der Aboda, dem thatsächlichen Akte des Gottesdienstes, richtig entsprach. Als in solcher Weise Israel vor den Götzenbildern „Liturgie" übte, traf ein, was 5 Mos. 27, 1 verkündet ist, „es entbrannte der Zorn Gottes". Wenn Israel, das zur Freiheit berufene Volk in Knechtschaft fällt, so ist dies eine Folge des Zornes Gottes. Frei ist es nur, wenn es seinen Gott hat. Wie einen Sklaven überläßt er es den Tyrannen (מכר), wenn es von dem Gotte der Freiheit abfällt.

Er überließ sie in die Hand des Kuschan Rischataim. Es ist nicht daran zu denken, Rischataim von רשע, mit der Bedeutung „vom doppelten Frevel", wie Bertheau wollte, zu erklären. Ganz abgesehen von der eigenthümlichen Form ist gar kein Grund, weßhalb dieser Titel gerade dem Kuschan und nicht den andern Tyrannen beigelegt ist. Er hätte dann רשע, wie Haman, geheißen. Nur der Midrasch hat eine Deutung daran angeknüpft und Laban darunter verstanden. Die „doppelte Sünde" sei, daß Aram (dessen Repräsentant Laban im Geiste des Midrasch ist) einmal gegen Jakob, jetzt gegen sein Volk sich vergangen habe (cf. Jalkut, Richter n. 41). Nur aus dieser Deutung ist die Uebersetzung des Targums und der Peschito geflossen (עונא, חובא). Der Sept. dagegen, die χουσαρσαθαίμ hat, ist Paulus Tellensis gefolgt (ed. Rordam p. 74), er hat Χουσὰν Ρεσαθώμ, auch spätere. (Syncellus hat ed. Bonn 1, 285 χουσαρσαθώμ)[1]). Offenbar ist Rischataim Eigenname zur Ergänzung von Kuschan (כושן), das seine nationale Ableitung nicht verbirgt. So ist die Form jedenfalls bei Habakuk 3, 7[2]) genommen, wo sie dem Midjan parallel gegenüber steht. Die altpersische Tradition, wie sie im Schahnameh von Ferdusi vorliegt, erinnert an Kämpfe, welche vom Mittelpunkt Irans aus gegen den Westen vorgenommen sind. Von den drei Söhnen Feridun's ist der Eine, Selm (שלם), der Herr der Gebiete westlich vom Euphrat. Die dortigen Völker sind Iran feindlich. In einem Kampfe gegen Iran wird auch Hülfe aus Gangi Dschihocht (womit verschiedentlich Jerusalem bezeichnet ist) erwähnt (vgl.

1) Josephus hat χουσάρθος. (Ueber andere Lesarten siehe Havercamp ad. Jos, 1, 289. not. x.)

2) Die Meinung Bertheau's, daß sich der Prophet auf unsere Stelle beziehe, findet sich bereits bei den ältern jüdischen Auslegern. Es wird ihnen von objektiv wissenschaftlichen Gesichtspunkten kaum beigestimmt werden können.

*) וַיּוֹשִׁיעֵם von ישע, hier ohne Präpos. mit אֶת עָתְנִיאֵל, dagegen ist 2 Kön. 14, 27 ein בְּיַד eingeschoben. 2) וַתַּעַז von עָזַז.

Schack, Heldens. des Firdusi, S. 160). Dagegen sind die Helden Irans aus Sedjestan, Sam, Sal (זאל), Rustem, welche die Kämpfe der Könige in Ost und West führen. Sedjestan, dessen Bewohner auch unter den Sassaniden den Kern der Armee bildeten (vgl. Lassen, Indische Alterth. 2, 363), ist von den Saken benannt (Sakastene). Diese selbst sind aber nur ein allgemeiner Volksname, der dem der Scythen entspricht, und unter dem alle die kräftigen Reiter- und Jagdvölker, die Eroberer und Kämpfer der Gebiete östlich und westlich vom Tigris, begriffen wurden. Alle Scythen, sagt Herodot, nennen die Perser Saken. Von ähnlich allgemeinem Begriff waren offenbar die Cossäer. Wie Segestan noch heute von Saken, ist Chusistan von ihnen benannt (cf. Mannert 5, 2. 495). Aus dem Lande der Cuschan leitet Moses v. Chorene die Parther (ed. Florival. 1, 308—311). In der Inschrift von Nakschi Rustam V. 30 werden Khushiya gelesen, wobei die Deutung Lassens, Cossäi, doch offenbar näher liegt, als die von Benfey (Gaudae, die pers. Keilinschr. S. 60). Daß sie Parthern, Scythen, Saken, als bogenführend, raubend, jagend, völlig gleichen, zeigt schon die Stelle des Strabo (ed. Paris, p. 449, lib. 11, 13. 6). Wie Nimrod (1 Mos. 10, 8) als Held und Jäger vorgestellt ist, sind alle diese Völker, auch die Helden der Saken, Sam, Sal, Rustem, geschildert. Er stammt von Kusch und ist Herr an den Strömen. So drückt Kusch auch hier einen weitverbreiteten Völkerbegriff aus, den nicht ihr Wohnsitz, sondern die Natur ihres Lebens und Wesens bezeichnet[1]). Selbst die Beziehung auf die dunkle Farbe ist bei dieken Couschan nicht zu übersehen. Ein Centaur (Reiter) heißt beim Hesiod (Schild des Herk. V. 185) Asbolos. Asbolos, sagt Eupolemus (bei Euseb. Praep. Ev. 9, 17; cf. Niebuhr, Assur und Babel S. 262, not. 2), geben die Hellenen durch κούρης wieder. Denn Khomasbelos wird der zweite Chaldäerkönig beim Berosus genannt (fragmenta ed. Müller. Paris, p. 503. Bei Niebuhr S. 490. Syncellus 1, S. 147, ed. Bonn), während die Sept. an einer Stelle (Thren. 4, 8) Schechor, schwarz mit ἀσβόλη wiedergeben. Syncellus wird dabei mit Unrecht von Niebuhr getadelt, daß er Cyechios und nicht den Sohn des Chomasbelos mit Nimrod verglichen hat. Er konnte nur den ersten König mit diesem, welcher der erste hieß, zusammenstellen. Es kann also gar nicht auffallen, daß Könige und Helden jenseit des Euphrat Kuschan כושן genannt werden[2]). Einer der berühmtesten Urkönige von Iran hieß כי כאוש, Kai Kaus. Von ihm erzählt die persische Tradition Kriege und Eroberungen in Mesi, Scham und Rum, d. i. in Aegypten, Syrien und Kleinasien (cf. Herbelot, Or. Bibl. 2, p. 59). Von ihm werden auch Wechsel des Glückes erzählt. Auf seinen Kämpfen im Westen[1]) wurde er geschlagen und gefangen. Sein Held und Befreier war immer Rustem (רשתם oder רכתם, auch רושתם, רושתהם, cf. Vullers lex. Pers. tom 2, p. 32). Wenn an solche Namen bei כושן רשעתים, (denn selbst das ע und die Interpunktion der Masora datirt aus dem rabbinischen Midrasch), unbedingt erinnert werden kann, so steht dem gar nichts im Wege, hier den im Orient weltberühmten Rustem, den Helden des Kaus, den Moses von Chorene den Saken nennt (Rosdom Sakdjig, ed. de Florival. 1, 161), wirklich erwähnt zu finden. Es erhöhte das Interesse der Erzählung, den Heros der iranischen Welt in die Scene unserer Geschichte gezogen zu finden. Auch hier fände also, wie so häufig, die Geschichte der profanen Völker ein köstlich Stück Erläuterung aus der Schrift. Es wäre für Kai Kaus annähernd eine historische Zeit gewonnen. Anderseitig waren solche Kämpfe Israels denkwürdig genug, um ein großes Zeugniß, erst des Zornes, dann des Heiles von Gott zu sein.

Und sie dienten dem Kuschan Rischataim, וַיַּעַבְדוּ. Man dient Gott durch Opfer und dem menschlichen Oberherren durch Tribut (cf. V. 15). Daher der Ausdruck מַס עוֹבֵד, wenn ein Volk zinsbar wurde. Die der „acht Jahre" wird in der Betrachtung über die Chronologie in's Auge gefaßt werden.

Und es riefen die Kinder Israel zu Gott. זעק ist das angstvolle Schreien in der Noth. So riefen sie in Aegypten von ihrem schweren Dienste (2 Mos. 2, 23). Sie schreien zu Gott, wie Kinder zu ihrem Vater. Er hört sie in seiner Barmherzigkeit. Aber freilich warnt Jeremia das Volk vor der Zeit, „wo sie zu Gott schreien werden (וזעקו), er wird sie aber nicht hören".

Und er rettete sie durch Othniel, Sohn Kenas. Seinen Namen gibt die Sept. Γοθονιήλ wieder, während Josephus Ὀθονιήλος hat. Hieronymus (de nominibus ed. Migne p. 809) hat Athaniel und übersetzt „meine Zeit Gottes". Dies gibt auch Lensden im Onomasticon wieder, der aber unnöthiger Weise ein Gothoniel (1 Chron. 27, 15) von Othoniel unterscheidet. Gesenius leitet den Namen als „Löwe Gottes" her vom arab. עתן, Löwe.

Wie sehr Josephus alten Auslegungen der Schrift folgt, geht daraus hervor, daß er die Geschichte von Othniel erst nach den Gräueln in Gibea (Richter 19) und den vom Stamme Dan (Richter 18) berichtet, denn man hielt dafür, daß diese Begebenheiten in der Zeit der Knechtschaft von Cuschan vorgekommen seien (Jalkut, Richter n. 41). Aber seine pragmatische Bedenklichkeit läßt nicht zu, Othniel, den Bruder Kalebs, zu nennen. Er ist ihm τῆς Ἰούδα φυλῆς τις (Arch. 5, 3. 3), „einer" aus Juda, denn er besorgt den Anstoß griechischer Leser daran, daß Othniel noch alterskräftig genug gewesen sei, um

1) Auf eine völlige Erläuterung der Genealogie des Kusch, wie sie in 1 Mos. 10 gegeben ist, kann nicht eingegangen sein. Einige treffliche Bemerkungen vgl Knobel, die ethnogr. Tafel S. 251., Wo er bei Wagenseil im Petachia „Kus" gelesen hat, steht vielleicht unrichtiger bei Carmoly, S. 33 עכו, Acco. Wo bei Benjamin von Tudela, ed. Asher p. 83 כות steht, haben andere Handschriften כוש. Kusch (Ezechiel 38, 5) wird ebenso auch für das afrikanische gelten können.

2) Einer der schlimmsten Feinde des Kai Kaus war Deo Sefid, d. i. der weiße Feind. Als Rustems Vater Sal geboren war, hielt man für ein Unglück, daß er weißhäuptig war. Er wurde deßhalb ausgesetzt (vgl. Schack, Firdusi S. 175).

1) Die Einen nennen ihn Herrscher von Arabien, Andere von Syrien. Vgl. Malcolm, Gesch. von Persien, übers. von Becker 1, S. 27.)

als Feldherr zu siegen und weitere vierzig Jahre zu richten. Aber der Erzähler fügt mit Nachdruck hinzu, „jüngerer Bruder Kalebs", um keinen Zweifel zu hinterlassen, daß der Eroberer von Kirjath Sefer und der Sieger über Aram eine Person gewesen sei. Die Bedenklichkeit Josephs ist übrigens gar nicht begründet. Vom zwanzigsten Jahre an wurde das kriegsfähige Israel gemustert (4 Mos. 26, 2 ꝛc.). Wenn Othniel, als er Kirjath Sefer eroberte, fünfundzwanzig Jahr war, hierauf eine Zeit von zwanzig Jahre verging, in welcher ein neues Geschlecht heranwuchs, so war er 53 Jahre, als er das Richteramt in die Hände nahm, als Held und Sieger, was durchaus natürlich und wahrscheinlich ist. Kaleb hielt sich noch im fünfundachtzigsten Jahre für rüstig genug, in's Feld zu ziehen. Aber auch dem Geiste, der in der erzählten Geschichte lebt, steht es an, gerade Othniel als ersten Schofet zu finden. Nicht blos wegen des Heldenmuthes, den er vor Kirjath Sefer bewies, allein. Eine solche neue Würde schließt sich leicht an eine schon vorhandene Autorität an. Diese hat Othniel offenbar schon früher besessen. Er hatte noch einen Theil der Kriege mit Kenaan durchgemacht. Er war der Bruder des gefeierten Kaleb, sein Schwiegersohn, und also ein Haupt aus dem Stamme Juda. Diesem kommt ja auch hier der Anfang zu. „Wer soll zuerst hinaufziehen" hieß es. „Juda" war der erkorne Stamm. Der erste „Richter", den Gott aufstellt, mußte in Juda erscheinen. Dort war Kraft und nationale Erinnerung aus früheren Glaubensthaten noch vorhanden (vgl. Schemoth Rabba, §. 48, S. 144 a).

Und es war auf ihm der Geist Gottes. (רוּחַ יְהוָה.) Der Geist des Glaubens, des Gottvertrauens, der Begeisterung. Es ist derselbe Geist, den Gott auch den Siebzig beilegt, welche Mose beisteben sollen (4 Mos. 11, 24). Damals war es, wo Moses ausrief, „daß doch das ganze Volk prophetisch wäre, und Gott legte seinen Geist auf sie". Mit diesem Geiste haben Mose und Josua ihre Großthaten vollbracht. In ihm fürchteten sich Josua und Kaleb nicht auf ihrer Kundschaft. In ihm wird der Geist des Gehorsams, der im Glauben das Gesetz thut, zum Geist der Kraft. Von jenen Siebzig ist 4 Mos. 11, 25 gesagt, daß, als sie den Geist Gottes empfangen haben, geweißagt hätten. Darum übersetzt auch der Targum, sowohl dort wie hier רוּחַ נְבוּאָה, Geist der Prophetie. Und zwar thut dies der Targum nur bei Othniel. Denn obschon auch bei Gideon, Jephta und Simson vom רוּחַ יְהוָה die Rede ist, so gibt er dort nur (Richter 6, 34; 11, 29; 13, 25; 14, 6) רוּחַ גְּבוּרָא, Geist des Heldenthums, wieder. Diese Auszeichnung, welche dem Othniel erwiesen wird, hat in der tadellosen Weise zuerst ihren Grund, in welcher Othniel regierte. Kein tragischer Schatten liegt auf seinem Leben, wie auf dem der anderen Helden. Dazu kommt die alte Auslegung, welche schon oben berührt worden ist und in welcher Othniel mit Jabez (1 Chron. 4, 10) identifizirt und als frommer Gesetzlehrer angesehen ward (רִבְּיָן תּוֹרָה בִּישְׂרָאֵל). Sie sagten von ihm, daß, als die Sonne Josua's unterging, die seine erschien (Bereschith Rabba, §. 58, S. 51 b). Sie wendeten auf ihn den Vers an (Hoh. Lied. 4, 7): „Ganz schön bist du, und kein Fehl ist an dir" (Schirhascherim Rabba zu dieser Stelle, ed. Amsterd. p. 17 c).

Und er richtete Israel. Er richtete Israel, bevor er in den Kampf zog. Schon oben ist bemerkt worden, daß שָׁפַט, richten im Namen des Gesetzes bedeutet. Der Richter läßt das Gesetz walten, er bestraft die Sünde, er schafft fort das Unrecht. Wenn Israel siegen will, genügt nicht das „Schreien", sondern das Gesetz (מִשְׁפָּט) muß in Geltung treten; „das sind die מִשְׁפָּטִים, die du ihnen vorlegen sollst", heißt es 2 Mos. 21, 1. Es muß sich seines Gottes und seiner Pflicht bewußt werden. Damit begann Othniels Richtamt. Dies lehrte er für künftige Zeit. Erst dann kann man mit Erfolg in die Schlacht ziehen.

Und das Land ruhte. שָׁקַט kommt im Pentateuch nicht vor. Es ist der wünschenswerthe Zustand der Ruhe, in der das Volk sorgenlos vor äußern und innern Feinden seinem Besitze lebt, wo kein Krieg ist (Jos. 11, 23) und liebliche Stille herrscht. Solche Ruhe ist in Israel, wenn es seinem Gott gehorsam dient. „Der Gerechtigkeit Dienst, sagt Jesaias 32, 17, ist Ruhe (הַשְׁקֵט) und Sicherheit auf ewig". Wenn Israel erlöset wird, verkündet Jeremias, wird Israel ruhig bleiben und sorgenlos (שָׁקַט וְשָׁאֲנַן), Kap. 30, 10. Aber leider dauerte dies nur bis Othniel starb. Als er heimging, fehlte sein Ansehn, und der Friede hörte auf.

V. 12—30.

12 Und die Söhne Israel fuhren fort das Böse in den Augen Gottes zu thun, und Gott ermuthigte den Eglon, König von Moab gegen Israel, dafür, daß sie das Böse
13 in den Augen Gottes thaten. *Und er verband sich mit den Söhnen Ammon und Ama-
14 lek, griff an und schlug Israel, und sie nahmen die Palmenstadt in Besitz. *Und es
15 dienten die Söhne Israel dem Eglon, König von Moab, achtzehn Jahre. *Und es schrieen die Söhne Israel zu Gott, und Gott stellte ihnen als Retter auf den Ehud, Sohn des Gera, einen Benjemini, einen Mann, schwach an der rechten Hand, als die Söhne Is-
16 rael durch ihn ein Geschenk dem Eglon, König von Moab, sendeten. *Und Ehud ließ sich einen Dolch machen, zweischneidig, einen Gomed lang, und gürtete ihn an die rechte
17 Seite unter seine Gewänder. *So brachte er das Geschenk dem Eglon, König von
18 Moab, dar, und Eglon war ein sehr feister Mann. *Als nun die Ueberreichung des
19 Geschenkes vorüber war, entließ er die Leute, welche das Geschenk trugen. *Er aber

kehrte von den Gränzsäulen, die bei Gilgal waren, zurück und sprach: Ich habe ein geheimes Wort für dich, o König, und dieser sprach: Still! Darauf gingen von ihm Alle hinaus, die bei ihm standen. *Ehud näherte sich ihm, er aber [der König] hatte sich 20
niedergelassen im Obergeschoß des Kühlhauses, in seinem Privatgemach — und Ehud sprach: Ich habe einen Auftrag der Gottheit an dich. Da stand er von dem Sessel auf. *Sogleich streckte Ehud die linke Hand aus, faßte den Dolch an seiner rechten Seite und 21
stieß ihn in seinen Leib. *Und hinein fuhr der Griff mit der Klinge, und das Fett 22
schloß sich um die Klinge, denn er zog den Dolch nicht aus dem Leibe, und er ging hinten durch. *Und Ehud ging auf den Söller, machte die Thüren des Obergeschosses hinter 23
sich zu und verschloß sie. *Als er hinausgegangen war, kamen die Diener und sieh, 24
sie fanden die Thüren des Obergeschosses verschlossen. Da sprachen sie: Wahrscheinlich bedeckt er seine Füße in der Kammer des Kühlhauses. *Und sie warteten lange, und da 25
Niemand die Thüren des Obergeschosses öffnete, so nahmen sie den Schlüssel, schlossen auf und sieh, ihr Herr lag todt auf der Erde. *Ehud aber war entronnen, während 26
sie sich besannen, und war schon über die Gränzsäulen hinaus, und bis nach Seira entkommen. *Als er dort ankam, ließ er die Trompete gehen auf dem Gebirge Ephraim; 27
herabstürmten mit ihm die Söhne Israel vom Berge, und er ihnen voran. *Und er 28
sprach zu ihnen: Jaget nach, denn in eure Hände hat Gott eure Feinde, den Moab, gegeben, und sie eilten nach, erstürmten die Furten des Jordan von Moab, und ließen Niemand übersetzen. *Und sie schlugen von Moab in dieser Zeit an zehntausend Mann, 29
lauter angesehene, kriegerische Leute, und Keiner entrann. *Und Moab ward gebeugt 30
an dem Tage unter die Hand Israels, und das Land ruhete achtzig Jahre.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Und Gott ermuthigte den Eglon, König von Moab. Der zweite Angriff, den Israel erfuhr, geschah ebenfalls von der östlichen Seite, aber aus viel näherer Nachbarschaft, als durch Aram geschehen konnte. Ein kriegerischer Fürst aus Moab hatte sich dazu mit nördlichen und südlichen Nachbarn verbunden. Denn jenseit des Jordan, im Osten des Todten Meeres, wohnten über den Moabiten die Söhne Ammon, südwestlich von ihnen streiften die Schaaren Amaleks. Es hatte bis dahin noch kein Kampf zwischen Moab und Israel stattgefunden. Aber der Befehl, „es soll kein Ammoni und Moabi in die Gemeinde Gottes kommen" (5 Mos. 23, 4), stellt den Gegensatz deutlich heraus. Den Moabitern gelüstet nach der köstlichen Oase der Palmenstadt. Jericho war zwar zerstört, aber die herrliche Flur lockte in ihrem unzerstörbaren Reichthum an. Sie überraschten das stumpf gewordene Israel; weder im Stamme Benjamin, wo die Schlacht geschlagen ward, noch in den Nachbarstämmen Juda und Efraim war kräftiger Widerstand. Aus dem „und sie nahmen in Besitz" וַיִּירָשׁוּ, mit der folgenden Erzählung, geht hervor, daß Eglon in der Palmenstadt seine Residenz aufgeschlagen hat. Daraus aber wird wieder wahrscheinlich, daß Eglon nicht der König des ganzen Moab, dessen Hauptsitz in Rabbath Moab war, sondern ein moabitischer Häuptling gewesen ist, dem diese glückliche Expedition zu dem schönen Besitze diesseit des Jordans verhalf.

Und Gott stellte ihnen als Retter auf den Ehud, Sohn des Gera, einen Benjemini, einen Mann, schwach an der rechten Hand. אֶהָד, wofür die Sept. אֲהוֹד, nämlich Aod lesen (Hieronymus hat Eud). Mir dünkt, die ältere Ableitung von הוד, als Preisender oder Gepriesener (Hieronym. gloriam accipiens), sei unbedingt der neuen, von Fürst vorgeschlagenen, von einer vermutheten Wurzel, אד, vorzuziehen. אהוד verhält sich zu הוד, wie אהרן zu הדד, hell zu הלל, wie אהרן (arab. Harûn), zu הרר, הר. Hod habe ich schon früher (Irene, p. 6 not.) zu Sanskrit vad, *âδω, ἀείδω, ὕδω*, dem gothischen audags verglichen. Allerdings scheinen zu Letzterem, wie Ehud zu Hod, auch die Namenbildungen Audo, Eudo, Heudo (cf. Förstemann, Namenbuch 1, S. 162. 391) zu gehören.

Es war ein Benjemini, aus dem Stamme Benjamin, wie der Targum ausdrücklich hinzusetzt. Als der Sohn Jakobs geboren ward, nannte ihn seine sterbende Mutter Benoni, Schmerzenssohn, und der Vater Ben Jamin, Sohn des Glückes in euphemistischer Weise (1 Mos. 35, 18). Jamin ist zur Bedeutung des Glückes erst als „Rechte" Seite gekommen. Die Einwohner des heiligen Landes sahen das Meer (Jam') zur Rechten, d. h. Jamin, eigentlich Meerseite, und das Hochland Aram (oder Scham, cf. Magyar. Alterth. S. 228) zur Linken, daher שְׂמֹאל von Sam. Die Völker haben die Formen für Recht und Link nach eigenthümlichen Gedanken gebildet. So sind *δεξιός* und dexter[2]) von dem Zeigen mit der

1) Die Wichtigkeit dieser Beobachtung ist nicht blos für das heilige Land übersehen worden. Ueberall verkannte man, daß die Meerseite die Rechte gewesen ist. Darum ist Jakob Grimm (Gesch. der deutschen Sprache S. 990 ꝛc.) unerklärt geblieben, woher bei Indern, Römern ꝛc. südlich die rechte, nördlich von den Bergen die linke Seite gewesen. Dies galt auch bei den Griechen. Wenn in der Augurenlehre der Römer links günstiger war, als rechts, so lag dies nur in einer andern Auffassung dessen, was man als glückerzeugend auslegte. Die Meerseite war die freie Seite.

2) cf. Benfey, griech. Grammat. 1, 240.

rechten Hand (*δείκνυμι*), sinister von sinus gebildet, wenn man von der rechten Seite nach der des Herzens greift. Ueberall ist die linke Hand als die schwächere angesehen worden, welche eigentlich die Waffe nicht führte. Wenn man im Orient den Fremden zur linken Seite sitzen ließ, so war dies in sofern die Ehrenseite, als man auf dieser schwächer und unbeschützter schien (vgl. Xenophon Cyrop. 8, 4; Meiners, über die Versch. der Menschennaturen 2, 588). Daraus sind die Formen von *λαῖος*, laevus, link gebildet, weil sie (vergl. *λεῖος*, laevis) gefahrlos, glatt und mild ist. Eben daher leitet sich der Brauch asiatischer Völker, sich beim Sitzen namentlich auf die linke Seite zu neigen und auf die linke Hand sich zu stützen (Meiners, l. l. 3, 213). Die rechte war dadurch frei. Es war ein Euphemismus, durch welchen der Sohn Jakobs Benjamin hieß. In euphemistischer Weise nannte man auch bei den Griechen „link" *εὐώνυμος*, weil man das ungünstig ominöse *ἀριστερός* vermeiden wollte. Ein ähnlicher Brauch muß in Israel geherrscht haben, wenn gerade im Stamme Benjamin es, wie Richter 20, 15 erzählt wird, ganze Schaaren von Männern gab, welche wie Ehud אֲטֵר יַד יְמִינוֹ, d. h. linkhändig waren, also wenn die Söhne der Rechten gerade die Linke gebrauchten. Eben weil dies ein Brauch des Stammes gewesen zu sein scheint, kann nicht angenommen werden, daß bei אֲטֵר von einer Lähmung der rechten Hand die Rede ist. Dies haben die Sept. gefühlt, wenn sie *ἀμφιδέξιος* wiedergeben, eine Erwägung, der auch von den Neueren die folgten, welche an das Vorbild des homerischen Asteropäus dachten (schon bei Serarius S. 84), der mit beiden Händen focht. Allein auch dies widerspricht dem Geiste der Erzählung, und weil es in Benjamin nur vorkommt, auch dem Namen. Die Benjemini, die, wie Ehud, die linke Hand gebrauchten, thun dies im Gegensatz zu Anderen, die der Rechten sich bedienen, ohne daß die Linke gelähmt ist. Von den Benjaminiten gilt, was Stobäus (Eclogae physicae, ed. Heeren, lib. 1, cap. 52 p. 992) von afrikanischen Völkern erzählt, daß sie tüchtig und meistens linkskämpfend (*ἀριστερομάχους*) seien, und Alles, was Andere mit der Rechten thun (*ἄλλοι τῷ δεξίῳ μέρει ἐνεργοῦσιν*), mit der Linken vornehmen (*τῷ εὐωνύμῳ προστιθεμένους*). Offenbar sind es diese Völker, welche Stephanus von Byzanz als ein ägyptisches Volk bei Aethiopien mit dem Namen „*Ἐυωνυμῖται*", (also wie Benjamin mit dem euphemistischen Namen für Linkhändige) aufführt (ed. Westermann, S. 128). אֲטֵר יד ימינו bedeutet also nur „ungeübt, schwach, stumpf" an der rechten Hand, wie wir sonst an der Linken sind. Es sind solche, die das Volk sonst wohl „Linketatz, Linkfuß (Frisch, 1, 616), in Frankreich gauchier hieß. Merkwürdig genug nennt die römische Sage den Helden, welcher, wie Ehud, den Feind seines Vaterlandes zu tödten sich vornimmt, gleichfalls Scaevola, linkhändig. Die Erklärung, die davon vorhanden ist, daß er diesen Namen getragen, weil er die Rechte verbrannt habe, ist nicht sehr zutreffend; er hätte müssen „Einhand" heißen. Und doch wird man Niebuhr nicht beistimmen (Röm. Gesch. 1, 569), der Scaevola nach Varro ganz anders ableiten wollte. Die Sage muß wirklich einem „linkhändigen Helden" angehört haben. Scaevus, sagt Ulpian[1]), sei Keiner, der verstümmelt ist; wer darum die rechte Hand nicht bewegen kann, heiße mancus. Als einen solchen „linkhändigen" Mann hat man sich Lajus (*Λάϊος*), den Vater des Oedipus (*Οἰδίπους*) zu denken.

Und er ließ sich einen Dolch machen, zweischneidig, einen Gomed lang. Das Wort „Dolch" ist erst seit dem 16. Jahrh. in das Deutsche aus dem Slavischen eingedrungen und wird von Luther noch nicht gekannt[2]). Es entspricht hier dem חֶרֶב besser als Schwert, weil es die Bedeutung des „Stichdegens" ganz angenommen hat. Die orientalischen Dolche sind von jeher zweischneidig mit kurzem Griffe gewesen (vgl. V. 22). Gomed übersetzen Sept. mit *σπιθαμή*. Bei den Griechen ist *σπιθαμή* eine halbe Elle (genau genommen $^3/_4$ Fuß, cf. Böckh, metrolog. Untersf. S. 211). Gomed entspricht dem durch seinen allgemeineren Begriff von cubitus, der auch in dem gamida des Targum wiedergegeben ist. Der Dolch des Ehud war nicht gekrümmt, wie die Sicae meistens waren und die Beduinendolche noch sind (cf. Jos. Arch. 20, cap. 7). Er durfte nur so lang sein, daß er ihn bequem verbergen konnte.

Und gürtete ihn unter sein Gewand. „Zu Dionys dem Tyrannen schlich Möros, den Dolch im Gewande", singt unser Dichter und ist dabei ganz historisch, wenn auch Hygins Fabel (n. 287) dies nicht ausdrücklich sagt. Mit solchen Dolchen im Gewande wütheten beim Untergang Jerusalems die Sicarier im Volksgedränge. Von der Diecordia singt Prudentius (Psychomachia, 689): „sicam sub veste tegit! Panzer und Dolch trug Rothari unter dem Gewande, als er den Longobardenkönig Luitprand ermorden wollte (Paul. Diacon. 6, 37).

Ehud mußte ihn auf der rechten Seite haben, da er linkhändig war. Aber auch sonst trugen die Krieger auch in Deutschland den Dolch auf der rechten Seite, weil das Schwert auf der Linken hing, was auf alten Bildern und Grabsteinen zu beachten ist (Klemm, Werkzeuge und Waffen, Lpz. 1854, S. 173).

Und Eglon war ein sehr feister Mann. Nach allen übrigen Erwähnungen von בְּרִיא in der Schrift kann es nicht zweifelhaft sein, daß es die wirkliche Wohlbeleibtheit des Königs ausdrücken sollte. Die Sept., wenn sie *ἀστεῖος* wiedergeben, folgen einem andern Gedanken. Sie wollen nicht, wie Bochart meinte (Phaleg, S. 534), einen schönen Mann charakterisirt haben, meinen auch nicht (cf. Serarius, S. 87), daß alle urbani wegen guter Lebensweise fett zu werden die Anlage haben, sondern da die Angabe „und Eglon war fett" mitten in der Erzählung vom Darbringen der Geschenke sich findet, so beziehen[3]) sie es auf die Weise des Königs, mit der er die Gaben entgegennahm. *ἀστεῖος* ist freundlich, zugänglich (Platon. Phaed. 116 b.); in Aegypten wird die Erfahrung noch lebendig gewesen sein, daß die Ueberreichung der Tribute und Gaben bei ihren Herrschern nicht immer einen freundlichen Empfang gefunden hat.

1) Digestor. lib. 21, tit. 1, 12. 3.

2) Dies ist die Meinung Grimms (deutsch. Wörterb. 2, 1222). Doch kann Klemms Ansicht (Waffen und Werkzeuge S. 172) allerdings dazu dienen, die Etymologie des Wortes an sich zu finden.

3) Sie geben daher auch טוֹב durch *ἀστεῖος* wieder, 2 Mos. 2, 7, wo es freilich mehr schön bedeutet.

Als die Ueberreichung des Geschenks vorüber war, entließ er die Leute. Menschen bemerkt gut (Nov. Test. ex Talm. p. 971), daß קרב hier vom Begaben des Königs, wie sonst von dem Darbringen an Gott gebraucht ist, daher קָרְבָּן, Opfer. Man durfte sich den asiatischen Königen nicht vorstellen, ohne eine Gabe zu bringen[1]) (Seneca ep. 17), und Ehud war nur auf solche Weise im Stande, sich von der Gelegenheit und der Stimmung des Königs Kenntniß zu verschaffen. Das Ueberreichen der Geschenke ist eine weitläufige Ceremonie. Bei der zähen Tradition orientalischer Sitten kann man aus persischen Berichten auf ähnliche Zustände hier zurückschließen. Der Erzähler hat Recht, die Ueberbringer der Gaben עם zu nennen, denn je mehr Leute die Gaben trugen, deste mehr ehrte dies den König. Chardin erzählt: „Fünfzig Personen tragen oft, was ein einziger leicht tragen könnte (Voyage, tom. 3, 217). Bei dieser Ceremonie hatte Ehud keine Gelegenheit, etwas zu unternehmen, denn er sah weder den König nah, noch allein; außerdem wollte er, mitten unter so vielen Menschen, die Folgen des Mißlingens nicht auf seine Begleiter wälzen. Er begleitete sie vielmehr bis an die Gränze, um sicher zu sein, daß er allein dem gefahrvollen Unternehmen entgegen gehe. Im Leiden wie Entkommen wollte er ungehindert sein und auch ohne sie zu handeln scheinen.

1) Auf Gott übertragen 2 Mos. 23, 15, „Du sollst nicht leer vor mir erscheinen".

Er aber kehrte zurück von den Gränzsäulen. So sind offenbar פְּסִילִים zu fassen. פֶּסֶל ist durchgängig ein Bildwerk, *γλυπτόν*. Nach dem gesammten Brauche der Schrift ist nicht zu erkennen, weßhalb hier „Steinbrüche", was auch mit der Ortslage gar nicht zu stimmen scheint, anzunehmen seien. Da aber nach dem Zusammenhange bei den Pesilim die Gränze des Gebietes von Eglon, welches er Israel entrissen, gewesen ist — so sind unter den Pesilim Säulen, *στῆλαι*, Steine, lapides sacri, zu verstehen, die diese Gränze bezeichneten. Bei dem Kultus, den diese überall empfingen, galten sie als פְּסִילִים, wie die Hermen (*ἑρμαχες*, Steinhaufen) späterhin als abgöttische Gegenstände verboten waren (cf. Aboda Sara Mischna 4). Damit wird sich auch die targum. Deutung מחצביא, Haufen von unbehauenen Steinen, in Verbindung bringen lassen. Diese Gränze war in der Nähe von Gilgal, was in die Hände Moabs nicht gefallen war. Ewald hat (Gesch. des Volkes Israel 2, 243) mit Recht betont, daß Gilgal im N. O. von Jericho gelegen haben muß. Schon Kap. 1 hat diese Lage und Richtung zu Jericho bestätigt.

Und sprach: Ich habe ein geheimes Wort. Es konnte gar nicht auffallen, daß Ehud dies Gesuch erst bei seiner Rückkehr stellte. Die Ceremonie der Audienz ließ dies früher unpassend erscheinen. Die Ueberreichung der Geschenke muß allerdings so ausgefallen sein, daß Ehud sich dem Könige in dem Schein eines ihm besonders Ergebenen gezeigt hat. Unzufriedenheit und Unmuth unter Israel wird dem Unterjocher nicht entgangen sein. Um so schätzbarer die Ergebenheit eines der israelitischen Führer. Daß Ehud seine Genossen fortgeschickt, und nicht eher zurückgekehrt war, als sie über die Gränze waren, war leicht auszulegen, daß er eine Angelegenheit vorzubringen habe, in der er von seinen Leuten nicht beobachtet sein wollte. Um so eifriger war Eglon zu hören, was Ehud vor Israel zu verbergen schien. Durch solchen Schein konnte es Ehud allein gelingen, dem Tyrannen nahe zu kommen und ihn allein zu sprechen. Der Retter Israels mußte zuerst der Verräther scheinen. Nicht einmal blos ist dies versucht worden. Als die Perser den falschen Smerdis ermorden wollen und zweifeln, wie sie durch die Wachen hindurch kämen, sagt Darius, er werde vorgeben, einen geheimen Auftrag aus Persien von seinem Vater an den König zu haben, wobei er nach Herodot (3, 72) sagt: „Denn wo es Noth thut, eine Lüge zu sagen, da lüge man"!!!

Und dieser sprach: Still! Darauf gingen von ihm Alle hinaus, die bei ihm standen (הָעֹמְדִים). Ehud thut nicht, als ob er es wünsche, daß die Anwesenden hinausgehen. Er scheint ihm das Geheimniß vor Allen sagen zu wollen. Aber Eglon will dies nicht. Orientalische Sitte kann nicht treffender bezeichnet sein. Durch die Stille (הס, pst!), welche der König dem Ehud gebietet, ist der Befehl an die Anwesenden, das Zimmer zu verlassen, schon angedeutet. Eglon muß daher schon Dinge erwartet haben, die nicht für alle Ohren sind. Es gingen Alle, die um ihn „standen". Es waren seine Diener (V. 24), welche nicht sitzen, wenn der König da ist. Die Königin von Saba ruft von Salomo aus, „glücklich sind, die stehen vor Dir und Deine Weisheit vernehmen". Im Tutinameh (übers. v. Rosen, 1, S. 42. 43) heißt es: „Es saß einst in seinem Palaste der König von Khorassan, und es standen vor seinem Throne die Stützen des Reichs, die Diener der Krone, vornehm und gemein, groß und klein." ꝛc.

Er aber hatte sich niedergelassen im Obergeschoß des Kühlhauses. Schon durch die Beschreibung orientalischer Bauart, welche aus Shaws Reisen von Rosenmüller (Morgenland, 3, 19) mitgetheilt ist, kann die Lokalität deutlich erkannt werden. Noch bis heute ist an den orientalischen Häusern oft ein kleineres angehängt, das um ein Geschoß höher ist, das auch arabisch Alijah heißt, und dem Besitzer zu völliger Abgeschlossenheit oder Erholung dient. Die Alijah Eglons bestand aus einem innern Gemache, das in einen freien Söller (מְסִדְרוֹן) ausließ, von dem eine Verbindungsthür in das Haus (heute Dar oder Bait genannt) führte. Innerhalb der Thür war noch ein חֶדֶר, das zum Laubleln diente. Dadurch, daß die Alijah hoch und frei den Luftströmungen zugänglich war, kühlte sie ab. Zu ähnlichem Zwecke dienten in unserm Vaterlande die pergulae, Erker, Söller, Lauben, daher die Uebersetzung Luthers „Sommerlaube". Er folgte darin der griechischen Sept. (*ὑπερῷον*), während der Targum mehr die Ruhe, der es diente, hervorhebt, בית קיטא, *κοίτη*). Der große Empfang der Gaben hatte im Hause statt gehabt. Nach demselben, während Ehud seine Genossen begleitete,

hatte der König sich in die Alijah, „die für ihn allein war“ (Privatgemach) begeben. Als dieser zurückkehrte, wurde er, was Ehud vorausgesehen, dort empfangen.

Und Ehud sprach: Ich habe einen Auftrag der Gottheit an dich. Da stand er von dem Sessel auf.

דבר אלהים ist der Auftrag eines höheren Wesens. Er sagt nicht יהוה, denn dies ist der Name des israelitischen Gottes, der Eglon nichts anging. Es ist aber nicht anzunehmen, daß die Gottheit des Eglon gemeint ist, denn was kann Ehud, der Israelit von Kemosch verkünden! So ist denn wahrscheinlich, was schon oben angedeutet ist, unter אלהים ein Oberherr zu verstehen, dessen Lehnsmann oder Satrap Eglon gewesen ist, eine menschliche Majestät und Autorität. Da nicht anzunehmen ist, daß der Schwerpunkt Moabs aus Rabba in diese Parzelle verlegt worden sei, so ist auch Eglon in Jericho nicht als der Herr ganz Moabs anzusehen, und er nahm wahrscheinlich zu dem eigentlichen Stammlande nur die Stelle eines Vasallen oder Suzeräns ein. Daß er König heißt, widerspricht dem nicht. Die Machthaber in den einzelnen Städten hießen alle „Könige“, wie bei den Griechen τύραννοι, ohne deßwegen mehr als Suzeräns mächtigerer Staaten und Fürsten zu sein[1]). Es paßt zu der Rolle, welche Ehud übernommen zu haben scheinen will, daß er auch mit dem Moab jenseits Verbindungen hat, was natürlich ein großes Geheimniß bleiben mußte So erklärt sich es denn, daß Eglon aufstand. Bei der Verkündigung einer Botschaft des Oberherren gebührte sich dieselbe Verehrung, wie bei seiner Gegenwart. Man erwies schon den Briefen der Könige solche Ehrfurcht, wie Herodot von der Sendung einer Botschaft an den Orötes erzählt, und erkennt daran die Treue derer, denen die Botschaft gilt (Herodot, 3, 128). Es war dieselbe Ehrenbezeugung, die Eltern und Alten erwiesen ward. Aus diesem Brauche ist die kirchliche Ordnung herzuleiten, nach welcher man bei Verkündigung der Evangelien aufsteht. Das Aufstehen Eglons geschieht aus Achtung vor dem דבר אלהים; so ist es stets verstanden worden. Die andere Erklärung Bertheau's kann gar nicht gefallen. Schon der Talmud, der freilich nur an den israelitischen Gott denkt, leitet für die Israeliten den Schluß ab, daß, wenn ein Fremder bei dem Auftrage Gottes aufstand — um wieviel mehr ein Israelit (Sanhedrin 60a) die Pflicht habe, es zu thun.

Sogleich streckte Ehud seine linke Hand aus. Ehud brauchte einen Vorwand, damit Eglon sich erhebe. Seines Stoßes war er, wenn er aufstand, sicherer. Eglons Aufmerksamkeit mußte ganz in Anspruch genommen sein, damit der Angriff durch den Mangel jeden Widerstandes um so kräftiger sei. In solchem unerwarteten Ueberfall sind größere Leute wie Eglon unterlegen. Cimber drängte sich an Cäsar heran, als ob er ihn für seinen Bruder bittend beschwören wollte (Plut., Caesar 86). Den Parmenio stach Cleander nieder, während er freudig einen Brief las (Curtius 7, 2. 27). Am ähnlichsten mit Eglons Fall ist der des König Heinrich III. von Frankreich. Clement hatte sich einen Auftrag von einem Freunde desselben verschafft, um vorgelassen zu werden. Der König saß auf seinem Leibstuhl, als er zu ihm gelangte, und ließ ihn nah herantreten, in der Hoffnung, von einem Verständniß mit den Gegnern zu hören; da traf ihn der Mönch in den Unterleib (vergl. Ranke, französ. Gesch. 1, 171).

Es war ein gewaltiger Stoß, den Ehud trotz seiner linken Hand gegen den Eglon führte. Der Dolch begrub sich sammt dem kurzen Griffe im Fette des Mannes und fuhr hinten hinaus. להב heißt die Flamme, und davon ist die Klinge, die, wie die Flamme brennt und strahlt, benannt. In einem mittelalterlichen Stück heißt es: „sîn swert flamnieret an sîner hant“ (Mittelh. Wörterb. 3, 336). Wir reden auch sonst von „geflammten Klingen“ in technischem Ausdruck.

Und er ging hinten hinaus, ויצא הפרשדנה.

Die verschiedene Auslegung der Sept. und des Chaldäers zeigen den Zweifel über dies einmal erscheinende Wort in alter Zeit und es trennt noch heute die Meinungen. Hierbei steht aber erstens fest, daß die griech. Uebers. προστάδα wenig bedeuten kann, denn sie ist aus der Aehnlichkeit des Wortes mit dem zeitig gebrauchten פרוסדא gemacht, welches eben nur προστάς war. Zweitens lehrt das Hinzufügen von Ehud nach dem zweiten ויצא, daß ein anderes Subjekt beginnt, daß also das erste ויצא sich nur auf das Schwert, nicht den Mann beziehen kann. Also ist offenbar, daß, da הפרשדנה mit einem ה locale versehen ist, das Schwert an einem Ort des Leibes — und da ויצא, „es ging heraus“, gebraucht ist — durch ihn hindurch gefahren ist. Da das Schwert vorn in den Unterleib, בטן, gestoßen ist, so würde schon über den Theil, wo es herausfuhr, kein Zweifel sein, wenn es nicht die Etymologie, die hier mit einem onomapoetischen Worte zu thun hat, völlig deutlich machte. Parschdon ist das griech. πρωκτός und gehört zu den Formen, die sich als litth. persti, lett. pirst, poln. pierdziec, russ. perdjet, griech. πέρδειν, sanskr. pard, lat. pedere, goth. fairtan, althoch. ferzan, darstellen (vergl. Pott, Etymolog. Forsch. 1, 245; Grimm, Wörterb. 3, 1335). Das Schwert fuhr hinten durch das Gesäß hinaus. Der König stürzte lautlos nieder. Ehud hielt sich aber nicht auf, ging ungestört durch die Halle — die Diener hatten sich ganz aus der Alijah zurückgezogen; Ehud benutzt dies und schließt die Thür zu derselben, damit einiger Aufenthalt sei bis zur Entdeckung. Seine Kühnheit wird von der nachlässigen Haltung des sorglosen Gefolges unterstützt. Sobald die Leute Ehud herausgehen sahen — weil sie nicht eher zu ihrem Herrn zurückkehren dürfen — wollen sie in die Alijah hinein. Ehud war so ruhig fortgegangen, daß sie keinen Verdacht schöpfen. Es fällt ihnen auch nichts auf, als sie die Thüren verschlossen finden. Serarius hat gut auf die Scheu der alten Völker aufmerksam gemacht, ihre Naturbedürfnisse in irgendwelcher Oeffentlichkeit zu befriedigen. Allein besonders gilt dies von den Königen, weil ihre Menschlichkeit zu deutlich dabei hervortrat. Von Pharao sagt die jüdische Legende, er habe scheinen wollen, wie ein Gott solcher Dinge gar nicht zu bedürfen. „Er bedeckt seine Füße“, ist der durch das Herabfallen der langen Gewänder bezeichnete Euphemismus für solches Bedürfniß; (cf. Bochart, Hierozoic. 1, 677).

Und sie warteten lange, עד בוש. Wo bei der Bezeichnung des Wartens עד בוש hinzugefügt ist, trägt es den Beigeschmack des Unwillens und Unmuths (2 Kön. 2, 17; 8, 11). Endlich begreifen sie, daß etwas Außerordentliches vorgegangen sein müsse. Sie holen einen andern Schlüssel zu öffnen und finden ihren Herrn todt. Ehuds List war aber gelungen. Er war unterdeß, während sie zögerten, (denn התמהמהם von מהמה, ist selbst onomapoetisch, sie „mähren“, morari) über die Gränze hinaus bis nach Seira gekommen. Der Ort, der nach V. 27 dem Gebirge Ephraims angehört, ist nicht bekannt. Das Gebiet von Benjamin wurde nördlich davon begränzt. Er gelangte dahin bei der Gränze, in der Nähe von Gilgal vorbei, wodurch sich deren nördliche Lage von Jericho erweist. Dort hatte er offenbar mit den Israeliten verabredet, das Zeichen zu geben, wenn er gesiegt haben werde. Der Posaunenstoß pflanzte sich im Gebirge weiter fort. Israel strömte herbei, hörte von der unerhört glücklichen That. Man sah darin den göttlichen Willen, der zum Sieg verhilft. Ehud hat auch den Schlachtplan schon entworfen. Es kam vor Allem darauf an, die erschreckten und führerlosen Moabiten von Unterstützung des jenseitigen Moab abzuschneiden. Daher ist die Besetzung der Jordanfurt ihre erste That. Es ist offenbar keine andere gewesen, als welche direkt im Osten von Jericho, eine halbe Stunde nördlich vom Wady Hesban, noch jetzt passirt zu werden pflegt. Seetzen nannte sie el Möthtaa, bei Robinson wird sie el Helu genannt (Ritter 15, 481 u. 547). Daß diese Besetzung der Furt die Entscheidung des Sieges herbeiführt, beweist deutlich, daß Eglon nicht König von ganz Moab, sondern nur des diesseitigen gewesen war. Gegen dieses aber nahm das von langer Knechtschaft sich erhebende Israel eine harte Vergeltung, der sicilianischen Vesper ähnlich, vor. Es waren tüchtige Leute, die fielen. איש שמן drückt das Ansehn, איש חיל die Kriegstüchtigkeit der Feinde aus, welche erschlagen wurden. Moab war tief gebeugt und Israel hatte achtzig Jahre Ruhe.

Die That des Ehud übertrifft ohne Zweifel alle ähnlichen Unternehmungen, von denen die Geschichte des Alterthums weiß, an Lauterheit des Motivs, wie an Kraft und Kühnheit der Ausführung. Privatinteresse war es, was die gefeierten Harmodius und Aristogiton bewegte (cf. Thucyd. 6, 56), den Hipparch zu erschlagen. Blinde Kriegswuth erfüllen Mucius Scävola, wie den Theodotus[1]), welcher Ptolemäus ermorden will, und es gelingt ihnen nicht. Ehud war ebenso kühn als klar. Nicht für ein eigenes Interesse, für sein Volk setzte er sein Leben ein. Und nicht blos für die äußerliche Freiheit seines Stammes, sondern für das Bekenntniß und die Ehre seiner göttlichen Lehre, die mit jener unauflöslich verbunden war.

Gegen den Todfeind Israels, den Gebannten und von der Gemeinde Israels ausgeschlossenen — erhob er den Stahl. Er ging in die drohende Gefahr, um seinem Volke, wenn es gelänge, damit ein Zeichen des Muthes und des Trostes zu geben. Freilich wurde, wenn es mißlang, der Haß und das Joch über Israel noch stärker. Um so mehr sah man darin, daß Gott ihn als Retter aufgestellt habe. — Und doch, wo sind für Ehud die Preisungen in Israel, welche für Harmodius in Athen Jahrhunderte durchlebten! Die That des Scävola[2]) wird als nationale Heldenthat gerühmt. Der Geschichtschreiber läßt ihn sagen (Liv. 11, 12): „Als Feind habe ich den Feind erschlagen“. Allerdings hat die merkwürdige That das Recht gehabt, ausführlich bis auf die kleinen Züge bei ihrem Hergang überliefert zu werden. Aber damit war Alles geschehen, um die Klugheit wie Kraft des starken Linkhändigen anzudeuten. Kein Wort des Lobes wird gelesen. Vielmehr fehlt, was wohl zu beachten ist, das Wort, was bei den andern Richtern sich findet. Es steht nicht, „es war der Geist Gottes über ihn“ (רוח יהוה). Es steht auch nicht, wie bei Othniel, daß er „Israel gerichtet habe.“ Es wird nicht gesagt, daß mit seinem Leben und Tode die Ruhe Israels verbunden gewesen. Spätere Auslegung nannte ihn den Wolf, mit welchem Benjamin verglichen wird (Midrasch, Ber. Rabba cap. 89, p. 87a). Wie dieser auf seine Beute, hätte Ehud auf Eglon sich gestürzt. Man sah in Ehud die geschichtliche That eines kraftvollen Mannes um Gotteswillen, aber im „Geiste Gottes“ ist weder solche List, noch solcher Mord. Um so weniger konnte jemals die That des Ehud, so glorreich sie in ihren Verhältnissen sein mochte, eine Entschuldigung ähnlicher Thaten werden. Um so weniger konnten sich die Gräuel, welche innerhalb der christlichen Welt, wie gegen die Könige Heinrich III. und IV. sich zutrugen, damit decken wollen[3]). Obschon Eglon ein Heide, ein Fremder, ein Tyrann, ein im Kriegszustand sich befindender Feind ist — wird von der Schrift Ehud nur als Retter — aber seine That keine aus dem Geiste Gottes genannt. Um wieviel schimpflicher ist Mord und Verrath gegen den eigenen König, Landesgenossen und Christen. Eine christliche Schmach, eine Sünde wider den Heiligen Geist war es, als man dem Clement auf die Frage, ob ein Priester den Tyrannen erschlagen könne, antwortete, „es sei keine Todsünde, nur eine Unregelmäßigkeit (irregular; Ranke, französ. Gesch. 1, 473), oder, wenn Papst Paul V. bei dem Morde Ravaillacs gegen Heinrich IV. ausrief: Deus gentium fecit hoc, quia datus in reprobum sensum“. Schlimmer als der Dolch ist solche Lehre.

1) So war der König von Chazor Oberkönig über alle Könige seiner Nachbarschaft (Jos. 11, 10. ראש כל המלכות).

1) Polybius 5, 81.

1) In Plutarchs Parallelen griechischer und römischer Geschichten n. 2 wird dieselbe Historie von einem Griechen Neoktes erzählt, der, was Scävola gegen Porsena, gegen Xerxes gewagt habe.

2) Schöne Worte enthält Hugo Grotius, de jure belli et pacis, lib. 1, cap. 4 (ed. Traj. 1773), p. 178. Man entschuldigt sich Serarius, mit Mangel an Zeit darüber zu handeln, S. 92. (Vergl. Bayle, Dictionnaire sub voce Mariana, tom 2, p. 2051 e).

V. 31.

31 Und nach ihm war Schamgar, Sohn Anath, und schlug die Pelischthim, sechshundert Mann, mit einem Ochsenstachel, und es rettete auch dieser Israel.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Nach ihm (ואחריו). Seinem Beispiele nach. Dem Vorbilde Ehuds nach schlug Schamgar die Philister. Nicht von der Zeit zu nehmen, als wäre nach dem Tode Ehuds dieser nachgefolgt. Es geht dies aus Kap. 4, 1 hervor. Es würde sonst auch eine Zeitbestimmung über die Jahre Schamgars nicht gefehlt haben. Die Hypothese des Josephus von einer einjährigen Regierung ist unhaltbar. Die andern jüdischen Ausleger haben daher die That Schamgars mit Recht in die Zeit Ehuds, nämlich in den Zeitraum der achtzig Jahre verlegt.

Schamgar[1]), Sohn Anath. Aus welchem Stamm er gewesen, wird nicht angegeben. Wenn es richtig ist, ענת mit ענתות zu verbinden (cf. Kaplan Erez Kedumim 2, 142), so war er wie Ehud aus Benjamin, und vertheidigte das Gebiet desselben im Westen gegen die Philister, wie Jener es gegen Osten that. Es ist eine einzelne Heldenthat, die von ihm erzählt wird und durch die er einen Angriff der Philister mit ungemeiner Kraft zurückwies.

Mit einem Ochsenstachel. Die Uebersetzung der Septuaginta gibt ἀροτροπούς, und will offenbar damit die Pflugsterz stiva, das was der Pflüger in der Hand hat und womit er gleichsam lenkt, bezeichnen[1]). Richtiger ist jedoch Ochsenstachel (vgl. Bochardt, Hierozoicon 1, 385), פרש תוריא, wie der Chaldäer hat. Es war der „Stachel", gegen den die Ochsen, wenn sie damit geschlagen werden, „löckten". Die Griechen nannten ihn βουπλῆξ. Mit einem solchen soll Lykurgus, der König, irrende Bacchanten bekämpft haben[2]) (Il. 6, 135). — Aus der schwedischen Zeit, erzählen die Holsten, habe ein Bauer mit einer Stange eine Menge Schweden in die Flucht getrieben (Müllenhoff, Sagen S. 81).

Er errettete Israel. Er verschaffte ihm den Sieg und half ihm über die Gefahr zeitiger und lokaler Unterjochung. „Erretten" ist aber nicht „richten". Auch ist vom „Geiste Gottes" bei ihm nicht die Rede.

1) שמגר. Die Alten deuteten nomen advenæ. Ehud war Sohn eines גרא. Vielleicht daß auch שמגר dazu eine Beziehung hat.

1) Diese Deutung der Septuaginta hat nichts mit der Lesart zu thun, die Augustin vorfand (מלבד הבקר), wie Bereheau meint, und schon von Serarius erkannt war.

2) Diese Sage ist von Nonnus mit Anlehnung an Homer weitläuftig behandelt. Merkwürdig ist, daß die Scene in „Arabien" spielt, und doch Nonnus das obige Ereigniß und Lykurgs Stadt an den Karmel und an's erythräische Meer versetzt. Nonnus scheint, wie Köhler richtig bemerkt (Die Dionysiaka von Nonnus von Panopolis, Halle 1853, S. 76 u. 77), allerdings unter βουπλῆξ ein Beil verstanden zu haben. Auch die römischen Dichter geben ihm ein Beil.

Viertes Kapitel.

V. 1—11.

1 Und die Söhne Israels fuhren fort Böses zu thun in den Augen Gottes, und
2 Ehud war todt. *Und es überließ sie Gott in die Hand des Jabin, Königs von Kenaan, welcher in Chazor herrschte, und seines Feldherrn Sisra, und dieser hatte seinen Sitz
3 in Charoschet Hagojim. *Und es klagten die Söhne Israels zu Gott, denn neunhundert eiserne Wagen hatte er, und er bedrängte die Söhne Israel gewaltig zwanzig Jahre.
4 *Und Debora, eine prophetische Frau, ein Weib von Feuergeist (Lapidoth), sie richtete
5 Israel in dieser Zeit. *Und sie hatte ihren Sitz unter der Palme Debora, zwischen Rama und Bethel, auf dem Berge Efraim, und zu ihr zogen die Söhne Israel zum
6 Gericht. *Und sie sandte hin und ließ holen den Barak, Sohn Abinoams, aus Kedesch, in Naftali, und sprach zu ihm: Wohlan, Gott, der Herr Israels, befiehlt Dir, gehe und ziehe auf den Berg Tabor, und nimm mit Dir zehntausend Mann von den Söhnen Naftali
7 und den Söhnen Sebulun. *Und ich ziehe Dir am Bache Kison den Sisra, den Feldherrn
8 des Jabin, mit seinen Wagen und Volke entgegen, und gebe ihn in Deine Hand. *Und Barak sprach zu ihr: Wenn du mit mir gehst, so gehe ich — wenn Du nicht mit mir
9 gehst, so werde ich nicht gehen. *Und sie sprach: Ich werde mit Dir gehen, aber es wird nicht Dein Ruhm auf dem Zuge sein, den Du gehst, denn der Hand einer Frau wird Gott den Sisra überlassen. Und Debora stand auf und ging mit Barak nach
10 Kedesch. *Und Barak rief zusammen Sebulun und Naftali nach Kedesch, und zog mit
11 zehntausend Mann zu Fuß hinauf, und es zog Debora mit ihm. *Und Cheber, der Keni, hatte sich getrennt von Kain, den Söhnen Chobab, des Schwagers Mose, und hatte sein Zelt aufgespannt gen Elon Zaananim, in der Nähe von Kedesch.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Und Ehud war todt. Denn Ehud war nicht mehr. Es ist zwar nicht angegeben, daß die achtzig Jahre der Ruhe auch die der Regierung des Ehud gewesen wären, aber der Erzähler scheint es durch unsern Vers anzudeuten. Denn die „Ruhe" ist immer gleichbedeutend mit dem „Gehorsam gegen Gott." Diesen bewahren die Israeliten durch die Macht der Persönlichkeit ihres Richters. Ist dieser todt, offenbart sich die Schwäche des Volkes von neuem. Wie also gesagt wird „es fuhr fort das Volk Böses zu thun, und Ehud war todt," so schließt sich das Aufhören der Ruhe an Ehuds Tod an. Es muß also Schamgar, da er hier gar nicht erwähnt, in den Zeiten der achtzig Jahre seine That ausgeübt haben. Die stehende Redeform וַיֹּסִיפוּ „und sie fuhren fort", ist als ein „Fortfahren" des Leichtsinnes anzusehen, der im Volke herrscht, wenn es nicht durch gottbegeisterte Kraft einer Person geleitet wird. Was sie schon hatten längst erfahren können, wohin es führe, thun sie immer von neuem. Es lernt das neue Geschlecht nichts aus der Geschichte der vergangenen Zeit. So ist „sie fahren fort", eigentlich „sie fangen wieder von neuem an".

Und Gott überließ sie in die Hand des Jabin, König von Kenaan ꝛc. Schon Josua hatte (Kap. 11) einen heftigen Kampf gegen einen Jabin, König von Hazor, zu bestehen. Er gebot über einen Völkerbund, der im Süden bis nach Dor (Tantûra) an der Küste und die Ebenen unterhalb des See's von Tiberias ging. Die Schlacht gegen Josua geschah an den Wassern Merom (der See von Hyuleh), und allein daraus folgerte Josephus, daß Chazor über diesem See läge. Keineswegs aber so dicht an demselben, als Robinson (Bibl. Forsch, S. 479) annehmen wollte, was ganz unmöglich ist. Aus dem Zuge Josua's wird klar, daß es auf dem Wege von dem See Merom nach Sidon hin gelegen habe. Denn Josua kehrte von der Verfolgung zurück (וישב, 11, 10), um Hazor einzunehmen. Aus unserer Erzählung, wie aus Josua 19, 37, erhellt, daß es nicht zu weit von Kedesch gelegen haben kann, aber auf einer Seite, von welcher Züge Israels nach dem Tabor von Naftali und Sebulun nicht so leicht bemerkt und verhindert werden konnten. Also auf der Westseite von Kedesch. Daß seine heutige Lage durch Aehnlichkeit des Namens allein nicht bestimmt werden kann, hat Robinson erfahren, der ein Hazir, ein Tell Hazûr und el Hazûri (für welches Ritter gewesen war) zurückwies. Eine hervorragende Lage nach der Niederung hin (מלך כנען), eine Festung innerhalb reicher Fluren, muß bei einer solchen Hauptstadt, als welche Hazor hier und später erscheint, angenommen werden. Dies trifft zu bei Tibnin (wie aus Robinsons ausführl. Schilderung hervorgeht, S. 74 ꝛc.). Die Aehnlichkeit des Namens fehlt nicht, denn die Kreuzfahrer werden es nicht ohne Grund Toronum genannt haben. Wilhelm von Tyrus beschreibt die Lage: (Hist. lib. 11, 5; in Gesta Dei Francor. p. 798) mit Weinbergen und Bäumen geschmückt, das Land fruchtbar und zum Ackerbau geeignet. Es liegt in der Mitte zwischen Tyrus und Paneas, und seine Bedeutung für den Besitz des Landes sei unvergleichlich. Robinson hat mit Recht bemerkt, daß hier von jeher eine Festung gestanden haben müsse, und wird kein besonderer Hinderungsgrund sein, daß Wilhelm von Tyrus es noch zum Stamme Ascher rechnete, an dessen Gränze es jedenfalls lag. — Der Jabin, König von Hazor, den unsere Stelle erwähnt, ging offenbar mit dem Plane um, in Zeiten des unachtsamen Israel das seinem Vorfahren durch Josua entrissene Gebiet wieder einzunehmen, und um dessen sich auch zu versichern, so hielt sein Feldhauptmann Sisra an einem andern Punkte das schmachtende Israel in Zucht. Charoschet Hagojim ward sein Sitz genannt. Vielleicht daß es uns gelingt, auch die Lage dieses bisher ganz unbekannten Ortes anzudeuten. Die Macht des jetzigen Jabin muß sich soweit wie die des früheren (bis nach Tantûra und dem Süden des See's von Tiberias) erstreckt haben, denn sonst wäre die Schlacht nicht am Kison entschieden worden. Auch waren ja bei dem Kriege gegen ihn Naftali, Sebulun, Issaschar (Kap. 5, 15) interessirt. War dies der Fall, so liegt die Wahrscheinlichkeit nah, daß der Sitz des Sisra in diesem südlicheren Theile sich befand. Sisra war der Feldherr der durch neunhundert eiserne Wagen furchtbaren Armee. Nur in ebneren Landestheilen waren solche von Nachdruck. Darum wird Josua 17, 16 erzählt, daß gerade der Kenaani in der Ebene von Bethschean (Beisan) und in der Ebene von Jisreel, wo der Kison floß, eiserne Wagen gehabt habe. Charoschet Hagojim steht schon seines Namens wegen mit den eisernen Wagen in Verbindung. Charoschet ist die Stätte, wo das Eisen geschmiedet wurde (charasch, der Schmidt). Es liegt nahe, diese in den genannten Ebenen anzunehmen. Der Ort wird Charoschet Hagojim, das Charoschet der „Gojim" genannt. Unter „Gojim" wird eine auch von Kenaanim, von Aram, von Edom, von Moab ꝛc. abweichende Volksart verstanden werden müssen. Der Targum übersetzt Charoschet Hagojim mit „Feste oder Stadt der Gojim" (כרכי עממיא), und weist daher auf das Gelil Hagojim (Jes. 8, 23) hin, welches ebenso übersetzt ist (כרכי steht oft für עיר, Stadt). Dieses Gelil der Gojim wird durch die Stelle des Propheten diesseit des Jordans, in der Nähe des Meeres von Tiberias gesetzt. Man darf dieses „Galilæa gentium" offenbar nicht mit dem ganzen Gebiete Galiläa verwechseln, welches Sebulun, Naftali und die Meeresküste von Tiberias einschloß, die beim Propheten davon getrennt sind. Darf man die Stelle daselbst geographisch fassen, so liegt Gelil Hagojim im Süden vom See Tiberias, da, wo später Galiläa begann. Josua hat Kap. 12, 23 auch einen König der Gojim in „גלגל" besiegt. Aus der Stelle, welche diesem Könige in der Reihenfolge gegeben wird, ist geographisch wenig zu schließen, da sie durchaus nicht nach der Lage der Ortschaften geordnet ist. Ein Verständniß der Stelle wird nur klar, wenn גלגל genommen wird als גלל, so daß Josua den König der Gojim in Gelil besiegt habe. Es muß auffallen, daß unter den Königen, welche Josua besiegt hat, keiner von Bethsean erscheint, obschon dieses Kap. 17, 16 so bedeutend genannt wird, ob-

schon sein Gebiet zu den besiegten gehört haben muß, obschon die Städte in der Ebene Jisreel genannt sind. Die Vermuthung liegt nah, daß es der König der Gojim sei, der Bethsean vertritt. Bethsean war der südliche Beginn des spätern Galiläa (cf. Lightfoot, opp. I, 216 etc.), es war die Stadt der eisernen Wagen, es war stets von einer gemischten (Kenaanim, Gojim, Juden) Bevölkerung (Richter 1, 27. — Chulin 6, b.), es erscheint seit den ersten griechischen Nachrichten (in der Septuaginta, bei Josephus ꝛc. cf. Ritter, 15, 432) mit dem Beinamen Skythopolis, Stadt der Skythen. Es soll hier auf die Fragen, wie dieser Name entstanden sei, nicht eingegangen werden. Das ist gewiß, daß Skythen für Gojim nicht unpassend anzunehmen ist, namentlich wenn die Stelle 1 Mos. 14, 1 herbeigezogen wird, wo Tideal, König der Gojim, neben Elam, Sinear und Telassar erscheint. Reichen auch unsere historischen Nachrichten nicht aus, um diese Wahrscheinlichkeiten gewiß zu machen, so fallen doch mehrere aus dem Zusammenhang der Erzählung hervorgehende Momente in's Gewicht.

Wenn Charoschet Hagojim in der Nähe von Bethschean zu suchen ist, dann wird die ganze geographische Grundlage der Kriegsbegebenheit klar. Dann haben Jabin und Sisra die entscheidenden Endpunkte des Reiches inne. Die südliche Armee des Sisra drückt hier Israel am meisten. Sie zu vertreiben ist die Hauptaufgabe. Nicht Hazor, das rings umher und hinter sich feindliche Völker hat, die noch nicht ausgetrieben werden können, darf Barak angreifen. Die tyrannische Macht im Herzen Israels zu vernichten ist der Plan Debora's. Der Tabor ist der Mittelpunkt, an dem die beiden Stämme bequem sich sammeln können. Von Kedesch zu ihm führt eine gerade Linie durch beider Gebiet. Sisra muß schlagen, will er nicht abgeschnitten werden. Wird er besiegt, ist Israel frei. Seine Armee ist der einzige Halt Jabins in diesen Gegenden. Darum flieht Sisra von Kison nordwärts, um Hazor zu erreichen. Hier auf dem Wege, nicht weit von diesem wie von Kedesch, erreicht ihn sein Geschick.

Und Debora, eine prophetische Frau אִשָּׁה נְבִיאָה. Aus 4 Mos. 11, 25 geht hervor, daß der Quell der prophetischen Gabe (נבא) der „Geist Gottes" (רוח יהוה) ist. Wie der Quell, so ist auch das Ziel. Die Prophetie preist und verkündet Gott. Ursache und Folge zeugen von einander. Alle können prophetisch reden, auf wen immer der „Geist Gottes" fällt, Mann und Weib. Die Weise des prophetisch Redens ist göttliche Verzückung, erhaben dichterische Begeisterung (ἐνθουσιάζειν von θεός), in der Gott gepriesen wird. In dieser Weise gleicht der Prophet zuweilen dem griechischen μάντις (von μαίνομαι), wozu namentlich Jerem. 29, 26 (משגע ומתנבא) zu vergleichen ist (קוֹסֵם, in demselben Kapitel neben Nabi, geben Septuaginta in der That durch μάντις wieder). An sich ist aber naba, niba sprachlich und sachlich mit ἔπειν zu vergleichen. Der Prophet spricht das ἔπος, in welchem der Geist Gottes (יהוה) innen ist; er spricht den Preis und die Größe Gottes aus. Er ist sein Verkünder. Daher kann Ahron (2 Mos. 7, 1) der Nabi des Mose sein. Von dem Geiste, den dieser trägt, ist er das beredte Organ. Freilich ist Mose selbst der Nabi im höchsten Sinn. Unmittelbar, von Mund zu Mund, nicht durch Erscheinung, im dunkeln Traum und Räthsel, verkündet ihm Gott (4. Mos. 12, 7 u. 8), nicht also, wie er sich Ahron und Mirjam verkündet. Mirjam war die erste Prophetin, die in entzücktem Geist mit Pauken und Reigen den Gott vor allem Volke dichterisch pries (2 Mos. 15, 20). Man hat gefragt (vgl. meine Abhandlung über Prophetinnen und Zauberinnen im Weimar. Jahrbuch für deutsche Sprache, Bd. IV.), wie es komme, daß es nur ein „bedeutsamer Zug" des altdeutschen Heidenthums sei, prophetische Frauen zu haben, während die jüdische und christliche Anschauung die Gabe der Prophetie auf Männer übertrug. Der Gegensatz ist vorhanden, er ruht im Ganzen auf dem Unterschiede der heidnischen und biblischen Weltanschauung überhaupt. Die subjektive Natur der Frau ist der des Heidenthums homogener. Um so höher ist Debora zu stellen. Sie ist nicht die Schwester von Männern, wie Mose und Ahron war. Der objektive Geist ihres Gottes allein erhebt sie über ihr ganzes Volk und über Helden vor ihr und nach ihr. Nicht blos die entzückte poetische Begeisterung, sondern die ruhige Weisheit des Geistes im Gesetz wohnt ihr bei. Von keinem Richter bis Samuel wird ausdrücklich gesagt, er sei ein „Prophet". Von Keinem bis zu ihm gilt, daß die Autorität des Richtens schon vor der entscheidenden That an ihm gehaftet habe. Ihre Erscheinung in Israel ist daher ein doppelt Zeugniß. Je weniger Frauen zu dem Amte, das sie einnahm, berufen waren, um desto mehr offenbart sich die Schwäche derer, die die Organe göttlicher Begeisterung sein sollten. Daß sie der Mittelpunkt des Volkes wurde, beweist die Erschlaffung geistlicher und männlicher Kraft. Andererseitig aber tritt glänzend hervor die unerstorbene Macht der göttlichen Lehre. Die Geschichte hat vielfach Beispiele, daß in Zeiten der Noth, wo die Männer verzweifelten, Frauen die Erwecker und Retter gewesen sind, aber überall muß dann im Volke selbst der Funke der alten Kraft nicht erloschen sein. Nachdem zuvor ein Linkhändiger Mann durch eine grandiose That das Volk ermuntert, lebt jetzt in ihm das feurige Wort einer erhabenen Frau.

Der Name Debora, den sie trägt, erscheint nicht zum erstenmal. Die Amme der Rebekka, welche bei Bethel (1 Mos. 35, 8) begraben war, hieß ebenso. Man findet ihn für die Prophetin besonders geeignet. Der Name bedeutet auch die Biene, und Bienen nehmen auch im hellenischen Orakel eine bedeutende Stelle ein (vgl. Paus. 9, 40 ꝛc.). Allein Melitta ist zu diesem Ruhme nur durch die Ableitung von melos, Lied, Gesang, gekommen. Ebenso hängt Debora (דברה), die Biene, nicht mit dabar, reden, zusammen, auch bedeutet es nicht eigentlich „Zug der Bienen" (Gesenius), heißt auch nicht „schwirren" (Fürst), sondern wie Melitta von meli, dem Honig, so ist דברה von דבש, Honig, zu leiten, wobei die Vertauschung von r und s (honor, honos ꝛc.) bekannt genug ist. Als weiblicher Name kann deßwegen sowohl unsere als die ältere Debora, eben wie das deutsche Emma, ganz ohne Bezug auf ihren Beruf „Biene" heißen.

Ein Weib von Feuergeist אֵשֶׁת לַפִּידוֹת.

Die meisten Erklärer älterer wie neuerer Zeit halten Lapidoth für den Namen des Gatten der Debora. Doch hat es nicht an solchen gefehlt, die das Eigenthümliche dieser Angabe fühlten. Es war zu erwarten, daß dann auch die nähere Angabe des Stammes, dem der Mann angehörte, nicht gefehlt hätte. Nach altem Stile würde diese Bezeichnung wenigstens einmal (so V. 5, V. 1) wiederholt worden sein. Man müßte annehmen, daß ihr Mann schon gestorben sei, um ganz natürlich zu finden, sie überall ohne ihren Mann hinziehen zu sehen. Um dies zu vermeiden, geben alte jüdische Ausleger an, ihr Mann sei Barak gewesen, denn Barak und Lapid bedeuteten Aehnliches, nämlich Blitz und Flamme. Aber man bringt die außerordentliche Erscheinung einer solchen Frau gar nicht in Betracht. Welcher Geist muß in ihr geglüht haben, um zu solchem Ansehen in Israel zu gelangen.

Daß man in אשת לפידות die Eigenschaft der Frau anzudeuten suchte, durch welche sie solche Gewalt über das Volk gewann, entspricht dem poetischen Sprachgeiste der Zeit genau. Wenn man eine wackere Frau אשת חיל nannte, von חיל, Kraft, אשת מדונים eine Frau des Streites (Sprüchw. 15, 18), und in אשת כסילות Kesiloth für keinen Namen halten wird (Sprüchw. 9, 13), so kann auch Escheth Lapidoth die Frau von Fackelgluth heißen, eine feuerbringende, krafterntzündende, wie sie gewesen ist. Besonders da Lapid fast ebenso oft in bildlicher Redeweise als in natürlicher für Fackel erscheint. „Sein Heil leuchtet wie eine Fackel," heißt es Jesaias 62, 1. „Aus seinem Munde fahren Fackeln" (Hiob 41, 11). „Das Ansehen der Helden Israels gleicht den Fackeln" (Nahum 2, 5, מראיהן כלפידים). „Der Engel, der Daniel erschien, hatte Augen von Feuerfackeln" (Daniel 10, 6). „Elias Wort brannte wie eine Fackel," heißt es bei Sirach 48, 1 (ὡς λαμπὰς ἐκαίετο). Der Midrasch sagt von Pinhas, dem Priester (Jalkut, Richter §. 40): „Wenn der Heilige Geist ihn erfüllte, glühte sein Antlitz wie Fackeln."

Wie eine Fackel war Debora's Geist für Israel und entzündete die matten Herzen. Es war die Kraft ihres prophetischen Odems, der auf das Volk fiel. Aus ihm erklärt sich ihr Einfluß und Sieg. Gerade daß nicht לפידים, sondern לפידות steht, tritt die sittliche Eigenschaft auch sprachlich hervor, wenn es auch nur einmal wie כסילות vorkommt.

Sie richtete Israel. Da sie den Geist Gottes in der Prophetie hatte, vermochte sie zu richten. Trotz ihres entzückten flammenden Geistes war sie keine Schwärmerin. Nach der Lehre des Gesetzes richtete sie das zuströmende Volk. Die Weisheit dieser „weisen Frau" war die Offenbarung in der Lehre Gottes. Von allem Schrecklichen und Grauenhaften deutscher „Wölen" ist sie frei. Das משפט, um welches Israel zu Debora kam, war klar, nicht in dunklen Sprüchen, wie die Verse der Pythia, obschon auch sie θέμιστες, θέμιτες (Satzungen, משפטים) hießen (Nägelsbach, Nachhomerische Theologie, S. 183). Die Vergleichung mit der Sphinx war nicht glücklich, die Bochart anstellte (Phaleg, S. 471), auch nicht nach jenem Grammatiker Sokrates, der die Sphinx für eine einheimische Wahrsagerin ausgab, die dadurch Schaden angerichtet hätte, weil die Thebaner ihre Satzungen nicht verstanden (vergl. Jaep, Die griechische Sphinx, S. 15).

Sie saß unter der Palme Debora. Unter der Palme, welche der Erzähler noch als die durch Debora bezeichnete kannte (vgl. die Lutherseiche in Thüringen). Es ist nicht einzusehen, warum C. Böttticher (Ueber den Baumkultus der Hellenen, S. 523) von „Palmen der Debora" spricht. Unter einer großen Palme saß sie öffentlich und frei, Allen zugänglich, nicht wie die deutsche Velleda, die, wie Tacitus erzählt, in einem Thurme saß, zu der Niemand zugelassen ward, um die Heiligkeit zu mehren. Die Palme war das Symbol ganz Kenaans; sie schmückte die Münzen der Phönizier (Movers 2, 1. 7) wie der Juden. Aus diesen Münzen, die mit den Seefahrern weit und breit bekannt wurden, entstand die Gewohnheit, ihre Bringer Phöniker (φοῖνιξ, die Palme) zu nennen, nicht, wie die gewöhnliche Annahme hat, von dem Anblick des Landes an der Küste, der noch viele andere Dinge zeigte (wie bei Dunker, Gesch. des Alterth. I, 148). Das Symbol der Palme, welche die Alten in Delos bewunderten, geht nach Gedanken, die Israel nicht kannte. Sie bezieht sich auf Apollo's Geburt, nicht Weißagung.

Zwischen Ha Rama und Bethel, auf dem Berge Efraim [1]. Bethel lag auf der Gränze von Efraim und Benjamin; desgleichen Ataroth (Jos. 16, 2). Robinson hat ein Atâra in derselben Gegend gefunden (Paläsẗina 2, 566). Nicht weit davon, auf einem Berge, begegnete er einem Orte er Râm, das er für das Rama in Benjamin (Richt. 19, 13), und Ritter (16, 538) für das Rama in unserer Stelle hielt, was beides durchaus annehmbar ist, da hierdurch die Angabe, daß Debora zwischen Bethel und Rama, auf dem Berge Efraim saß, unberührt bleibt, natürlich auf der Gränze, wie Bethel selbst (בהר cf. Jos. 16, 1).

Und sie schickte und ließ holen Barak von Kedesch Naftali. Was besonders hierbei hervortritt, ist die geistige Einheit, in der die Stämme sich noch immer verbunden fanden. Debora, obschon sie im Süden von Efraim saß, — hatte ihr Augenmerk auf die Tyrannei, die namentlich die Stämme im Norden erfuhren. Während vom Priesterthum in Silo Alles schweigt, läßt sie die Knechtschaft Israels nicht ruhen. Aber sie wendet sich an die Stämme, die dabei zunächst betroffen waren. Kedes, im Nordwest vom See von Hhuleh, ist noch mit seinem Namen wiedergefunden worden. Auf einem ziemlich hohen Rücken, in köstlicher Gegend, liegt es (Robinson, Bibl. Forsch. 481, 82). Da, in Naftali, lebte Barak (Blitz, wie Barcas), den Debora ausersehen hatte, der Befreier seines Volks zu werden. Name des Vaters und Heimat wird genau angegeben und Kap. 5, 1 wiederholt. Die Macht ihres Einflusses beweist sich, daß sie ihn vom Norden herab bis an die Gränze von Benjamin rufen kann. Daß er auch der Berufene sei, thut sich durch den Ge-

1) Die Wiedergabe des Targum ist hier merkwürdig genug, es heißt: „Und sie saß in der Stadt in Ataroth Debora."

horsam kund, mit welchem er dem Rufe der Frau folgt. Aber nicht genug, daß sie ihn ruft, daß sie zum Kampf anfeuert, sie gibt ihm auch den Schlachtplan, nach dem er zu verfahren hat.

Du sollst allmählich mit zehntausend Mann aus Naftali und Sebulun auf den Berg Tabor ziehen. לֵךְ וּמָשַׁכְתָּ בְהַר תָּבוֹר וְלָקַחְתָּ עִמְּךָ. Das Wort מָשַׁךְ drückt durchgängig den Begriff des „Hinziehens" aus, ob vom Anziehen des Bogens oder dem Ziehen der Furche, ob vom in die Länge ziehen der Töne; bildlich ist es dann auch von der langen Linie eines Heeres, das in der Ebene hinzieht, gebraucht. Wie es hier gemeint ist, wo das Objekt dessen, was Barak ziehen soll, in einem neuen Satz „ולקחת עמך עשרת" ausgedrückt, ist, wird durch die ganz analoge Stelle 2 Mos. 12, 21 deutlich. Dort sagt Moses: מִשְׁכוּ וּקְחוּ לָכֶם צֹאן כְּמִשְׁפְּחֹתֵיכֶם, und der Sinn ist offenbar, daß die Geschlechter nacheinander (משכו), hintereinander, allmählich, das Passah mit den Lämmern opfern sollen. Das ordnet hier Debora an. Nacheinander, in einzelnen Trupps, soll Barak zehntausend Mann nach dem Berge Tabor sammeln. Dies ist auch nothwendig, denn wie sollte dies sonst dem Tyrannen unbemerkt bleiben? Er darf von dem Aufstande nichts erfahren, bis die Schaaren sich gesammelt haben. Darum auch nicht in Kedesch, sondern in einem die verschiedenen Stämme sich einigenden festen Punkt. Der Tabor (Ἰταβύριος, Dschebel Tor), im Südwest des See's von Tiberias, ist der isolirteste Punkt in Galiläa, der sich kegelartig über Chaldäa, weit gesehen, obschon nur 1755 Pariser Fuß (nach Schubert 1747) hoch erhebt (vgl. Ritter, 15, 393 ꝛc.). Aber nicht in den Positionen des Berges soll Barak bleiben. Wenn Sisra's Tyrannei gebrochen werden soll, so muß ihre Macht in der Ebene geschlagen werden, denn dort wirken die eisernen Wägen des Feindes. Darum sagt Debora, Sisra werde am Bache Kison, in der Ebene Jisreel, seine Armee zusammenziehen. „Ich, spricht sie im „Geiste Gottes", will ihn dir herziehen und in deine Hand geben."

Und Barak sprach. Barak zweifelt nicht an der Wahrheit ihres Worts, er fürchtet nicht den Feind, aber nur „wenn Debora mitzieht — will er gehen, ohne sie nicht." Durch ihr Mitgehen ist die Sache als eine göttliche legitimirt. Die Stämme, die er ruft, erfahren, daß nicht sein Interesse es ist, das sie ruft. Er will blos das Organ scheinen des Befehles, der durch Debora kommt. Wer an eine Parallele mit Jeanne d'Arc, der Jungfrau von Orleans, denkt, wird das Wesen der jüdischen Prophetin nur um so heller würdigen. Die Prophetin zieht nicht selbst das Schwert, sie hätte sonst Barak's nicht bedurft. Auch Johanna sprach mit großem Sinne, als man ihr sagte, Gott könne auch ohne Kriegsleute siegen, „die Kriegsleute werden streiten, dann wird Gott Sieg geben" — aber sie stritt nur gegen Feinde ihres Landes, nicht Feinde ihres Glaubens und geistlichen Lebens. Es war eine romantische Religion irdischen Königthums, für die das arme Mädchen fiel; — die klare Stimme des Weltkönigs rief Debora in den Sieg. In Barak ist kein sentimentaler Zug eines Dunois zu spüren — aber freiwillig stellt er sich hinter die Frau, weil sie von Gott begeistert ist.

Sie sprach: nicht Dein Ruhm wird auf dem Zuge sein, denn der Hand einer Frau wird Gott den Sisra überlassen. Man wird nicht Barak, sondern der Debora den Sieg zuschreiben. Man wird sagen, eine Frau habe den Sisra besiegt. Das ist der nächste Sinn. Durch die That der Jael ist das Wort noch in anderer Beziehung erfüllt worden. Die Ehre, den Sisra zu fällen, fiel ihm nicht zu. Aber Barak besteht auf seinem Wunsch. Er will den Kampf geheiligt wissen durch ihre Gegenwart. Etwas Aehnliches wird aus der Griechensage berichtet. Im Messenischen Kriege heißt es bei einer Schlacht (Pausan. 4, 16): die Krieger hatten tapfer gestritten, weil die Seher zugegen waren.

Und Debora stand auf und ging mit nach Kedes. Um der großen Nationalsache willen verläßt sie ihre friedliche Palme, sie bezeugt die Wahrheit ihrer Verkündigung durch den Willen, alle Gefahr mit ihm zu theilen. Von Kedes, aus Baraks Heimat, müssen die nahen Stämme dirigirt werden. Dahin geht sie mit ihm. Hier erläßt nun Barak den Weckruf. Er muß längst dazu eine Autorität gehabt haben, die nun durch die Prophetin geheiligt ist. Wenn gesagt wird, „er rief Naftali und Sebulun nach Kedesch" (קדשה), so sind offenbar darunter nur die Führer zu verstehen. Denn es ist nicht anzunehmen, daß die Heerschaaren zum Theil erst nach Kedesch mit hinauf, und dann wieder zum Tabor nach Süden marschirt wären. In Kedesch verabredet er den Plan mit den Geschlechtshäuptern; von diesen geführt, sammeln sich von allen Seiten, von den Bergen herab, wie die Schweizer gegen Oesterreich, die Truppen gegen den Tabor „zu Fuß" (ברגליו), denn sie haben weder Wagen noch Reiterei. Immer größer wird der Zug, bis sie auf dem Tabor ankommen. Barak und Debora immer an der Spitze.

Und Heber, der Keni, hatte sich getrennt von Kain, den Söhnen Chobab, des Schwagers Mose. Wir haben oben gehört, daß das Geschlecht des Schwähers Mose, des Keni, mit dem Stamme Juda von Jericho aufgebrochen (Kap. 1, 16) und während dessen Eroberungszügen sich in Arad niedergelassen hat. Von diesem hat sich nun die Familie des Heber getrennt. Während sich der eine Theil ganz unten im südlichsten Theile Juda's neue Heimat gesucht — lagert sich der andere hoch oben in Naftali. Als ob die rührende Anhänglichkeit dieser Geschlechter an Israel noch immer an den Enden seines Lagers weilen wollte, um, wie ehedem in der Wüste, sein Wegweiser zu sein. Oben Kap. 1, 16 heißen sie „Söhne des Keni, Schwäher von Mose," hier „Kain (vgl. 4 Mos. 24, 22), von den Söhnen Chobab, Schwager Mose." Alte Auslegungen [1]) haben unnöthige Verwirrungen in den Namen Jithro's finden lassen. חתן heißt verschwägert sein, und wie deutsch „Schwäher und Schwager" im Grunde eins sind, so kann auch חותן sowohl für Schwiegervater wie Schwager stehen. Der Schwiegervater Mose's war Jithro, als Priester hieß er Reuel (רעואל). Er ist mit Israel nicht weiter gezogen, sondern er ist (2 Mos. 18, 27) in sein Land gegangen. Aber sein Sohn Chobab (4 Mos. 10, 29), war bei Israel geblieben. Als dieser auch heimgehen wollte, bat ihn Mose zu bleiben, daß er ihr Auge sein sollte auf dem Wege, und versprach ihm von dem Guten, das Israel beschieden sein werde, das Seinige zu geben. Dies geschah. Im Norden und Süden war ihr Platz. Wenn nun hier von Söhnen Chobab die Rede ist, so darum, weil auf ihm, dem Wegweiser, der Lohn ruhte, der ihm versprochen war. Und sein Zelt war in der Nähe von Kedesch, bei Elon Zaananim [1]), was auch als Gränzort Naftali's (Jos. 19, 33) erwähnt wird. Vielleicht ist dieser Name erst durch den Aufenthalt des Keni entstanden, wenn man mit Beziehung auf Jes. 33, 20, etwa „Eichenhain der Wanderzelte" [2]), darin wiederfinden will.

1) Indem man Jithro sieben Namen beilegte, folgte man nur homiletischen Betrachtungen. So nahm man auch Chobab als Beiname, „weil er Gott lieb war." (Jalkut, Richter n. 38.)

1) Sein Zelt aufschlagen „in der Nähe" eines Ortes wird durch עד ausgedrückt; so hier רִיֹּט אָהֳלוֹ עַד אֵלוֹן, so 1 Mos. 38, 1. עַד עֵדְכְּמִי.

2) Wenn die griech. Uebersetzungen zum Theil „δρυὸς πλεονεκτούντων." haben, so ist dies Auslegung, als wenn es von בצע käme, andere die „ἀναπαομένων" wiedergeben, denken an שאנן, welches so übersetzt ist (Jerem. 48, 11).

V. 12—21.

Und man meldete dem Sisra, daß Barak, Sohn Abinoam, auf den Berg Tabor gezogen sei. *Und Sisra rief zusammen seine ganze Wagenburg, neunhundert eiserne Wagen und all die Mannen, die bei ihm waren, von Charoschet Hagojim zum Bache Kison. *Und Debora sprach zu Barak: Mache Dich auf, denn dies ist der Tag, an welchem Gott den Sisra in Deine Hand gibt; wahrlich, Gott selbst zieht vor Dir aus. Und Barak zog vom Berge Tabor herab und die zehntausend Mann nach ihm. *Und Gott verwirrte den Sisra und die Wagenburg und das Lager im Kampfe vor Barak, und Sisra stieg vom Wagen herab und floh zu Fuß. *Und Barak verfolgte die Wagen und das ganze Lager bis Charoschet Hagojim, und das ganze Lager des Sisra fiel durch das Schwert; nicht Einer blieb übrig. *Sisra aber war geflohen zu Fuß zu dem Zelte der Jael, dem Weibe Hebers, des Keni, denn Frieden war zwischen Jabin, König von Hazor, und zwischen dem Hause Hebers, des Keni. *Und Jael kam heraus, dem Sisra entgegen und sprach zu ihm: Kehre ein zu mir, kehre ein, fürchte Dich nicht, und er kehrte zu ihr in das Zelt ein und sie verhüllte ihn mit einem Regentuch. *Und er sprach zu ihr: Laß mich ein wenig Wasser trinken, denn ich bin durstig. Und sie öffnete den Milchschlauch, gab ihm zu trinken und verhüllte ihn. *Und er sprach zu ihr: Stelle Dich an die Thür des Zeltes, und wenn ein Mann kommt, fragt und spricht: Ist hier Jemand, so sage: Niemand. *Und Jael nahm, die Frau des Heber, des Keni, den Zeltnagel, faßte den Hammer mit der Hand, kam leise zu ihm und schlug den Nagel in seine Schläfe, er drang durch bis in die Erde; und dieser — er war vor Müdigkeit fest entschlafen — starb. *Und siehe — Barak jagte dem Sisra nach, und Jael ging ihm entgegen und sprach: Komm und sieh den Mann, den du suchst, und er kam zu ihr und siehe da — Sisra lag todt, mit dem Nagel durch seine Schläfe. *Und es beugte Gott an dem Tage den Jabin, König von Kenaan, vor den Söhnen Israel. *Und die Hand der Söhne Israel war immer schwerer über Jabin, König von Kenaan, bis sie ausgerottet den Jabin, König von Kenaan.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

In den einfachen Sätzen sind Bilder entworfen von der höchsten drastischen Anschaulichkeit und geschichtlicher Klarheit. Man wird im Geiste in das Getümmel der Schlacht geführt und steht schreckerfüllt im Zelte der Jael.

Und man sagte dem Sisra. Jabin war in Chazor, Sisra in Charoschet Hagojim. Wenn die Botschaft vom Tabor an Sisra kam, muß er diesem Ereigniß nahe gewesen sein, während Jabin in Ferne von all' den erzählten Dingen erscheint.

Und er rief zusammen. (וַיִּזְעַק) זעק eigentlich schreien; hier, wie V. 10, zusammenschreien, κηρύττειν; er macht das rings umher einquartierte Heer mobil. Um Sisra dreht sich Alles. Er ist die hervortretende, gebietende Persönlichkeit, wahrscheinlich das Haupt der Miethstruppen, welche vielleicht um ihres gemischten [1]) Charakters

1) In dem Heere des Königs von Tyrus befanden sich, nach Ezechiel 27, 10, als Miethstruppen Paras, Lud und Put. Derselbe spricht von Gog (Kap. 38, 6), daß er mit sich führe „Paras, Cusch und Put. Man kann gewiß mehr an die assyrischen Cusch (Cossäer), als die afrikanischen in Gogs Heere denken. Für Gog und Magog steht schon alte Erklä-

wegen auch Gojim heißen. Wenn Sisra die Wagen nach dem Bache Kison führen will, müssen sie schon in der Ebene gewesen sein, weil sie sonst nicht zu transportiren waren. Es kann der Ort, wo ihr Hauptcantonnement war, nirgends anders als bei Beisan gewesen sein, wo zu gleicher Zeit für Wagen und Reiterei die bequemsten Wege nach dem jenseitigen Lande beherrscht waren. Die Ebene Jisreel, wohin er sie führt, ist das Blachfeld, in welchem sein Heer sich geeignet entfalten kann; er führt es an die Südwestseite des Tabor, wo die größte Depression des Berges sich zeigt. Sein Plan muß, wenn Barak nicht angriff, der gewesen sein, ihn auf dem Berge einzuschließen, um ihn zum Zuge in das Thal zu zwingen. Aber bevor noch die furchtbare Wagenburg sich fest lagert, stürmt, von Debora begeistert, von Barak geführt, das Heer der Israeliten mit göttlicher Begeisterung herab, bricht ihnen in die Flanken, stört ihre Schlachtreihen; Alles geräth in Verwirrung; panischer Schrecken ergreift sie; Alles wendet sich zur Flucht, der große Feldherr hat den Kopf verloren, von allen strategischen Plänen bleibt ihm nur die Besonnenheit übrig, dem Untergang sich dadurch zu entziehen, daß er nicht auf seinem Wagen und nicht mit den Andern flieht (wie Napoleon).

Und Gott verwirrte sie. Debora hat verkündet, Gott werde vor ihnen herziehen — wie er vor Josua herzog, nicht als sichtbarer Engel (wie Targum hat), sondern in der Kraft des Geistes, die er seinen Helden verleiht. Durch seine Begeisterung werden in ihrem Sturme von der Höhe Barak zum Blitz, Debora zur Fackel, die den Feind verzehren. וירהם „er verwirrte sie", wie er das Lager Aegyptens verwirrt hat (2 Mos. 14, 24). Wenn die Wagenreihen in die Verwirrung gerathen, ist Alles verloren. Denn sie hindern dann mehr, als sie helfen. Gott hat dies gethan, daß Israel siege.

Im Kampfe. לפי חרב. Dies wäre der einzige Sinn, den diese Worte hier haben können.[1] Doch ist auch dann die Sprachweise וירהם ... לפי חרב eigenthümlich und nur künstlich zu erklären. Was Bertheau hat, daß Gott als Held mit dem Schwerte, als Vorkämpfer, dargestellt sein soll, ist ganz unstatthaft. Mir dünkt, daß das לפי חרב in der Urschrift gar nicht gestanden, und erst aus V. 15 eingeflossen, welcher Irrthum durch das gleich anfangende nächste Wort לפני leicht zu erklären ist.

Und Sisra stieg von seinem Wagen. Auf dem er kenntlich war. Die ganze Masse des Heers kann sich der Wagen wegen nur in die Ebene flüchten, nach Charoschet zurück, woher sie ausgerückt. Sisra entflieht zu Fuß, um auf andern Wegen fortzukommen. Er sieht ein, daß Barak das Heer verfolgen und ihn dort suchen werde. Er flieht daher verborgen nach Hazor zu, gegen Norden, und hat allerdings dadurch einen Vorsprung, daß Barak ihn in der anderen Richtung, nach Charoschet, verfolgt hat. Während des Getümmels, in welchem sein stolzes Lager unter den Heldenthaten Israels zusammenbricht, ist es ihm gelungen, schon nah seinem Ziele weit hinauf zu kommen, als er einen Versteck bei einem Freunde gefunden zu haben meint. Es steht absichtlich V. 15: und Sisra floh, dann erst V. 16: Barak verfolgte, dann V. 17: וסיסרא נס, und Sisra war geflohen. — Zwischen Heber, dem Keni, und Jabin war Friede; es hatte also der Keni nicht unter dem Druck gelitten, den Israel trug. Darauf bauend konnte Sisra hoffen, nach langer Ermattung dort ein wenig Ruhe zu finden. Um so mehr bei der Frau. Bei dem Manne hätte er vielleicht Gewalt des Barak gefürchtet, in das Frauenzelt bricht Niemand feindselig ein. Er scheint erst angefragt zu haben. Sie kommt ihm freundlich entgegen, sie ladet ihn dringend, sie beruhigt ihn; „fürchte Dich nicht," spricht sie; sie bereitet ihm ein Lager, daß er sich ausruhe, sie deckt ihn sorgfältig mit einer dichten Decke zu.' שמיכה wird sie genannt; das Wort kommt nur an dieser Stelle vor. Die Ableitungen bei Bochart (Phaleg. 748), sowie in den neuen Lexicis (Gesenius, Fürst), führen nicht weiter. משיכא ist das syrische, chaldäische משיכא, Haut, Fell, Leder, das arab. مشك (cf. Freitag, lex. arab. 4, sub voce), cilicium, saccus. Vortrefflich lassen dies diejenigen griechischen Uebersetzungen erkennen (denen auch Augustin folgte; vgl. auch Nordam, S. 83), die δέῤῥις wiedergeben. Denn dies ist nicht blos Haut, sondern auch lederne Decke, und zugleich Frauenkleid, wie im Etymol. magn. γυνὴ μέλαινα δέῤῥινημφιεσμένη erscheint. So erklärt sich auch die Anweisung (Jalkut, Richter 44) einiger Rabbinen, das Wort als משיכלא zu deuten. Auch die Version des Targums stimmt damit überein, welche es durch gaunace, καυνάκη wiedergibt, eine Decke, die auf einer Seite rauh ist. Nichts anderes soll auch גכופקרא andeuten.

Es muß eine dichte Decke sein, die den Kriegsmann, der unter ihr liegt, verhüllen kann. Sisra ist nicht unvorsichtig. Er bittet sie noch, ihm zu Trinken zu geben, denn er sei durstig. Sie gibt ihm von ihrer Milch. Uralte Sitte ist, daß, wer in einem orientalischen Zelt der Beduinen, Araber und Wüstenbewohner überhaupt etwas gegessen oder getrunken, in den Frieden des Hauses aufgenommen ist. Der Todfeind des Arabers schlummert ruhig in seinem Zelte, wenn er mit ihm getrunken hat. Darum will auch Saladin dem kühnen Frankenritter Reinald von Chatillon nicht zu trinken geben, weil er ihn tödten will (Marin, Gesch. Saladins, deutsch II, S. 19). Sisra glaubte nun sorglos schlafen zu können. Noch meint er Jael lehren zu müssen, wie sie etwaigen Verfolgern antworten müsse. Wie hat er sich getäuscht! Sisra erfährt die dämonische Gewalt einer Frauenseele, die, wenn sie losbricht, keine Schranke kennt. Zwar ist Jabin mit Heber im Frieden. Aber ihr Geschlecht und seine Geschichte sind seit undenklicher Zeit mit Israel verwachsen. Dessen Freiheit ist ihre, dessen Ruhm der Ihre. Wie viel Frauen hat Sisra entehrt und zur Beute gemacht! (cf. 5, 30). Soll sie müßig sein, wenn der Tyrann sich selbst in ihre Hände gibt! Was wird geschehen, wenn sie ihn rettet! Hat sie nicht ihren uralten Bund mit Israel verrathen! Wird er nicht, kraft seiner Stärke und Klugheit, neue Schaaren sammeln, um Israel von neuem zu bedrohen! soll es heißen: Jael hat den Feind des Volkes, unter dem sie brüderlich leben, zum Verderben dieses, gerettet! Der Conflikt ist groß, in dem sich die Frau befindet, und nur eine großartige Seele wußte ihn so dämonisch zu lösen. Sie will ihn nicht entrinnen lassen — wenn sie ihn nicht aufnimmt, und kann ihn doch nur aufnehmen, um ihn zu verderben, aber nicht, ohne daß sie die alten Volkssitten verletzt. So entscheidet sie sich denn. Sie verschmäht den etwaigen menschlichen Lohn, den ihr Sisra's Befreiung eingebracht hätte. Sie bringt das größere Ziel, die Freiheit des ihr verwandten Volkes, in Anschlag — das ältere Recht wiegt über — ein wilder Kriegsmann steht ihr entgegen, der tausend Gesetze des Rechtes zerbrochen hat — und alle Rücksicht fällt. Sie hat kein Schwert, den Krieger niederzuwerfen — und sie greift zu den furchtbaren Waffen der Frauenlist, vor der kein Gesetz besteht. Außerdem ist noch heute die Beobachtung gemacht worden, daß überhaupt die Frauen jener Länder, weniger als die Männer, an die Sitte der Gastfreundschaft sich kehren. Burkhardt hat dies selbst auf seinen Wanderungen erfahren (Ritter, 14, 179).

Jael ragt, durch ihre dämonische That, weit über ähnliche Frauenbilder anderer Zeiten und Völker heraus. Von der griechischen Aretophila in Kyrene sagt Plutarch (Ueber die Tugenden der Frauen, n. 19): „Ihre herrliche That erhebe sie zum Range der ältesten Heldinnen." Was that sie! Mit Gift, Lüge, falschen Eiden, brachte sie es soweit, daß der Tyrann, der sie liebte, ihr Gemahl, der ihr vertraute, gestürzt ward! Aber sie würde nie zu solchem Unternehmen sich erhoben haben, hätte dieser nicht ihren ersten Gemahl erschlagen. Noch schrecklicher ist Chriemhild in unsern Nibelungen. Sie ladet, den sie aus Rache morden will, aus weiter Ferne ein; sie beleidigt nicht blos das Gastrecht; es sind ihre Verwandten, ihre Landesgenossen, ihre Freunde. Jael hat keine Nebenzwecke; sie hat nichts zu rächen, was sie selbst angeht; der Tyrann ist ihr fremd und eigentlich kein Feind. Aber er ist der Unterdrücker der Freiheit des Volkes Gottes, in dessen wunderbarem Leben sie und ihr Geschlecht miterwachsen ist. Sie thut Dämonisches — aber sie thut es frei und rein im Dienste allgemeiner Ideen.

Sie hätte nicht nöthig gehabt, ihn zu tödten. Kaum war ihre That vollbracht — war auch schon Barak, ein Blitz in der Schlacht wie in der Jagd des Feindes, da. Nun aber, da sie geschehen war, offenbarte sie nur die Treue des Keni und machte die Schmach des Jabin größer. Barak hatte nichts gewonnen, wenn er den flüchtigen Feind erschlug, — und nur die Ehre des feindlichen Feldherrn hatte gewonnen, wenn er vom Schwert des Helden fiel. Staunend tritt Barak in das Zelt der Jael — — das großartige Objekt eines Malers[1] — und vor ihm liegt der gewaltige Sisra, eine Leiche — an die Erde genagelt von einer Frau. Ein Sieg, der so begonnen, mußte groß vollenden. Immer stärker fielen die Schläge auf Jabins Haupt, bis seine Macht gänzlich fiel. Kein Jabin hat mehr in Hazor regiert. Dreimal wird sein Name V. 23 u. 24 erwähnt, die Bedeutung davon hervorzuheben.

[1] Es ist in der von Schnorr herausgegebenen „Bibel in Bildern", mit kräftiger Hand dargestellt.

Fünftes Kapitel.

V. 1.

Und es sang Debora mit Barak, Sohn Abinoam, an diesem Tage wie folgt! 1

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Das besondere Zeichen des prophetischen Geistes ist der Gesang. In dichterischen Gesichten quillt der Preis und die Verkündung Gottes aus den Propheten. Glühend, gewaltig, wie eine Fackel in der Nacht, stürmt ihr Wort einher. Diese erhabene Anschauung von der Poesie schimmert überall wieder. Die Dichter reden, sagt Sokrates, wie die Gottbegeisterten und die Orakelspender. Bei den Römern ging die Sage (Liv. 1, 7) von der uralten weißagenden Nymphe Carmenta (von carmen). Von keinem Richter ist ausdrücklich gesagt, er sei ein Prophet, nur von der Debora, und sie sang allein unter ihnen, nicht blos wie Mirjam, die mit ihren Frauen den Gegenchor zum Moseslied darstellte, sondern wie Moses, der Sieger selbst.

Sie sang, ותשר, sie war die Schöpferin des Liedes. So steht auch 2 Mos. 15, 1: „es sang Moses mit den Söhnen Israel" (וישר), nicht es „sangen". Moses schuf in göttlicher Begeisterung das Lied und das Volk sang es. So auch bei Debora. Das fem. mit dem folgenden ן drückt die Selbständigkeit der Schöpfung und die Gemeinschaft des Gesanges aus; Barak steht schon im vierten Kapitel meistens für das Volk selbst. So ist Barak auf den Berg gezogen, Kap. 4, 12. Das Heer des Sisra verwirrt sich vor Barak, Kap. 4, 15. Barak verfolgt, Kap. 4, 16 ꝛc. So nimmt auch „Barak" die Stelle hier ein, welche die „Söhne Israel" im Moseslied einnehmen. Er und die Seinen stimmen als Siegeslied den Hymnus der Debora an. Zum Volkslied wird ihr Siegesgesang. Das ganze Alterthum kennt keinen schöneren Schmuck für den Sieg, als das Lied. Sie bewahren es fest, als Zeugniß ihrer Kraft und als Weckruf in der Schmach. Noch zu Pausanias Zeit (im 2. Jahrh. n. Chr.) sangen die Messenier, also nach ungefähr 800 Jahren, ein Siegeslied aus den Tagen des Aristomenes (Pausan. 4, 16). Vielleicht der interessanteste Ueberrest deutscher Erinnerung an Arminius ist das westfälische Volkslied, welches in der Umgegend des einstigen Siegesfeldes noch gesungen wird (vgl. Horkel, in der Gesch. der deutschen Vorzeit 1, 257). Um so vielmehr bei Israel, dessen Siege die Stufen seiner nationalen Arbeit und die Zeugnisse seiner religiösen Wahrheit sind, wo Ueberlieferung das Gewissen der Geschlechter und urkundliche Treue die Bedingun-

rung von Cimmerier und Skythen fest. Ebenso erklärt Symmachus den König von Elam, der in Palästina einfiel, als König der Skythen. Wenigstens kann durch die historische Thatsache, daß skythisch gesittete Menschen in den Heeren der Phönizier gedient haben, der Umstand einer skythischen Colonie bei Beisan wahrscheinlicher werden, als durch die Sagen, die Plinius und Andere mittheilen und die nur ähnlichen entsprechen, als in Antiochien und anderwärts umgingen.

gen seines Berufes, seiner Größe und seiner Ehre bildete.

Die Form des Liedes ist, wie in der hebräischen alten Poesie überhaupt, die des freien Rhythmus. Das Gedicht ist ein poetischer Strom, überall poetisch und doch ungebunden von einer künstlichen Strophenteilung. Nicht daß sie ihrer ganz entbehrt, nur wird sie niemals zur Regel. Daher sind Bemühungen, ihr solche systematisch aufzuzwingen, obschon nur manche Spuren sich zeigen, ganz vergeblich. Es fehlt nicht an Abrundung, Einführung und Schluß, aber die Pausen ordnen sich den Gedanken unter, diese entfalten sich frei wie die Wellen; in der Kühnheit der Bilder und in der Kraft nicht gewöhnlicher Sprache besteht des Liedes Charakter. Es eignet sich naturgemäß alle die Formen an, welche ächte Poesie nicht sucht, sondern hervorbringt, aber alle in einer Freiheit, die keine als Regel erträgt; doch ohne wie der natürliche Strom die Harmonie zu verletzen. Das Lied hat also Strophen, aber gleichmäßig ausgebildet sind sie nicht; in Parallelismen geht es einher, aber so mannigfaltig, wie sich der Gedanke bewegt; am interessantesten ist der Stabreim zu beobachten, der in vollster Entwickelung und Feinheit, wie nur in den altnordischen Dichtungen, aber auch in ziemlicher Ungebundenheit sich darstellt. Wichtig ist die Beobachtung darum, weil er mehr als etwaige künstliche Strophengliederung für das Wesen des Volksliedes und seinen Brauch zum Gesange Zeugniß ablegt. In die Abtheilungen, welche das Gedicht gewiß offenbart, zerlegt es nur sein eigner Gedanke. Diese sind der Preis Gottes als Einleitung (V. 2—5). Die Schilderung des Vorfalls (V. 6—8). Die Aufforderung zum Preise, weil es nicht mehr so ist (V. 9—11). Schilderung des Siegs und seiner Sieger (V. 12—22). Das Schicksal des Feindes (V. 23—31). Die Abweichungen, die die folgende Uebersetzung von den vorhandenen älteren Versionen unterscheiden, werden bei den einzelnen Versen erwiesen sein.

V. 2—5.

2 *Um daß in Israel wild wallte das Haupthaar
In des Volkes Weihe! — Preiset Gott! *)
3 *Höret Könige, vernehmet Große!
Ich für Gott, ich will ihm singen,
Saiten spielen will ich Gott, dem Herrn Israels!
4 *Gott! bei deinem Zuge von Seir,
Beim Gange aus Edoms Gauen
Bebte die Erde, und die Himmel troffen,
Es troffen die Wolken von Wasser.
5 *Berge bangten vor Gott,
So der Sinai, vor Gott, dem Herrn Israels.

*) בִּפְרֹעַ פְּרָעוֹת בְּיִשְׂרָאֵל
בְּהִתְנַדֵּב עָם בָּרֲכוּ יְהוָה׃

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Obige Uebersetzung von V. 2 weicht von allen früheren Uebersetzungen ab, die sich auch mehr oder minder unter einander nicht gleichen. Von diesen ist die interessanteste diejenige der griechischen Versionen, welche „ἐν τῷ ἀρξασθαι ἀρχηγοὺς“ hat; ihr sind eine Menge geschätzter Ausleger gefolgt (Schnurrer, Rosenmüller, Ewald, Bertheau, Bötger, Kemint), und doch verräth sie ihre ägyptische Heimat, da sie in בפרע פרעות nur an den Pharao dachte, und also auslegte. Eine ähnliche mehr homiletische Deutung giebt von Targum aus; ihm lag die Erinnerung an פורענות näher; daß diese Leiden aufgehört haben, nimmt mit ihm der Midrasch an; vielleicht unbewußt ist auch Teller zu dieser Deutung gekommen. Die Deutungen von Raschi, die פרע = פרץ, Andere, die es = פרט nehmen, mögen wie weitere Deutungen unerwähnt bleiben. Man ist überall über die natürliche Auslegung hinweggegangen, welche immer auch die poetische ist. Unbezweifelt ist פרע, das Haupthaar (auch arabisch) und zwar das langwallende, wie aus Ezech. 44, 20 hervorgeht, coma [1]).

Davon kommt פרעות, wie 5 Mos. 32, 42 vom Blute die Rede ist, das vom Haupte niederrinnt (מראש פרעות אויב). Da die Bedeutung (κομᾶν das Haar nähren) lose machen für פרע, verwildern lassen, wie wenn wild das lange Haar ungebunden um den Nacken fliegt, daher von Abron gesagt wird (Kap. 32, 25) כי פרעה אהרן, er habe das Volk verwildert gemacht, und vom Volke „es sei verwildert“ (פָּרֻעַ). Die wörtliche Uebersetzung, die mit allen vorhandenen Stellen, in denen פרע vorkommt, correspondirt, ist also: „als man lose werden ließ, wachsen ließ, verwildern ließ das Haupthaar“. Die Umstände sind bekannt unter denen man das Haupthaar wachsen ließ. Von dem, welcher ein Gelübde that, der Gott heilig sein wollte, heißt es 4 Mos. 6, 5, daß er sein Haupthaar wachsen lassen muß (גַּדֵּל פֶּרַע).

Das Beispiel Simsons ist bekannt, auf welches wir unten [1]) zurückkommen. Dieser Fall tritt hier ein, בהתנדב עם, als das Volk sich weihete, als es sich Gott widmete; (se devovit),

1) Daß auf dieses Wort zurückgegangen werden muß, stimmt auch Keil bei, aber er findet eine Bedeutung darin, die es nie hat.

1) Das Verbum נדב kommt nur Exodus, Esra, Chronik und hier vor.

das Volk, das auf die Stimme Debora's hörte, oder wie Einer, der sich heilig für Gott nannte. Durch seinen Ungehorsam war Israel in die Knechtschaft gefallen. Diejenigen, die mit Barak gingen, glaubten Gott; auf diesen Glauben hin wagten sie ihr Leben. Sich ganz hatten sie ihm zu Opfer geweiht. Der Vers hat daher einen tief, das ganze Volksleben tief ergreifenden Sinn. Er enthält die Gesammtursache, daß ein Lied gesungen werden konnte, darum steht er an der Spitze. Siegen konnte Israel erst wieder durch gehorsame Umkehr und Buße [1]). Poetisch und drastisch schön stellt die Prophetin den großen Akt der Volksweihe dar, wo ganze Stämme Gotte sich hingeben, wallenden Haares, freudigen Herzens und ihre Kraft auf Gott setzen. Es waren χάρη κομοῶντες einer göttlichen Freiheit. Bei dieser Auffassung tritt auch der Parallelismus klar hervor; es entspricht causal und appositionell das בפרע dem בהתנדב. Das ב drückt den Zustand des Volkes aus, in welchem es siegte und sang. Das Lied ist das Weihelied des Volkes, voll Preis über das gelungene gottgesegnete Gelübde. „Preiset Gott,“ ruft es aus, „um des Langhaars willen, d. h. um und in der Weihe des Volks.“ Die Folge jeder solchen Weihe, die Gott segnet, ist sein Preis. Die Völker müssen ihn hören. Israels Nationalstolz ist sein Gott. Sein Siegeslied ist ein Ruf an die Könige der Gegenwart, zu vernehmen, was er für Israel gethan, wenn es ihm sich hingab.

Höret, Könige und Große. Beide sind der Ausdruck der „Mächtigen“ unter den Völkern, cf. Ps. 2, 2; רוזנים sind Große, Starke. Rosan entspricht offenbar dem Sanskrit vrisna (Benfey I, 332) ahd. rîso. Riese; Debora sagt aber nicht blos: ich will singen, sondern spielen (אזמר). Wie in den Psalmen steht beides zusammen, das eine das Wort, das andere der Klang. Das זמר geschieht auf verschiedenen Instrumenten (cf. Psalm 144, 9. בנבל עשור), hauptsächlich auf der Zither (Ps. 98, 5 ꝛc.), aber auch בתף וכנור, mit Pauken und Zithern (Ps. 149, 3 cf. Ps. 81, 3). Auch Mirjam antwortete im Gegenchor (2 Mos. 15, 20) mit Pauken (tympanis). Jephta's Tochter kam dem Vater mit Pauken entgegen (Richter 11, 34). Auch zu unserer Prophetin Liede können sie nicht recht gefehlt haben. Tympana (tof, Pauken) sind im Alterthume das besondere Instrument begeisterter Frauen (Creuzer, Symbolik, III, 489). Man ist über die Herleitung des Wortes זמר im Unklaren. Gewiß muß man Delitzsch (Psalter I, 19) beistimmen, daß es mit dem samar, was vom „Beschneiden des Weines“ gilt, nichts zu thun hat. Dieses samar erinnert an das griechische σμίλη, Kneif- und Schnitzmesser. Simer, spielen (d. h. mismor) nimmt sich onamapoetisch aus. Der uralte griechische Sänger, dessen Wettkampf mit den Musen auf der Zither schon Homer erzählt, hieß Thamyris.

V. 4. Gott bei deinem Zuge aus Seir. Ein israelitisches Lied kann Gott nur preisen in Israels Geschichte. Denn dieser Gott in der Geschichte ist das einzige Fundament seines Volksthums und Volksrechtes den andern Völkern gegenüber. Die Momente, durch die es ein Volk ward, sind davon der wunderbare Mittelpunkt. Nicht in Aegypten geschah das, — dort war Israel ein Knecht, — aber auch nicht beim Auszuge allein; — das Volksthum Israels ist ein Kind der Wüste. Durch Gottes Offenbarung ward dort Israel ein freies Volk. Sein Wüstenzug — Sinai im Mittelpunkt — ward ein Akt dieser Offenbarung Gottes durch Gesetz, Lehre, Speisung, Sieg und Gericht. Aus der Wüste heraus trat Israel als vollendetes Volk. Die prophetische Dichterkraft faßt in einem Strahl des Volkes Wüstengeburt aus Gottes offenbarer Nähe. Was am Volk geschah, ward durch Gott. „Vom Sinai kam“, heißt es im Moseslied, „von Seir ging er auf, von Paran strahlt er aus.“ Der 114. Psalm stellt den Auszug aus Aegypten als Beginn: „Da ward Juda sein Heiligthum.“ Debora faßt Seir und Edom, aus dem heraus Israel als Volk in die Geschichte trat, als Bild der ganzen Wüste, was ihrem Anschauen schon geographisch natürlich war. Der 68. Psalm, der ihr Lied anruft, erklärt es, wenn er statt Seir und Edom allgemeiner sagt [1]): „Als du einherzogst vor deinem Volk, auf deinem Gange durch die Wüste.“ Die Wüste war der Schauplatz der Offenbarung Gottes. Dort erschien er seinem Volk. Wo ist noch ein Volk, dem dies geschah? „Höret ihr Könige,“ ruft die Prophetin, welche Nation wurde erweckt, gelehrt, geführt durch Erscheinung solchen Gottes!

Die Erde bebte. Die Herrlichkeit der biblischen Gedanken vor den schönsten der Hellenen zeigt sich deutlicher fast nirgends. Das Erdbeben ist für Hesiod und die Andern das Bild eines Kampfes von oben und unten, von Zeus und Typhon,

„Von den unsterblichen Füßen erbebt die Höh' des Olympos.
Als sich der Herrscher erhob, und tief auf dröhnte das Erdreich ....
Auf nun brauste die Erd' und die Himmel umher und die Meerflut [2]).

Auch im prophetischen Geist der Debora und der Psalmen werden Erdbeben ein gewaltiges Bild, aber der Demuth und Furcht vor der heiligen Nähe Gottes: Um Israels willen fuhr Gott aus seiner Höhe — die Kreatur erkennt ihren Meister und zittert. Sie beugt sich in dem Gefühl der nahen Heiligkeit. Die Erde bebt [3]) und die Himmel strömen nieder. In den Wüsten der Halbinsel Sinai ist dies ein Wunder. Noch heut nähren die Beduinen den Aberglauben, daß Moses das Buch besessen habe, welches über den Regenfall entscheide. Die Himmel verlieren ihre eherne Dürre; was hart ist und starr — fest wie Fels und Stein wird weich [4]); „die Berge wanken“, die Felsen stürzen wie Wasser hinab (נזלו). Der Erdbebengürtel, der sich um's mittelländische Meer zieht, bot zahlreiche Erfahrungen. Furchtbare Felsen sind von den Sinaibergen bei Erdbeben hinunter geschüt-

1) Der Targum, welcher nur umschreibt, entspricht doch in seinem Geiste ganz dieser Deutung.

1) Ps. 68 statt בצאתך משעיר steht לפני עמך, und statt בצעדך steht בצעדך משדי אדום בישימון.

2) Hesiod. Theogon, v. 840 etc.

3) cf. Jer. 10, 10; Joel 4, 16 ꝛc.

4) „Die Berge werden weich wie Wachs“, cf. Ps. 97, 5.

telt (Ritter 14, 601 ꝛc.). „So der Sinai.“ Das ist, der Sinai zumeist. Er ist vor Allen der Berg, der wankte, als Gott herniederfuhr, wie es 2 Mos. 19, 18 heißt, „und das ganze Gebirg zitterte sehr.“ Donner ging und schwere Wolken lagen auf ihm (ענן כבד). „Die Berge sahen dich und zitterten, die Wasser rannen dahin,“ sprach Habakuk. „Was ist euch, ihr Berge, daß ihr zittert wie die Lämmer“? heißt es Ps. 114, 6. „Vor dem Herrn bebte die Erde, vor dem Gott Jakobs.“

Diese einleitenden Preisungen Gottes haben keinen Bezug auf die Schlacht am Kison; sie rühmen Israels Gott in seiner Gewalt und Herrlichkeit aus des Volkes Geschichte. So ist Israels Gott, vernehmen die Völker. Ein solcher hat Israel zum Volk auserkoren. Dort in der Wüste wurde es sein eigen, darum hebt die Dichterin gerade diesen Akt heraus. In ganz präciser Art; der 68ste Psalm führt es weiter aus. Ganz unglücklich war der Vermuthung (Böttger), es sei mit dem Sinai der Tabor gemeint. Undenkbar nach dem Geiste Alten Bundes überhaupt. Dann war ja die Schlacht nicht auf dem Tabor, sondern in der Ebene am Kison. Mit V. 5 schließt erst der Hymnus, durch welchen „die Könige und Großen“ vernehmen, daß der Gott, den die Elemente fürchten, der Herr Israels geworden sei. Erst V. 3 geht die Dichterin auf die Geschichte des Zustandes ein, der in Israel war vor ihrer That.

V. 6—8.

6 *Auf die Tage des Schamgar, Sohn Anath, auf die Tage des Helfers [Jaels] wurden
verlassen die Straßen; wer wanderte, ging auf gewundenen Wegen.
7 *Verlassen wurden Israels Weiler, verlassen, bis ich aufstand Debora, aufstand eine
Mutter in Israel.
8 *Gewählt hatten sie neue Götter, — darum bis an die Thore der Kriegsdrang; fand
unter vierzig Tausend in Israel man Schild wohl oder Speer!

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Auf die Tage des Schamgar. בימי שמגר. Die Schwierigkeit der Stelle ist kaum zu heben, wenn man, wie geschieht, die Präposition ב in der Bedeutung „in“ = „während“ annimmt. „Während der Tage des Schamgar“ kann solches Elend über Israel nicht gekommen sein. Der Erzähler könnte nicht von ihm Kap. 3, 31 gesagt haben: „er rettete Israel“, wie er von Ehud als einem „Retter“ spricht. Wenn er nicht rettete, wie kann man sagen „und nach ihm Schamgar“. Es scheint nicht angenommen werden zu können, daß die Dichterin von den Tagen eines solchen Helden zu sagen vermochte, es sei keine Abwehr, kein Schwert und Schild in Israel gewesen (wie doch auch Keil annimmt). Es widerspricht auch ihrem Geiste die Herabsetzung, in der sie sich gefallen würde, jenen Helden darzustellen. Dazu kommt, daß oben wahrscheinlich geworden ist, wie Schamgar's That und seine Wirksamkeit innerhalb der achtzig Jahre fällt, in welchen nach Ehud „Ruhe“ gewesen ist. Jedenfalls wird Schamgars Ruhm vor der Zeit erzählt, in welcher Israel wieder zu sündigen begonnen hat und darum wieder in Knechtschaft fiel. Es kann daher nicht anders verstanden werden, als daß Debora in ihrem Liede das Elend ihres Volkes bis auf diesen letzten Helden zurückführt. „Seit den Tagen Schamgars“, auf und nach seinen Tagen begannen die Pfade zu veröden[1]). Sprachlich hat diese Redeweise mehrfach Analogien. Gott spricht (4 Mos. 14, 11): „Sie glauben nicht an mich, בכל האתות,“ bei, d. i. nach allen Wundern, die ich in ihrer Mitte gethan habe. Ebenso ist das בכל im Propheten Jesaias zu nehmen, Kap. 1, 11, 16; 20, 4. „Aram und Philister fressen Israel, — bei all dem, nach all dem, trotz all dem wendet sich nicht sein Zorn.“ So hellt sich auch der Sinn unserer Stelle auf. Trotzdem, daß die Tage Schamgars gewesen sind, d. i. nach ihnen, begann das Elend. Jene That gegen die Philister war die letzte, in welcher Israel Großes gethan hat. Es wird aber noch hinzugefügt בִּימֵי יָעֵל, „(in, nach, auf) den Tagen Jaels. Daß dies nicht die tapfere Frau, welche den Sisra erschlug, sein könne, wäre an sich offenbar, da Debora, die zu ihrer Zeit lebte, nicht sagen konnte: „in den Tagen Jaels“. Außerdem unterscheidet das Lied V. 24 diese selbst durch genaue Bezeichnung „Frau Hebers, des Keni“. Auch ist Jael eigentlich ein Mannesname. Aber auch die andere Annahme, daß Jael ein Richter gewesen sei, vor Debora's Zeit, ist eine sehr schwankende. Es ist gar nicht denkbar, daß, falls der Erzähler, der uns das Lied der Debora mittheilt, dies so verstanden hätte, er gar nichts von einem Richter Jael sonst mitgetheilt haben würde; gewiß hätte er jenen Namen wenigstens so eingeordnet, wie dies mit Schamgar selbst, mit Elon aus Sebulun und mit Abdon (Richter 12, 14. 15) geschehen ist, wo auch keine weitere Thaten berichtet sind. So bleibt denn keine andere, als die dem poetischen Wurfe des Liedes wohl anpassende Vermuthung, daß Jael der ritterliche Beiname des Schamgar oder noch wahrscheinlicher des Ehud gewesen ist. Wir wissen, daß Gideon mit seinem Heldennamen Jerubaal, öfters Simson als Bedan (1 Sam. 12, 11) auch

[1]) ב in in demselben Sinne wie „auf = nach“ zu nehmen, kann bei dem poetischen Schwung der Rede nicht verwundern. Selbst der Zusammenhang unsers deutschen auf, von welchem Grimm sagte, es habe die Bedeutung von in vielfach eingenommen, gibt davon ein Beispiel. Auch sagen wir, um andere Beispiele zu übergehen, mit demselben Recht „in vielen Tagen“, als „nach vielen Tagen“, wenn es von der Zukunft, aber auch wenn es von dem Vergangenen gilt. — Wenn Schamgar mit einem Ochsenstachel die Feinde schlug, so kann daraus in V. 8 des Liedes der Nichtgebrauch von Schwert und Lanze nicht erklärt werden. Denn sie haben Waffen, wie Baraks Helden zeigen (לפי חרב) — aber sie hatten nicht Muth, sie zu gebrauchen.

kurzweg genannt sind. Daß Jael der schöne Name eines so entschlossenen, blitzschnellen Mannes wie Ehud im Volksmunde werden konnte, ist offenbar, ob es nun als Bergerklimmer, als Erhabener, als Fürst oder als Steinbock, der zu den höchsten Felsen erstaunlich klimmt, gefaßt wird. Am wahrscheinlichsten ist der Zusammenhang des Namens mit der Bedeutung von הועיל helfen. Wie von den heidnischen Göttern mehrfach gesagt ward לא יועילו, „sie helfen nicht“ (1 Sam. 12, 21; Jerem. 2, 8 ꝛc.), so war Jael ein „Helfer“ Israels in der Noth. Dann aber ist der Sinn völlig klar: „Auf die Tage Schamgars, nach den Tagen Jaels (Ehuds) verkam das Volk durch seine Sünden, wie Kap. 4, 1 gesagt ist und wie V. 8 bestätigt wird, „es hätte sich neue Götter gewählt.“

Verlassen sind die Straßen. חדלו ארחות, wörtlich, die Heerstraßen hörten auf es zu sein. Es zog Niemand auf den offenen Wegen, weil keine Sicherheit war. Der Feind raubte im Lande. Wer wandern mußte, suchte sich verborgene Pfade, dem Tyrannen und seinen Truppen zu entgehen. Die wenigen Zeilen sind die treffende Schilderung eines unter dem Druck des Feindes schmachtenden Landes. חדלו פְּרָזוֹן. Es hörten auf, offene Plätze zu sein. פרזון ist das Freie im Lande im Gegensatz zu den mit Thor und Mauer umgebenen Städten. Man glaubt die Beschreibung deutscher Zustände zu lesen, als im Beginn des 10. Jahrhunderts die Magyaren in's Land fielen (cf. Widukind, sächs. Gesch. 1, 32). Was man von Heinrich dem Ersten, als Städteerbauer erzählt, gilt eben von den festen Plätzen, die er gegen die Feinde mehr als früher begründete. Alle alten Ausleger stimmen mit dieser Erklärung von (י)פרזון überein (vgl. Schnurrer S. 46) — sowohl die griechischen als chaldäischen und späteren rabbinischen; es entspricht derselben auch V. 8; vor den Waffen des Feindes, der Israel bedrängte, war nichts mehr sicher, was ohne Mauern war; ja sogar der Kampf drang bis an die Thore der festen Plätze auf den Höhen. Der Versuch, das Wort durch „Fürsten“ zu deuten, leidet an tief eingreifenden Schwierigkeiten, welche die neueren Ausleger, die sich ihm fast alle anschlossen, durchaus nicht überwunden haben. Es ist ein innerlicher Widerspruch, חדלו mit פרזון in diesem Sinne zu verbinden. Man kann wohl sagen רעבים חדלו, „Hungrige hören es auf sein“, aber nicht „Fürsten“. Von einer vertriebenen Dynastie ist nicht die Rede. Ein Richter war nicht, konnte also nicht aufhören. Der Mangel an kriegerischer Tugend wird erst V. 8 erwähnt. In Zuständen wie die von Israel war sein Elend durch die Verödung und Unsicherheit seiner Lande bezeichnet. Seine Fürsten hatten nicht aufgehört. Die Form bedarf auch keiner Correktur (vgl. V. 11). „Bis ich aufstand (עד אשר für עד שקמתי) eine „Mutter in Israel.“ Die Israel gleichsam neu gebar. Es war die Wiedergeburt seines Volksthums, die am Kison erstritten ward. Wie war es gekommen, fügt sie V. 8 hinzu, daß Israel so gefallen war, daß es einer neuen Mutter bedurfte! „Neue Götter“ hatte es sich gewählt. Den ewigen Gott, vor dem die Berge bebten, verlassen. Darum war alle seine Kraft dahin. Bis an die Thore seiner Burgen wurde Israel gedrängt. (לָחֶם ist nicht blos Kampf, sondern schon siegreicher und verzehrender Druck). Widerstand war nirgends im offenen Feld. Auf Schwert und Schild sucht unter vierzig Tausenden nicht Einer sein Heil[1]). Die Dichterin sagt „neue Götter“, nicht „andere Götter.“ Natürlich ist es derselbe Begriff, aber hier doch nicht derselbe Gedanke. Israel hatte ja seinen alten ewigen Gott, der im Anfang in seiner Herrlichkeit geschildert war. Statt jenen wählte es sich „neue Götter“, die es früher nicht kannte. Tiefsinnig ist der Zusammenhang mit Mose's Lied 5 Mos. 32. 47. Denn dort liegt der Gedanke völlig klar: „Göttern werden sie opfern, die sie nie kannten, neuen, die erst kürzlich zu ihnen kamen, die ihre Väter nicht gefürchtet.“ Die heidnischen Götter Kenaan's sind ja Israel alle neu, denn ihr Gott hat sie ja schon in der Wüste erkoren, noch bevor sie das Land mit ihrem Fuß betraten. Die Folge der Treulosigkeit ist eben Israels Verfall, daß alle Männerkraft verschwunden war, Knechtschaft herrschte bis an die Burgthore; Straßen, Brunnen und Weiler verlegt waren, und erst, als Debora aufstand, mit der alten Lehre das Volk wiedergeboren war.

[1]) Auch Keil hat sie angenommen.

[1]) Vereinzelte Erklärungen des Mittelalters, die wenig Neuere aufgenommen haben, sehen in אלהים das Subjekt, als ob „Gott Neues gewählt“ habe; dem widersteht schon der V. 8 selbst, ganz abgesehen von dem Widerspruch im Zusammenhang des ganzen Gedankens. Die Correktur Kemink's zu lesen, הנשים, „Gott habe Weiber erwählt“, würde nur die Verzerrung des Hymnus, welche durch die Subjekt-Umkehr ohnedies entstünde, vermehren. Daß namentlich dann nicht Elohim, sondern יהוה stehen würde, bemerkt Bertheau S. 88, der aber leider wieder Elohim irrig faßt.

V. 9—11.

*Mein Herz mit den Ordnern Israels, 9
die sich weihten im Volk, — Preiset Gott!
*Die ihr reitet auf schöngesäumten Eseln, 10
Auf Matten sitzet,
Und wandert auf Wegen — Singet!
*Statt des Schrei's der Streitenden an den Cisternen 11

Rühmen sie dort die Wohlthat Gottes,
Die Wohlthat seiner Freiheit in Israel, —
Da zu den Thoren hinab das Gottesvolk eilte.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Debora hat erst die Herrlichkeit Gottes, ihm gegenüber den Verfall Israels geschildert, weil es ihn verließ, und neue Götter gewählt, die nicht helfen — bis sie aufstand eine Mutter Israel. Damit kehrt sie zum Anfang zurück. Denn was war ihre That! Der Ruf an das Volk zur Umkehr, zur Weihe für Gott. Da Alles daniederlag, nahm Barak mit seinen Getreuen das Gelübde Gottes auf sich. Wenn Debora eine „Starke" ward in Israel, so mit ihnen, die ihrer Begeisterung folgten. Spricht sie von sich als Retterin, so doch nicht ohne sie, denen sie ihr Herz mittheilt. V. 9 nimmt V. 1 wieder auf. Der Grund alles Preises ist, daß Israel sich wieder zu Gott wandte. — Dies war V. 1 gesagt, hier fügt sie in fernerem Uebergange von V. 7 das לִבִּי hinzu: sie hat Israel den neuen Geist eingeflößt. Wie eine Mutter ihren Kindern, hat sie dem Volke ihr Herz mitgetheilt. לֵב ist der Sitz göttlicher Begeisterung und Hoffnung; es ist das Organ, Gott zu preisen, zu sinnen und zu suchen; von dem, was im לֵב Debora's war, strömte auf Israel wieder. „Wirst du mit mir gehen, spricht Barak, so ziehe ich." „Mein Herz, ruft sie aus, war mit den Ordnern Israels, die sich widmeten, daß sie sich widmeten, als sie sich weiheten לחקקי ישראל. Die Erklärung von חקקי ist schwieriger befunden worden, als sie ist. Schon oben ist bemerkt worden, daß die Aufgabe eines Richters שׁוֹפֵט war, das מִשְׁפָּט, das Recht Israels nach Mose's Lehre zu üben. Wenn er dies wieder einführte, wurde neue göttliche Ordnung im Volke. חק und משפט gehören immer zusammen (2 Mos. 15, 25). „Wo ist noch ein Volk, heißt es 5 Mos. 4, 8, dem solche Chukim und Mischpatim sind!" „Höre Israel, wird 5 Mos. 5, 1 wiederholt, die Chukim und Mischpatim, die ich in eure Ohren rede." Josua machte einen Bund mit Israel (V. 24. 25) und gab ihnen חֹק וּמִשְׁפָּט. Was der Schofet ist für das Mischpat, ist der Chokek für Chok. Es ist dieselbe grammatische Form; es ist dasselbe historische Verhältniß. Wer das Chok Israels wahrnahm, war ein Chokek. Es sind die Ordner Israels, denn Chok ist die gesetzliche „Ordnung." Die Männer, welche Debora folgten, die Führer des Volks, die ihr Leben einsetzten für das Volksthum Israels in Gott, sind nicht Schofsim — was schon ein bestimmter Begriff war — aber den Namen Chokekim gibt die Prophetin ihnen mit Recht. Es waren Männer des Gesetzes und der nationalen Ordnung.

Preiset Gott. Debora's Lied ist ein Preis Gottes; das tönet immer durch. Der Refrain von V. 1 wiederholt sich, denn der Gedanke ist neu hervorgetreten. Die Anordnung des Gedichtes ist fein und schön. Der Aufruf an Alle, Gott zu preisen, erscholl V. 1. Hierauf begann sie zu singen, V. 2 ꝛc.: „ich will preisen"; ihre Persönlichkeit tritt heraus im Liede von Gott — und in der Kraft der Rettung, durch welche sie eine Mutter Israels ward. Von V. 9 überträgt sie die Aufgabe zu preisen an die Andern. „Von ihrem Herzen" war die Weihe übergegangen in das Volk. „Preiset Gott" wird wieder aufgenommen, nun aber sollen die singen, welche gerettet sind und den Genuß des Sieges haben. Ein Freiheitslied ist das Ganze. Was war das vorher für ein Druck! Das Land war gefährdet, der Verkehr stockend, das Leben in Unfreiheit. Nun aber ist Alles wieder offen. Jede Bewegung ist wieder möglich. Die Straßen sind sicher. Darum sollen preisen Alle, die diese Ruhe wieder genießen. Wer nun ungestört, unberaubt, ohne Lebensgefahr einherziehen kann, soll Gott danken, der es ihm wiedergab. Die wieder im Frieden reiten, ruhen und wandern können, — ihre Thiere werden nicht geraubt, die Zelte nicht geplündert, die Pilger nicht erschlagen — sollen wissen und aussprechen, wie köstlich das neue Gut ist. Es ist dem biblischen Geiste eigen (cf. Ps. 1, 1), die Bewegung des Menschen in „Gehen, Stehen und Sitzen" darzustellen. Hier ist natürlich, da von der Freiheit des Landes gesprochen wird, statt des Stehens, das in den übrigen Aeußerungen eingeschlossen war, das Fahren erwähnt, und zwar auf אתנות צחרות. Auf „Eseln und Eselinnen" zu reiten war allerdings ein bekannter Brauch (vgl. Richter 10, 4 u. 12, 14), aber „weiße Esel, oder „weißgefleckte", wie man gewöhnlich übersetzt, sind wenig zutreffend. Sollte der Zusammenhang des Wortes mit den Stämmen, welche „glänzen" bedeuten, feststehen, wird es immer noch geeigneter erscheinen, dies auf schöne und geschmückte Decken zu beziehen, welche auf dem Esel als Sattel lagen. Aber sakhar scheint auch sprachlich dem zu entsprechen, was die Griechen und Römer *σάγμα, σάγη*, sagma[1]), und die Deutschen Saumsattel nannten. Die Esel trugen Gepäck, Nahrung (1 Mos. 42, 26), Getreide, Wein (1 Mos. 45, 23). — Bochart, Hieroz. I, 184). Noch bis auf diesen Tag sind sie im Lande das wichtige Transportthier, und den Esel unbeladen zu lassen, hält man selbst auf den steilen Gebirgspfaden für schädlich (Ritter 17, 295). Der Targum gebraucht das Wort *σάγη* (3 Mos. 15, 9), wo זגא statt זנא zu lesen ist (was Sachs Beiträge zur Sprachf. not. 2, 196 übersehen hat).

Man sollte meinen, daß die Sicherheit und Freiheit denen namentlich zu gut kommen mußte, die wichtigen und kostbaren Transport bei sich führten. Es gibt einen besondern Sinn, an die Gefahrlosigkeit von Handel und Verkehr zu denken, wenn der Feind geschlagen ist. — ישבי על מדין und auf Matten sitzet. Da auch hier von den Segnungen der Freiheit die Rede ist, so können nur

1) Weitere Sprachvergleichungen siehe Benfey 1, 433 und Dieffenbach, Celtica I, 85.

diejenigen hier gemeint sein, welche gewohnt waren in Zelten und Zeltweilern sich aufzuhalten. Deckenausbreiten und Zeltaufschlagen ist bis auf diesen Tag ein Begriff. „Sitzen auf Tüchern" war der poetische Ausdruck für das Verweilen im Freien in Weilern, Oasen und Straßen, ohne Schutz von Mauer und Festung zu bedürfen. מדין ist ohne Zweifel eine Mehrheit von מד, Gewand. Es ist der Natur der alten, namentlich orientalischen Gewandung entsprechend, daß die Ausdrücke von Kleid, Decke, Tuch mehr wie in moderner Zeit in einander überfließen[1]). Es ist das mit בגד, Kleid, der Fall, (4 Mos. 4, 6—13), vgl. כסות (5 Mos. 22, 12). Für die Feststellung dieses Begriffs von מדין hat sich Teller Verdienste erworben. In einer handschriftlichen Bemerkung zu seinem Exemplare, das ich besitze, macht er auf *ἱμάτιον* als verwandt aufmerksam. Jedenfalls hat auch dieses den Doppelsinn von Gewand, Decke und Tuch. Dasselbe ist bekanntlich mit *ἐσθής* und vestis der Fall. Wenn oben Matte (lat. matta) übersetzt ist, so doch nur um des Gleichklangs willen. Ein sprachl. Zusammenhang ist nicht ersichtbar. הולכי על דרך, Pilger, und zwar auf den gehörigen offenen Straßen. Auch sie haben nicht mehr nöthig, gewundene Pfade zu suchen. Sie sind alle frei geworden, sie mögen fahren, sitzen oder wandeln. Drum singet Gott den Preis, שִׂיחוּ, wie der Psalmist spricht: „Worte von deinen Wundern will ich singen." (אשיחה).

V. 11: Die Prophetin fährt fort, den wunderbaren Wechsel von Freiheit und Knechtschaft zu schildern. Als der Feind noch herrschte, war Sicherheit blos innerhalb der Thore; bis an diese heran wurden die Einwohner gejagt und verfolgt. Kaum durften sie sich außerhalb der Stadtmauer zeigen. Ein deutliches Abbild gewähren Erinnerungen aus unserem Vaterlande, wenn etwa große Städte der mittelalterlichen Zeiten vom 13.—16. Jahrhundert mit ihren Nachbaren im Streite lagen. Nun aber ging man Wasser zu schöpfen außerhalb der Stadt. An einem Brunnen, in der Stunde des Wasserschöpfens (1 Mos. 24, 11) begegnete Elieser der Rebekka, da sie aus der Stadt kam. In Kriegszeiten war das ein gefährliches Geschäft. Das Gedränge war groß und Jeder wollte zuerst erledigt sein. Da fehlte es nicht an Gezänk und Schreien. Wie anders ist das geworden. Jetzt schöpfen die Mädchen in Muße und fröhlich und preisen den Gott, der wieder Ruhe und Sicherheit gegeben. Die sprachliche Erklärung entspricht völlig. V. 11, hängt nicht von V. 10 ab. Es beginnt ein neuer Gedanke. מחצצים ist wie מהצצים zu nehmen oder zu lesen, und zwar als Partizip zu הצה streiten, zanken, rixari (cf. 4 Mos. 26, 9; Ps. 60, 2 ꝛc.) und gehört zu נצה, was vom Streit und Zank der Leute bekanntlich oft erwähnt ist (5 Mos. 25, 11; 2 Mos. 2, 13 ꝛc.). — Auf solche Streitende deutet ihre „Stimme" קול hin, und eine Stimme hört man auch nun: שָׁם יִתְּנוּ, dort singen sie laut, dort ertönt das Lied derer, die die Gnade Gottes preisen, von תנה (3. imperf. pl.) tönen, singen, (sanskr. tâna, *τόνος*, tönen). Statt des häßlichen Schreies Zankender erschallt die Stimme Preisender! Was preist sie! צדקות יהוה, die Wohlthaten Gottes, die Wohlthaten, die er Israel in seinem Walten erwiesen hat, daß nach der Hingabe und Umkehr er sie wieder vom Feinde frei gemacht. פרזון ist die Folge seiner Wohlthat: Israel ist wieder frei und braucht sich nicht blos hinter Mauern zu flüchten. פרזון von פרז ist gebildet, wie חפזון von חפז; es ist der Begriff des Freien, der Freiheit darin enthalten, die der Prophet Sacharia ganz im Geiste unseres Gesanges ausdrückt (V. 8. 9). „Offen (פרזות), d. i. mauerlos, soll Jerusalem wohnen.... und ich werde ihm sein, spricht Gott, eine Mauer von Feuer ringsum." Wenn Israel Gotte sich hingibt, ist es ruhig, wie denn nach den Thaten der Richter es heißt: „und es ward ruhig im Land". Dann sind die Feinde machtlos; die offenen Plätze sind sicher; Gott ist, der sie beschützt. Dort an den Cisternen preisen sie Gottes Wohlthat, die in dieser neu gewonnenen Freiheit sich darstellt. —

Da zu den Thoren herab das Gottesvolk eilte,

אָז יָרְדוּ לַשְּׁעָרִים. Wie schön die innere Anordnung des Liedes ist, tritt auch hier hervor. V. 8 heißt es: „Es hatte neue Götter gewählt, אז לחם שערים — als es sich Gott widmete, — V. 11 nur unterbrochen durch den Preis Gottes — אז ירדו לשערים. Als es abfiel, wurde das Volk bis an die Thore gedrängt und es flüchtete, — als es durch seine Hingabe ein Volk Gottes ward, stürzte es kühn zu den Thoren hinaus. Die Folge des ersten: Flucht; des zweiten: der Angriff. Im ersteren Fall sah man unter 40,000 keinen wehrhaften Mann, im zweiten — damit geht das Lied auf die Schilderung des Kampfes ein, — war es ein kleiner Hause, der auf Gewaltige stürzte. V. 9—11 unterbrach die Prophetin durch den Gottespreis der Freiheit ebenso den Fortgang des erzählenden Liedes, wie V. 3—5 und wie V. 12, zu dem und den folgenden wir jetzt übergehen.

1) Auch im Volksbrauch, wenn Gewänder wie Teppiche und Tücher Fahrenden wie Gehenden untergebreitet werden, was aus der Geschichte des Herrn und aus griechischer wie römischer Sitte hinreichend bekannt ist.

1) cf. Richter 11, 40.

V. 12—23.

*Alaf, Alaf Debora!
Alaf, Alaf dichte den Gesang!
Barak brich auf! — siege deinen Sieg,
Sohn Abinoams!

13 *Da herab gegen Rüstige rannte ein Ueberrest,
Das Volk Gottes mit mir gegen Gewaltige rannte.
14 *Aus Ephraims Art, die Amalekſieger,
Dir nach [brach] Benjamin gegen deine Feinde,
Meiſter kamen von Machir,
Des Zahlgriffels Kundige zeichneten Sebulun aus.
15 *Aber die Erſten in Iſaſchar waren mit Debora,
Ja, Iſaſchar war die Baſis Baraks,
Da in's Thal zu Fuß die Seinen ſich ſtürzten. —
Während bei Bächen blieben Rubens große Ergründler.
16 *Was ſitz'ſt du bei den Hürden zu horchen der Hirtenflöte; bei den Bächen hat Ruben
große Ergrübler.
17 *Gilead weilt jenſeit des Jordans,
Aber Dan, was zogſt du auf Schiffen aus!
Aſcher ſitzt an des Meers Geſtade, in ſeinen Buchten geborgen.
18 *Doch Sebulun ſetzte ſeine Seele ein bis zum Tode mit Naftali auf des Gefildes
Hochplan.
19 *Könige kamen zu kämpfen — es kämpften Kenaans Könige bei Taanach und Me-
giddo's Gewäſſer. — Geld zur Buße gewannen ſie nicht;
20 *Vom Himmel ſtritten die Sterne,
Sie ſtritten von ihren Stätten mit Sisra.
21 *Der Strom Kiſons ſchwemmte ſie fort — ein Strom der Hülfen war Kiſons Strom —.
Schreite ſtark, meine Seele, einher!
22 *Da der Jagenden Roßhuf hallend aufſchlug,
Der entjagenden Starken!
23 *Gebannt ſei Meros, entbietet der Bote Gottes, gebannt! — Der Bann auf ſeine Be-
wohner, daß ſie nicht kamen zur Hülfe des Volkes Gottes — des Gottesvolkes
gegen die Gewaltigen.

Exegetiſche und theologiſche Erläuterungen.

Mit den Worten in V. 11: „als zu den Thoren, d. i. zum Kampf hinaus, das Gottesvolk eilte", verſetzt ſich die Prophetin mitten in den Kampf. V. 12 iſt eine Reminiscenz an das Schlachtlied ſelbſt. Es gibt den Alarm- und Sturmruf zum Kampfe wieder. Wach auf! Wach auf! (עורי von עור, cf. Jeſ. 51, 9). Alaf, Alaf — tönt es von Debora, daß ſie die Kämpfer durch ihr Lied entzündet; „erhebe dich", gilt von Barak. Denn Jene ſang und Barak ſchlug. שבה שביך, „Führe fort deine Gefangenen". Gefangene fortführen zu können, war ein völliger Sieg. Als Jeruſalem, als Samaria gefallen war, wurde das Volk als Gefangene fortgeführt. Die Gefangenſchaft des Feindes beſchließt den Kampf. Davon, daß der Feind, der das Heer Iſraels in der Wüſte bei Arad angriff, für alle Zeit gebannt ward, iſt als Grund zu erkennen, daß er Iſrael nicht nur bekämpfte, ſondern daß auch von ihm es heißt, וישב ממנו שבי, er führte von ihnen Gefangene hinweg" (4 Moſ. 21, 1). Der völlige Sieg Gottes, wie ihn Pſalm 68 preiſt, wird beſchrieben V. 19: „שבית שבי, die Gefangenen haſt du fortgeführt".

V. 13 ſetzt nun die wunderbaren Gegenſätze zu ſchildern fort, die dadurch entſtanden ſind, daß Iſrael ſich Gott hingegeben hat. Ein „שריד", ein übriggebliebener Haufen, nicht etwa ganz Iſrael, eine kleine Schaar — wie der Reſt (שרידים), welche nach dem Propheten Joel (3, 5) Gott berufen — nimmt den Kampf mit אדירים auf (Mächtigen, vergl. meine Ausführung zu Pſalm 8, 2 in der lutheriſchen Zeitſchr. 1860), „mächtige Könige werden durch Gott erſchlagen" (מלכים אדירים), Pſ. 136, 18. — Parallel dazu ſteht עם יהוה: „Das Volk Gottes ſtürmt gegen[1]) „Giborim" (ירד בגבורים, wie ירד בממלכתה).

Es ſind das kriegsgewaltige, rieſenſtarke Leute, wie von den Feinden Nimrod war; im Geiſte der Schrift iſt Gott allein der rechte Gibor (5 Moſ. 10, 17 ꝛc.). Sonſt ſiegen die Giborim, hier aber gebt es, wie es bei Jeſaias 49, 25 heißt: „Des Gibor Gefangene werden ihm abgenommen". Eigenthümlich ſchön ſagt Debora: das Volk Gottes rannte mir (ירד לי) gegen Helden". Um meinetwillen, durch meinen Ruf, mit mir, ſingt ſie, wagt es den Kampf gegen Uebermächtige. Es war wirklich ein שריד, der beim Kiſon gegen Sisra ſtritt, nur ein Stück des ganzen Iſrael, welches den Ruhm des „Gottesvolkes" trug. Ein beſonderer Ruhm mußte auf den Stämmen haften, welche daran ſich betheiligten. Der Ruhm der Athener, allein die Schlacht bei Marathon beſtanden zu haben, ward auch nicht ausgelöſcht. Es war unter Iſrael ein Wetteifer zwiſchen den Stämmen, wie in Hellas. Die Schwierigkeit von V. 14 haben die Ausleger unüberwindlich gemacht, wenn

1) Vergl. Richter 7, 9, רֵד בַּמַּחֲנֶה, cf. Kap. 7, 13.

ſie die darin genannten Stämme als Mithelfer Baraks betrachten[1]). Dieſe Annahme iſt ganz unmöglich. 1. Die Angabe Kap. 4 iſt durchaus beſtimmt, daß eben nur Sebulun und Naftali auf den Gefilden Iſaſchars gekämpft haben. Dieſe Erzählung iſt um ſo ſicherer, weil Debora gerade vom Berge Ephraim zu dieſen Stämmen ſchickt, weil auch der Druck, den Iſrael erfuhr, ſie zumeiſt traf. 2. Es konnte von dem Erzähler gar nicht überſehen worden ſein, ob Ephraim und Benjamin mitgeſtritten hatten, die Richtung des Feldzuges war eine ganz andere. Was brauchte dann Debora mit Barak nach Kedes zu gehen? 3. V. 14 widerſpricht ſelbſt. Mit Machir iſt unbedingt Gilead[2]) gemeint. In dieſem Sinne (ירדו) kann nicht Menaſſe überhaupt bezeichnet ſein. Gerade die Beſonderheit ſoll durch „Machir" hervorgehoben werden. Nun aber ſagt Debora ſelbſt, daß Gilead nicht mitgezogen ſei (V. 17). Auch würde die Angabe Sebuluns, mit zwei beſonderen Eigenſchaften für daſſelbe Ereigniß in V. 14 und V. 18 ganz unverſtändlich ſein. 4. Wenn dieſe Völker mitgezogen wären, warum iſt denn nur V. 18 von Sebulun und Naftali die Rede! Man vergaß auch die Platäer nicht, als ſie allein den Athenern am Schlachttage halfen. — Aber die älteſten jüdiſchen Ausleger haben ſchon die richtigere Auffaſſung geahnt, die dem Verſe zu Theil werden muß; er muß geſchichtlich gefaßt werden. Die Dichterin bewegt ſich mit ihrem Geiſt, wie die That ſelbſt, nur auf dem nördlichen Boden Iſraels. Die Stämme Juda und Simeon liegen ganz außer ihrem Geſichtskreis. Aber mit dem alten Ruhm der Stämme, die vom Berge Ephraim ſich ausdehnen, von da, wo ſie ſelber an der Gränze Benjamins ſaß, vergleicht ſie den der Sieger, die ſie angeführt. Jeder Stamm hatte ſeine Traditionen eines beſonderen Ruhmes. Freilich, ruft die Prophetin aus, iſt Ephraim berühmt, da aus ihm ſtammt, der gegen Amalek war. Die Alten haben dies richtig von Joſua verſtanden, dem Sieger Amaleks[3]), dem Stolz Ephraims, der ſein Begräbniß bei ihnen hatte, auf den ſein Anrecht einer Hegemonie gewiß immer begründet war. אחריך בנימין בעממיך, dir nach, Benjamin, gegen deine Feinde. Da בעממיך (aram. plur. c. suff.) offenbar dem בעמלק entſpricht, das letztere ב „gegen" ausdrückt, ſo muß dies auch hier ſo gefaßt werden. Dies wird beſtätigt, daß die Mehrheit von עם immer von den „Heiden", den „Völkern", und im feindlichen Sinne gegen Iſrael genommen iſt. עממיך ſind die feindlichen Völker, die gegen dich gerichtet ſind, gleichſam „deine Heiden", d. i. „deine Feinde". „Dir nach", redet die Prophetin Ephraim an, „brach Benjamin gegen deine Feinde", der (1 Moſ. 50, 27) ein Wolf heißt. Es iſt der Ruhm Ehuds, der über Benjamin glänzte. Die Alten haben das, was Debora hier von Benjamin und den andern Stämmen ſagt, prophetiſch gefaßt. Das iſt nicht anzunehmen.

1) Auch Keil iſt ihr nachgefolgt.
1) 4 Moſ. 32, 39; cf. Joſua 17, 3.
3) „Im Lande Ephraim" war ein Berg Amaleks, ein הר עמלקי, cf. Richter 12, 15.

Die Prophetin, die das Unbegränzte ſieht, kann nicht in einer Weiſe verglichen haben, die blos mit den Thaten der Geſchichte möglich iſt. Neben den kriegeriſchen Ruhm von Ephraim und Benjamin ſtellt die Prophetin den friedlichen von Machir und Sebulun. In wiefern ſich die Söhne Machirs als Mechokekim, als Ordner des Geſetzes ausgezeichnet, haben wir zwar keine Kunde. Aber es iſt doch zu bemerken, daß, was von Jair, Richter 10, 4, erzählt wird, ſich ſchon an einen Jair in der Zeit Moſis anſchließt (4 Moſ. 32, 41). Die Söhne Machirs wurden „auf den Knieen" Joſefs, ihres Urvaters geboren (1 Moſ. 50, 23). Nur dadurch, daß man auch den Ruhm Sebuluns als einen, ſchon vor dem Ereigniß beſtehenden, annimmt, kann das hier mit dem in V. 18 Geſagten in natürlichen Zuſammenhang gebracht werden. Sebulun, früher nur bekannt durch מושכים בשבט ספר (des Zahlgriffels Kundige), war nun ein todesmuthiges Volk geworden. Sebulun war ein handeltreibender Stamm wie Sidon. Der Purpurhandel war beſonders ſeine Aufgabe. In Folge deſſen konnte es nicht anders ſein, als daß die Kunſt eines Sofer, d. i. zu ſchreiben, zu leſen und zählen in ſeinem Stamme beſonders heimiſch war. Auf phöniziſchen Inſchriften kommt ebenfalls der Sofer vor, und Geſenius vergleicht ihn mit den Quäſtoren, die in Carthago ein wichtig Amt, dem Suffeten zunächſt, verwalteten (Monn. Phœnic. p. 173). Ein ähnliches wichtiges Amt bekleideten die Soferim am Hofe der jüdiſchen Könige. Sie werden immer mit dem Hoheprieſter zuſammen genannt (cf. 2 Sam. 8, 17; 25, 25; 1 Kön. 4, 3; 1 Chron. 18, 16; Jeſ. 36, 3 und 2 Kön. 19, 2). Der Sofer und der Hoheprieſter zählen das im Gotteskaſten eingekommene Geld (2 Kön. 12, 11; 2 Chron. 24, 11). Der König Joſias ſchickt ſeinen Schreiber Safan (שפן, cf. אליצפן, Elizafan, ein Mann aus Sebulun 4 Moſ. 34, 25) zum Prieſter. Er iſt es, der das heilige Buch, das der Prieſter gefunden, vor dem Könige lieſt (2 Kön. 22, 8). Der Feldhauptmann hat einen Sofer, der das Heer verzeichnet (2 Kön. 25, 19; Jerem. 52, 25). Von dem Oheim Davids wird (1 Chron. 27, 32) gerühmt, er ſei ein Weiſer und Sofer (מבין וסופר). Der Pſalmiſt rühmt den Griffel eines flinken Schreibers (Pſ. 45, 2). Ueberall iſt es eine friedliche Thätigkeit, die Einſicht braucht und Kunde verräth. Was der Pſalmiſt עט, Griffel nennt, heißt bei Debora שבט, Stab. Es war eine Ehre für Sebulun, tüchtige Soferim in ſeinem Stamme zu haben, die die Kunſt, welche ihnen der Handel eingeflößt, auch für das innere Leben Iſraels verwenden möchten. Es iſt ein draſtiſch Bild, in welchem die Prophetin das Wort משכים anwendet; man ſieht den Schreiber mit ſeinem Griffel die Buchſtaben künſtlich ziehen und malen. Das iſt alter Ruhm dieſer Stämme. Aber der Sieg am Kiſon mit Debora wird ſeine Theilhaber nicht minder verherrlichen. Damit geht die Dichterin auf V. 15 über. Iſaſchar freilich hat nicht mitgekämpft, aber ſeine Bedeutung war nicht geringer. Sein Gebiet war der Schauplatz der Entſcheidung. Auf ſein Verhalten kam ja zumeiſt viel an. Ging die Schlacht verloren, ſo hatte Iſaſchar zuerſt die Folgen zu tragen. Trotzdem entſchieden ſich ſeine Häupter, auf Debora zu hören. „Die

Fürsten in Isaschar mit Debora". Sie umgaben Debora, während Barak in's Thal stürzte. Wie Moses nicht selbst in die Schlacht gen Amalek ging, sondern Josua stritt, während Jener auf dem Hügel betete, so stand Debora hinter der Schlachtreihe, von Isaschar umgeben, segnend, oder im Fall der Entmuthigung[1]), etwa wie die deutschen Frauen[2]) antreibend, ermuthigend, begeisternd. Sehr fein ist bemerkt worden, daß in den Worten וַיִּשְׁשְׂכָר כֵּן בָּרָק, das Wort כֵּן nicht die Partikel, sondern das Hauptwort ist (Schnurrer hat dies aus Meinungen im Commentar des R. Tanchum zuerst angeführt). כֵּן ist die Basis, das Piedestal (cf. 2 Mos. 30, 18); in der That war dies Isaschar für die ganze Schlacht. Auf seinem Gebiete geschah es; er war der Rückhalt Baraks, als dieser sich gewaltig in das Thal stürzte. Die stürmende Beschleunigung ist in dem בְּעֶמֶק שֻׁלַּח בְּרַגְלָיו ausgedrückt. שֻׁלַּח, das Pual in der Bedeutung des griechischen Medium's. — Freilich schließt gleich der Gedanke der Prophetin an, hätten noch andere Stämme der Nachbarschaft helfen können, namentlich Ruben und Gilead jenseit des Jordans, Dan oben an der Jordanquelle, Ascher an der Küste; aber die Hülfe blieb aus. Debora tadelt nicht die entfernten Stämme, wie Juda, Simeon, Ephraim, Benjamin und Gad, sondern die nahen. Ruben kann nicht zur Zeit im Osten des Todten Meeres gewohnt haben, sondern nach 4 Mos. 32, 26 ꝛc. nördlicher, bis an die Ufer des Jabok[3]). Dort mußte er wohnen, an seinen Bächen die Heerden weidend. לפלגות von פלגה, wie פלג, Bach, Fluß (vergl. meine Ausleg. des Ps. 1, luther. Zeitschr. 1859, S. 537). An Ruben war von Barak der Ruf ergangen, sich am Kampfe gegen Sisra zu betheiligen, wie die Stämme jenseit des Jordans überhaupt. So war auch Sparta vor Marathon von Athen aufgefordert. Wie dieses, überlegte Ruben lange. Daher der Spott: es seien חקרי לב und חקקי לב, Ergründler und Ergrübler. Sie denken so lange über die Möglichkeit und Nothwendigkeit nach, bis die Zeit vorüber ist. Ruben sitzt zwischen den Hürden und horcht lieber der Hirtenflöte, שרקות עדרים. Es ist שרק, sibilare, pfeifen, auspfeifen, שריקה, die Pfeife, die Flöte, dem Worte nach nichts anderes als Syrinx, die Pfeife, welche die hellenische Mythe Pans Erfindung zuschrieb. Was hier von Ruben gesagt wird, er ergötze sich am Zuhören der Hirtenflöten, (עדר, ist die Heerde), sagt Homer (Il. 18, 525): „νομῆες τερπόμενοι σύριγξι".

Und Gilead weilt jenseit des Jordans. Wenn von Gilead etwas gesagt wird, was auch von Ruben gelten konnte, da beide jenseit des Jordans wohnten, so weist dies auf die Ausrede hin, welche Gilead im Unterschied von Ruben gebraucht haben mag. Ruben besann sich und Gilead leugnete, daß ihn die That Baraks etwas anging. Er wohne ja jenseit des Jordans.

Aber Dan, was zogst du auf Schiffen[1]) aus. Das Ereigniß, welches Kap. 18 erzählt wird, ist von der jüdischen Tradition schon vor die Zeit Debora's gestellt. Dies scheint in der That der Fall zu sein. In seinem südlichen Besitze hat der Stamm Dan die Küste nicht (Richt. 1, 34) besessen. Wie sollte aber auch Debora sich über den Mangel an Hülfe von dem dortigen Dan beklagen, wenn sie es über Juda nicht that. Dagegen war dies sehr natürlich, wenn Dan schon in der Nähe Naftali's seinen Sitz genommen hat. Die alten Ausleger erklären, „Dan habe sein Hab und Gut auf Schiffe gethan, um über den Jordan zu setzen". Dies ist nun nicht so deutlich, als daß Dan, wie Sebulun, sich mit den Phöniziern (Tyrus) auf die Seefahrt begab, oder dieses wenigstens dem Aufrufe Baraks gegenüber vorschützte. Das wird auch dadurch wahrscheinlich, daß Debora dann auf „Ascher" übergeht, „der am Gestade des Meeres wohnt". Jabin, König von Hazor, kann die Küste nicht beherrscht haben, wo die mächtigen Seestädte präponderirten. Darum hatte auch Ascher von ihm nichts zu leiden. Er wohnt sicher an seinen Häfen. Merkwürdig ist, daß, was die Sängerin hier von Ascher, der Segen Jakobs von Sebulun sagt mit denselben Worten, „לחוף ימים ישכון", und nur die Schiffahrt hinzufügt.

V. 18 erhebt nun über allen Zweifel, daß nur Sebulun und Naftali gekämpft haben, denn nur von beiden gilt, daß sie חרף נפשו, ihre Seele eingesetzt haben bis zum Tod. (Naftali ist um des poetischen Parallelismus wegen an die Spitze des zweiten Satzes gestellt, statt זבולון ונפתלי.) Dem Worte Debora's glaubten sie so fest, um selbst den ungleichen Kampf im Thale zu wagen. Darin bestand das ungemeine Opfer der Stämme. Bisher hatte Israel immer auf's Thal verzichtet (cf. Richter 1, 19. 34), weil es die geordneten Heerschaaren und eisernen Wagen nicht überwinden konnte. Noch bis in die Zeiten der späteren Könige galt Israel als sieghaft auf den Bergen (1 Kön. 20, 23). Darum ist auch על מרומי שדה nicht von der Höhe, sondern von der Oberfläche des Gefildes zu verstehen. Es war ein furchtbarer Entscheidungskampf, die Wenigen gegen so Viele,

1) Wie die arabischen Frauen noch heute bei Kämpfen der Beduinenstämme im Hintertreffen stehen und durch das Zälägit (Gesang) die Kämpfer ermuthigen, cf. Wetzstein, Hauran S. 145.

2) Dies thaten noch die Frauen der Kreuzfahrer in der Schlacht bei Doryläum, wie Petrus Tudebod erzählt (gesta dei per Francos p. 782), „feminae nostrae in illa die fuerunt nobis in refugium . . . confortantes nos fortiter pugnantes et viros protegentes", cf. Wilken, Gesch. der Kreuzz. 1, 155.

3) Es können nur die Stämme einen Tadel erfahren haben, welche mit den Gebieten Naftali's und Sebulums in lokaler, aber nicht nach südlicher Richtung zu geneigter Verbindung gestanden haben. Ephraim, Benjamin, Juda und Simeon empfangen keinen Tadel — aber Ascher, Dan und Gilead erhalten ihn. Wie sollte Ruben getadelt werden, sobald es Juda nicht ward, wenn tief unten am Todten Meere sein Sitz wäre.

1) אניות, nur von Seeschiffen gebraucht, cf. Sprüchw. 30, 19.

ein Haufe Fußreisige gegen soviel eiserne Wagen, ein Bergvolk auf der Ebene, wenige Stammhäupter gegenüber Mächtigen. V. 19 heißt es: „Könige kamen", wo dies im uneigentlichen Sinne von glänzenden und mächtigen Heerführern zu nehmen ist. Denn Sisra war kein König.

בֶּצַע כֶּסֶף לֹא לָקָחוּ. Gewinn an Geld bekamen sie nicht. Man nimmt dies gewöhnlich nur von der Beute, die die Feinde zu machen hofften und nicht erlangten. Aber die Beute der sebulonitischen und naftalitischen Kriegsschaar kann doch nicht so geldreich erschienen sein! Es ist daher wahrscheinlich, daß die Meinung der Prophetin noch ein Anderes einschließt. Es ist bekannt noch aus späteren Zeiten, daß man den drohenden Heerzug des Feindes, dem man sich nicht stark genug fühlte, entgegen zu gehen, durch Geld abzukaufen suchte. So nahm Schischak, König von Aegypten, alle Schätze des Tempels mit sich unter Rehabeam (1 Kön. 14, 27). Asa gab alles übrige Silber und Gold an Ben Hadad von Damaskus (1 Kön. 15, 18). Menachem brachte viel Geld auf, um den Könige von Assur damit zur Rückkehr zu bewegen (2 Kön. 15, 20). Dem Sisra glückte es nicht. Er bekam weder vor dem Feldzug ein Abstandsgeld, noch nachher konnte er Beute machen. Die Truppen und ihre Führer, welche ihn begleitet hatten, fanden bei dieser Expedition ihren Vortheil nicht. Diesen letzteren drückt בצע namentlich aus, daher auch der Chaldäer dafür gewöhnlich „Mammon" setzt.

Vom Himmel stritten die Sterne. Josephus hat in seiner Erzählung des Sieges über Sisra, das Gemälde eines Donnerwetters eingefügt, mit Sturm und Hagel, welche den Feind verwirrt hätten. Es ist dies eine seiner Pragmatien, womit er den hellenischen Lesern den Glauben erleichtern und das Wunderbare natürlicher machen will. Die Veranlassung dazu gab das Kap. 4, 15 angegebene וַיָּהָם, und „Gott verwirrte sie". Es wurde nämlich aus zwei andern Stellen, wo von solcher göttlichen Verwirrung der Feinde die Rede ist, die Einwirkung von Donner und Hagel mit besprochen. So Jos. 10, 10. Als Josua gegen die Feinde kämpft, heißt es: „Und Gott verwirrte sie, und auf der Flucht warf er große Hagelsteine auf sie herab, daß sie starben" (אבני ברד). Ebenso heißt es 1 Samuel. 7, 10: „Und Gott donnerte mit gewaltigem Schalle an diesem Tage und er verwirrte die Philister." Diese Uebertragungen erscheinen für unsere Stelle durchaus nicht nothwendig. Der Erzähler hat vielmehr 2 Mos. 14, 24 im Auge, wo von der Verwirrung Pharao's durch Gott ohne Donner und Hagel die Rede ist. An und für sich bedarf es deren auch gar nicht, um eine solche zu erklären. Die Verwirrung von Roßbach (5. Nov. 1757) bedurfte keines Unwetters, um den Feind zu vertreiben. Was aus den, in Kap. 4 und in dem Deboralied erwähnten Notizen allein hervorgeht, ist, daß Barak mit seinen Getreuen einen gewaltigen plötzlichen Anfall gemacht hat, bevor die zahlreichen Wagen in Schlachtordnung standen. Es geschah dies in hereinbrechender Nacht. Als Josua gegen die Feinde focht, standen ihm Sonne und Mond bei (Jos. 10, 12). Ueber Barak leuchteten hell die Sterne, wodurch ein Gewitter nicht wahrscheinlich wird. Nach israelitischer Auffassung kann die Hülfe der Sterne nicht anders verstanden sein. Auch Josua war über seine Feinde plötzlich gekommen, (פתאם, Jos. 10, 10). Gideon stürzte über das Lager des Gegners in der Nacht. Aber nicht blos die Sterne wiesen Barak seinen Heldenweg. Als der Feind entweder zum Angriff oder auf der Flucht über den Kison setzen wollte, von Taanach und Megiddo aus, riß der angeschwollene Strom Viele in den Tod.

נַחַל קִישׁוֹן גְּרָפָם. Der Strom Kison raffte sie fort. גרף entspricht in seinen semitischen Formen den indogermanischen für rapere, raffen, sanskr. rup. Er kam dadurch Israel zu Hülfe und wurde dadurch ein נחל קדומים. In wiefern der Kison ein Bach „der Vorzeit" in besonderem Sinne genannt sein soll, ist wenigstens aus der Schrift nicht einzusehen. Ein Bach „der Kämpfe" hat wenig sprachliche Gründe für sich. In der Wiederholung von „Nachal Kison" liegt doch die nähere Bestimmung, was für ein Strom der Kison für die Israeliten an jenem Tage gewesen ist. Er war nicht blos ein Schauplatz des Kampfes, sondern ein Instrument der Hülfe gegen den Feind. קֶדֶם hat mehrfach, namentlich in poetischer Sprache, diesen Sinn. Ps. 79, 8 heißt es: Deine Barmherzigkeit möge uns bald zu Hülfe kommen" (יְקַדְּמוּנוּ), vergl. Ps. 59, 11; 21, 4. — Aber auch 5 Mos. 23, 5 heißt es von Ammon und Moab, daß sie Israel nicht geholfen haben mit Brod und Wasser (לֹא־קִדְּמוּ אֶתְכֶם). Von einer Form קָדוּם ist Kedumim der Plural. Es erwies sich, rühmt die Dichterin, der Kison als ein helfender Strom. Die Nachricht, daß er die Feinde weggerafft habe, setzt seinen angeschwollenen Zustand voraus. Der Kison hat nur nach der Regenzeit volle Ufer, daher Sept. ihn χειμάρρους nennen. Im Sommer ist er meist ausgetrocknet, aber im Frühjahr hat er reißende Fluth. Ritter (16, 704) führt an, daß am 16. April 1799, im Kriege der Franzosen und Türken, von den Letzteren viele in den stürmischen Wellen umkamen. Man kann daher auch die Zeit der Schlacht Ende April bis Mai setzen. In dieselbe Zeit fiel das Wochenfest der Israeliten[1]). Schon nach der Erzählung im 2 Mos. ist die Andeutung gegeben, daß die Offenbarung auf dem Sinai in den Anfang des dritten Monats, also mit dem Wochenfest zusammen fiel. Die Schlacht, welche in solche Erinnerungstage fiel, läßt den Eingang von der Allgewalt Gottes auf dem Sinai, „als die Erde bebte", besonders nachdrücklich erklären. Den 68. Psalm für ein Lied des Wochenfestes zu halten, haben — was hier nicht weiter auszuführen ist — die Alten eine nicht unbegründete Tradition gehabt. Es ist gerade dieser, welcher das Deboralied in jenen Anfängen in sich aufnahm.

1) Ein jüdischer Hymnus des Mittelalters von R. Mair, der noch heute am Passah in den Synagogen gesungen wird (Lel schimurim), versetzt die Schlacht in die Passahnacht, hat aber dabei keine chronologischen, sondern nur die theologischen Gründe, daß alle Thaten der Freiheit in der Passahnacht geschehen seien.

Die Prophetin sieht sich während des Gesanges mitten in das Getümmel der Schlacht versetzt. Der Strom braust gewaltig hinab; mit seinem Strudel kämpfen die untergehenden Feinde. — Toben, Kriegsruf, Siegesgeschrei um sie her; — mitten im Liede redet sie ihre eigene Seele — wie die Hellenen ihre Muse — ermunternd und erfrischend an: Schreite, meine Seele, mit Kraft einher! — mitten im Schlachtenthal ist ihr Genius; an ihr Ohr schlagen die Roßhufen der flüchtigen Feinde, die im panischen Schrecken vor Israel davonrasen. Welch ein Triumph! die Gewaltigen (אַבִּירִים) rennen davon. דהר ist schnell laufen, vom Trabe der Rosse, wie sanskr. dru, griechisch δραῦαι (διδράσκω). אבירים hier wahrscheinlich, wie Bochart schon bemerkte (Hieroz. 1, 99) gleich Jerem. 8, 16; 47, 3, von den Streithengsten gebraucht, die mit dem rasselnden Wagen im Sturme dahinflogen. Die Gewalt der Hengste steht dann bildlich für die Kämpfer selbst. Es wäre ihnen wohl nicht einmal gelungen zu entkommen, hätten alle Orte ihre Pflicht gethan. Die Prophetin spricht die Verdammniß aus über die Einwohner von Meros, daß sie nicht zu Hülfe gekommen seien. Die Hülfe wäre wahrscheinlich bei der Verfolgung wichtig gewesen. Daher ihre Erwähnung hier vor dem Segen über die Jael.

V. 23 führt erst einen Boten Gottes ein, der ruft, „verfluchet Meros, verflucht es"; dann folgt, „verflucht sind seine Bewohner". „Der Bote Gottes" ist die Sängerin selbst, die von Gottes Geist zur Vollendung der Siegesthat gesandt ist. Wie sie von ihm ausgerüstet ist, so spricht sie mit Barak den nationalen Bann über die treulose Stadt aus. Denn sie ist nicht gekommen zur Hülfe Gottes, (לעזרת יהוה), d. h. zur Hülfe des עם יהוה, des Volkes Gottes, wie V. 11 und 13. Sie hat die Sache und den Segen Gottes im Stich gelassen, als diese in Gefahr waren im Kampfe gegen Helden[1])" (ב, gegen, wie unter Helden, wie V. 13 und 14). Je größer die Verantwortung, desto übler die Strafe. Je höher die Sache, der man dienen soll, desto schwärzer der Verrath, der sie verläßt. Den Ort Meros heute noch zu erkennen, dürfte kaum möglich sein. Man hat zwar dafür ein Kefr Musr auf Robinsons Karte, nördlich von Endor[2]) dafür halten wollen (cf. Ritter, 15, 399), aber weder der Ortsname ist sicher, noch ist die Lage durchaus passend; endlich ist es gar nicht wahrscheinlich, daß bei der Verdammniß, die der Namen im Volksgeiste durch das Deboralied trug, er sich wirklich nicht verändert und fortgepflanzt haben sollte. Procop bestätigt dies, wenn er bemerkt (Reland, Palästina S. 896), daß er nirgends, auch nicht in hebräischen Auslegungen, etwas über den Namen gefunden habe. Der „Fluch" selbst wird wohl, wie Josua 6, Zerstörung und Bannung des Ortes bedeutet haben, wenn auch davon nichts weiter berichtet ist. In spätern Zeiten wurde dieser Vers ein locus classicus für die talmudische Auslegung vom Bann gegen Personen und Dinge. (Mond Katan 16a; Schebuoth, 36a; Selden, de Synedriis p. 84 etc.)

1) Ganz irrig ist hier בַּגִּבּוֹרִים von den Helden Israels zu nehmen. Darin lag ja eben die Treulosigkeit, daß sie Israel nicht halfen, obschon sie von Helden und Starken bedroht waren.

2) Die Schlacht wurde südlich von Endor geschlagen. Daß dort bei seinem Sturm von der Höhe Barak zuerst auf den Feind traf, läßt die merkwürdige Notiz Psalm 83, 11 erkennen, die Endor als Schlachtpunkt kennt.

V. 24—31.

24 *Gesegnet unter Frauen sei Jael,
Die Gattin Hebers, des Keni.
Gesegnet unter Frauen der Zelte!
25 *Wasser heischt er, Milch holt sie,
In schöner Schale reicht sie ihm Rahm.
26 *Mit der Linken nimmt sie den Nagel,
Mit der Rechten den schweren Schlägel,
Schwingt ihn auf Sisra, schlägt ihn an's Haupt,
Schmettert nach und durchbohrt ihm die Schläfe.
27 *Zu ihren Füßen windet er sich und fällt;
Zu ihren Füßen liegt er, windet sich wieder und fällt;
Und wie er nochmals sich windet, fällt er — entseelt. —
28 *Durch's Fenster lugt sie, es jammert am Gitter die Mutter Sisra's:
Was bleibt so lang sein Gespann aus!
Was verweilt seiner Wagen Bewegung!
29 *Weise Edelfrauen erwiedern ihr!
Auch selbst widerlegt sie sich ihre Worte:
30 *Werden sie Beute nicht finden und theilen!
Je zwei Mägdlein für jeden Mann; —
Beute von Purpurgewanden für Sisra —
Ja Beute von Purpurgewanden!
Buntgestickte Tücher, je zwei für den Hals der Erbeuteten!

*So mögen fallen alle deine Feinde, Gott! 31
Aber die dich lieben, aufgehn, wie die Sonne in ihrer Kraft!
Und es ruhete das Land vierzig Jahre.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Mit Recht hat man diesen Schluß des Deboraliedes für ein unübertrefflich Muster poetischer Darstellung gehalten. In ihm bekundet Debora, daß die Prophetin ein Weib ist. Der Triumph, mit dem Jaels That gepriesen, Sisra's Mutter verhöhnt wird, hat einen fast leidenschaftlichen Schwung. Die Malerei von Sisra's Tode ist bis zum Erschrecken drastisch dargestellt. Auf dem Hintergrunde einer göttlichen Begeisterung erhebt sich eine ekstatische Lust an dem Thun der einen, dem Leid der andern Frau, die nur aus einem weiblichen Herzen quillt. Was bei heidnischen Frauengestalten dämonisches Wesen annimmt, ist in Debora durch göttliche Gedanken geläutert. Kein subjektives Interesse, keine private Empfindung, kein persönlicher Affekt bewegt sie — die höchsten Interessen ihres Gottes und Volkes erfüllen ihren Geist — es ist nicht ihr Triumph, sondern der ihres ewigen Schöpfers, den sie singt, und doch bricht ihr Lied auf der Höhe des Jubels in eine Stimmung aus, die die Frau erkennen ließe, auch wenn uns Name und näherer Bericht darüber nicht überliefert wären. Das gibt namentlich dem Schluß des Deboraliedes den hohen Werth und Reiz, daß die Aechtheit des Ganzen noch mehr psychologisch als grammatisch aus ihm hervorgeht, daß nirgends wie hier die mantische Kraft einer prophetischen Frau, ungeschwächt, mit voller brennender Ekstase, von der vernünftigen Begeisterung einer objektiven Wahrheit aus einem ewigen Gotte erfüllt ist. Wie sehr von ihr galt, daß sie אֶשֶׁת לַפִּידוֹת sei, die Frau von Feuergeist, offenbart sich hier zumeist. Je schrecklicher die Tyrannei, je gemeiner der Feind, desto höher glüht ihre Seele in ihrem Siegeslied. Die Glut, die aus prophetischer Begeisterung hervorbricht, schlägt durch die Ironie durch, mit welcher sie den eiteln Hochmuth ungläubiger Feinde gegenüber dem allmächtigen Gotte darstellt. Nicht eine Ironie des Hasses ist es, welche das Antlitz mit höhnischem Lächeln entstellt, sondern das Bewußtsein der überlegenen Weisheit und Kraft Gottes über alle Helden und Heiden flößt sie ein. In V. 23, als der Bann über Meros ausgesprochen wird, heißt es, „so verkündet der Bote Gottes". Der Name Gottes ist Mittelpunkt. Abkehr von ihm fällt in Bann. Wer seinen Werken hülfreich ist — steht im Segen.

V. 24. **Gesegnet unter Frauen sei Jael.** Meros ist nicht gekommen zur Hülfe des Volkes Gottes. Jael kam, obschon eine Frau, obschon nicht aus Israel, und eine Zeltbewohnerin. Der Name ihres Gatten wird mitgenannt zur Unterscheidung, und damit er Theil habe an dem Ruhme seiner Frau. So ist er denn auch um ihretwillen in die Geschichte überliefert worden. Der Segen, den sie vor allen Frauen „im Zelte, בָּאֹהֶל, d. i. vor Allen genießt, die wie sie und die Keniten in Zelten nomadisch umherzogen — ist von ihr nicht zufällig gewonnen worden. Thatkräftig hat sie die Gelegenheit benutzt. Sie täuscht den flüchtigen Sisra durch die Zeichen der Ehrerbietung, die sie ihm erweist. Er will blos Wasser, sie präsentirt ihm Milch, wie es bei einem solchen Gaste anständig war, בִּסְפֶל אַדִּירִים, in einer Schale, wie sie Große gebrauchen. Sie nimmt die Prunkschale, die nicht alltäglich im Dienst war, die schöne, und reicht ihm חֶמְאָה. Letzteres, das sonst auch Butter heißt, drückt überhaupt die festere Gestalt der Milch aus. Hier, wo es dem חָלָב parallel ist, stellt es, der „Prunkschale" entsprechend, „die beste Milch, Sahne, Rahm" dar. Die Meinung älterer Ausleger (Schnurrer, S. 83), sie hätte ihn durch die Milch berauschen wollen, ist durch nichts angedeutet. Auch ist an Kameelmilch gerade nicht zu denken, und die Eigenschaft mußte Sisra bekannt sein[1]). Schon vor Bochart (cf. Serarius, p. 145) hatten Junius und Tremellius die Meinung ausgesprochen, die Scaliger billigte, daß man in ספל das lat. simpulum wiedergefunden habe. Aber saf, sefel gehören im Hebräischen zu der weitverbreiteten Form für runde, ausgehöhlte, bald größere, bald kleinere Gefäße, die sich im griech. σκάφη, als Napf, Trog, Wanne, lat. scaphium, in den germanischen Sprachen als Schaff, Scheffel (modius, rundes Maß[2]) ꝛc. erkennen lassen. Allerdings aber war sefel in fortdauerndem Gebrauche bei Juden (im Talmud) und Syrern, wie denn auch simpulum als kleinere Trinkschale am nächsten seine Gestalt ausdrücken mag, wie Cicero's Spruch beweist, „fluctus in simpulo", „ein Sturm in einer Nußschale".

V. 26 belehrt, daß der Erzähler in Kap. 4 weitere Traditionen hatte. Die Prophetin erhebt sich in ihrem Gedanken über selbstverständliche Zwischendinge. Freilich muß Sisra erst liegen und schlafen, ehe eine Frau mit Hammer und Nagel seinem Kopf sich nähern kann. Der Vers malt die grauenvolle Arbeit und Kraft der Jael, wie sie sich nähert und in das Haupt des Sisra den Nagel eindohrt. Die Ausdrücke (הלם, מחץ, מחק) lassen die Hammerschläge vernehmen, die wiederholt niederfallen, bis sie ihr Werk vollendet. Welch ein furchtbares Bild! Vor dem Kriegsmann die entflammte Frau, den schweren Hammer in der Rechten. (הלמות עמלים, wie Herder schön übersetzt hat, denn עמל ist ein schwer Arbeitender). Der getroffene Fürst windet sich, er will sich erheben und fällt zurück. Zweimal noch zuckt er zusammen und stirbt. Da liegt er, der übermüthige Feldherr, der Gottes Volk vernichten wollte; von einem Weibe erschlagen, auf schimpflicher Flucht, allein, fern von den Seinen, unbeweint, den Siegern ein Beispiel

1) Auch Herder theilt diese Ansicht.

2) Von zwei Hohlmaßen, die man noch heute in Damaskus unterscheidet, heißen das Eine mudd, das Andere sumbul.

menschlichen Falles und göttlicher Kraft. (שדוד ist das völlige Entseeltsein, wo der Todte regungslos und stumm da liegt — daher steht es dem כרע gegenüber, wo sich der Getroffene noch im Lebensinstinkte, wie zum Erheben krümmt und windet).

Aber der Fall Sisra's in der Hütte eines Weibes ist nicht das ganze Bild des ungemeinen Triumphes. Noch eine Seite schildert die Prophetin. Fernab zu einem andern Schauspiele trägt sie die Seele ihrer Zuhörer. — Was begibt sich, während Sisra hier im schmachvollen Tode liegt, im Schloß seiner Hauptstadt? Schon lange harrt man dort der Rückkehr des sieggewohnten Feldherrn. Seine Mutter steht oben[1]) am Fenster, im luftigen Oberzimmer; weit aus vermag sie die Straße zu überschauen. Sie lugt und horcht! Aber noch immer rollen die siegreichen Wagen nicht heran. Es glänzt am Hintergrund des Horizontes noch kein Triumphzug hervor, Sisra an der Spitze, geschmückt und siegesstolz. Eine düstere Ahnung fliegt ihr um's Herz: „Was zögert denn sein Wagen", jammert sie[2]), was bleibt er so lange! Kommt denn kein Gespann[3]) heim, um wenigstens Botschaft zu bringen? — Wer soll denn zuerst sorgen, wenn nicht eine Mutter! Von einer Gattin spricht sie nicht; — im Harem des Fürsten gedeiht solche Liebe nicht. Seiner Mutter Stolz ist der große Held, der bisher immer unbezwungen war. Was sie an ihm besitzt, was sie verliert, trifft keine andere Frau. Mit diesem Stolze trösten sie ihre Frauen, Edeldamen, die die hochgestellte Mutter des allmächtigen Feldherrn umgeben. Der Sieg, sagen sie, habe auch seine Geschäfte. Wenn er noch nicht da ist, ist er durch sie zurückgehalten. Eine andere Erklärung seines Ausbleibens sei gar nicht möglich. Sorge sei daher unrecht. Denn gerade um des Triumphes willen bleibt er aus. Das sagen ihr die Frauen; die geschmeichelte Mutter sieht dies ein und widerlegt damit selbst ihre ahnungsvollen Fragen[4]). Die Prophetin nennt mit ihrer feinen Ironie die Frauen, die also rathen, „weise" (חכמות). Es ist die Weisheit des Hochmuths, der es gar nicht für denkbar hält, daß etwa Sisra nicht siegreich gewesen, — wie sollte er gegen dies kleine Volk unglücklich sein mögen! Was ist ihnen der Gott Israels! Beute ist es, die ihn verhindert zu kommen. Freilich hält sie den Sieger auf, denn er muß sie vertheilen lassen. Die Mutter und ihre Frauen denken natürlich an die Beute zuerst. Das ist ihnen der Kern alles Sieges. Ihre Phantasie malt sich nun die eroberten Schätze nach Belieben aus. Was muß das für Zeit kosten, bevor jedem Krieger die zwei Mädchen, die er als Beute bekommt, zugetheilt werden. Und nun der Hause von köstlichen Gewändern. Da fallen auf Sisra natürlich die Purpurkleider. Denn sie stehen nur den Fürsten zu. Aber auch jeder Andere bekommt gestickte Gewänder, immer zwei für jedes Mädchen, das ihm aus der Beute zufiel. So schwatzen sie mit einander und wühlen im Geiste schon in der Habe, die Sisra mit bringt. — Und auf einmal kommt die Botschaft: Keine Beute, kein Sieg, der Held ist todt, das Heer zertrümmert — Alles ist verloren, das Schloß fällt .... So gehen unter, die sich auflehnen gegen Gott. In furchtbarem Schmerze wird ihr Hochmuth gebrochen — aber die Gott lieben, siegen. Ihr Bild ist die Sonne, die jeden Morgen, jeden Frühling wie ein ruhmgekrönter Sieger (בגבורתו) mit Heldenkraft Wolken und Dunkel herrlich überwindet.

V. 30. Hier muß von der abweichenden Eintheilung und Uebersetzung Rechenschaft gegeben werden. An diesem Verse, wie an mehreren andern im Deboraliede, ist unglaublich viel conjekturirt und emendirt worden. Er lautet:

1. הֲלֹא יִמְצְאוּ יְחַלְּקוּ שָׁלָל
2. רַחַם רַחֲמָתַיִם לְרֹאשׁ גֶּבֶר
3. שְׁלַל צְבָעִים לְסִיסְרָא
4. שְׁלַל צְבָעִים
5. רִקְמָה צֶבַע רִקְמָתַיִם לְצַוְּארֵי שָׁלָל.

Die größte Freude der Sieger war die Beute. So läßt auch Mose den Pharao in seinem Liede sprechen (Kap. 15, 9): „Verfolgen werde ich, Beute theilen". Die Frauen setzen voraus, Sisra werde viele Beute finden (ימצאו), und in Folge dessen wird die Theilung angehen. Zeile 2—5 gibt nun die Art der Theilung an. Erst kommen Z. 2 je zwei Mädchen oder Frauen auf den Kopf jeden Mannes. Dann werden die Gewänder vertheilt. Wie dies geschehen ist, hängt nun von der Erklärung von Z. 5, nämlich der Worte לצווארי שלל, ab. Die Schwierigkeit[1]), welche die Ausleger nicht überwunden, bestand darin, daß sie nicht sahen, daß שלל eben die Beute jener Z. 2 genannten Mädchen bedeutete. Es kann ja nichts unbekanntes sein, daß שלל Beute von Menschen wie Dingen in sich schloß, cf. 4 Mos. 31, 11; Zacharia 2, 13 heißt es: „Sie werden eine Beute denen, die ihnen gedient haben". Jesaias 10, 2 werden Witwen שלל genannt, cf. Jerem. 21, 9 ꝛc.; Jerem. 50, 10 werden die Kasdim zur Beute. Ganz analog hatte man fälschlich in Sophokles Antigone im berühmten Chor: „Ἔρως ἀνίκατε μάχαν,
Ἔρως, ὃς ἐν κτήμασι πίπτεις
das κτήμασι nicht von „Unfreien" verstanden und immer auf Dinge bezogen (vergl. Weimar. Jahrbuch für deutsche Lit. 2, 359). Die unfreie Beute sind Menschen, Thiere und Dinge. צוארי שלל sind die Hälse der erbeuteten Frauen. Für sie bekam jeder zwei Tücher. Es entspricht so Z. 5 das רקמה רחמתים dem רחם רחמתים in Z. 2. Dadurch war eine Ordnung in der Eintheilung. Soviel Frauen jeder hatte, so vielmal bekam er zwei Tücher (da die Dualform hier in der That wohl nur zwei einschließt). Nun ist nicht zu übersehen, daß nur bei der Vertheilung der Tücher nach Zahl der Mädchen, רקמה gebraucht wird. In der That wird auch sonst (außer Ezech. 26, 16) רקמה als Frauenschmuck gefaßt, so namentlich Ps. 45, 15, und auch das Bild Ezech. 16, 13 ist das einer Frau. Es wird dadurch die obige Eintheilung bestätigt und erklärt, warum es Z. 3 heißt שלל צבעים לסיסרא. Es wird die Beute der צבעים, die der Feldherr bekommen soll, unterschieden von den רקמה רקמתים, welche auf die Mädchen kommen. Diese Letztere sind schön gefärbte Frauentücher, jene צבעים fallen an Sisra und sind daher als Purpurkleider aufzufassen. צבע heißt zwar an sich nur eintauchen, d. h. färben, aber es liegt im Geiste der Stelle, hier statt „gefärbte Kleider" purpurgefärbte κατ' ἐξοχήν anzunehmen. Sie trugen die Fürsten in der Schlacht (cf. Richter 8, 26), und sie waren die besondere Auszeichnung der Könige und Fürsten, weßhalb es eine Ehre des Mordechai war, solche zu tragen (Esther 8, 16; cf. Rosenmüller, Morgenland 3, S. 37). Es ist der Stolz der Mutter Sisra's, daran zu denken, daß die fürstlichen Kleider ihrem Sohne zufallen. Es ist die Wiederholung der Worte שלל צבעים als der Ausdruck dieser Freude anzunehmen.

Die Frauen reden nicht davon, wie man wohl geglaubt hat, was sie bekommen werden, sondern stellen sich blos vor, wie zeitraubend die Vertheilung so vieler Beute unter so viele ist, um, worauf es ankam, die Verzögerung des Sisra zu erklären.

Wir unterlassen es, die verschiedenen anderen Auslegungen zu nennen. Auch ist uns nicht der Raum gegönnt, die mannigfaltigen Versuche zu notiren, die mit der Anordnung des Ganzen gemacht sind. Weder Kösters, noch Ewalds, noch Bertheau's Stufenabtheilung hält Stich. Clericus hat versucht, das Lied nach ähnlich klingenden Endungen zu ordnen, ein Versuch, der mißlingen mußte. Dagegen tritt die Alliteration des Stabreims so bedeutend hervor, daß er am eigentlichsten eine absichtliche Kunst verräth. Da das Lied aber keine regelmäßige Strophenbildung hat, so kann es auch nicht denselben regelmäßigen Gesetzen unterworfen sein, wie in den nordischen Gedichten. Aber in seiner Freiheit erhebt er die Kraft des Liedes ungemein. Er gleicht den Kieseln, über welche die Strömung stärker dahinfließt. Es würde die hier gesteckte Aufgabe überschreiten, eine Vergleichung der verschiedenen hebräischen Dichtwerke in Bezug auf diese Alliterationsform zu unternehmen. Es genüge, bei der Wiedergabe des Originals die Feinheit des Stabreims am Liede der Debora allein hervorzuheben.

Und es ruhete das Land vierzig Jahre. Diese Worte gehören nicht zum Liede, sondern sie schließen an die Erzählung Kap. 4, 24 an, in welche das Lied Debora's eingefügt ist.

Sechstes Kapitel.

V. 1—10.

Und die Söhne Israel thaten das Böse in den Augen Gottes, und es gab sie Gott 1
in die Hand von Midjan sieben Jahre. *Und die Hand Midjans war gewaltig über 2
Israel, und es machten sich die Söhne Israel wegen Midjan Grotten in den Bergen, Höhlen
und Burgen. *Sobald Israel [auf seinen Feldern] gesäet hatte, kamen Midjan, Amalek und 3
die Söhne des Morgenlandes und zogen über sie. *Und sie lagerten sich auf ihnen und 4
verdarben des Landes Ertrag*) bis gegen Asa hin, und ließen an Lebensmitteln**) in
Israel nichts übrig, weder Lamm noch Ochs und Esel. *Denn sie kamen mit ihrem 5
Vieh und ihren Zelten herauf wie Heuschrecken soviel, und ihre Kameele waren zahllos,
und sie zogen in's Land, es zu verderben. *Und Israel verkam sehr vor Midjan, und 6
es schrieen die Kinder Israel zu Gott. *Und es war, als die Kinder Israel zu Gott 7
schrieen wegen Midjan, — *da schickte Gott einen Propheten zu den Söhnen Israel und 8
sprach zu ihnen: So spricht Gott, der Herr Israels: Ich habe euch herauf geführt
aus Aegypten***), und euch gezogen aus dem Knechthause†). *Und habe euch gerettet 9
aus der Hand Aegyptens und der Hand aller eurer Dränger, habe sie vor euch ver-
trieben und gab euch ihr Land. *Und sprach zu euch: Ich bin Gott, euer Herr, ihr 10
sollt nicht ehrfürchten die Götter des Emori, in deren Lande ihr wohnt, und ihr habt
auf meine Stimme nicht gehört.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Und es gab sie Gott in die Hand von Midjan. Von Debora's und Baraks Tode wird nicht gesprochen; vierzig Jahre hat die Ruhe angehalten, die ihre That bewirkt. Sie war schon wieder vergessen, und der Gott, dessen Geist sie hervorgebracht, mit ihnen. Da erinnerte neue Knechtschaft und Angst an den, der allein retten kann. Zahlreiche Stämme östlicher Nomaden fielen raubend und

*) cf. 5 Mos. 32, 22. **) 2 Chron. 14, 12. ***) 1 Sam. 10, 18. †) 2 Mos. 13, 3.

1) שקף בעד חלון נשקפה drückt stets das Ausschauen von der Höhe aus, so vom Berge, wie vom Himmel, so auch von den Obergemächern (1 Mos. 26, 8), wo die Vornehmen, wie auch Eglon, sich zur Kühlung zurückzogen.

2) יבב; ותיבב kommt an dieser einen Stelle vor, ist onomapoetischer Laut, wie das deutsche „Jammern". Doch hat es chaldäisch hauptsächlich die Bedeutung von „rufen, ertönen lassen" auch im guten Sinne.

3) „Was zögern פעמי מרכבותיו". Es kann von jeder wiederholten Bewegung, wie die des Schreitens, also von dem Rollen der Räder, פעם, gebraucht werden.

4) תשיב אמריה. Die Mutter beantwortet sich ihre Worte selbst, verbessert sich selbst. Sie antwortet nicht den Andern, was weder sprachlich stimmt, noch haben die bisher etwas gesagt, vergl. Hiob 35, 4 und Sprüche 22, 21.

1) Die sich auch bei Keil zeigt.

verwüstend in das Land ein. Die jenseitigen Stämme konnten ihnen keinen solchen Widerstand zur Zeit leisten, als sie nach 1 Chron. 5, 19 und später gegen die Hagriim, Jetur, Nafisch und Nodab vermochten. Sie heißen hier Midjan, das sich mit Amalek und den „Söhnen des Ostens" verbunden hat. Die Midjanim sind wandernde Stämme in der Wüste des Sinai, in der Nachbarschaft der Moabiter, Beduinen, denen sie durch Namen und Lebensweise entsprechen. Bei der fortdauernden Vertauschung des מ und ב in den semitischen Dialekten, scheint die arabische Mundart das ב, die hebräische mehr das מ vorzuziehen (cf. Timnath und Tibneh). Der Beduin hat seinen Namen von arab. באדיה, die Wüste, einen Ausdruck, an den schon das hebr. בדד, öde und wüst sein, erinnern muß. Die bisherige Ableitung von מדבר ist eine zu künstliche, da nicht die Bedeutung Trift, sondern die von Wüste, desertum, vorwiegt. Es gehört offenbar zu demselben Ausdruck, ימדין[1]) ist gleich בדין, uralte Bedawin, welche Transporthandel trieben zwischen Euphrat und Aegypten, wie noch heute die Towara (Ritter, 14, 937), und Räuber waren, wie jene noch sind. Nicht alle Wüstenstämme rühmen sich desselben Geschlechtes, wie es auch Ismaelim und Midjan nicht sind, waren aber von ähnlicher Lebensweise, daher beide Ismaeliten heißen können (1 Mos. 37, 25. 28; Richter 8, 22). Es sind Zeltbewohner, im Gegensatz zu Ackerbauern und Städtebewohnern.

Und es machten sich die Söhne Israel Grotten in den Bergen, Höhlen und Burgen. Das Wort für Grotten ist מנהרות, von deren Art uns Wetzstein eine völlig befriedigende Beschreibung gegeben hat (Hauran S. 46). „Man trieb an einem felsigen, hochgelegenen trockenen Ort einen Schacht schräg in die Erde und legte in einer Tiefe von beiläufig 25 Klaftern grade und 6—8 Schritt breite Gassen an, an deren Seite die Wohnungen gegraben wurden. An mehreren Stellen erweiterte man diese Gassen um das Doppelte und brach durch die Decke Luftlöcher, die je nach der Größe der Ortschaft mehr oder minder zahlreich waren. Diese Luftlöcher heißen gegenwärtig Rôsen, plur. rawâsin (Fenster)."

Man sieht daraus, wie richtig Raschi und Kimchi obiges Wort erklärt haben, wenn sie es als „Höhlen mit Luftlöchern wie Fenster" deuteten. Auch was R. Tanchum hat, ist richtig, daß man Wächter brauchte, die Nothzeichen gaben, wenn der Feind nahte. Sobald dies geschah, eilten die Pflüger wie die Heerden rasch in die Erde und waren sicher. Gewöhnlich haben sie, sagt Wetzstein, einen zweiten Ausgang, und galten daher, wo man beständigen Ueberfällen von der Wüste ausgesetzt ist, (er spricht von Hauran) als eine starke Festung. Treffend scheint die griechische Version, die מנהרה durch *μάνδρα* wiedergibt. In späterer Zeit nannten die Mönche, welche im Orient in solchen Grotten wohnten, das Kloster selbst *μάνδρα*.

Bis gegen Asa[1]) hin. Es waren Raub- und Verwüstungszüge, wie sie noch heute Beduinenstämme gegen feindliche Landbewohner zu unternehmen pflegen. Die Richtung, welche die Raubzüge nahmen, gingen nach der Ebene zu, aber sie beschränkten sich nicht darauf, Israels Saaten von Ost nach West zu verwüsten, sondern auch von West nach Süd hin streiften ihre Schaaren. Uebrigens war Gaza in alter wie neuer Zeit der große Bazar der Raubwaaren, welche von den Beduinen auf Streifzügen gewonnen wurden (Ritter, 14, 924).

Wie Heuschrecken soviel. (Sept. *ἄκρις*, cf. Il. 21, 12.) Ein Gleichniß, das sowohl von der Menge, als von der Wirkung gebraucht ist. Die Midjaniten verwüsteten wie die Heuschrecken das Land. In Hauran, sagt Wetzstein, sind verschiedene Plagen; schlimm ist die Heuschrecke, aber die übelste sind die Beduinen (S. 43). Eine Beduine sagt ihm: „Die Ruwala sind wie die Heerschaaren Gottes geworden", d. i. wie Heuschrecken soviel, denn gunud Allah heißen diese (Hauran S. 130).

Kameele ohne Zahl. An solchen ausschweifenden Bildern ist der Orient immer reich gewesen. Als Burkhardt einen Beduinen fragte, der zu einem Stamme von dreihundert Zelten gehörte, wie viel Brüder er habe, antwortete er, Sand in die Luft werfend, „ebenso zahllos". Sie wollten nicht ernten, nur verwüsten; was sie bedurften, hatten sie mit sich, ihr Vieh, ihre Zelte und Kameele.

Und es schrieen die Kinder Israel zu Gott. Da Israel verkam, da (וידל) that es Buße. Noth lehrt beten. Bei Israel war Buße: Erinnerung an alte Kraft. Es verliert sich selbst, wenn es seinen Gott verliert; es findet sich, wenn es an ihn sich wendet. Das hätt der Prophet ihm vor. Die Worte, welche dem unbekannten Prediger in den Mund gelegt werden, enthalten die alte Bußrede. In ähnlichen Formen kehrt sie immer wieder, denn sie stützt sich auf die mosaische Warnung und Verkündung, deren Wahrheit alle Geschicke Israels bestätigen. Zum ersten Mal wird jedoch hier לא תיראו von ירא, was sonst nur von Gott gebraucht wird, auf die Götter angewandt, in dem Sinne eben, daß das ungehorsame Israel die Ehrfurcht, die es dem ewigen Gotte schuldete, den Abgöttern gewidmet hat. Hört erst das Volk solche Strafrede wieder gern, dann folgt die Hülfe rasch. Glaubt es wieder, solche Strafe und Rede verdient zu haben, glaubt es auch wieder Gott. Hat man erst den Richter, dann auch den Retter. Das ist historische Erfahrung aller Zeit.

1) Am arab. Meerbusen wird von Abulfeda ein Madian (מדין) genannt; cf. Geogr. ed. Paris p. 86; Arnold in Herzogs Realencykl. 1, S. 463.

1) Ueber Asa = Gaza cf. zu Kap. 16, 1.

V. 11—24.

11 Und der Engel Gottes kam und setzte sich unter die Eiche in Ophra, dem Joasch
[Joas] aus dem Geschlechte des Abieser zugehörig, während dessen Sohn Gideon Wei-
12 zen in der Kelter drosch, um ihn vor Midjan zu verbergen. *Und der Engel Gottes

erschien ihm und sprach zu ihm: Gott mit dir, wackerer Held! *Und Gideon sprach 13
zu ihm: Bitte, Herr! denn wenn Gott mit uns wäre, wozu erfahren wir Alles dies?
und wo sind alle die Wunder, die unsere Väter uns erzählt haben, wie daß Gott uns
von Aegypten heraufgeführt hat, und jetzt hat uns Gott verlassen und in die Hand
Midjans gegeben. *Und Gott wandte sich zu ihm und sprach: Geh du in deiner Kraft 14
hin und rette Israel aus der Hand Midjans. Bin ich's nicht, der dich sendet? *Und 15
er sprach zu ihm: Bitte, mein Herr! wie soll ich Israel retten? Ist nicht mein Stamm
der Geringste in Menascheh [Menasse], und ich der Jüngste in meines Vaters Haus?
*Und Gott sprach zu ihm: Aber ich werde mit dir sein, und du wirst schlagen Midjan 16
wie einen Mann. *Und er sprach zu ihm: Wenn ich Gnade gefunden in deinen Au- 17
gen, so gib mir ein Zeichen, daß du es bist, der mit mir gesprochen hat. *Geh doch 18
nicht von hinnen, bis ich wieder zu dir komme und mein Geschenk dir bringe und vor
dich hinstelle; und er sprach: Ich werde verweilen, bis du wiederkehrst. *Und Gideon 19
ging, bereitete ein Ziegenböcklein und aus einem Epha Mehl ungesäuerte Kuchen; das
Fleisch that er in den Korb und die Brühe in den Topf, brachte es ihm unter die Eiche
hin und bot es ihm an. *Und es sprach zu ihm der Engel Gottes: Nimm das Fleisch 20
und die ungesäuerten Kuchen, stelle sie auf jenen Felsen hin, und die Brühe gieße aus.
Und er that also. *Und der Engel Gottes streckte das Ende des Stabes aus, den er 21
in seiner Hand hatte und rührte damit Fleisch und Kuchen an: da stieg Feuer aus dem
Felsen, verzehrte das Fleisch und die Kuchen, und der Engel Gottes kam ihm aus dem
Geschte. *Da merkte Gideon, daß es ein Engel Gottes war, und Gideon rief aus: 22
Ach, Herr Gott! also einen Engel Gottes habe ich von Angesicht zu Angesicht gesehen.
*Und Gott sprach zu ihm: Friede mit dir! Fürchte dich nicht, du wirst nicht sterben. 23
*Und Gideon baute Gott dort einen Altar und nannte ihn Gottes Frieden; er ist 24
noch bis auf diesen Tag in Ophra, welches zu Abieser gehört.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

In Ophra. Ausdrücklich wird der Ort, als dem Geschlechte Abiesers gehörend, von einem andern Ophra in Benjamin unterschieden (Jos. 18, 23). Abieser war ein Sohn Menasse, dessen Wohnsitze diesseit des Jordans waren (Jos. 17, 2). Zu dem Gebiet des diesseitigen Menasse gehörten auch Beth Schean (Scythopolis), Jibleam, Taanach, Megiddo, die fruchtbaren Gebiete der Ebene Jisreel; daher namentlich Menasse darunter litt, wenn die Midjanim über den Jordan bei Beisân setzten, um das Land zu verwüsten. Die Lage von Ophra läßt sich aus V. 33—35 etwa für den N. W. der Ebene, nach Dora zu (das auch zu Menasse gehört), errathen. Wenn der Feind nach Ueberschreitung des Jordan in Jisreel lagerte, Gideon gegen ihn Hülfe aus Ascher, Naftali und Sebulun erbat, so läßt sich dies mit ziemlicher Sicherheit schließen. Durch die Hülfe aus Ascher, daß es im Westen, durch Naftali und Sebulun, daß es nördlich lag, weil das Heer von Midjan sonst die Verbindung gehemmt hätte. Ophra wurde von einer Familie des Geschlechtes Abieser bewohnt, an dessen Spitze Joas stand, — aber neben ihm wohnten noch andere (אנשי עיר), wahrscheinlich von den Ureinwohnern, die Menasse sitzen gelassen hatte.

Unter die Eiche, תחת האלה. Die Sept. *τερέμινθος* (die Formen *τερέμινθος* und *τρέβινθος* wechseln auch sonst), die Terebinthe. Die Chaldäer haben ברוטמא, Eiche. אלה und אלון sind offenbar verschiedene Gattungen desselben stattlichen Baumes, die sich wahrscheinlich wie quercus und ilex unterscheiden. Eiche und Terebinthe gleichen sich zu wenig, um wahrscheinlich zu machen, daß sie fast mit denselben Namen benannt wären. Urverwandt ist offenbar ilex. Wenn Böttiger (Baumkultus der Hellenen S. 521) von einem „väterlichen Terebinthenbaume" und von einem „heiligen Baume" redet, unter dem „Jehovah erscheine", so ist in den bezüglichen Stellen davon nicht die Rede. Der gewaltige Baum gab schönen Schatten. Darum lud er und seinesgleichen im heiligen Lande zum Sitzen und Ruhen darunter ein. Wer den Orient kennt, wird den Werth von Schatten[1]) zu schätzen wissen, während überall ein großer Baum am Haus und Dorfe der Sammel- und Ruheplatz der Einwohner wie der Wanderer ist. Es hat der Baum auch gar nichts mit dem, was ferner geschieht, zu thun. Der ganze Abschnitt in dem Buche von Böttiger ist ein Mißverständniß. Wenn der Baum hier genannt wird, so eben darum, um es natürlich erscheinen zu lassen, daß ein Fremder, ohne gerade aufzufallen, sich darunter niederlassen konnte.

Während dessen Sohn Gideon Weizen in der Kelter drosch. Auch deutsch dient zuweilen „Kelter" sowohl für den Ort, in welchem gekeltert wird, wie für die Kufe, in die der Wein fließt. Dasselbe ist auch hebräisch der Fall. Während גת der Kelterraum ist, steht יקב für die Kufe, doch werden sie untereinander vertauscht. Hier natürlich ist es der Kelterraum, den Gideon benutzte, Weizen zu dreschen, da man das freie Dreschen in Tennen wegen der Plünderungssucht Midjans vermied. Hier war wieder eingetreten, was Debora in ihrem Liede beklagte, und dessen Wie-

1) Wie ja dies aus 1 Mos. 18, 1—4 deutlich und lieblich hervorgeht.

bergewinnung sie pries. Es war kein פַּרְזוֹן im Lande.

Und der Engel Gottes erschien ihm. Bisher mußte מַלְאַךְ יְהוָה noch immer als menschlicher Bote Gottes wiedergegeben werden (Kap. 2, 1; 5, 23). Hier ist dies anders. Schon dadurch, daß V. 8 gesagt ward, „ein Prophet Gottes", ward darauf hingewiesen, daß der מלאך, von dem jetzt die Rede ist, kein menschlicher Bote sei. Dies wird zur völligen Klarheit gebracht durch „וַיֵּרָא אֵלָיו, und „er erschien ihm", was nur von dem Sichtbarwerden des sonst unsichtbaren göttlichen Wesens gebraucht ist. Als Gideon aufsah, stand vor ihm ein Fremder, der in seiner äußeren Erscheinung nichts gerade Befremdendes, doch aber Ehrfurchtgebietendes gehabt haben muß, und der ihn begrüßt.

Gott mit dir, wackerer Held. Gideon kann diesen Gruß nicht blos auf kriegerische Heldenthaten bezogen haben. Es ist vielmehr das sichtbare Wohlgefallen des Fremden an seiner nervigen Kraft, mit der er drischt, auf welches er beschämt antwortet. Freilich fühlt Gideon seine Stärke und seine Thatkraft, aber was nützt sie ihm, muß er sich nicht schämen, nicht einmal seinen Weizen in der Tenne dreschen zu können? Gott ist nicht mit mir, sagt er darum — nein Herr! — im Tone der Verehrung, — denn wäre er mit uns, würden wir solches erleben? brauchte ich im Kelter Weizen zu dreschen? Aber diese Antwort zeigt, daß er Gott glaubte; am Gruße (יהוה) hatte er gemerkt, er stehe einem Bekenner Gottes gegenüber. Sie zeigt auch, daß sein muthiges Herz längst über die Schmach Israels murrte. Die nationale Ueberlieferung von dem alten Ruhme Israels war nicht verloschen. Die Befreiung aus Aegypten war der Beginn von Israels Volksthum und Freiheit. Freilich, sagt der kräftige Mann, sei Gott, wie unsere Väter erzählen, damals mit Israel gewesen, — und von Aegypten hat er uns befreit, und jetzt können wir uns räuberischer Beduinen nicht erwehren! Der Zweifel, den er also ausspricht, stammt nicht aus einem ungläubigen und zaghaften Herzen. Er möchte gern, daß dem so sei, wie man sonst von Israel erzählte. Es ist die Klage eines Patrioten, keines Verräthers. Weil er so ist, war er auch geeignet befunden worden, der Retter Israels zu werden. Der Engel kommt darum zu ihm und spricht:

Geh du in deiner Kraft hin — bin ich's nicht, der dich sendet? Der Unterschied der Berufung des Gideon von der der früheren Helden muß wohl beachtet werden. Mit Othniel ist der „Geist Gottes"; Ehud wird als Retter aufgestellt; Barak wird durch die Prophetin berufen. Er zieht nicht unmittelbar in den Sieg. Wenn Debora nicht mitzieht, weigert er sich. Bei Gideon ist viel mehr gethan. Ein Engel Gottes nimmt menschliche Gestalt an, ihn zu rufen. Er läßt sich finden, vor ihm Wunder zu thun. Wie vielmehr scheint hier der Engel Gottes als Debora überwinden zu müssen! Den Unterschied hat die Erzählung offenbar tief begründet. Worauf kam es an, um ein Retter Israels zu sein? Auf den entschiedenen und ungetheilten Glauben an Gott. Gott war der nationale Inhalt des freien Israel. Was bei Hellenen und Römern Vaterlandsliebe an thatkräftiger Begeisterung hervorrief, war in Israel Gott. In ihm war Israel oder es war nicht. An Gott mußte der Held völlig glauben, wenn er für Israel streiten wollte. Dieser Glaube ungetheilt, zweifellos, ohne Rücksicht auf irdische Dinge, unbekümmert um Leben und Gefahren — völlig einheitlich in Gott und darum feindlich gegen die Abgötter, die Repräsentanten der Feinde — mußte die Berufung finden. Die Männer, welche bisher berufen waren, stammten nicht aus denselben Geschlechtern. Othniel war aus Juda, Ehud aus Benjamin. Der Kultus des wahren Gottes war hier minder gemischt mit denen der alten Götzen. Denn die Ureinwohner haben hier weichen müssen. Barak war ein Naftalit; wenn neben dem Dienst gegen Gott auch dort noch vielfach Götzendienst vorkam, so doch gewiß nicht so wie in Menasseh. Gerade die Ortschaften, welche den Reichthum des halben Stammes ausmachten und die deßhalb von dem Einfall Midjans litten, die Städte in der Ebene, waren, wie der Erzähler nachdrücklich hervorhob, niemals von den Ureinwohnern geräumt worden. Sie waren wohnen geblieben in Bethschean, in Taanach, Megiddo, Jibleam und Dor. Ueberall erhoben sich hier Altäre des Baal in völliger Berechtigung und Ungebundenheit. Unter solchen Umgebungen haben die Gläubigen zu allen Zeiten einen schweren Stand. Namentlich in schlechten Zeiten, wo Baal zu siegen scheint. Es fällt ihnen das Herz in Trauer, und der Gegensatz der einstigen Herrlichkeit, an die sie so gern glauben und des machtlosen Zustandes der Gegenwart, macht sie zag und irre. Wenn Gideons bescheidene Seele zum kühnen Wagniß für Gottes Wort entflammt werden soll, muß er die volle Ueberzeugung gewinnen, es sei der Gott noch der Alte in Israel, daß er noch Wunder thut und in ihnen seine Liebe zum Volke offenbart. Gideon ist in seinem Hause und seiner Stadt von Götzendienst umgeben. In jener Auktorität, zu der er sich gegen Alle, der Jüngste, berechtigt halten soll, muß ihm die lichte und wunderbare Erscheinung, die göttliche, alle Rücksicht überflügelnde Begeisterung einflößen. Schöner kann die Erzählung in den wenigen Sätzen die Liebe Gottes nicht lehren, die also geprüft sein will. Gideon erscheint als kein übermüthiger Zweifler. Er fordert das Wunder aus Demuth. Er bildet sich nichts auf seine persönliche Kraft ein. Gott muß in der That sich „als mit ihm seiend" bezeugen, dann will er Alles thun. Er verlangt viel, weil er sich für zu wenig hält.

So gib mir ein Zeichen, daß du es bist, der mit mir gesprochen hat. Der Engel ist Gideon als Mensch erschienen, sonst hätte er ihn nicht gesehen und konnte er ihm kein Essen anbieten. Er muß ihm ehrwürdig erschienen sein, denn er redet ihn immer „בִּי אֲדֹנִי", höflich und demüthig an. Wenn dieser Fremde nun zu ihm spricht: Ich schicke dich, ich werde mit dir sein", auch ohne daß er dazu setzt, wer er sei, so mußte doch Gideon schließen, es sei ein übernatürliches Wesen, das zu ihm rede, denn auf sein Wort „wäre Gott bei uns", hatte die Erscheinung geantwortet: Ich werde mit dir sein." Außerordentlich sinnig ist nun, daß der zweifelnde Gideon ihn um ein Wunder bittet, um zu erkennen, „ob du es bist, der mit mir spricht", d. h. ob du Einer bist, der sagen kann, „ich bin mit dir", und nicht sagt, „um zu wissen, ob du Gott bist", was er noch nicht fassen kann.

Geh doch nicht von hinnen, bis ich wieder zu dir komme. Gideon ist noch nicht überzeugt, und doch brennt ihn das verkündete Wort. Wenn es in der Erzählung V. 14 heißt: וַיִּפֶן „und Gott wandte sich zu ihm", so soll dabei gewiß bemerkt sein, die Erscheinung habe Gideon ihr volles, von Heiligkeit strahlendes Antlitz zugewandt. Er fühlt den göttlichen Hauch, — aber gewiß ist er nicht. Verschwindet ihm jetzt die Erscheinung, ist er zwiefach in Bängniß. Er will gern thun, was ihm geheißen wird, — aber ist auch der Heißende Gott? Er glaubt dies durch die gastliche Pflicht, die er auszuüben hat, kennen zu lernen. Er bittet ihn daher, zu bleiben, bis er ihn bewirthet habe. Zu einem Böcklein ist er nicht arm genug. Ziegenheerden sind bis auf diesen Tag noch ein palästinischer Reichthum, die in der Ebene von Jisreel köstliche Weiden haben. Ungesäuerte Brode kann er ihm nur vorsetzen, weil die Eile es nicht anders gestattet. Reichlich genug war es, denn er nahm dazu ein Epha (d. i. ein Maß, das gegen 1994 pariſ. Kubikzoll (nach Anderen 1985 oder nur 1014) groß ist; Böckh, metrologische Untersuchungen S. 261) Mehl. Was aber an dieser Stelle auffallend ist, daß er das Fleisch in den Korb (סַל) gethan hat. Ueberall, wo sonst סַל vorkommt, dient es zum Brodkorb. Aber Gideon wollte keinen Diener rufen Er braucht also den Korb zu Fleisch und Brod, muß aber deßhalb noch einen besondern Topf (פָּרוּר) zur Brühe (מָרָק) haben, da der Korb nicht fassen kann. Er glaubt nun, an diesem Mahle seinen Gast kennen zu lernen. Himmlische, war im Volke die Meinung, nähmen keine irdische Speise zu sich. Der Engel, welcher dem Manoach erscheint, spricht: „Ich werde von deinem Brod nicht essen (Richt. 13, 15)." Da, wo die Engel zu Abraham kommen, heißt es freilich: „sie aßen" (1 Mos. 13, 8). Der Targum setzt hinzu: es schien ihm, als ob sie äßen[1])". Es gleicht dies nicht der homerischen Anschauung, in welcher die Götter zwar nicht die Gabe der Demeter essen, und Brod und Wein zu sich nehmen (Ilias 5, 341), aber doch nach Ambrosia und Nektar gleich sterblichen Menschen die Hände ausstrecken. Die Engel, wie alles Göttliche in der Bibel, haben im Himmel ihren geistlichen Aufenthalt, nichts Irdisches an sich, — also auch kein leibliches Bedürfniß. Die Auslegung von Ps. 78, 25, als ob לֶחֶם אבירים Brod heiße, welches die Engel speisen, ist falsch (sie ist leider von Böhmer bei Herzog, Real-Encykl. 4, 20 wiederholt) und längst (von Hengstenberg und Delitzsch) als das aus dem Himmel, d. h. von der Höhe stammende Manna erklärt worden. Noch spät heißt es darum bei Tobias 12, 19 im Munde des Engels Rafael: „Ich habe nicht gegessen noch getrunken, sondern ihr habt eine Erscheinung gesehn." — —Gideon hat sich auch nicht getäuscht. Der Gast ißt nicht. V. 20 wechselt מלאך יהוה einmal mit האלהים ab, aber es ist dies keine Unterbrechung der Regel, daß im Buch der Richter durchgängig יהוה für den Gott Israels, אֱלֹהִים für die Götter der Heiden steht. Das zeigt der Artikel, mit dem es begleitet ist. Der Grund der Umwechselung an dieser Stelle ist tiefer darin zu suchen, daß hier die Erweisung des Engels als eines göttlichen Wesens beginnt. Den Engel, der bei Gideon spricht, als Boten der Einheit zu bezeichnen, aus welcher die Fülle der Engel ausgehet (daher אלהים), schiebt der Erzähler הָאֱלֹהִים ein; er erklärt damit, wie der Engel in seiner vereinzelten Erscheinung doch die göttliche Kraft selbst in sich einschließen kann. Der מלאך, will er sagen, ist eben ein Engel des Elohim, darum redet er, der „Bote" als יהוה.

Und es streckte der Engel Gottes das Ende seines Stabes aus. Der Engel trug, wie ein Wanderer, aber auch wie die Propheten, wie Mose und Elisa, einen Stab. Auch diese thaten damit Wunder. Auch den Hellenen ist der Stab nicht minder das Symbol der göttlichen Kraft, die weckt und beschwichtigt, in Asklepios und Hermes[1]). — Der Engel berührt Fleisch und Brod, und es geht in Feuer auf. Was als Gabe an den Gast erschien, wird wie ein Opfer im Feuer angenommen. Im Feuer offenbart sich göttliche Kraft und Gnade. Ein Feuerstrahl ging durch das Opfer Abrahams (1 Mos. 15, 17). Feuer kam auf das Opfer Salomo's herab und verzehrte es, als er aufgehört hatte zu beten (2 Chron. 7, 1). Es fiel Feuer vom Himmel und verzehrte vor den Augen der Abtrünnigen das Opfer, als Elias betete, daß Gott sich erkennen lassen möge vom Volke und kund werde, daß er Herr sei in Israel (1 Kön. 18, 38). Zu solchem Zeichen berührte nun der Engel Fleisch und Kuchen. An dem Feuer, welches aufflammte, und am Verschwinden der Erscheinung sah Gideon, daß es wirklich ein himmlischer Gast gewesen, der von oben Feuer niedergesendet habe. Er war völlig überzeugt. Ein Zweifel konnte nicht mehr stattfinden, dafür ergriff ihn Angst.

Und Gideon rief: ach, Herr Gott. Gideon stößt diesen Ruf aus, weil er meint sterben zu müssen, wie Manoach (13, 22). Denn er habe gesehen, was ein lebendiger Mensch sonst nicht sieht. Diese Ansicht wurzelt tief im israelitischen Gottesbegriff und ist hellenischer Lehre gerade entgegen. In der That ist im Heidenthum als Pantheismus zwischen den Götterindividuen und den Menschen keine prinzipielle Scheidewand (cf. Nägelsbach, homer. Theologie S. 141) — aber zwischen dem Gott der Unsichtbarkeit und heiligen Ewigkeit und dem sinnlichen Menschen war ein absoluter Unterschied. Jede Menschennatur ist zu sündig und sinnlich, um die reine Herrlichkeit des Unbegreiflichen zu ertragen. Gott kann nicht sehen, wer in leiblichen Augen

1) Diese Auslegung haben auch Josephus und Philo, und sie ist nicht zu verwerfen (wie bei Delitzsch, Genesis S. 383 u. A.) geschehen ist. Genesis 18 ist bis V. 12 nur von אנשים, Männern die Rede. Wie sie nur Männer schienen, so schienen sie auch nur zu essen. Christi Beispiel ist nicht herbeizuziehen, denn Engel vor Christo sind nicht wie Christus geboren worden.

1) Ueber die Umkehr des Stabsegens zu einem Werkzeuge der Zauberei vgl. meine Eddischen Studien S. 76.

Sonnenlicht empfangen, sehen nennt. Als daher Moses trotzdem, daß er mit Gott wie im Gespräche redete (2. Mos. 33, 11), seine Herrlichkeit sehen wollte, ward ihm die Antwort: „du kannst mein Angesicht nicht sehen, denn mich schauet kein Mensch und bleibt leben" (V. 20). Es schließt diese Lehre ein, daß nur der lebendige Mensch Gott nicht sehen kann, daß ihn sehen sterben ist; daß also die Gestorbenen ihn sehen können, ist ein Schluß, der nahe liegt und für die Seelen- und Unsterblichkeitslehre des Alten Bundes von Bedeutung ist. — Gideon hat keinen Grund zu klagen, denn er hat ja eben nur den Menschen gesehen. Auch Jakobs Seele war gerettet, als er mit dem „Mann" gerungen (1 Mos. 32, 31). Gott hat Niemand je gesehen, heißt es bei Johannes 1, 18; als darum Philippus zu Jesus spricht: „Zeige uns den Vater", antwortet er: „Philippe, wer mich siehet, der siehet den Vater (Joh. 14, 9)." Es erschallt daher die Stimme: „Fürchte dich nicht, du wirst nicht sterben", die Stimme des nicht mehr gesehenen Gottes. Der Engel war ja, damit er lebe, nicht wie ein Gott erschienen. Die Frau des Manoach macht weise diesen Schluß von selbst (Kap. 13, 23). Und Gott spricht zu ihm „Friede". Wo Frieden ist, braucht man sich nicht zu fürchten, ist die Folge der Versöhnung. Der göttliche Bote ist nicht gekommen, um Israel ferner zu strafen, sondern ihm zu helfen. Wenn er das Volk retten will, muß er ihm vorher verziehen haben. Diese Verzeihung ist der Friede. So faßt es Gideon, wenn er den Altar gebaut und ihn יהוה שלום, das ist Gott-Frieden, nämlich Gottesfrieden nannte. Demuth und Bußfertigkeit treiben Gideon dazu an. Oben V. 13 hat er — wo ihm eine Erscheinung Gottes nicht gewiß war — davon nichts gesagt, daß Israel selbst verschuldet hat, wenn Gott nicht bei ihm war. Als er dem göttlichen Boten gegenübersteht, wird er sich dessen bewußt. Die Furcht, sterben zu müssen, wenn man Gott sieht, hat vor Allen den moralischen Grund. Der unzweifelhafte Glaube hat immer die wahrhafte Buße, nämlich die Liebe zur Wahrheit im Gefolge. Dem Frieden Gottes, d. h. der Versöhnung und der Errettung aus Gottes Strafgericht baut Gideon den Altar, wie Jakob den Namen des Ortes Pniel nannte in Dankbarkeit, daß Gott seine Seele gerettet hat. Es ist das Bußgefühl, dem er den Altar freudig weiht, durch welches der Erzähler den Faden der Erzählung weiter führt. Er hat ihn noch in seiner Zeit zu Ophra als vorhanden gekannt.

V. 25—32.

25 Und es war in dieser Nacht, da sprach Gott zu ihm: Nimm den Stierfarren
deines Vaters und den zweiten Farren, den siebenjährigen und reiße den Altar Baals
26 bei deinem Vater um und die Aschera auf demselben zertrümmere. *Dann baue einen
Altar für Gott, deinen Herrn, auf der Höhe der Schutzwehr, an dem vordern Rande
und nimm den zweiten Farren und bringe ihn als Ganzopfer mit dem Holze der
27 Aschera dar, die du zertrümmert hast. *Und Gideon nahm zehn Männer von seinen
Knechten und that, wie ihm Gott geheißen, und da er wegen des Hauses seines Vaters
und der Leute der Stadt wegen sich scheuete, es bei Tage zu thun, that er es bei Nacht.
28 *Und als des Morgens die Stadtleute aufstanden, siehe, da war der Altar des Baal
umgerissen, die Aschera auf ihm zertrümmert und der zweite Stier geopfert auf dem
29 gebauten Altar. *Da sprach Einer zum Andern: Wer hat diese Sache gethan? Sie
forschten nach und suchten, und man sagte ihnen: Gideon, der Sohn Joas, hat diese
30 Sache gethan. *Da sprachen die Stadtleute zu Joas: Führe deinen Sohn heraus, daß
er sterbe, denn er hat den Altar Baals eingerissen und die Aschera auf ihm zertrüm-
31 mert. *Und Joas sprach zu Allen, die bei ihm standen: Wollt ihr für Baal streiten,
oder wollt ihr ihm helfen? Wer für ihn streitet, der sterbe! [Wartet] bis morgen,
wenn eine Gottheit er ist, wird er für sich streiten, weil er seinen Altar zerstört hat.
32 *Und man nannte ihn damals Jerubbaal, nämlich: streiten wird mit ihm der Baal, denn
er hat seinen Altar zerstört.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Und es war in dieser Nacht. „Weil ihr geehrt habt die falschen Götter" statt des ewigen Gottes, hat oben der Prophet gesagt, darum seid ihr in das Joch gekommen. Denn ohne seinen Gott braucht Israel auch kein besonderes Volksthum. Hängt sich Israel an die Götter der Völker, muß es auch ihre Fesseln tragen. Nur wenn es dem Ewigen glaubt, darf es und kann es frei sein. Sein Kampf gegen die Unterdrücker muß gegen deren Götter beginnen. Gideon, der die volle Ueberzeugung von der Wahrheit des Gottes Israels in sich aufgenommen, kann nicht zum Streit gegen die Feinde auffordern, während in seines Vaters Dorfe selbst ein Altar Baals steht. Das Losungswort Israels ist in allem Streit: „Gott mit uns"; folglich muß, bevor es die Herzen des Volkes zündend trifft, der andere vorangegangen sein: Nieder mit Baal. Das spricht Gott in Gideons muthigem Herzen aus. Denn nun, nachdem er ganz erfüllt von göttlichem Feuer ist, will er nicht länger zögern. Aber nur, wer Baal nicht fürchtet, wird Vertrauen im Volke finden. Der kräftige Axtschlag gegen die Aschera ist die deutlichste Rede vom eignen Glauben. Solche entzündet Glauben. So muß denn Gideon seine Befreiungsthat für Israel im eignen Haus beginnen. Wer frei sein will im

rechten Sinne — muß bei sich und am eignen Heerd Hand anlegen, das ist Wahrheit für alle Zeit.

Nimm den Stierfarren ꝛc. Nach Gottes Eingebung ist Gideon ebenso thatkräftig als besonnen. Er zögert nicht und übereilt sich nicht. Nicht aus Feigheit will er, was er thun will, bei Nacht unternehmen, sondern um des guten Erfolges willen. Geschrei und Streit würde am Tage nicht fehlen und die Unentschlossenen erschrecken. Eine vollendete Thatsache macht Eindruck und Muth. Sein Werk ist ein doppeltes: er muß erst einreißen, dann bauen. Einreißen muß er den Greuel Baals. Die Altäre Baals als der oberen und sonnigen Gottheit waren auf Höhen oder hochgelegen, von bedeutendem Umfang von Steinen, wohl auch von Holz oder Erde (2 Kön. 23, 15). Auf ihnen stand eingegraben, eingepflanzt (נטע, 5 Mos. 16, 21) ein Baum oder Stamm mit allerlei Symbolen grade in die Höhe. Er war der Astarte, der nächtigen und fruchtbaren untern Gottheit gewidmet. Ein solches Bild war das der Artemis in Ephesus, schwarz (wie die Erde). an den Boden fest gemacht, mit Fülle um die Brust, um die nährende Liebe der Erde anzudeuten. Wo die Griechen sonst noch ähnlichen Bildern begegneten in Sparta, Byzanz und anderswo (cf. Gerhard, griech. Mythol. §. 332, 4. Bd. 1. S. 343) waren sie der Artemis Orthia oder Orthosia gewidmet. Schon lange (cf. Zorn. Biblioth. antiquar. p. 383) hat man in dem Namen (ὀρθός grade) den der Aschera (von אשר) wiedererkannt. Aschera war das grad aufragende Idol der Astarte und deren zeugender und nächtig liebender Sinnlichkeit; in seiner phallischen Natur der wahre Abscheu des reinen und keuschen Jehovahdienstes. In der That ging es in Sparta nicht anders zu (Bauf. 3, 16, 7) wie am Karmel (1 Kön. 18, 23). Das Bild war ein gewöhnlicher Schmuck des Baalaltares[1]), — durch welchen dieser nun die ganze Totalität des Naturdienstes darstellte, — daher auch ebenso gut Baal und Astarte, als Baal und Aschera mit einander verbunden vorkommen. Aschera und Astarte sind daher nicht etwa völlig eins, wie man fälschlich früher meinte, aber auch keine verschiedenen Gottheiten, wie Movers annahm (Phön. 1, 561 ꝛc.). Aschera war die „Astarte Orthia" und drückte deren Gedanken durch ihr Idol aus, aber sie ist nicht das einzige Abbild jener Göttin gewesen und braucht es nicht zu sein. Ohne die ganze Fülle der biblischen Stellen, in denen Aschera und Astarte vorkommen, hier anzuführen, mögen obige Sätze genügen, durch welche jede Stelle ihre Erläuterung findet. Ueberall wird sich ergeben, daß man zwar die Astarte anbeten, aber nur Aschera sich machen und wieder zerstören konnte. Durch Bild und Gedanken stellten Baal und Aschera den völligen Gegensatz zum lebendigen und schöpferischen Gotte dar; mit der Zerstörung ihrer Götzen muß Gideon beginnen, wenn er Israel neu bauen will. Dies war aber nichts so kleines, daß er es allein hätte ausrichten können. Er braucht dazu Menschen und Wagen. Er muß den Altar Baals aus seinen Fugen reißen und zertrümmern, die Aschera ausreißen, fällen und in Stücke schlagen. An seiner Stelle (das drückt das הזה V. 26 aus) soll er einen Altar dem ewigen Gotte errichten. Dazu kann er die entweihten Bruchstücke des Baalaltares nicht brauchen. Er muß unbefleckte Erde und Steine mitbringen, aus welchen er aufgerichtet werden kann. Dazu braucht er zehn Knechte, die ihm helfen, und einen Wagen.

Nimm den Stierfarren, der deinem Vater gehört ꝛc. Der Altar Baals war in der Besitzung seines Vaters aufgerichtet. Die Sünde seines Hauses muß zuerst gesühnt werden. Daher soll dies mit seinem Vieh geschehen. פר השור, Stierfarren ist kein junger Farren und entspricht nicht dem בן בקר. Es ist vielmehr der erste Stier der Heerde, der Leitstier, denn schon der zweite, wenn er siebenjährig genannt wird, ist nicht mehr jung. Hesiod räth an, zwei neunjährige Pflugstiere sich anzuschaffen (Werke und Tage V. 447). Bei Homer werden fünfjährige Stiere geopfert und geschlachtet (Ilias 2, 403 und Odyss. 19, 420). Noch heute zeichnet sich der Stier in der Ebene Jisreel und am Kison (vgl. Ritter 16, 703) durch Stärke und Größe vor dem im südlichen Theile des Landes aus. Dieser erste Stier, dieses Haupt der Heerde, entspricht gewissermaßen dem Haupte der Familie, welches Joas ist; es soll helfen, den Altar zerstören, welcher jenem gehört. Weil aber Gideon nicht blos zerstören, sondern auch aufbauen soll, so soll auch der zweite Stier auf dem neuen Altar geopfert und zwar in einem Feuer, das aus dem Holze der Aschera gemacht war, verbrannt werden; die Flammen, zu denen der Götze das Material liefern muß — und man sieht daraus, daß es ein gewaltiger Stamm gewesen, — müssen dienen, dem ewigen Gotte ein Opfer darzubringen.

Auf der Höhe der Schutzwehr, auf dem Rande, על ראש מערה. Nicht der Felsen, an welchem die erste Erscheinung Gideon geschah. Es war im Anfang gesagt, daß Israel sich gegen die Feinde Höhlen, Grotten und Befestigungen machte. Eine solche Schutzwehr ist unter מערה hier zu verstehen. Auf ihr hatte sich der Altar Baals erhoben, der helfen sollte und nicht konnte. An seiner Stelle wurde nun ein Altar gebaut des rechten Helfers, nämlich des ewigen Gottes, במערכה auf dem vorderen Rande. Das Wort erscheint namentlich im ersten Buche Samuelis als „Schlachtordnung" und entspricht dabei dem lat. acies, wo sich die Heere die Angriffsseite zukehren, so daß 1 Sam. 17, 21 gesagt wird, es hätten Israel und die Philister sich מערכה לקראת מערכה aufgestellt. Wie nun acies zu seiner Bedeutung „Schlachtordnung" durch die scharfe Seite gekommen, welche diese bildet, so kann auch מערכה, wenn es von der Schutzwehr gebraucht ist, nur den vordern Rand derselben bedeuten. Der Ort, wo Gideon zu arbeiten hatte, befand sich im Gebiete des Joas, in einiger Entfernung von der Stadt, weil die Einwohner es sonst wohl nicht erst am andern Morgen gemerkt hätten.

Und es sprachen die Leute der Stadt zu Joas. Obschon der Altar dem Joas gehörte, so meinen

[1]) האשרה אשר עליו. Daher stehen beide immer zusammen (1 Kön. 11, 23—16, 33. cf. 2 Kön. 17, 16—21, 3; 23, 15.

doch die Einwohner gleichwohl ein Recht zu haben, sich über die Beleidigung Baals aufhalten zu können. Die Baalsgläubigen sind nicht tolerant. Die Stimmung des Joas scheint aber schon früher der des Gideon ähnlich gewesen zu sein. Als es von Gideon heißt, er hätte sich gescheut, am Tage sein Werk zu thun, so wird unter Allen, vor denen er Rücksicht nimmt, sein Vater nicht hervorgehoben, der doch zumeist in Frage kommen mußte. Dies geht aber auch aus der energischen und ironischen Antwort hervor, die er den Leuten gibt. Von einem Richteramt, welches Vertheau bei Joas vermuthete, ist keine Spur. Joas ist das Haupt der Familie; er soll Gideon als den Baalsverbrecher ausliefern. Joas hat nicht blos dazu keine Lust, sondern er droht sogar selbst Gewalt gegen den zu gebrauchen, der sich Baals annähme. Mehr als eines so kräftigen Wortes bedurfte es nicht, um die Stadtleute in Ruhe zu bringen. Israel war ebenso tief gesunken in Schlaffheit und Selbstvergessenheit, daß die Feinde von einem Vater das Leben seines Sohnes zu fordern wagten, weil er das gethan, was Jeder in Israel thun mußte. Der erste kräftige Widerstand jagt sie in die Flucht.

Und Joas sprach: „Wollt ihr für Baal streiten?“ In ähnlicher Weise [1]) verspottet Lucian das Heidenthum seiner Zeit, wie Jupiter ausgelacht wird, „daß er die Gottesräuber ungeblitzt aus Olympia davon gehen ließ, obschon sie von seiner Statue die goldenen Haarlocken abschoren, die jede sechs Minen wog (im Jupiter Tragödus).“ Es liegt im Wesen des Heidenthums, Bild und Gott zu identifiziren, da es ja überhaupt das, was nur von Gott zeugt, die sinnliche Erscheinung zur Gottheit selbst macht. Joas verspottet eine Meinung des heidnischen Aberglaubens, daß die Zerstörung seines Altars eine Beleidigung Baals sei. Vom Standpunkt des Heidenthums wird es zum Beweis, ob Baal ist oder nicht, wenn er seinen Altar zu beschützen im Stande ist oder nicht. Kann Baal dies, so spottet Joas, so ist es eine Beleidigung, wenn ein Anderer es für ihn thut. In diesem Fall leugnet nicht der, welcher seinen Altar verletzt, sondern der ihn vertheidigen will, seine Gottheit. Dieser verdient zuerst die Strafe des Todes. Viele Ausleger haben „עד הבקר, bis Morgen“ auf die Worte „er sterbe“ bezogen, was gegen den Sinn der Rede des Joas ist. Von dem, sagt er, welcher den Altar zerstört hat, weiß man noch nicht, ob er den Tod verdient hat; man warte bis Morgen, um zu sehen, ob Baal selbst etwas thun werde. Der aber, welcher an Baals Stelle treten möchte, um jenen zu tödten, der verdient bald die Strafe, denn er leugnet, daß Baal überhaupt etwas thun könne, also daß er sei. **(Wartet) bis morgen, wenn er Gott ist, wird er für sich streiten, weil er seinen Altar zerstört hat.** Joas lehnt ab, daß der Altar ihm gehört habe, wie doch V. 25 steht. Der Altar gehört seinem Götzen, der mag sich darum kümmern. Der Eindruck dieser Worte muß offenbar gewesen sein, daß die Stadtleute sehen, Joas und sein Haus wollen nichts mehr von Baal wissen. Denn das wußten sie recht gut, daß Baal ihrem Gideon nichts thun werde. Es gehört dies zu den eigenthümlichen Illusionen des Heidenthums aller Zeiten, daß es an das selbst nicht glaubt, wofür es sich ereifert.

Und man nannte ihn damals Jerubbaal, nämlich: streiten wird mit ihm der Baal, denn er hat seinen Altar zerstört. Warum die Ausleger nicht bei dieser tiefsinnigen Erklärung geblieben sind, ist gar nicht einzusehen [1]). Die völlige Ohnmacht Baals und der Spott darüber treten hervor. Wenn man ihn blos „Streiter mit Baal“ genannt hätte, so setzte dies immer Baal voraus. Wenn es aber „Baal wird mit ihm streiten, sich an ihn rächen“ hieß, also durch sein Leben, Dasein, Gedeihen drastisch die Ohnmacht des Götzen zeigte, der sich an ihm nicht rächen könne, so war sein Name selbst voll Triumph des israelitischen Geistes über seine Gegner. Baal kann nichts, Baal wird nichts thun, wenn man seine Altäre zerstört. Baal ist nicht. Israel braucht sich nicht zu fürchten. Der Aberglaube, er werde sich an seinem Feinde rächen, ist eitel. Jerubbaal ist ja davon Zeugniß. Vergeblich warteten die Baalsdiener auf die Rache, die über Gideon erfolgen soll, aber sie kam nicht, sondern der Held wurde nur größer und siegreicher. Der Name ist daher von größerer ethischer Bedeutung, als man gewöhnlich annahm. Darum hat er sich auch namentlich fortgepflanzt. Auch Gläubige des ewigen Gottes stecken tief in dem Aberglauben, nichts gegen Baal zu thun, weil sie sich fürchten. Wie eitel sie ist, zeigt Gideon. In der Rede, die Samuel (1 Sam. 12, 1) hält, nennt er „Jerubbaal“, wo Joab (1 Sam. 11, 21) von Abimelech spricht, nennt er ihn Sohn des Jerubboschet. בשת ist der Schimpfname für Baal (Hosea 9, 10). (Was Isboschet und Mephiboschet betrifft, siehe einstweilen meinen Artikel Isboseth bei Herzog, Real-Encykl. 7, S. 63[2]).]

An eine Zusammenstellung mit dem auf palmyrenischen Inschriften gefundenen Gotte Jaribolos ist gar nicht zu denken. An und für sich nicht, da ein heidnischer Gott Jerubbaal in keiner Weise heißen kann, dann aber, weil das ähnlich klingende „Jar“ aus ירח, Mond, besser erklärt, und ein Mondbaal zu verstehen ist (vergl. Corpus Inscr. Graec. vol. III, n. 4502 etc.; Ritter 17, S. 1531 u. s. w.). Interessant ist darauf zu achten, daß der Name Gideon, גדעון, die That, mit der er seine Wirksamkeit begann, schön darstellt. גדע ist das lateinische caedere, fällen. 5 Mos. 7, 5 heißt es: Die Altäre sollt ihr zerstören, die Aschera's fällen (תגדעון), cf. 5 Mos. 12, 2. Vom Fällen der Aschera ebenso 2 Chron. 14 2; 31, 1; vom Fällen der Bäume Jes. 9, 9 gebraucht. Gideon ist also gleichsam der Fällende, Caesor. (Caesar).

1) Aus demselben Gedanken geht die jüdische Legende von der Zertrümmerung der Götzen durch Abraham in seines Vaters Haus hervor (vergl. Beer, Leben Abrahams, Leipzig 1859, S. 10).

1) Keil ist zu ihr zurückgekehrt.

1) Wo nur der Druckfehler מריב קרי מבעל statt בעל zu verbessern ist.

V. 33—40.

Und ganz Midjan und Amalek und die Söhne des Morgenlandes versammelten sich 33
zu einander, setzten über und lagerten sich in der Ebene Jisreel. *Und der Geist Gottes 34
ergriff den Gideon; er stieß in die Posaune und rief Abi Eser hinter sich. *Und er 35
sandte Boten in ganz Menascheh, und er rief auch dieses hinter sich; und Boten sandte
er zu Ascher, Sebulun und Naftali, und sie zogen ihm entgegen. — *Und Gideon 36
sprach zu Gott: Wenn du durch meine Hand Israel retten willst, wie du gesagt hast:
*Siehe, ich lege an die Tenne Schur von Wolle hin; wird Thau auf der Schur allein 37
sein und auf dem Boden überall Trockenheit, so werde ich wissen, daß du durch meine
Hand Israel retten willst, wie du gesagt hast. *Und so war es; als er am Morgen 38
aufstand und die Schur auswand, so preßte er Thau aus der Schur, die Schale mit
Wasser voll. *Und Gideon sprach zu Gott: Dein Zorn entbrenne nicht über mich, 39
wenn ich noch einmal rede; ich möchte es doch noch einmal versuchen mit der Schur;
möge doch nun Trockenheit auf der Schur allein sein und auf dem Boden überall Thau.
*Und Gott that also in dieser Nacht, und es war Trockenheit auf der Schur allein und 40
auf dem Boden überall war Thau.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Hohe Zeit war es, daß sich in Israel ein neuer Geist rührte. Denn schon rückten die Beduinenschaaren aus den Wüstenstrecken jenseit des Jordans wieder herüber und hatten sich in der Ebene Jisreel wie eine schwere Wolke gelagert. Durch die mannhafte That gegen Baal und dadurch, daß der Götze gar nichts thut, um seinen Altar an dem Beleidiger zu rächen, hatte Gideon Ansehen und Namen unter den Seinen gewonnen. Als nun der Feind nahe war, der Israel drückte und plünderte, erfüllte ihn der Geist Gottes. Was er gegen den Altar des Baal in seines Vaters Hause gethan, wollte er gegen den Feind in offenem Feld versuchen. Die Posaune ging auf den Bergen. Obschon er der jüngste war in seinem Geschlecht, dieses das kleinste in Menasseh, sie folgten seinem Rufe, sie ordneten sich ihm unter (אחריו), — so viel vermag eine tapfere That, der kräftige Entschluß eines Mannes in knechtischer Zeit. Selbst aus Ascher, das von Barak zurückgeblieben war, schlossen sich Männer an. Die Tapferen von Sebulun und Naftali fehlten wieder nicht. Gideon stand in Kurzem an der Spitze eines nicht unbedeutenden Heeres.

Und Gideon sprach zu Gott. Gideon ist nicht stolz durch seinen bisherigen Erfolg geworden. Er kann es noch gar nicht glauben, daß er berufen sei, eine so große Unternehmung zu leiten. Er ist sich auch der Gefahren bewußt, in die er sein Haus und Land stürzt. Zwar die Erscheinung, die seine Seele erweckt hat, ist noch in ihm rege. Aber die Zeit, wenn auch nur kurze, aber bewegte Tage verflossen sind, legt sich auf solche Erinnerung wie ein dunkler Schatten. In seiner Demuth ergreift ihn das Verlangen nach neuer Gewißheit. Er will sicher werden, ob in der That ihm bestimmt war, der Retter zu werden. Er wendet sich an kein abergläubisches Loos. An den Gott richtet er sich im Gebet, der ihm schon sein Wunder offenbart und als Engel mit ihm gesprochen hat. Wie damals (V. 20), wo der Engel sich als himmlisches Wesen zeigt, der Erzähler Elohim mit dem Artikel gebraucht, weil aus dem Jehovah, welcher der wahre Elohim ist, und der einzige, welchem dieser Name mit Recht zukommt, allein Engel ausgehen, so heißt es auch hier, wo Gideon ein neues Zeichen von Gott erbittet, „er habe zu dem Elohim gebetet“, und hält dieses Elohim fest, so lange er vom Wunder erzählt.

Siehe, ich lege an die Tenne Schur von Wolle hin. Es war ein Zeichen, welches er verlangt, wie es der ländlichen Art seines Lebens natürlich war. Das heilige Land hat einen großen Vorzug durch seinen starken und befruchtenden Thau, der ihm den schönen saftig grünen Schmuck auf Wiesen und Saaten verleiht im Gegensatz zu den dürren und thaulosen Steppen, in denen nur die Palme fortkommt (cf. Ritter 15, 157; 16, 42 ꝛc.). Wolle, die in die offene Tenne gelegt wird, zieht namentlich Thau an. Gideon will es für ein Zeichen der Zustimmung Gottes halten, wenn nur die Wolle Thau einsauge, rings umher der Boden aber trocken sei. Es geschieht. Gideon findet die Wolle naß, eine ganze Schale Wasser kann er damit füllen, nachdem er sie ausgewunden (ויזר von זור = צור) und ausgepreßt hat (וימץ von מצה = מצץ). Der Boden umher ist trocken. Obschon das wunderbar genug ist, meint er doch, es könne vielleicht aus natürlichen Gründen sich erklären lassen. Der Thau sei etwa schon getrocknet, die Wolle habe ihn länger bewahrt. Er wagt es in seiner Demuth, in seinem Drange nach Gewißheit, in seinem reinen Gewissen, das Gott kennt, noch einmal an Gott sich zu wenden. Wenn das Umgekehrte nun geschähe, die Wolle trocken, die Erde naß, so müsse ein Wunder Gottes geschehen sein. Es ließe sich dafür in keiner Weise eine Erklärung und Möglichkeit denken. Auch dies geschieht, und Gideon weiß nun aus vollem Herzen, daß Gott mit ihm ist. Es liegt in diesen Zeichen, die der Held verlangt, die Naivetät einer ungemeinen Tiefe. Der Glaube an Gottes Allmacht liegt zu Grunde. Ohne daß er weiß, es sei die ganze Schöpfung in Gottes Händen, kann er solches nicht fordern. Im Vertrauen auf Gottes Gnade und Macht looset er mit den unabhängigen Gesetzen der Natur. Der kindliche Glaube, der ihn beseelt, trifft die Tiefe einer unergründlichen Weisheit. Sein Wunder ist daher in der alten Kirche der Typus

des höchsten und reinsten geworden, welches sie kennt, der Geburt Jesu aus der Jungfräulichkeit Maria's. Den göttlichen Thau nennt Origenes schon den Advent des Sohnes Gottes. Die Entwickelung dieses Typus in Bildern und Bräuchen ist von mir anderswo versucht worden, wohin ich verweise (Weihnachten, S. 248 ꝛc.).

Siebentes Kapitel.

V. 1—8.

1 Und Jerubbaal, das ist Gideon, erhob sich und das ganze Volk mit ihm, und sie lagerten bei En Charod, und das Lager Midjans hatte er vor sich im Thale nördlich von
2 der Höhe Moreh. *Und Gott sprach zu Gideon: Zu viel Volk hast du bei dir, als daß ich Midjan in ihre Hände geben kann, damit sich Israel nicht vor mir rühme, spre-
3 chend: Meine Hand hat mir geholfen. *Und nun laß vor den Ohren des Volkes verkünden, wie folgt: Jeder, der bedenklich und zaghaft ist, kehre um und wende sich vom Berge des Gilead, und es kehrten um vom Volke 22,000 Mann, und zehn Tausend
4 blieben übrig. *Und Gott sprach zu Gideon: Noch ist des Volkes zu viel; führe sie an das Wasser, und ich werde sie dort für dich ausmustern, und es soll geschehen, daß, von dem ich dir sagen werde, der soll mit dir gehen, und jeder, von dem ich dir sagen
5 werde, er soll nicht mit dir gehen, der soll nicht mitgehen. *Und er führte das Volk an das Wasser, und es sprach Gott zu Gideon: Jeder, welcher [mit seiner Hand] von dem Wasser schlürft, wie der Hund mit seiner Zunge leckt, den sollst du besonders
6 stellen und ebenso Alle, welche auf ihre Kniee sich niederlassen, um zu trinken. *Und die Zahl derer, welche mit ihren Händen das Wasser zum Munde schlürften, waren drei Hundert Mann, und das andere Volk war auf die Kniee gefallen, um Wasser zu
7 trinken. *Und Gott sprach zu Gideon: Mit den drei Hundert schlürfenden Männern werde ich euch retten und gebe ich Midjan in deine Hand, und alles Volk sonst gehe an sei-
8 nen Ort. *Und sie nahmen den Mundvorrath vom Volke und die Posaunen für sich [in ihre Hände], und jeder Israelit ward in seine Zelte heimgeschickt, aber die drei Hundert Mann behielt er, und das Lager Midjans war vor ihm unten im Thale.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Und sie lagerten bei En Charod. Es ist schon oben auf die große Wahrscheinlichkeit hingedeutet worden, daß Ophra etwa im Nordwesten von Jisreel (dem heutigen Zerîn) gesucht werden müsse. Auch die Schlacht muß in dieser Gegend angenommen werden, wie sich aus dem Wege der Flucht, den wir später berichtet sehen, schließen läßt. Das Lager Midjans war im Thale, im Norden einer Höhe; wenn nun von Gideons Lager gesagt wird, daß es gleichfalls auf einer Höhe sich befunden (V. 3), unter welcher sich Midjan im Norden einer andern gelagert, so ist offenbar, daß Gideon selbst im Norden von Midjan gestanden und den Theil der Ebene Jisreel, in welcher Midjan war, südlich unter sich liegen sah. Die Höhe mit des Feindes Lager im Norden wird Gibeat Moreh (מוֹרֶה) genannt; Moreh von ירה bedeutet den Zeiger, Weiser, Aufseher und Lehrer. Von dem Berge muß eine freie Aussicht auf das Thal gewesen sein. Dieses stimmt vortrefflich mit dem von Robinson (Bibl. Forsch. p. 151) beschriebenen Tell et Mutsellim. Er sagt: „Die Aussicht vom Tell ist herrlich. Sie umfaßt die ganze köstliche Ebene, so üppig und blühend, als es irgend eine geben kann, und jetzt reichlich mit Kornfeldern, Wiesen und Weiden bedeckt.... Zerin (Jisreel) war deutlich zu sehen von uns, S. 74° O." Dazu kommt, daß Mutsellim arab. eigentlich noch dasselbe wie Moreh bedeutet, nämlich Aufseher, Distriktsverwalter u. dergl. mehr. Die eigenthümliche Lage des Tell hat ihm wahrscheinlich zu allen Zeiten ähnliche Bedeutung gegeben. Auf der Karte von Robinson findet sich dicht über Tell Mutsellim ein Tell Kireh, welches die Stellung von Gideon bezeichnen mag, denn er muß sehr nah und nicht hoch gewesen sein, wenn Gideon in kurzer Zeit derselben Nacht hinab und wieder zurück eilen konnte. Daß in Kireh sich sogar ein Namenanklang an Charod findet, darf wenigstens angedeutet werden.

Zu viel Volk hast du bei dir. Der Sieg und die Rettung von Midjan würde Israel nichts nützen, wenn es nicht die völlige Ueberzeugung gewinnt, daß Gott es ist, der ihm hilft. Die geringste Wahrscheinlichkeit einer natürlichen Erklärung weckt den Hochmuth des Menschen, daß er Gottes vergißt. Was mit Gideon bisher geschehen war, sowohl seine Berufung als die Erfüllung seiner Wünsche, ruht auf der Demuth, in der er von sich nichts Großes glauben mochte. Die Zahl der Krieger, mit denen Gideon siegt, muß so klein sein, daß das Wunder des Sieges Jedem offenbar sein muß. Erst dieser Glaube wird Israel frei machen, denn nicht der Gewinn einer Schlacht, der Gehorsam gegen Gott erhält es frei.

Jeder, der bedenklich und zaghaft ist, kehre um und wende sich vom Berge des Gilead [1]. Die Erzählung ist sehr kurz, denn sie schließt die Folge des Aufrufs gleich an das Geheiß Gottes zu Gideon an, so daß die Ausführung desselben durch Gideon gar nicht erwähnt wird. Dadurch entstehen hier und in der Folge einige Dunkelheiten, die nicht leicht aufzuhellen waren. Es haben die Worte: „und wende sich vom Berge des Gilead", וְיָצְפֹּר מֵהַר הַגִּלְעָד, seit lange Anstoß erweckt und zu Conjekturen Veranlassung gegeben, doch, wie es scheint, ohne Grund. יצפר kommt freilich nur an dieser Stelle vor, doch ist seine Verwandtschaft mit צְפִירָה, Kreis, Krone, offenbar, so daß die Bedeutung eines Verbums צפר, sich wenden, umdrehen, sicher ist, namentlich da das griechische σφαῖρα demselben Begriffe und Stamme angehören muß (wodurch Vermuthungen, die Bensey nach Andern hegt [Gr. Gr. I, 579; II, 367] wegfallen). Indem Gideon das feige Volk gehen heißt, braucht er nach dem mildern ישב das etwas stärkere יצפר, „wer feige sei, trolle sich vom Berge." Das deutsche drollen, trollen hat in der That einen ähnlichen Ursprung. Es heißt „sich drehen", drol ist, was gedreht ist und der Knäuel. Sich trollen ist sprichwörtlich bekannt für sich davonmachen, recedere (vgl. Grimm, Wörterb. 2, 1429 u. 1430).

Was soll aber heißen „vom Berge Gilead sich wenden [1])." Denn Gilead ist jenseit des Jordans (Richter 5, 17). Man hat daher statt גִּלְעָד lesen wollen גִּלְבֹּעַ, was sehr unglücklich wäre. Erstens begab sich die Schlacht nicht am Gilboa, dann aber würde der eigenthümliche Zug des Satzes verloren gehen. Freilich bedeutet Gilead hier nicht das ostjordanische Land, aber es scheint auch nicht den Namen des Landes, sondern den Charakter des streitenden Stammes anzudeuten. Es ist der Stamm Menasseh, aus dem Gideon stammt. Von Menasseh, einem Sohne des Machir, kam Gilead (4 Mos. 26, 29). Die Söhne Machir nahmen Gilead in Besitz (4 Mos. 32, 40). Aber Machir und Gilead werden doch unterschieden im Deboralied. Es steht dort Machir als Name für den friedlichen Charakter des Stammes, Gilead ist sein kriegerischer Geist. Josua 17, 1 heißt es ausdrücklich, daß Gilead ein Mann des Krieges war (איש מלחמה). Aus Gilead stammen Helden wie Jephta; Jehu wird dazu gezählt. Die Tapferkeit von Jabesch Gilead ist bekannt. Noch im schlimmen Sinne als Heimat wilder Männer gedenkt Gileads Hosea 6, 8. Es steht Gilead also sehr bezeichnend dem הרר gegenüber: Wer, ruft der Held aus, feig und bedenklich ist, der weiche von dem Berge des Gilead, der, wie Jephta sagte, sein Leben in seine Hand setzt, unerschrocken gegen den Feind. Der Name Gilead war übrigens in der That nicht blos auf das ostjordanische Land beschränkt. Dies geht aus Richter 12, 4 hervor, wo es heißt, daß die Ephraimiten Gilead Flüchtlinge Ephraims nannten, „denn Gilead war in der Mitte Ephraims und Menasshes." Da Ephraim nur diesseit des Jordans jenen Besitz hatte, so ersieht man hieraus, daß man, weil diesseit Menasseh und Ephraim zum Theil unter einander wohnten (vgl. Jos. 17, 8–10), die Namen des jenseitigen Gilead auch diesseits kannte. Wer mit Gilead sein will, — darf kein הרך sein, das sahen von 32,000 Mann 22,000 ein und ziehen sich zurück.

Daß die Zahl in der Schlacht nicht entscheide, ist eine im früheren Völkerleben weltgeschichtliche Thatsache und bleibt es auch noch immer, obschon der moderne Krieg mit dem Tode und Blute der Masse operirt. Es ist ein schönes Wort von Tacitus (Annal. 14, 36, 3), das er den Suetonius sagen läßt: „Auch bei vielen Legionen seien es immer nur Wenige, welche die Schlachten gewännen (Etiam in multis legionibus paucos esse, qui proelia profligarent). Das Beispiel, welches Serarius aus Livius 29, 1 anführt, hat keinen rechten Bezug auf unsern Fall. Besser könnte man Leonidas anführen, wenn es wahr ist, was Herodot 7, 220 andeutet, er habe die Bundesgenossen darum aus der Schlacht der Thermopylen entlassen, weil er sie nicht tapfer genug erkannte, wobei Plutarchs heftige Kritik in Frage kommt (vergl. Kaltwasser in Plut. moral. Abhandl. 6, 732). Merkwürdig ist die Nachbildung, die Gideons Geschichte in einem norddeutschen Märchen erfahren hat (Müllenhoff S. 426). Dort ist nur, wie in vielen Sagen, statt Gottes die Zauberei genannt.

Führe sie an das Wasser, und ich werde sie dort für dich ausmustern. Es fehlt nicht an Wasser in dieser Gegend. Teiche, Quellen und stehende Wasser werden von Robinson beschrieben (Bibl. Fragen S. 150 u. 151). Außerdem hatte Gideon den Kison hinter sich, der in der Regenzeit voll mit Wasser ist.

Jeder, welcher von dem Wasser schlürft. Der Sinn dieser Prüfung, welche abermals durch Gideon angestellt werden soll, ist durch die Kürze der Erzählung dunkel geworden. Es fragt sich, was an den 300 Mann für eine Eigenschaft dadurch erkannt werde, daß sie nicht knieend das Wasser trinken, sondern wie Hunde es mit der Zunge schlürfen. Bertheau ist der Ansicht von Josephus gefolgt (5, 6, 3), welcher diejenigen, welche wie Hunde sich gebärden, für die Feigen erklärt; das Wunder sei um so größer, wenn Feige den Sieg davon trügen. Diese Erklärung ist nicht im Sinne der sonstigen jüdischen Tradition. Sie widerspricht übrigens dem Geiste der Erzählung durchaus. Als Gideon erwählt wurde, so gerade darum, weil er auch „ein tapferer Held" war (Richter 6, 12); es wurden vorher alle die fortgeschickt, welche muthlos waren (Kap. 7, 4), wenn es der Feigen bedürft hätte, mußten die Tapferen entlassen werden. Endlich aber hilft Gott mit Wenigen, wenn sie Gott vertrauen, aber nicht mit Memmen. Feigheit ist eine negative Eigenschaft, die gar nicht vertrauen kann. Mit Feigen Wunder zu thun, ist ein Widerspruch in adjecto, da sie, wenn sie kämpfen, nicht mehr feige sind. Feigheit ist ein Zustand der Seele, der kein Gefäß göttlicher Thaten an sich werden kann. Denn auch die wenigen Muthigen, wenn sie Viele angreifen und siegen, haben nur durch göttliches Vertrauen die Kraft. Uebrigens ist ja schon gesagt, daß alle die, welche nun mit Gideon gegangen waren, kriegsentschlossen waren. Die jüdische Auslegung, welche Raschi mittheilt, ist offenbar

1) Als Epaminondas gegen die Spartaner bei Leuktra zog, merkte er die Unsicherheit einiger Bundesgenossen. Um durch solche nicht in der Stunde der Schlacht gefährdet zu werden, ließ er ausrufen: „Welche von den Böotiern sich entfernen wollten, denen soll es freistehen (Polyaen. II, 3).

1) Dathe hatte vorgeschlagen „ad montem" und Michaelis nicht מֵהַר vom Berge, sondern מַהֵר schnell zu lesen; beides kann nicht in Betracht kommen (cf. Döderlein, Theol. Biblioth. 3, 326).

die tiefere. Gideon kann, so lehrt sie, an der Weise, mit der sie sich zum Trinken anschicken, die Lebensgewohnheit der Leute erkennen. Die Götzendiener seien gewohnt gewesen, vor ihren Idolen knieend zu beten. Dadurch war in Israel das Knieen selbst zu einer Körperbewegung geworden, welche überhaupt um des üblen Omens willen nicht gern geübt ward. Wer also, wenn es zum Trinken geht, sich auf die Kniee wirft, beweist in ganz unbefangener Art, es sei ihm diese Körperhaltung nichts ungewöhnliches, während die Anderen, was sie sonst nicht thaten, hier gar keine Veranlassung fühlen, auszuführen. Es würde Gideon schwer geworden sein, zu erfahren, wie die Stellung der Leute sonst zum Götzendienst gewesen sei. Während der Stillung des heißen Durstes, wo sie alle Ueberlegung vergessen, zeigen sie unbefangen, wie ihre Gewohnheit war. Durch alle Völkersage geht die Lehre, nur den Menschen daran zu erkennen, wer und wie er ist, wenn er sich unbefangen geben läßt. In einer nordischen Sage hat die Königin mit ihrer Magd die Kleider getauscht, aber welche die Königin nicht ist, erkennt man an ihrem Trunk (vgl. Simrock, Quellen des Shakesp. 3, 171 [1]). Was hier in der Schrift in Beziehung auf göttliches Leben und Erkennen gilt, bezieht die Volksliteratur auf Scharfsinn und kluge Beobachtung des Lebens. — Die Auffassung von dem Merkmal, welches das Hinknieen gewährt, findet keinen Widerspruch darin, daß man im Tempel vor Gott sich beugte. Es wird 1 Kön. 19, 18 verkündet, daß nur sieben Tausend übrig bleiben sollen: „alle Kniee, die vor Baal sich nicht gebeugt, und jeder Mund, der ihn nicht geküßt." Darum will Mardochai vor einem Menschen nicht knieen (Esther 3, 5). Darum ruft Gott bei dem Propheten aus (Jes. 45, 23): „Mir muß sich beugen jedes Knie." Die drei Hundert haben, — das läßt Gott Gideon erkennen, — niemals vor dem Baal geknieet; es sind reine Leute; mit unbefleckten Gefäßen, Menschen und Thieren thut Gott auch sonst wunderbare Dinge. Es soll Midjans abgöttisches Volk nur durch solche geschlagen werden, welche von seinen Götzen immer frei gewesen sind.

So genügend und im biblischen Geiste diese Erklärung wäre, so sei doch noch Einiges hinzugefügt. Es heißt V. 5: כל אשר־יקק בלשונו מן־המים כאשר ילק הכלב תציג אותו לבד, während es V. 6 heißt: Es war die Zahl המלקקים בידם אל־פיהם. Da es nun überhaupt natürlich ist, daß sie mit der Hand, der hohlen, das Wasser geschöpft und zum Munde geführt haben, so daß die hohle Hand der hohlen Hundezunge entsprach, so ist offenbar, daß die in V. 5 angeführten Worte genommen werden müssen, als wenn stände: כל אשר ילק בידו מן־המים כאשר ילק הכלב בלשונו, „alle, die mit ihrer Hand Wasser schlürfen, wie der Hund mit seiner Zunge." Jedenfalls aber darf der Umstand, daß überhaupt hier ein Gleichniß von dem Wasserschlürfen des Hundes erwähnt ist, nicht übersehen werden; da es ja doch sonst hingereicht hätte, die Einen durch das Trinken im Stehen, die Andern durch das Trinken im Knieen zu unterscheiden. Aus diesem Grunde hat man wohl an die Erzählung Aelians (Hist. anim. 6, 53) von der Eigenthümlichkeit der ägyptischen Hunde, aus Furcht vor dem Krokodil, schnell im Laufen zu trinken, gedacht. Aus ihr ist man auf die schon vorhin widerlegte Ansicht gekommen, daß die drei Hundert, welche sich wie die Hunde gebärdet haben sollen, muthlos und feige gewesen seien. Allein das Gleichniß muß offenbar tiefer gefaßt werden. Jene Hunde sind nicht das Bild der Muthlosigkeit, sondern der Vorsicht. In der That sind nicht blos die Krokodile des Nil gierig nach Hunden gewesen. Auch das mittelamerikanische, (Kayman genannt), ist es. Auch in Cuba wollen die Hunde nicht aus Flüssen saufen und fürchten den gierig aufspringenden Feind (vgl. Oken, Naturgesch. 6, S. 666). Das Krokodil ist das Abbild des Widersachers, vor dem die auf der Hut sind, welche nicht so trinken, daß sie aus Gier, den Durst zu stillen, in seine Hände fallen [1]). In dieser sinnlichen Hast vergessen sie, was ihnen droht. Dazu kommt Folgendes [2]): Die Heldenthat der drei Hundert ist ein Ueberfall, mit dem sie sich gleichsam in den Rachen des schlafenden Feindes stürzen. Die Alten erzählen von einem Thiere, das einem Hunde ähnlich sei, welches dem Crocodile feindlich, so bald es schläft, in seinen Rachen sich wirft und es in seinen Eingeweiden tödtet. Nicht mit Unrecht hat man das Thier, welches Hydrus oder אנדריון (cf. Phys. Syrus ed. Tychsen cap. 31, p. 170) genannt wird, für das Ichneumon gehalten, den ärgsten Feind der Krokodile. Der Name dieses Thieres heißt „Spürer". Das ἰχνεύειν, spüren, ist die besondere Gabe der Hunde. Im Talmud wird (Sabbat 77. b.) unter fünf Thieren, vor denen Starke sich fürchten müssen, auch das כלביתא, von כלב, Hund, genannt, der ein Schrecken des לויתן des Krokodiles sei. Die Schaar, welche wie der ägyptische Hund trinkt, thut die ähnliche That, wie das dem Hunde ähnliche Thier. Es stürzt dem Schlafenden in seine Eingeweide und erwürgt es, muthig, obschon gering, und wird ein Schrecken des mächtigen Feindes. Wenn man annehmen darf, daß um solcher Andeutungen willen das Gleichniß des schlürfen-

1) Dies kehrt in mehrfachen Formen in der Volksmeinung wieder, wobei eben die derbe und naive Weise den tiefen Gedanken verhüllt (vergl. Grimm, Kindermärchen, 2, 127; Müllenhoff S. 384.

1) Ein Bild des Heidenthums und Israels, welches oft aus Genußsucht unüberlegt in den Rachen der Sünde stürzt. Die Frommen freuen sich mit Zittern und genießen mit Achtsamkeit, um nicht dem Feinde anheimzufallen.

2) Die merkwürdigste Bestätigung dieser Erzählung als einer symbolischen gibt eine deutsche Sage wieder, die Birlinger mittheilt (Volksthümliches aus Schwaben 1, S. 116), wo die Wölfin nur diejenigen unter ihren Jungen, welche Wasser saufen, für ächt, die aber, welche wie die Hunde lecken, für junge Wolfshunde und ihre ärgsten Feinde hält. Es sind also Feinde des reißenden Wolfs, die Hunde, welche so lecken, wie es ihnen nachgeahmt, Gideon an seinen Treuen will.

den Hundes für die drei Hundert Kampfgenossen Gideons gewählt ist, so wird allerdings die ganze Stelle schön und licht. Wer nie dem Götzendienst sich geneigt und in Vorsicht gegen die feindliche Verlockung gelebt, Herr seiner Gier, wird geeignet sein wie jenes Thier, trotz der Schwachheit, den Feind — wie gewaltig auch immer — zu überfallen und zu überwinden. Das Gleichniß ist sodann jenen sinnigen andern psychologischen Sätzen ähnlich, die einen moralischen Grundsatz äußern (vgl. meinen Aufsatz über den armen Heinrich im Weimarischen Jahrbuch für deutsche Sprache, 1. Bd. S. 410.).

Sie nahmen den Mundvorrath vom Volke in ihre Hände. Der Text heißt: ויקחו את־צדה העם בידם. Man hat natürlich an dem צדה, wofür ein stat. constr. צדת zu erwarten war, Anstoß genommen. Aeltere jüdische Ausleger haben die ungewöhnliche Form durch eine andere ähnliche, Psalm 45, 5, „וענוה צדק" stützen wollen, aber die Parallele ist nach Sinn und Buchstaben nicht wohl gelungen. Abgesehen davon, daß Olshausen auch diese Stelle emendiren wollte. Anderseitig muß doch auffallen, daß keine Handschrift צדת hat, obschon es doch so natürlich war, wie die alten Uebersetzungen thaten, dem Sinne nach ein צדת zu erkennen. Es scheint auch nicht, daß צדת צדת gelesen werden kann [1]). Es ist nicht anzunehmen, daß die drei Hundert Mann allen Mundvorrath der übrigen Tausende genommen haben. Es wäre ganz unbegreiflich, wozu diesen jener Ueberfluß genutzt, und wie diese alle Lebensmittel entbehren sollten. Der Sinn kann nur der sein, daß die drei Hundert ihren Mundvorrath aus dem des ganzen Lagers für sich besonders genommen haben. Soviel die Schaar brauchte, nahm sie sich von jenem, da sie sich von einander trennten; es ist daher nicht צדת zu bessern, sondern vor העם ein מן zu ergänzen. Dies wird durch den Zusatz בידם erklärt. Von dem Mundvorrath, der in den Händen des dazu bestimmten Lagertrains für Alle vorhanden war, nahmen sie für sich in ihre eigene Hand, denn Jene zogen davon. Nicht viel anders war es mit den Posaunen. Die drei Hundert Leute brauchten jeder eine. So viel mußten also von dem Volke entnommen werden. Es ist durchaus nicht erwiesen, noch anzunehmen, daß nun die übrigen Tausend gar keine behielten, noch daß die zehn Tausend Mann überhaupt nur drei Hundert Posaunen gehabt haben. Es nahmen die Leute von dem ganzen Heere so viel, als sie für ihre Zahl bedurften, um die Schlacht zu wagen. — Die Anderen entließ Gideon — שלח איש לאהליו; — nach den Zelten entlassen werden oder gehen ist die bestimmte Redeform für Aufhebung des mobilen Zustandes der Armee. Sie sind von der Kriegspflicht befreit. Aber es scheint nicht, daß die Leute sich völlig aufgelöst haben.

Drei Hundert behielt er. Mit diesen gedachte er zu schlagen, und der Kampf war nahe, denn das Lager lag vor ihm unten im Thale.

1) Auch Keil will die Stelle emendirt haben.

V. 9—12.

Und es war in dieser Nacht, als zu ihm Gott sprach: Auf! Ziehe hinab gegen 9
das Lager, denn ich habe es in deine Hand gegeben. *Und wenn du [noch] Besorgniß 10
hast hinabzuziehen, so gehe du [zuvor] und dein Knappe Phura in das Lager. *Und 11
du wirst hören, worüber sie reden, davon werden deine Hände stark werden und du wirst
gegen das Lager ziehen. *Und er stieg hinab mit Phura, seinem Knappen, bis zur 12
Gränze des Vortrabs am Lager.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Auf! Ziehe hinab. Die drei Hundert, welche mit Gideon sind, reichen aus. Der Held kann mit ihnen den Angriff wagen. Der gläubigen Begeisterung seiner Schaar wird das Lager Midjans, trotz seiner Größe, nicht widerstehen. Nicht das Glück, sondern Gott, wird den Muthigen helfen (non fortuna fortes juvabit, sed deus). Zur Zögerung ist keine Zeit mehr. Die Saat erwartet den Schnitter, Gideon kann sich selbst davon überzeugen. Er möge hören, was sie reden, und wird erfahren, daß sie mehr fürchten, als zu fürchten sind. Die Aufforderung, welche V. 9 an Gideon gerichtet ist, hinabzusteigen, ist die des Angriffs mit seiner Schaar überhaupt (was bei Bertheau irrig gefaßt ist). Erst, wenn ihm das Unternehmen noch zu gewagt erscheint, soll er allein zuvor sich überzeugen, welcher Geist im Lager Midjans herrscht. Immer von neuem lehrt die Erzählung, daß der Sieg nur eine Folge des völligen, ungetheilten, ungebrochenen, begeisterten Vertrauens ist. Jeden Schatten von Bedenklichkeit verwischt Gott in dem Helden, ehe er zu der That der Kraft schreitet.

Gehe du und dein Knappe Phura. Der Vergleich mit Diomedes, der nach Homer (Ilias 10, 220) in das Lager der Troer sich wagt, ist nicht ganz zutreffend [1]). Diomedes soll die That und Absicht der Troer ausforschen, Gideon nur den Geist seiner Feinde unbefangen kennen lernen. Auch Diomedes will einen Gefährten, „denn wo Zwei gehen, wird besser bemerkt, was heilsam ist." Aber nicht dazu geht der Knappe mit Gideon, sondern, daß er auch höre, was Gideon hört und den Kampfgenossen ein Zeuge werde dessen, was Gideon ihnen berichtet, daß sie mit demselben sichern Muth ihm folgen, mit dem er vorangeht. Es ist

1) In Ulm zeigt man noch im Gasthof zur „Hohen Schul" das Bild Gustav Adolfs, welcher selbst, während des Krieges, als Kundschafter in der Stadt verkleidet gewesen sei, was nur eine Sage ist. Ebenso wird von König Alfred dem Großen von England erzählt, daß er selbst als Harfner in's Lager der feindlichen Dänen ging, um es auszuspähen (Lappenberg, Gesch. v. Engl., 1, 320).

die tiefere. Gideon kann, so lehrt sie, an der Weise, mit der sie sich zum Trinken anschicken, die Lebensgewohnheit der Leute erkennen. Die Götzendiener seien gewohnt gewesen, vor ihren Idolen knieend zu beten. Dadurch war in Israel das Knieen selbst zu einer Körperbewegung geworden, welche überhaupt um des üblen Omens willen nicht gern geübt ward. Wer also, wenn es zum Trinken geht, sich auf die Kniee wirft, beweist in ganz unbefangener Art, es sei ihm diese Körperhaltung nichts ungewöhnliches, während die Anderen, was sie sonst nicht thaten, hier gar keine Veranlassung fühlen, auszuführen. Es würde Gideon schwer geworden sein, zu erfahren, wie die Stellung der Leute sonst zum Götzendienst gewesen sei. Während der Stillung des heißen Durstes, wo sie alle Ueberlegung vergessen, zeigen sie unbefangen, wie ihre Gewohnheit war. Durch alle Völkersage geht die Lehre, nur den Menschen daran zu erkennen, wer und wie er ist, wenn er sich unbefangen geben läßt. In einer nordischen Sage hat die Königin mit ihrer Magd die Kleider getauscht, aber welche die Königin nicht ist, erkennt man an ihrem Trunk (vgl. Simrock, Quellen des Shakesp. 3, 171 [1]). Was hier in der Schrift in Beziehung auf göttliches Leben und Erkennen gilt, bezieht die Volksliteratur auf Scharfsinn und kluge Beobachtung des Lebens. — Die Auffassung von dem Merkmal, welches das Hinknieen gewährt, findet keinen Widerspruch darin, daß man im Tempel vor Gott sich beugte. Es wird 1 Kön. 19, 18 verkündet, daß nur sieben Tausend übrig bleiben sollen: „alle Kniee, die vor Baal sich nicht gebeugt, und jeder Mund, der ihn nicht geküßt." Darum will Mardochai vor einem Menschen nicht knieen (Esther 3, 5). Darum ruft Gott bei dem Propheten aus (Jes. 45, 23): „Mir muß sich beugen jedes Knie." Die drei Hundert haben, — das läßt Gott Gideon erkennen, — niemals vor dem Baal geknieet; es sind reine Leute; mit unbefleckten Gefäßen, Menschen und Thieren thut Gott auch sonst wunderbare Dinge. Es soll Midjans abgöttisches Volk nur durch solche geschlagen werden, welche von seinen Götzen immer frei gewesen sind.

So genügend und im biblischen Geiste diese Erklärung wäre, so sei doch noch Einiges hinzugefügt. Es heißt V. 5: כל אשר־ילק בלשונו מן־העם כאשר ילק הכלב תציג אותו לבד, während es V. 6 heißt: Es war die Zahl המלקקים בידם אל־פיהם. Da es nun überhaupt natürlich ist, daß sie mit der Hand, der hohlen, das Wasser geschöpft und zum Munde geführt haben, so daß die hohle Hand der hohlen Hundezunge entsprach, so ist offenbar, daß die in V. 5 angeführten Worte genommen werden müssen, als wenn stände: כל אשר ילק בידו מן־העם כאשר ילק הכלב בלשונו, „alle, die mit ihrer Hand Wasser schlürfen, wie der Hund mit seiner Zunge." Jedenfalls aber darf der Umstand, daß überhaupt hier ein Gleichniß von dem Wasserschlürfen des Hundes erwähnt ist, nicht übersehen werden; da es ja doch sonst hingereicht hätte, die Einen durch das Trinken im Stehen, die Andern durch das Trinken im Knieen zu unterscheiden. Aus diesem Grunde hat man wohl an die Erzählung Aelians (Hist. anim. 6, 53) von der Eigenthümlichkeit der ägyptischen Hunde, aus Furcht vor dem Krokodil, schnell im Laufen zu trinken, gedacht. Aus ihr ist man auf die schon vorhin widerlegte Ansicht gekommen, daß die drei Hundert, welche sich wie die Hunde gebärdet haben sollen, muthlos und feige gewesen seien. Allein das Gleichniß muß offenbar tiefer gefaßt werden. Jene Hunde sind nicht das Bild der Muthlosigkeit, sondern der Vorsicht. In der That sind nicht blos die Krokodile des Nil gierig nach Hunden gewesen. Auch das mittelamerikanische, (Kayman genannt), ist es. Auch in Cuba wollen die Hunde nicht aus Flüssen saufen und fürchten den gierig aufspringenden Feind (vgl. Oken, Naturgesch. 6, S. 666). Das Krokodil ist das Abbild des Widersachers, vor dem die auf der Hut sind, welche nicht so trinken, daß sie aus Gier, den Durst zu stillen, in seine Hände fallen [1]). In dieser sinnlichen Hast vergessen sie, was ihnen droht. Dazu kommt Folgendes [2]): Die Heldenthat der drei Hundert ist ein Ueberfall, mit dem sie sich gleichsam in den Rachen des schlafenden Feindes stürzen. Die Alten erzählen von einem Thiere, das einem Hunde ähnlich sei, welches dem Crocodile feindlich, so bald es schläft, in seinen Rachen sich wirft und es in seinen Eingeweiden tödtet. Nicht mit Unrecht hat man das Thier, welches Hydrus oder אנדריון (cf. Phys. Syrus ed. Tychsen cap. 31, p. 170) genannt wird, für das Ichneumon gehalten, den ärgsten Feind der Krokodile. Der Name dieses Thieres heißt „Spürer". Das ἰχνεύειν, spüren, ist die besondere Gabe der Hunde. Im Talmud wird (Sabbat 77. b.) unter fünf Thieren, vor denen Starke sich fürchten müssen, auch das כלבית, von כלב, Hund, genannt, der ein Schrecken des לויתן des Krokodiles sei. Die Schaar, welche wie der ägyptische Hund trinkt, thut die ähnliche That, wie das dem Hunde ähnliche Thier. Es stürzt dem Schlafenden in seine Eingeweide und erwürgt es, muthig, obschon gering, und wird ein Schrecken des mächtigen Feindes. Wenn man annehmen darf, daß um solcher Andeutungen willen das Gleichniß des schlürfen-

1) Dies kehrt in mehrfachen Formen in der Volksmeinung wieder, wobei eben die derbe und naive Weise den tiefen Gedanken verhüllt (vergl. Grimm, Kindermärchen, 2, 127; Müllenhoff S. 384.

1) Ein Bild des Heidenthums und Israels, welches oft aus Genußsucht unüberlegt in den Rachen der Sünde stürzt. Die Frommen freuen sich mit Zittern und genießen mit Achtsamkeit, um nicht dem Feinde anheimzufallen.

2) Die merkwürdigste Bestätigung dieser Erzählung als einer symbolischen gibt eine deutsche Sage wieder, die Birlinger mittheilt (Volksthümliches aus Schwaben 1, S. 116), wo die Wölfin nur diejenigen unter ihren Jungen, welche Wasser saufen, für ächt, die aber, welche wie die Hunde lecken, für junge Wolfshunde und ihre ärgsten Feinde hält. Es sind also Feinde des reißenden Wolfs, die Hunde, welche so lecken, wie es ihnen nachgeahmt, Gideon an seinen Treuen will.

den Hundes für die drei Hundert Kampfgenossen Gideons gewählt ist, so wird allerdings die ganze Stelle schön und licht. Wer nie dem Götzendienst sich geneigt und in Vorsicht gegen die feindliche Verlockung gelebt, Herr seiner Gier, wird geeignet sein wie jenes Thier, trotz der Schwachheit, den Feind — wie gewaltig auch immer — zu überfallen und zu überwinden. Das Gleichniß ist sodann jenen sinnigen andern psychologischen Sätzen ähnlich, die einen moralischen Grundsatz äußern (vgl. meinen Aufsatz über den armen Heinrich im Weimarischen Jahrbuch für deutsche Sprache, 1. Bd. S. 410.).

Sie nahmen den Mundvorrath vom Volke in ihre Hände. Der Text heißt: ויקחו את־צדה העם בידם. Man hat natürlich an dem צדה, wofür ein stat. constr. צדת zu erwarten war, Anstoß genommen. Aeltere jüdische Ausleger haben die ungewöhnliche Form durch eine andere ähnliche, Psalm 45, 5, „ועניה צדק" stützen wollen, aber die Parallele ist nach Sinn und Buchstaben nicht wohl gelungen. Abgesehen davon, daß Olshausen auch diese Stelle emendiren wollte. Anderseitig muß doch auffallen, daß keine Handschrift צדת hat, obschon es doch so natürlich war, wie die alten Uebersetzungen thaten, dem Sinne nach ein צדת zu erkennen. Es scheint auch nicht, daß צדת gelesen werden kann [1]). Es ist nicht anzunehmen, daß die drei Hundert Mann allen Mundvorrath der übrigen Tausende genommen haben. Es wäre ganz unbegreiflich, wozu diesen jener Ueberfluß genutzt, und wie diese alle Lebensmittel entbehren sollten. Der Sinn kann nur der sein, daß die drei Hundert ihren Mundvorrath aus dem des ganzen Lagers für sich besonders genommen haben. Soviel die Schaar brauchte, nahm sie sich von jenem, da sie sich von einander trennten; es ist daher nicht צדת zu bessern, sondern vor העם ein מן zu ergänzen. Dies wird durch den Zusatz בידם erklärt. Von dem Mundvorrath, der in den Händen des dazu bestimmten Lagertrains für Alle vorhanden war, nahmen sie für sich in ihre eigene Hand, denn Jene zogen davon. Nicht viel anders war es mit den Posaunen. Die drei Hundert Leute brauchten jeder eine. So viel mußten also von dem Volke entnommen werden. Es ist durchaus nicht erwiesen, noch anzunehmen, daß nun die übrigen Tausend gar keine behielten, noch daß die zehn Tausend Mann überhaupt nur drei Hundert Posaunen gehabt haben. Es nahmen die Leute von dem ganzen Heere so viel, als sie für ihre Zahl bedurften, um die Schlacht zu wagen. — Die Anderen entließ Gideon — שלח איש לאהליו; — nach den Zelten entlassen werden oder gehen ist die bestimmte Redeform für Aufhebung des mobilen Zustandes der Armee. Sie sind von der Kriegspflicht befreit. Aber es scheint nicht, daß die Leute sich völlig aufgelöst haben.

Drei Hundert behielt er. Mit diesen gedachte er zu schlagen, und der Kampf war nahe, denn das Lager lag vor ihm unten im Thale.

1) Auch Keil will die Stelle emendirt haben.

V. 9—12.

Und es war in dieser Nacht, als zu ihm Gott sprach: Auf! Ziehe hinab gegen 9
das Lager, denn ich habe es in deine Hand gegeben. *Und wenn du [noch] Besorgniß 10
hast hinabzuziehen, so gehe du [zuvor] und dein Knappe Phura in das Lager. *Und 11
du wirst hören, worüber sie reden, davon werden deine Hände stark werden und du wirst
gegen das Lager ziehen. *Und er stieg hinab mit Phura, seinem Knappen, bis zur 12
Gränze des Vortrabs am Lager.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Auf! Ziehe hinab. Die drei Hundert, welche mit Gideon sind, reichen aus. Der Held kann mit ihnen den Angriff wagen. Der gläubigen Begeisterung seiner Schaar wird das Lager Midjans, trotz seiner Größe, nicht widerstehen. Nicht das Glück, sondern Gott, wird den Muthigen helfen (non fortuna fortes juvabit, sed deus). Zur Zögerung ist keine Zeit mehr. Die Saat erwartet den Schnitter, Gideon kann sich selbst davon überzeugen. Er möge hören, was sie reden, und wird erfahren, daß sie mehr fürchten, als zu fürchten sind. Die Aufforderung, welche V. 9 an Gideon gerichtet ist, hinabzusteigen, ist die des Angriffs mit seiner Schaar überhaupt (was bei Bertheau irrig gefaßt ist). Erst, wenn ihm das Unternehmen noch zu gewagt erscheint, soll er allein zuvor sich überzeugen, welcher Geist im Lager Midjans herrscht. Immer von neuem lehrt die Erzählung, daß der Sieg nur eine Folge des völligen, ungetheilten, ungebrochenen, begeisterten Vertrauens ist. Jeden Schatten von Bedenklichkeit verwischt Gott in dem Helden, ehe er zu der That der Kraft schreitet.

Gehe du und dein Knappe Phura. Der Vergleich mit Diomedes, der nach Homer (Ilias 10, 220) in das Lager der Troer sich wagt, ist nicht ganz zutreffend [1]). Diomedes soll die That und Absicht der Troer ausforschen, Gideon nur den Geist seiner Feinde unbefangen kennen lernen. Auch Diomedes will einen Gefährten, „denn wo Zwei gehen, wird besser bemerkt, was heilsam ist." Aber nicht dazu geht der Knappe mit Gideon, sondern, daß er auch höre, was Gideon hört und den Kampfgenossen ein Zeuge werde dessen, was Gideon ihnen berichtet, daß sie mit demselben sichern Muth ihm folgen, mit dem er vorangeht. Es ist

1) In Ulm zeigt man noch im Gasthof zur „Hohen Schul" das Bild Gustav Adolfs, welcher selbst, während des Krieges, als Kundschafter in der Stadt verkleidet gewesen sei, was nur eine Sage ist. Ebenso wird von König Alfred dem Großen von England erzählt, daß er selbst als Harfner in's Lager der feindlichen Dänen ging, um es auszuspähen (Lappenberg, Gesch. v. Engl., 1, 320).

sehr klar unterschieden. Die Schaar soll mit Gideon ziehen bemachne [ב] (wie Richt. 5, 13) gegen das Lager, aber Gideon und der Knappe sollen zuvor ziehen el ha machne in das Lager. Der Name פרה kommt nicht vor. Pere ist sonst ein wilder Esel, onager, der für das orientalische Volk ein vielgenanntes und gefürchtetes Thier war — die Majorethen haben aber פָּרָה punktirt, wornach der Name des Knappen als Zweig (פארה) nicht unschön gewählt wäre. נער ist Knabe und Knappe, die desselben Stammes sind, wie Rappe und Rabe.

Bis zur Gränze des Vortrabs am Lager. אל קצה החמשים. Ueber die Bedeutung von חמשים herrscht Unklarheit, obschon die Uebersetzung der Sept. zu Jos. 1, 14 die Anleitung zu einem wahrscheinlichen Verständniß gibt. חמש ist die Weiche, Hüfte (lumbus, lumbi, quinque inferiores spinæ vertebræ), wo der Gurt zona war. chamuschim waren aber nicht die schlechthin Gegürteten und Gerüsteten, sondern wie die Sept. an jener Stelle haben, εὐζωνοι, was auch bei den Griechen leicht bewaffnete Truppen waren, die zum Vortrab und zur Nachhut überall im Gebrauch waren, so neben vielen Stellen in Herodot, Thucyd., Xenophon u. A. in der Cyropädie lib. V, 3, 56 „ὅτι πρὸ παντὸς τοῦ στρατεύματος πεζοὺς εὐζώνους.... προὔπεμπεν.“ Dieselbe Stelle als Vortrab nehmen die dritthalb jenseitigen Stämme im israelitischen Heere ein nach Josua 1, 14. „Ihr sollt als chamuschim vor dem Heere ziehen“. Die Stämme hatten ihre Familien jenseit des Jordans zurückgelassen und waren deßhalb freier und leichter, expeditiores. Dasselbe stellten die chamuschim vor, bis zu welchen Gideon vordrang. Sie bildeten die äußerste Seite des Lagers, und tiefer durfte Gideon sich nicht hineinwagen, schon wegen Mangel an Zeit. Was Bertheau von 135,000 Mann sagt, welche sie gebildet, ist mißverstanden, wie die ganze Deutung.

V. 12—25.

12 Und Midjan und Amalek und alle die Söhne des Morgenlands lagen [ausgebreitet] im Thale wie Heuschrecken soviel und mit zahllosen Kameelen, soviel wie Sand am Ufer
13 des Meeres. *Und als Gideon kam, siehe, da erzählte [gerade] ein Mann seinem Genossen einen Traum und sprach: Dies war der Traum, den ich geträumt habe. Siehe, ein
14 rundes Gerstenbrod wälzte sich gegen das Lager von Midjan, kam bis an das Gezelt, schlug an, daß es stürzte, kehrte es zu oberst und da lag das [ganze] Gezelt. *Da antwortete sein
15 Genosse: Es bedeutet das nichts als das Schwert Gideons, des Sohnes Joasch, des Mannes von Israel, dem Gott hat in seine Hand Midjan und das ganze Lager gegeben.
15 *Da nun Gideon die Erzählung des Traumes und seine Deutung hörte — neigten sie sich
16 anbetend — und bei der Rückkehr in's Lager Israels sprach er: Erhebt Euch, denn Gott hat in Eure Hände das Lager Midjans gegeben. *Sofort theilte er die dreihundert
17 Mann in drei Rotten, gab in Aller Hände eine Posaune, einen leeren Krug und eine Fackel im Kruge und sprach: *Auf mich sehet und also thuet, und zwar, bin ich ge-
18 kommen am Ausgang des Lagers, dann soll's sein, Alles, was ich thun werde, also thut.
18 *Und sobald ich und die mit mir mit der Posaune blasen, so stoßet auch ihr in die Po-
19 saunen rings um das Lager her und rufet: [Schwert] Gottes und Gideons. *Da Gideon und die Hundert mit ihm bis an den Ausgang des Lagers kamen — um Beginn
20 der mittleren Nachtwache — eben hatten die Wachen abgelöst — da stießen sie in die Posaunen, und die Krüge zerschmetterten, die sie trugen. *Da posaunten nun die drei
21 Rotten [auf einem Male], zerbrachen die Krüge, faßten mit der Linken die Fackeln — mit der Rechten die Hörner zum Blasen, mit dem [Schlacht-] Ruf: Schwert Gottes und
22 Gideons. *Und sie standen still, Jeder an seinem Platz, rings um das Lager; aber das ganze Lager gerieth in Bewegung, sie lärmten und sie flohen. *Und während die drei
22 Hundert in ihre Posaunen stießen, richtete Gott das Schwert des Einen gegen den Andern und gegen das ganze Lager — und das Lager floh bis zum Akazienhaus —
23 nach Zerera zu, bis an den Rand von Abel-Mechola bei Tabbath. *Und es sammelten sich die Männer aus Israel von Naftali, von Ascher und ganz Menascheh, und jagten
24 hinter Midjan her. *Und Boten schickte Gideon auf dem ganzen Gebirge Efraim anzusagen: Kommt herab, Midjan entgegen, besetzt das Wasser bei Bethbara und den Jordan, und ganz Efraim kam zusammen und besetzten das Wasser bis Bethbara und den
25 Jordan. *Und fingen die zwei Fürsten Midjans, den Oreb und Seeb (Rabe und Wolf), und erschlugen den Oreb am Rabenfelsen, und den Seeb am Wolfskelter, verfolgten Midjan, aber die Köpfe von Oreb und Seeb brachten sie zu Gideon von jenseit des Jordans.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Und Midjan und Amalek. Die gedankenvolle und sinnige Art des historischen Stils bei aller Schlichtheit und Kindlichkeit, welche im Buch der Richter herrscht, thut sich bei der Episode von Gideon ganz besonders kund. Um den Gegensatz zu den geringen Mitteln hervorzuheben, über welche Israel gebietet — zu den paar Leuten, welche Gideon folgen, wird die zahllose, übermächtige Menge noch einmal angedeutet. Hier dreihundert Mann zu Fuß, dort Menschen wie Heuschrecken soviel, Reiter auf Kameelen wie Sand am Meer (vgl. oben zu Kap. 6, 5). Dieser Gegensatz muß hier in's Auge gefaßt werden, damit die wunderbare Hülfe Gottes in aller Klarheit hervortrete. Israel erfahre, daß nicht Menschenzahl, sondern Gott den Sieg verleiht und daß Gottes Geist es ist, der bei den Kämpfen des Volkes Gottes entweder den Feinden siegenden Muth gibt, es zu zzüchtigen, oder ihnen, trotz Menge und Uebermacht, Furcht und Verwirrung einflößt, wenn Israel gerettet werden soll. Gott regiert den freien Willen des Menschenherzens. Er lenkt ihn nach seiner Weisheit. Er hebt des Kleinen Muth zum Sieg, und bringt den Stolzen und Großen zur Angst. Sein Werk ist es, wenn Gideon Muth hat, mit dreihundert Mann das ungeheure Lager anzugreifen. Seine Gewalt, wenn, wie der erzählte Traum beweist, trübe Ahnungen und Stimmungen das Herz des mächtigen und trotzigen Feindes erfüllen und für den bevorstehenden Kampf abschwächen.

Und als Gideon kam, siehe, da erzählte ein Mann einen Traum. Indem Gideon den Traum seiner Feinde hört, wird er ihres Herzens Stimmung erfahren. Dazu sollte er in das Lager gehen, um völligen Muth zu gewinnen. Jehovah ist auch der Heiden Gott. Obschon sie ihm nicht glauben, sind sie doch Werkzeuge in seiner Hand. Ohne daß sie es wußten, war er es, der sie erzog und richtete. Sie haben ihn nicht an seinen Werken erkannt, und doch schien er über ihnen wie die Sonne, welche Wolken und Nebel verbergen. Den Offenbaren sehen sie nicht am Tag, aber den Verborgenen und Unbekannten suchen sie im Traum. Das Heidenthum ist gewissermaßen ganz ein großer Traum, und in seiner Natur liegt es, daß alle Völker, wie Alle träumen, auch im Traume das Wesen einer verborgenen Wahrheit sehen. Ihre Deuter kannten an sich den Gott der Wahrheit nicht, aber er, der die Völker lenkt wie Wasserbäche, erfüllt — wo es ihm gefällt, das Herz der Völker mit Gesichten und Deutungen, die aus der Wahrheit stammen. Wenn daher Gott in der Schrift vielfach heidnische Leute mit Träumen der Wahrheit begabt, so heiligt er nicht jeden Traum, sondern er wendet nur das Herz des Menschen, den er nach seiner Weisheit führt, darum durch den Traum — wie er Israel durch die Propheten lehrt, — weil der Philisterkönig, Laban, der Aramäer, weil der ägyptische Bäcker und Schenke im Traume an sich eine göttliche Verborgenheit ahnen. Träume erscheinen um so bedeutungsvoller, wenn große Ereignisse es waren, welche bevorstanden. Sie waren auch natürlich wegen der geistigen Aufregung, die in der Erwartung solcher die Menschen ergriffen hatte. So erzählt man auch sonst von Träumen der Feldherrn vor der Schlacht. Leonidas, berichtet Plutarch (Ueber Herodot), habe vor der Schlacht bei Thermopylä das zukünftige Schicksal Griechenlands und Thebens geträumt. Xerxes träumte vor seinem griechischen Feldzuge, und Gustav Adolf soll vor der Schlacht bei Leipzig geträumt haben, als befände er sich im Ringkampf mit Tilly (Joh. Schefker, Memorab. Suet. gentis, p. 23). Im Lager Midjans war es nicht unbekannt, daß Gideon auf dem Berge lagere, obschon ein verachteter Feind. Der eigenthümliche Traum mußte um so mehr dem Krieger, der ihn träumte, auffallen.

Ein rundes Gerstenbrod wälzte sich. Die Erzählung ist trotz ihrer Einfalt und Kürze höchst lebendig und anschaulich. Dreimal wird הנה, siehe — eingeflochten. Der Traum bezeichnet auch den Gegensatz, um den es sich handelt, in außerordentlicher Klarheit. Das Gerstenbrod ist das Symbol der Armseligkeit [1]), gegenüber der Ueppigkeit und dem Reichthum Midjans. Arme Beduinen, die nichts anders haben, begnügen sich noch heute mit Gerstenbrod, das sie etwa in Ziegenfett tauchen (vgl. Ritter, 14, S. 1003). Dieses Brod (לחם שערים) war צלול, wo die Erklärungen auseinander gehen. Diejenige, welche schon Gesenius mittheilte und auf eine Abbildung von גלל = צלל hinführte, scheint am meisten annehmbar. Denn die Angabe der Gestalt des runden Brodes war nöthig, um das Wälzen desselben anschaulicher zu machen, da ja nicht alle Brodformen rund waren. Die Araber in der Wüste nehmen, wie Niebuhr beschreibt, einen runden Klumpen Teig, legen ihn in heiße Kohlen, bedecken ihn ganz damit, bis sie glauben, daß es gebacken sei. Dann schlagen sie die Asche ab und essen es (Beschreib. Arab., S. 52). Solch ein armselig Brod ist es, welches der Midjani im Traume rollen sieht. Gideon und Israel werden bezeichnet, die vor der Uebermacht ihrer Feinde schon nichts mehr zu essen hatten (vgl. 6, 4). Es wälzt sich gegen das Lager heran (במחנה), nicht im Lager, wie die Erklärer haben, denn der Traum malt das kommende Ereigniß.

Und es kam bis an das Gezelt. עד האהל. An das Zelt mit dem Art. Es würde irrig sein, hier mit Bertheau, der Josephus folgt, an das Zelt des Königs zu denken, denn es waren mehrere Könige. Allerdings steht im Traume das Zelt für alle Zelte, denn das Bild des Traumes sieht das Anschlagen des Brodes an die Zeltstätten überhaupt. Ein Zelt nach dem andern schlägt das Brod an, es stürzt und wird zu oberst gekehrt. ונפל האהל und das Zelt (das Gezelt), d. h. alle Zelte, eins nach dem andern lag da. Der Erzähler resumirt gleichsam, in dem wenaphal, das Umfallen der einzelnen Zelte, das in der lebendigen Traumerscheinung, die Zeit und Raum verwischt, wie der Sturz eines einzigen erscheint.

Da antwortete sein Genoß. Die richtige Deutung, welche der eine Kamerad dem andern gibt, muß tief beachtet werden. Der Erste hatte nicht gefragt, nur erzählt, der Andere ist kein Wahr-

1) Auch Josephus faßt es so „ἀνθρώποις ἄβρωτον“, doch dürfte seiner ferneren Ausdeutung kaum gefolgt werden.

sager, nur sein Genoß. Um so bedeutungsvoller ist die Stimmung, aus welcher die Deutung kommt. Denn ein sichtbarer Grund, mit welchem man sich, trotz der großen Macht, die Möglichkeit denkt, in die Hände eines Menschen wie Gideon gegeben zu sein, ist nicht da. Aber ein böses Gewissen ist da. Sieben Jahr hat Midjan Israel geplündert und zertreten. Seit der Zeit ist es das erstemal, daß ein Widerstand versucht wird. Daß Israel es wagt, trotz seiner Noth und geringen Zahl, einen Krieg zu beginnen, schon das mußte imponiren. Wie lange war es her, daß Israel die Fahnen seines Gottes nicht entfaltet! Hochmüthige Tyrannei erschrickt schon, wenn sie den Widerstand weniger Treuen vor sich sieht [1]). Artaban sagt zu Xerxes bei Herodot (7, 16): „Gewöhnlich schweben einem im Schlaf Bilder davon vor, was man des Tags im Sinne trägt." Dies gilt hier von dem Träumer und Deuter. Traum und Deutung tragen die Wahrheit des bösen Gewissens an sich, um deßwillen sie Gott richtet. Der Deuter vergleicht das rollende Brod mit dem Schwert Gideons (Auch die Schrift nimmt das Hithpael von הָפַךְ, wie hier V. 13 so 1 Mos. 3, 24 vom Schwert, das den Eingang von Gan Eden verwehrt). Dieser ist es, fährt er fort, der sich gegen Midjans Herrschaft erhebt — wagt er dies — und träumst du so — so hat sein Gott (daher Elohim mit dem Artikel, da Elohim ohne Art. auch ihre Götter bezeichnen) ihm Midjan übergeben.

Da Gideon dieses hörte. Gideon hört hier nicht blos einen Traum gedeutet, der ihm die herrlichen Hoffnungen bestätigt. Diesen Traum haben und deuten seine Feinde. Er hört darin die Stimmung des Lagers. Er erfährt, daß das Herz seiner Feinde schon gebrochen ist vor der Ueberlegung, daß der Herr Israels wieder auf dem Plane ist. Staunend, anbetend hören er und sein Knappe dies Wunder, das groß und wahr ist wie irgend ein anderes, das ihm Gott erwiesen. Sie fühlen, Gott hat das gethan — sie erkennen, daß er der Lenker und Sieger ist, — dankend neigen sie sich.

Und er theilte die dreihundert Mann. Ermuthigt schreitet Gideon zur That, er macht aus seiner Schaar drei Haufen, um das Lager des Feindes umstellen zu können (vgl. V. 21). Er heißt die zwei Haufen, die sich auf den andern Seiten aufstellen sollen, auf sein Signal zu achten, er gibt ihnen die Schlachtparole. Wenn es V. 18 nur heißt: „Von Gott und Gideon" und V. 20: „Schwert von Gott und Gideon," so ist anzunehmen, daß bei dem ersten „Schwert" zu ergänzen ist. Denn die beiden andern Haufen, die auf den Trompetenstoß warten sollten, konnten den Wortlaut des Rufes in der Ferne nicht mehr verstehen, und sie haben doch „Schwert von ꝛc." gerufen; außerdem muß der Befehl so ausgeführt sein, wie er gegeben war, und es wird Gideons Schaar V. 20 mit eingeschlossen, als welche in letzteren Ruf eingestimmt habe. Die Parole selbst ist höchst bezeichnend. Midjan erfährt, daß über sein Haupt das Schwert des Gottes geschwungen wird, dessen Volk und Glauben sie unterdrückt, und des Mannes, dessen Geringfügigkeit sie verachtet, dessen Haus sie beleidigt, und der durch Gott ihr Sieger wird.

Und Gideon kam an das Lagerende um Beginn der mittleren Nachtwache. Man hat mit Recht geschlossen, daß, wenn von einer mittleren Wache die Rede ist, drei Vigilien angenommen sein müssen. Es war noch tief in der Nacht, da Gideon den Ueberfall unternahm. Die mittlere Vigilie hatte erst begonnen, es wird mit gutem Grund hinzugefügt, daß eben (אַךְ) erst die mittleren Nachtwächter aufgerufen seien, — denn mit dem weiteren Verlauf der mittleren Nachtwache wäre das Lager Midjans nicht mehr ruhig geblieben. Es war ein ungeheurer Schrecken, der über Midjan kam, als plötzlich die Trompeten schmettern, die Krüge zerprasselten, der Schlachtruf donnernd erscholl, die Fackeln flammten.... Es fehlt nicht in der Geschichte der andern Völker an ähnlichen Stratagemen kühner Feldherrn. Tacitus spricht sich darüber in seiner Weise aus (Annal. I, 68, 4): „Dem Feinde, der an wenige und halbbewaffnete Gegner denkt, wird leicht zum Verderben Trompetenklang und Waffenglanz (sonus tubarum, fulgor armorum); ihr Verlust ist um so größer, je unerwarteter" (cadebant utrebus secundis avidi, ita adversis incauti). So schreckte die Scordisker der Römer Minucius Rufus dadurch, daß er von allen Seiten aus den Bergen heraus Trompeten erschallen ließ, die an den Felsen wiederhallend, Schrecken und Furcht verbreiteten (Frontin. stratagem, II, 3). Solche Ueberfälle nannten die Alten den panischen Schreck, weil Pan mit seinen Hörnern die Feinde des Dionysus in die Flucht geschlagen [1]) (cf. Polyaen. 1 u. 2).

Der Schrecken, welcher über Midjan kam, war in Wahrheit ein Gottesschrecken. Dies stellt der schlichte Bericht in klassischer Weise dar. Schon V. 16 war gesagt worden, daß alle Trompeten (בִּיד־כֻּלָּם), Krüge und Fackeln hatten, keine Hand war ihnen frei zum Schwert. V. 20: Als sie beim Lager sind und die Krüge zerschellen, heißt es, „sie hatten in der Linken die Fackeln, in der Rechten die Trompeten" — aber sie riefen „Schwert von Gott und Gideon," nicht als ob Gideon in paralleler Weise zu Gott gestellt wäre, sondern das וּלְגִדְעוֹן ist zu fassen „und zwar durch Gideon," weil Gideon der sichtbare Träger des Schwertes von Gott sei. Daher heißt es auch V. 21: „Sie standen (die Schaaren Gideons) rings um das Lager," d. h. sie standen, griffen sonst nicht an und bliesen — aber das Lager gerieth in's Laufen. (Dem וַיַּעַמְדוּ steht gegenüber וַיָּרִיץ); wie in Jericho zu Josua's Zeit die Mauer stürzte, während die Posaune Israels ging, so heißt es hier: „Jene bliesen, Diese flohen." Die Verwirrung und der Schrecken Midjans nahm überhand. Sie wußten vor Irrthum und Finsterniß nicht mehr, was sie thaten. Daher heißt es V. 22: „Während die dreihundert Mann bliesen (es wird dies absichtlich wiederholt), woraus also hervorgeht, daß sie kaum ein Schwert gegen Midjan brauchten, — glaubte Midjan sich von Feinden angegriffen und wüthete unter sich," denn „Gott hatte das Schwert des Einen gegen den Andern gekehrt." „Und gegen das ganze Lager," wie wir von großer Verwirrung zu sagen pflegen: „Alle gegen Einen, Einer gegen Alle."

1) Poetisch stellt Aeschylus in den Persern die Ahnungen und Träume der Atossa über das bevorstehende Unglück des Xerxes dar (V. 188 ꝛc.), aber die sittliche Auffassung, daß das böse Gewissen des eroberungslustigen Tyrannen solche Träume eingibt und daß das kleine Volk durch Gott gesiegt habe, fehlen.

1) Ein ähnliches Manöver erschreckte die Einwohner von Heraeon in Achaja, als Diotas sie belagerte. Polyaen. 2, 36.

Und das Lager floh bis Bethhaschitta (Akazienhaus) nach Zerera zu, bis an den Strand von Abel-Mechola bei Tabbath. Nur durch den Zusammenhang und den Vergleich mit andern Stellen läßt sich die Richtung der Flucht und die Lage der Orte schließen. Die Nennung derselben muß eine lokale Bedeutung für den Leser gehabt haben, der ihre Lage kannte. Aus Kap. 8 ersehen wir, daß Midjan nicht in einem Haufen, sondern in verschiedenen Abtheilungen floh. Das Heer bestand ja auch aus verschiedenen Stämmen, aus Midjan, Amalek und den „Söhnen des Morgenlands." Diese Trennung und Zersprengung auf der Flucht gibt auch schon die Nennung der Ortschaften an. Zuerst heißt es „sie seien geflohen bis nach Bethhaschitta, צְרֹרָתָה," nach Zerera zu;" damit ist die eine Linie angegeben; wenn dann ferner gesagt wird „bis an den Rand von Abel-Mechola bei Tabbath," so kann nicht die Fortsetzung jener Linie gemeint sein, die schon durch die Richtung „nach Zerera hin," abgeschlossen ist, sondern es ist eine zweite angegeben, auf welcher die Flucht sich bewegt. Daraus erklärt sich auch die Anordnung Gideons. Er allein kann doch beide nicht verfolgen, darum ruft er die Efraimiten auf, die andere Fluchtlinie abzusperren. Es galt für die Feinde, die Jordanfurten zu gewinnen. Die eine, über welche die Könige Sebach und Zalmuna gesetzt sein müssen, da sie den Andern einen Vorsprung abgewonnen, ist offenbar durch צְרֹרָתָה, nach Zerera hin, angedeutet. Viele Codd. haben צַרְדָתָה mit daleth. Kimchi bemerkt ausdrücklich mit zwei resch. Aber schon in uralter Zeit ist Zereda statt Zerera gelesen worden, was aus 2 Chron. 4, 17 ersichtlich ist, wo, wie hier צְרֹרָתָה, gefunden wird צְרֵדָתָה. Aus derselben Stelle der Chronik ist ersichtlich, daß man es identisch mit צָרְתָן hielt (vgl. 1 Kön. 7, 46). Aus beiden geht hervor, daß es in der Nähe des Jordans lag, nicht allzuweit von Bethschean (Beisân), und aus Josua 3, 15, daß in der Nähe ein Durchgang durch den Jordan war. Daß darum der Weg Midjans dahin ging, wird also erklärlich. Man kam dahin von Bethhaschitta. Die Bemerkung war gut, die hier an das heutige Dorf Schutta erinnert (Berthean), welches Robinson (Pal. 3, 461) auffand und in der Nähe von Bethschean liegt. Die Einwendung Keils, daß es nördlich vom Gilboa erscheint, hat nach unserer obigen Situationsangabe der Schlacht, keinen Einfluß. Zortan wird in der Nähe eines Sukkoth diesseit des Jordans genannt. Noch heute passirt man in der Nähe eines Ruinenortes nicht weit von Beisân, den man für Sukkoth hält, den Jordan (Ritter, 15, 446). Der andere Strom der Flüchtigen ging südlicher, wie angegeben ist, bis an den Rand (שִׂפַת) von Abel-Mechola. Der Name dieses Ortes, der als Geburtsstätte des Propheten Elisa berühmt ist, hat sich im Onomasticon Eused. als Ἀβελμαελαί, erhalten (ed. Parthey, S. 8). Daß von einem שִׂפַת, „einem Rande" oder Strande die Rede ist, läßt die Anwesenheit eines Wady finden. In der That ist der erste westliche Zufluß zum Jordan, wenn man von Beisân oder Zerin herunterkommt, ein Wady el Maleh (vgl. Ritter, 18, 432—448, an versch. Stellen). Es heißt, daß sie gekommen seien bis an den Rand von Abel-Mechola bei Tabbath. Noch heute liegt nicht weit vom Wady Maleh eine Stadt Tubâs, welche man sonst für das in der Geschichte des Abimelech (Richter 9, 50) vorkommende Thebez hält, wozu kein zwingender Grund ist.

V. 23: Gideon hatte einen klaren Verfolgungsplan. Er bedurfte dazu mehr als die 300, welche bei ihm im Siege gestanden. Die Truppen, welche aus Menasseh, Asser, Sebulun, Naftali sich zu ihm gesammelt (Kap. 6, 36), dann von ihm entlassen waren, hatten sich noch nicht aufgelöst. Jetzt kamen sie wieder (nur Sebulun fehlt unter den Genannten) und halfen Midjan nachjagen. Aber Midjan auf seinen schnellfüßigen Kameelen war so leicht nicht einzuholen. Gelang es denen, die nach Süden eilten, nicht, den Weg abzuschneiden, so kamen sie so gut über den Jordan, wie es den Königen Sebach und Zalmuna gelungen war, die bei Beisân (Zortan) durch den Fluß gegangen waren. Gideon hatte dies vorausgesehen und bald an Efraim, dessen Gebiet betroffen ward, die Bolschaft gesendet (V. 24) „das Wasser bis Bethbara und den Jordan" zu besetzen. Efraim war der Aufforderung schnell gefolgt und ein Theil Midjans war abgeschnitten. Unter dem „Wasser" können nur Westzuflüsse des Jordan gemeint sein, denn Gideon will verhindern, daß der flüchtige Feind, den er auf seiner Verfolgung bisher abgehalten hat, über den Jordan setze, nicht die weiter unten liegenden Furten früher erreicht. Daher will er das Wasser bis Bethbara besetzt wissen. Es kann Bethbara nicht füglich aus Bethabara (Furthaus) entstanden sein. Das ע am Anfang des עִבְרָה scheint nicht weggelassen worden zu sein. Es wäre auch überflüssig gewesen, wenn Bethbara „Furthaus" bedeutete, die Bestimmung „bis Bethbara" hinzuzufügen, da die Besetzung des „Wassers" und der Furt schon dadurch ausgedrückt ist, daß der Jordan selbst besetzt werden soll. Vielmehr war wichtig anzugeben, daß das „Wasser" in seinem ganzen Laufe bis an die Quelle besetzt werde, damit die Flüchtigen es nicht oberhalb passirten, während es unterhalb bewacht ward. Bethbara ist daher als „Brunnenhaus, Quellhaus" (von בְּאֵר oder בֵּר) zu erklären, wie Eusebius und Hieronymus (Onomast. ed. Parthey. S. 104) auch angenommen haben, was einen klaren Sachverhalt angibt. Damit fallen auch alle Versuche, dieses Bethbara mit der Lesart des Origenes in Joh. 1, 48 Bethabara zu identifiziren, was er für Bethania vorschlug. Denn dieses lag jenseit des Jordans. Nichts desto minder war Origenes von einem richtigen Gefühle geleitet worden. Denn statt eines Bethania redete man damals von einem Bethabara in jener Gegend, was doch sprachlich und sachlich mit Bethania eins war. Denn dieses transjordanische Bethania, wohl zu unterscheiden von dem in Jerusalem, ist von Bethain, wie Bethabara von Bethbeer, was beides Quellenhaus bedeutet, abzuleiten, worauf ich schon in meinem Berichte über Renan (Berlin, 1864) aufmerksam machte.

Die beiden Fürsten Midjans, Oreb und Seeb,

werden zu großem Triumphe von den Efraimiten gefangen. Es war dies der Lohn ihres schnellen Geborsams. Lebendig sind für zwei Fürsten der Wüste ihre Namen, unter welchen sie besonders furchtbar gewesen sein mögen: Wolf und Rabe. Beide Thiere als Freunde der Oede, der Schlachten und Erschlagnen, sind auch bei andern kriegerischen Völkern zu Beinamen für Tapfere geworden. Die Araber nennen den Raben wegen seiner Begleitung der Karawanen Ebul-mirkal (Vater des schnellen Kameeles) oder Ibn-berjun, Sohn des Saumrosses. Merkwürdig ist jedenfalls das Nebeneinander von „Rabe und Wolf." So nebeneinander erscheinen sie als dem nordischen Odin heilig. Raben und Wölfe waren beide dem Apollo geweiht. In der römischen Ursage erscheint statt des Raben der Specht, und Picus ist der Genosse des Wolfs, beide dem Kriegsgott gehörig (vgl. meinen „Schamir". Erf. 1856. S. 103). Sie haben beide bei den Arabern den gemeinschaftlichen Namen: Ibnol-erdh, Sohn der Erde (Hammer, Namen der Araber, S. 48).

Der Ruhm der That pflanzt sich in Ortsnamen fort und der Rabenfels und Wolfskelter; mahnen an die Schmach Midjans. Auch die Odyssee kennt einen Rabenfels in Ithaka (13, 406), welchen Namen der Scholiast von einem gefallenen Jäger herleitet (vgl. Bochart, Hierozoicon II, 203), und der Gebrauch des deutschen „Rabenstein" [1]), läßt sich als Analogie nicht abweisen. „Wolfskelter", der Ausdruck „Jekeb=Kelter" ist von seiner grubenartigen Form entlehnt, und daher ist hier soviel wie Wolfsgrube anzunehmen. Aehnliche historische Beziehungen meint die deutsche Dichtung in Worms, vom Wurme (den Siegfried erschlug) oder in „Drachenfels" ausgedrückt zu finden (W. Grimm. D. Heldens., S. 155. 316).

Im Hauran hörte Wetzstein einen öden Vulkan mit dem Namen „el Gurâb", Rabe benennen (S. 16), und das Schloß Kerek, am Südende des Todten Meers, hieß Hisnal gorab, Rabenschloß (Ritter, 14, 1042).

Durch die wichtige Bemerkung in V. 25, daß die Köpfe der beiden Fürsten dem Gideon gebracht sind „מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן, von jenseit des Jordans," dürfen wir hoffen, auch noch Namen und Ort des „Rabensteins" wiederzufinden.

Die „Wasser", welche Efraim besetzt hat, müssen der jetzt unter dem Namen Wady el Faria bekannte gewesen sein. Unterhalb desselben befindet sich noch heute eine viel passirte Furt (Ritter, 15, 449), und dieser gegenüber auf dem ostjordanischen Ufer die steile Höhe des Jebel Abschlun, welche dominirend in das Jordanthal hineinblickte und die zusammenlaufenden Thäler beherrschte (Ritter, 15, 369). Auf dieser liegen die Trümmer eines Castells, das noch Ibrahim Pascha zur Zügelung der räuberischen Horden benutzte und den Namen Kalaat-er Rabbad, oder Rabua führt (nach den Berichten der verschiedenen Reisenden über die noch lange nicht genug erkannte Ortslage). Die Efraimiten, denen die Besetzung des Jordans oblag, waren über den Jordan gegangen und hatten diesen wichtigen Punkt eingenommen, um das Jordanthal völlig zu beherrschen. Hier ergriffen sie die Fürsten „Rabe und Wolf." Namentlich der „Rabenfels" war noch zu Jesaia's Zeiten bekannt (Kap. 10, 26), und in der verderbten Bezeichnung Rabua darf man den Anklang an das Oreb oder Gorab nicht undeutlich wiederfinden.

Die That war eine schnelle und glückliche. Gideon war in seinem Nachsetzen noch diesseit des Jordans und machte einen Halt, bevor er den Fluß überschritt, da brachten ihm die Efraimiten vom jenseitigen Ufer schon triumphirend die Köpfe der erschlagenen Fürsten.

Alle andern Erklärungen, wie sie sich auch bei Berth. und Keil fanden, stimmen mit dem Zusammenhang nicht genügend überein. Der Erzähler fügt das „von jenseit des Jordans" absichtlich hinzu, daß man wisse, es habe Efraim den großen Triumph gehabt, bevor Gideon noch nicht einmal den Jordan passiren konnte. Was im Anfang von Kap. 8 erzählt wird, erklärt sich nur durch diese Notiz. Hochmuth und Selbstsucht Efraims spiegeln sich ab. Daß Efraim jenseit des Jordans gewesen und dort noch den Feind gefangen, geht sogar aus den Worten hervor „und sie setzten Efraim nach," denn da sie den Jordan und das Wasser besetzt hatten, konnten sie gar nicht anders, als denen, welche den Fluß passirt, im Ostjordanthale nachsetzen.

1) Ein Ort dieses Namens in Kärnthen kommt schon im 11. Jahrh. vor (Förstemann, 2, 768).

Achtes Kapitel.

Kap. 8, 1—3.

1 Und es sprach zu ihm die Mannschaft von Efraim: Warum hast Du dies uns an-
2 gethan, uns nicht zuzurufen*), daß Du gegen Midjan zu streiten gehst? *Und sie haderten mit ihm heftig. Und er sprach zu ihnen: Was habe ich denn wie Ihr gethan?
3 Ist denn nicht die Nachlese Efraims mehr werth, als die Weinlese Abiesers? *In Eure Hand hat Elohim die Fürsten Midjans gegeben, den Oreb und Seeb, und was vermochte ich Euch Gleiches zu thun? Und es ließ ihre Aufregung**) gegen ihn nach, als er so sprach.

*) קְרָאוֹת לָנוּ כִּי הָלַכְתָּ. In dem כִּי braucht nicht, was jedenfalls selten ist, die Zeit zu liegen. Das קרא enthält für den, dem zugerufen wird, die Meldung, daß gegangen wird.

**) רָפְּתָה רוּחָם wie Psalm 37, 8. הֶרֶף מֵאַף. Ruach ist die schnaubende Erregung.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Selbst nicht in seinen Siegen hat sich Gideon so bewährt wie hier, wo er dem aufgeblasenen Efraim gegenüberstebt, als welcher er war, ein Streiter Gottes, in seiner Demuth klüger, als die verblendeten Stammgenossen in ihrem Hochmuth. Das Verdienst Efraims, als er Oreb und Seeb erschlug, war doch immer nur ein sekundäres. Es hatte einen zersprengten und erschrockenen Feind geschlagen, und nur gefangen, was wie bei einer Hetzjagd ein Anderer in ihre Hände getrieben hat. Wo war denn Efraim, als Midjan in voller Kraft im Lande sich lagerte? Aber das geringere Verdienst ist um so anmaßender. Es ist der Stamm so berauscht von dem leichten Siege über die zwei Fürsten, daß er sich herausnimmt, Gideon zu schelten, weil er einen Krieg ohne sie beginnt und sich anschickte, ihnen so viel Lorbeeren zu entreißen, die ihnen, wie sie meinen, auch dort auf dem Schlachtfelde sicher gewesen wären. So wenig versteht Efraim von der wahren Kraft, mit welcher Israel gesiegt hat, daß er dem kleineren Stamm als Beleidigung auslegt, ohne ihn gesiegt zu haben. Der Hochmuth der mächtigen Weltleute kann tiefer nicht gezeichnet werden. Sie zanken mit ihm heftig (bechaskah). Wie in Ninive die Buße zu Gott geschieht mit gewaltigem Beten (bechaskah) [Jon. 3, 8]. Wild schreit hier Efraim den großen Helden an. Seine Antwort ist bewundernswerth. Er konnte sie mit wenig Worten über seine That demüthigen, aber er will keinen Streit, wo Israel der Einheit braucht. Er schweigt von seinem großen Sieg — er reizt sie nicht durch Hinweis auf ihre frühere Schlaffheit, obschon sie der große Stamm waren, und nicht dadurch, daß er sie ja doch erst berufen mußte, damit sie den Feind erwarten konnten, den er verfolgte. Vielmehr beschwichtigt er sie durch Anpreisung ihrer großen Verdienste. Er darf nicht verschweigen, daß der Sieg ohne sie erfochten ist, aber die Weinlese, die er gehabt, ist sie nicht geringer, als ihre Nachlese! Wie kann er seine Beute mit der Ihren vergleichen! Er noch diesseit des Jordans, Sie schon mit den Trophäen „des Raben und Wolfes" geschmückt. Er läßt sie allerdings erkennen, wer eigentlich den Sieg verleiht, nämlich Elohim, aber die feine Unterscheidung, mit welcher יהוה, האלהים und אלהים abwechseln, je nach dem geistlichen Standpunkt der betreffenden Menschen, zeigt sich auch hier. Er redet von Efraim, daß Elohim ihnen den Sieg gegeben, wie er ihn auch wohl Heiden gibt, da ihnen selbst die Demuth und der Glaube fehlte, um zu wissen, daß יהוה, האלהים, der wahre Gott Israels, seinem Volke die Kraft gibt und es dabei nicht darauf ankommt, wie groß oder gering der streitende Stamm ist (vgl. Kap. 8, 7).

Was habe ich denn wie ihr gethan? Der eitle Stamm, den es blos schmerzte, daß ein Geringer aus Menasseh mehr Ruhm als Efraim erwerben soll, ist beschwichtigt, wenn dieser selbst jenen Ruhm ablehnt. Eitelkeit auf Scheinverdienst ist immer beschränkt. Sie verstehen die Bescheidenheit Gideons nicht, die, wenn sie dem eigenen wirklichen Verdienst gleichsam widerspricht, immer eine sittliche Ironie ist. Aber Gideons Zweck ist erreicht. Sie lassen sich beschwichtigen und gehen heim, um in ihren Thaten sich zu sonnen. Gideon aber lehrt, daß zu siegen allein nicht ausreicht, um ein Volk zu retten, sondern der wahre Held in der That der Demüthige ist, der um Friedens willen sich selbst bezwingt. Um zu siegen, muß er sich auch beugen können.

Die Erzählung steht hier am rechten Platz, sie setzt nichts späteres voraus, sondern verbindet wie historisch, so auch dem sittlichen Geiste nach das Frühere und Spätere. Gideon ist noch in der Mitte seines Feldzugs, da ihn Efraim mit seinem Hochmuth anfällt. Aber der Siegesgang, den er weiter geht, — spricht lauter als aller Neid. Wenn Josephus erzählt, daß Efraim seinen Hochmuth gebüßt habe (Arch. 5, 6, 6), so hat das keinen biblischen Grund, aber die Beschämung, die er durch die folgende Thaten Gideons erhält, dem er doch auch die eigenen verdankt, ist die schärfste Zucht.

V. 4—21.

Und Gideon kam an den Jordan, setzte über und die dreihundert Mann mit ihm, 4
hungrig und doch [rüstig] verfolgend. *Da sprach er zu den Männern von Sukkoth: 5
Gebt doch Laibe Brod für das Volk, das mir nachfolgt, denn sie sind hungrig und ich
jage den Königen von Midjan, Sebach und Zalmuna nach. *Da ließen die Fürsten von 6
Sukkoth sagen: Hast du die Faust Sebachs und Zalmuna's schon in deiner Hand, daß
wir für dein Heer Brod geben sollen? *Und Gideon sprach: Wohlan, so werde ich, so- 7
bald Gott den Sebach und Zalmuna in meine Hand gegeben hat, Euer Fleisch mit
Dornen der Wüste und Disteln dreschen. *Und er zog von da nach Pnuel, sprach zu 8
ihnen ebenso, und es antworteten ihm die Leute von Pnuel wie die Leute von Sukkoth
geantwortet hatten. *Und er sprach auch zu der Mannschaft von Pnuel wie folgt: 9
Wenn ich mit Heil zurückkehre, so werde ich diesen Thurm zerstören. *Und Sebach und 10
Zalmuna waren in Karkor mit ihrem Lager, gegen 15,000 Mann, das war aller Ueberrest vom ganzen Lager der Morgenländer, und gefallen waren 120,000 schwertführende
Männer. *Und Gideon zog den Weg der Zeltenbewohner östlich von Nobach und Jog- 11
beha und schlug das Lager, während das Lager sich sicher glaubte. *Sebach und Zal- 12
muna flohen, aber er jagte ihnen nach und fing die zwei Könige Midjans, den Sebach
und Zalmuna, und das ganze Lager ergab sich. *Und Gideon, Sohn Joasch, kehrte aus 13

14 dem Kriege heim, vor dem Aufstieg des Sonnenballs. *Und er griff einen Knaben auf
von den Leuten aus Sukkoth, und es schrieb ihm dieser auf sein Verlangen die Fürsten
15 von Sukkoth und die Aeltesten auf, sieben und siebzig Mann. *Und er kam zu den
Leuten von Sukkoth und sprach: Da sind Sebach und Zalmuna, wegen deren ihr mich
verspottet habt, mit den Worten: Ist denn die Faust Sebachs und Zalmuna's schon in
16 deiner Hand, daß wir deinen hungrigen Leuten Brod geben sollen? *Da nahm er die
Stadtältesten und Dornen aus der Wüste und Disteln, und gab den Leuten von Sukkoth
17 damit eine Lehre. *Und den Thurm von Pnuel stürzte er um und erschlug die Stadt-
18 leute. *Und er sprach zu Sebach und Zalmuna: Wie sahen die Männer aus, die ihr
am Tabor erschluget? Und sie sprachen: Wie du, so waren sie, jeder von Ansehen wie
19 Königssöhne. *Und er sprach: Söhne meiner Mutter waren dies; so wahr Gott lebt,
20 hättet ihr sie leben lassen, hätte ich Euch nicht erschlagen. *Und er sprach zu Jether,
seinem Erstgeborenen: Auf, erschlage sie — aber es zückte der Knabe nicht sein Schwert,
21 denn er scheute sich, da er noch Knabe war. *Da sprachen Sebach und Zalmuna:
Komm du selbst und schlage uns, denn wie der Mann, so seine Kraft. Und Gideon er-
hob sich selbst, erschlug den Sebach und Zalmuna und nahm die Monde vom Hals ihrer
Kameele.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Und Gideon kam an den Jordan. Der Hochmuth Ephraims blieb nicht der einzige Fall, durch den Gideon erfuhr, daß zur Befreiung des eigenen Volks mehr als Sieg über den Feind nöthig ist und daß die Knechtschaft, von der es befreit werden soll, nicht allein im äußern Joch, sondern vielmehr noch im innern Joch der Sünde und des Unglaubens, besteht. Gideon tritt auch jener politischen Lehre entgegen, die alle Zeiten wiederholen, daß die Freunde des Volkes und seines wahren Heils im Volk selbst nicht immer ihre natürliche Stütze finden. Statt Bundesgenossen fanden sie Hinderer und Gegner. War die That Gideons nicht eine nationale, Allen zum Heile und zur Freiheit dienend? Setzt er nicht vor Allem sein Leben ein? Für wen als für ganz Israel stritt er mit Midjan bis zur Vernichtung? War es etwas Unbilliges, daß er von Sukkoth, einer bedeutenden Stadt, einiges Brod für seine Leute erbat, die, trotzdem sie Strapazen genug erduldet, nicht abgelassen hatten, ihrem begeisterten Führer zu folgen? Mit Recht hatte Sept. für עיפים, hungrig (πεινῶντες) gesetzt; auch von Esau galt das, als er von der Jagd kam und die Linsenspeise sah (1 Mos. 25, 30); wenn sie matt gewesen wären, so konnten sie nicht verfolgen. Aber kräftige Speise sollte sie stärken. Danach hatten sie Verlangen. Es hat nicht den spezifischen Sinn von רעב, aber das Bedürfniß nach leiblicher Nahrung; — Durst wie Hunger sind darin eingeschlossen (vgl. Hiob 22, 7). Aber, was that Sukkoth? Statt Mitleids und patriotischer Theilnahme, fragte es seinen kleinlichen Vortheil. Es glaubte nicht — daher sah es auch nicht in Gideons Siegen Gottes Hand. Der Materialismus, der lieber ein Knecht des fremden Tyrannen ist, ehe er einen Verlust auf's Spiel setzt, kann nicht besser gezeichnet sein. Der Magistrat von Sukkoth überlegt nicht seine Pflicht zu helfen — sondern vielmehr die Gefahr, welche ihm die Parteinahme bringen kann, die eine Unterstützung Gideons ausdrückt. Denn abgerechnet davon, daß eine Menge Brode eine erkleckliche Ausgabe sind, — während Gideon für sein „Gefolge" (רגלי) bescheiden bittet, reden sie von einem Heer (כצבאך), für welches er verlange" — so könnte die Expedition Gideons scheitern. Sebach und Zalmuna könnten siegen und Rache nehmen. Also spekuliren Knechte. So dachten 1813 unsere deutschen Städte nicht, als Napoleon, von Gottes Hand getrieben, aus Rußland floh, was ihnen, trotz Davoust und Bandamme, zum Siege gereichte. „Hast du die „Faust" der Könige schon in Deiner Hand," fragen sie höhnisch den Helden. Man muß כף die volle Hand fassen, um sie, wie bei Gefangenen geschieht, am Gelenk zu fesseln.

Gideon begegnet hier zum zweitenmale solchem Unverstande unter seinem Volke. Aber augenblicklich erkennt er, daß ähnliche Demuth und Milde, wie bei Ephraim, hier nicht am Platze ist. Ephraim hatte doch etwas gethan und Hülfe nicht verweigert. Hier war Feigheit und Verrath zugleich. Er läßt sich aber nicht darauf ein, sie bald zu züchtigen. Auch das zeigt seine von geistlicher Kraft durchdrungene Seele. Er will nicht persönlichen Groll offenbaren, er will zeigen, daß sie sich an Gottes Sache vergangen haben. Er ist seines Sieges gewiß, aber sie sollen ihre Zucht erst erfahren, wenn sie, woran sie gezweifelt, in Vollendung gesehen haben. Wenn er mit Sebach und Zalmuna bei sich in Fesseln vor Sukkoth erscheinen wird, dann würden sie ihm wohl gern Brod geben, er wird ihnen aber dann geben, worauf sie ihn nun bei seiner Königsjagd in der Wüste angewiesen haben. Er wird sie dreschen mit Wüstendornen und Barkanim. Bei der Kürze des Berichts, in welchem immer nur die Hauptreden betont, aber alle Vermittelungen übersprungen sind, ist es nicht ganz deutlich, weßhalb Gideon den Bewohnern von Sukkoth gerade mit Dornen droht. Der geistreiche Kimchi meinte, es sei eine Anspielung auf den Namen, der שֻׂכָּה (סככה), Dorn bedeutet (Hiob 40, 31), vergl. עֻכָּד (plur. שְׂכִים), und chald. ס stets für שׂ gebraucht wird, ja er meint, es könnte die Stadt vielleicht daher den Namen haben. Wenn ein solches Wortspiel dem Geiste alten Lebens auch nicht gerade entgegen wäre, so ist das doch an unserer Stelle als alleiniger Grund schwerlich anzunehmen, denn warum wäre sonst das Wort שֻׂכָּה nicht gebraucht!

Es sind aber andere, nicht naheliegende Ausdrücke, gewählt. Die Wahl der Strafandrohung Gideons scheint tiefer zu liegen. Der Magistrat von Sukkoth verweigert Brod; wies er sie nicht höhnisch hin auf die Nahrung, welche die Wüste bietet! Was findet dort Gideon! Was nicht Menschen, höchstens nur dem wunderbaren Thier der Wüste, dem Kameel, Nahrung gibt, Akaziendornen, Disteln, Tarfasträucher, zwischen Sand und Klippen. Soll er aus diesen, wie aus Getreide, Körner dreschen, um Brod zu backen? Den Hohn vergilt er, indem er verspricht: Ihr Fleisch mit solchen Dornen zu bearbeiten. Daher wird es doch das Wahrscheinlichste bleiben ברקנים nach der durchgehenden Tradition der Juden als Disteln oder Dornen anzunehmen (Raschi erklärt es durch französisch ronces), und zwar als dieselben, welche die Stelle sonst als „Dornen der Wüste" angibt. Man könnte meinen, es sei „barkanim" [1]) nur durch „koze hamidbar" erklärt, wobei das וְאֶת die Bedeutung „und zwar" erhielte. Denn daß Barka der Name steiniger Syrten ist (בזק=ברק), darf schon oben (zu Kap. 1, 5) als erwiesen betrachtet sein. Es sind wahrscheinlich die Dornen der Akazie, welche die Araber Talh nennen, gemeint, mit denen sich der Boden bedeckt, sodaß viele Araber einen Dornauszieher bei sich zu tragen pflegen (vgl. Ritter, 14, 207. 336).

Daß die Zucht, die er androht, der Aeußerung, welche auf seine Bitte von den undankbaren Stadtbewohnern gemacht wird, entspricht, geht daraus hervor, daß er den Einwohnern von Pnuel, obschon er dasselbe erfährt, nicht dasselbe androht. Jenen, die sich in ihrem Thurme sicher meinten, verspricht er das Bollwerk ihres Hochmuths zu zertrümmern. בְּשׁוּבִי בְשָׁלוֹם, nicht gerade, wenn ich in Frieden, sondern glücklich, mit Heil und Sieg heimkehre.

Und Sebach und Zalmuna waren in Karkor. Es ist noch der Weg zu beschreiben, welchen Gideon auf seinem Siegeszuge gemacht hat. Sukkoth lag jenseit des Jordans, denn er kam dahin, nachdem er über den Fluß gesetzt (V. 5; cf. Jos. 13, 27), und zwar lag es südlich vom Jabbok (Zerka), denn Jakob hatte den Ringkampf mit der gottheitlichen Erscheinung nördlich vom Jabbok, als er allein zurückgeblieben war, während die Seinen schon über den Fluß gesetzt hatten (1 Mos. 32, 24 u. 25). Da, wo er gerungen, lag später Pnuel. Nachdem es Morgen geworden war, setzte er bei Pnuel über (Kap. 32, 32) und vereinigte sich mit seiner Familie, die schon den Tag vorher drüben war, und begegnete mit ihnen Esau, also südlich vom Jabbok, und kam dann nach Sukkoth. Dies stimmt völlig mit der Situation, in welcher wir Gideon bei seinem Zusammentreffen mit Ephraim verlassen. Der Stamm hatte den Wady el Faria besetzt und die dortigen Furten; auf der Verfolgung des Feindes begegneten ihm die Ephraimiten in der Nähe dieses Wady's, als sie die Häupter der gefangenen Fürsten brachten. Setzte er da über, so kam er südlich vom Jabbok an und zwar zuerst nach Sukkoth. Dann überschritt er den Fluß und kam nach Pnuel. Es blieb ihm nicht verborgen, wohin der erschrockene Feind sich gerettet. Es gibt in Hauran für die Raubstämme einen fast unangreifbaren Zufluchtsort, das ist die vulkanische Steinwüste Sâfa in weiterem und engerem Sinne, über welche durch Wetzstein eine erfreuliche Belehrung gegeben ist. Sie umschließt ein fruchtbares Gebiet, „ein (Ruhbeh) Paradies" in einigen Monaten des Jahres und fast unzugänglich wie dieses. Wetzstein sagt (Hauran, S. 15 ꝛc.): „Hier ist die Festung der Gêjât und Staye und aller Stämme des östlichen Hauranabhanges." Das syrische Volk hat eine Redensart „er floh in den War des Sâfa, d. h. in eine unangreifbare Zuflucht. Man kann zur Ruhbeh eigentlich nur auf zwei Straßen, im Norden und Süden. Namentlich die nördliche ist gefährlich, und feindliche Völker sind auch noch in unsern Tagen bei Nigin el Mara eingefallen. Die Sâfa, wie dies ganze steinumwallte schreckliche Asyl, ist es, was unter קרקר zu verstehen ist. Denn seine Bedeutung ist: Trümmer, Zerstörung (4 Mos. 24, 17). וקרקר כל־בני־שת, er zerschmettert die Söhne von Scheth. Von dem Zerstören der Mauer cf. Jes. 22, 5 und sowohl talm. wie neubebr. ist קרקורא eversio [1]). Mit dieser geographischen Lage und örtlichen Beschaffenheit tritt nun auch die Bedeutung hervor, welche in der kurzen Angabe liegt, es seien die Könige in Karkor gewesen; man erkennt den Grund, warum sie dort so sicher sich glaubten, aber vor Allem die Kühnheit, Ausdauer, Klugheit und Kraft, mit welcher Gideon ihnen bis in den Schlupfwinkel gefolgt ist. Wir können seinen Weg noch begleiten, denn er ging östlich von Nobach und Jogbeha dahin. Nobach ist dasselbe wie Knath (4 Mos. 32, 42), und dies das auch in römischer Zeit bekannte Kanatha, das heutige Kanvât. Wer nördlich vom Jabbok war und östlich bei Kanvât vorbeizieht, muß zur Sâfa wollen, wenn er einen Feind in seinem Asyle sucht. Aber auch Jogbeha kann man wiederfinden. Da gesagt wird, er ging östlich von Nobach und Jogbeha, so muß Jogbeha nördlicher gelegen haben, um soviel Grund mehr es in Johbah (Schobah), Schôbah bei Seetzen, Schububah bei Buckingham (cf. Ritter, 15. 881), Schubbah bei Wetzstein wiederzufinden.

Der Ueberfall Gideons war dem Feinde so unerwartet und plötzlich, daß ein neuer Fluchtversuch der Könige (V. 12) mißlingt. Von dem Lager heißt es החריד. Es erschrak so sehr, daß es keinen Widerstand leistete und sich ergab. Die Schilderung dieses raschen Siegeszuges und seines Erfolges hat

1) Analogien wie ῥάχος, Dorn = βράχος cf. ῥαδινός und βραδινός, ῥῖγος und frigus), können hier nicht weiter untersucht werden. In skandinavischen Dialekten heißt Rhamnus: getbark oder geitbark.

1) Euseb. Onom. ed. Parthey, p. 252 sagt gerade nicht, daß dieses und Carcaria in der Nähe von Petra dasselbe sei. Kann es auch nicht sein, wenn sein Name auch ähnlich erklärt werden mag.

2) Griech. Texte verdorben Γεγεβάλ. Der syrische hat den Namen gar nicht (Rordam, p. 169).

viele parallele Züge in der Geschichte der Wüstenvölker. Mehemed Ali, als er 1815 gegen Asyr stritt in Arabien, folgte dem geschlagenen Feinde mit solcher Hitze, daß aller Proviant zurückbleiben mußte und zuletzt ihm selbst nur Datteln zur Speise blieben. Aber dafür fing er auch die Häupter seiner Gegner, und viele Andere gingen zu ihm über (cf. Ritter, 12, 932). Was aber nicht verglichen werden kann, das ist Gideons Ziel, sein Kriegesgrund und die geringe Zahl seiner begeisterten Streiter gegen solche Uebermacht, wie sie die Feinde noch zuletzt besaßen. Aber selbst wenn die 120,000 Mann, welche Midjan von der Niederlage bei Gibat More bis nach Karkor verloren hatte, eine runde Zahl wäre, so zeichnete immerhin ein Blutstrom die Spur der geschlagenen Tyrannen, wie er Napoleons Rückkehr aus Rußland gezeichnet hat. Gideon erfuhr wahrscheinlich durch Gefangene und zurückgebliebene Verwundete an Stationen des Todes den verborgenen Weg in das Steinasyl — von arabischen Dichtern wegen der Vulkanbildungen die Hölle genannt — nun eine Gerichtsstätte für siebenjährigen Druck (Kap. 6, 1; wie 1806—13).

Und Gideon, Sohn Joasch, kehrte zurück aus dem Krieg vom Aufstieg des Sonnenballs. Zum erstenmal seit der Erhebung Gideons gegen den Götzen wird hier zu „Gideon" hinzugefügt „Sohn Joasch". Auf das Geschlecht und den Namen des Joasch fällt der Ruhm zurück, den Kampf vollendet zu haben, auf keinen andern Stamm, dafür, daß er sich in der Stunde der Gefahr zu seinem Sohne bekannt hatte. Denn vollendet ist der Kampf, das war schon durch V. 10 gelehrt worden, wo gesagt war, daß „der ganze Ueberrest" vom „ganzen Heere" in Karkor war. Mit dessen Besiegung war nicht blos ein Gefecht, sondern מִלְחָמָה, der Krieg, zu Ende. Jetzt kann der Held heimkehren — aber noch nicht in sein Haus. Erst muß er noch mit Sukkoth und Pnuel abrechnen. Er kommt zuerst nach Sukkoth. Wäre er auf demselben Wege zurückgekehrt, hätte er erst nach Pnuel gelangen müssen. Offenbar wollte er beide überraschen, namentlich Sukkoth, um, wenn er zu strafen kam, auch die nur zu züchtigen, welche die Geißel verdient hatten. Faßt man dies in's Auge, so wird es aus dem Zusammenhang deutlich, daß מִלְּמַעֲלֵה הַחֶרֶס nicht von der Zeit[1]), „also vom Aufgang der Sonne", sondern von der Ortslage genommen werden muß. Denn es soll erklärt werden, wie Gideon nun zuerst nach Sukkoth, aber von einer Seite, wo ihn die Einwohner nicht erwartet haben, kam. Gideon entwickelt überall die große Eigenschaft des Feldherrn, die Berechnungen seiner Gegner zu täuschen. Was aber מַעֲלֵה הַחֶרֶס für eine Ortslage war, darf vielleicht folgende Hypothese wahrscheinlich machen. Sukkoth lag im Thal des Jordan, im Ghôr בְּעֵמֶק (Joh. 13, 27); der Ausdruck מַעֲלֵה „Aufstieg", ist nur von Bergen zu gebrauchen (cf. Maaleh Akrabbim). Die Höhen, von denen Gideon herunterstieg, um nach Sukkoth zu gelangen, waren die ostjordanischen Berge, die leider noch nicht genug bekannt sind. Auch über die Namen, unter welchen sie früher und später genannt wurden, herrscht Dunkelheit. Nun finden wir (Josua 13, 19) im Gebiet von Ruben ein Zeret Haschachar auf dem Berge des Thals. Der Name חֶרֶס bedeutet Sonne. Sonnenaufgang, Misrach, wird immer die Ostseite genannt. Hier erscheint ein Zeret Haschachar, ein Glanz der Morgenröthe auf dem Gebirge des Ghôr im Osten. Man darf daher mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß auch die Höhe des östlichen Jordangebirges den Namen „Sonnenaufstieg" getragen habe, sei es nun, daß lokale, oder was wahrscheinlich ist, religiöse Rücksicht dem Gebirge den Namen „Sonne" oder „Sonnenaufgang" gegeben.

Da Gideon ganz unerwartet erschien, so gelang es ihm unbemerkt, einen Knaben zu fangen, der ihm die Namen der Magistratspersonen aufschrieb. Nicht ohne Interesse ist die Bemerkung, daß der נַעַר schreiben konnte, die Namen seiner Behörde wußte und daß dies sieben und siebzig waren, wobei man sieben oder fünf als die שָׂרֵי, die Häupter, und 70 oder 72 als die Aeltesten annehmen darf. Wenn es bestimmte Geschlechter waren, in deren Hand die Leitung der Stadt lag, war es für den Knaben nicht schwer, ihre Namen zu nennen. Schreck und Staunen wird bei den Einwohnern nicht gering gewesen sein. Je trotziger man vorher war, desto erschrockener nachher. Es ist wohl zu beachten, daß er nur die Obersten von Sukkoth strafen will, und dann steht: וַיֵּדַע אֶת אַנְשֵׁי סֻכּוֹת[1]), woraus allein ersichtlich ist, daß die schon von Serarius und dann auch von Bertheau vorgeschlagene Lesart וַיִּדֹּשׁ, und „er drosch", nicht zu billigen ist. Gerade darum, daß zuerst steht „er nahm die Aeltesten der Stadt und die Dornen," wird ersichtlich, daß er nicht „die Leute" von Sukkoth gezüchtigt haben kann. Aber „er ließ sie erkennen, das ganze Volk" und gab ihnen eine Lehre damit, wie schlecht ihre Obersten gehandelt und welche Zucht solches Mißtrauen und selbstsüchtige Wesen herbeiführt (was von den jüd. Auslegern gut gefaßt ist). In Pnuel aber, was, nachdem die Kunde von Sukkoth dahin gedrungen ist, die Thorheit hatte sich vertheidigen zu wollen, ging es den Verräthern an's Leben. Man muß bei aller Schlichtheit der Erzählung die Feinheit bewundern, in welcher die besonders entscheidenden Gesichtspunkte hervorgehoben werden. Gideon ging erst nach Sukkoth, weil er dort nicht Alle bestrafen will, also überraschen muß, damit ihm die Schuldigen nicht entrinnen, und also eines „Knaben" bedarf, der rückhaltslos ihm diese nennt. Was er in Pnuel will, braucht keine Ueberraschung — der Thurm läuft nicht weg — und es ist die Thorheit der Einwohner, wenn sie in seiner Vertheidigung noch das Leben verlieren.

Und er sprach zu Sebach und Zalmuna. Das that er, zu Haus angekommen, in Israel. Denn sein Sohn Jether war zugegen, der als ein Knabe den Heldenzug nicht mitgemacht haben kann. Doch kann ein bekannter Ort kaum anzugeben sein, vielleicht

1) Wofür sich sonst die jüdischen Ausleger entscheiden, indem sie die bisherige Expedition in die Nacht verlegen.

1) Daß וַיִּדַּע stehen kann und noch ferner vorkommt, hat Keil schon richtig bemerkt.

sein altes Schlachtfeld, die Ebene Jisreel, wo das Volk zusammenströmte, um die gewaltigen Könige in Fesseln zu sehen.

Auch der letzte Verkehr mit diesen Raubkönigen ist eines Helden wie Gideon, der zur Zucht und Schlacht mit dem Schwert berufen ist, würdig. Seinen Feinden, namentlich so wilden und grausamen, das Leben zu schenken, war im Alterthume, und im Orient zumal, nicht Sitte. Pyrrhus spricht bei Seneca[1]): „Lex nulla capto parcit aut pœnam impedit"; sogar Josephus legt dem Elisa die Worte in den Mund, daß man die in einem rechtmäßigen Kriege Gefangenen tödten könne, was er aber nicht gesagt hat (Archäol. 9, 4. 4). Aber Gideon, der trotz ihrer Feindschaft das königliche Wesen der Gefangenen achtet, möchte sie schonen und meint sich wenigstens genöthigt, ihnen nachzuweisen, warum er sie nicht schonen darf; dadurch erfahren wir ein Ereigniß, das sonst unbekannt ist und uns nur beklagen läßt, wie Vieles auch sonst nicht zu unserer Kunde gekommen sein mag. Es hatten also die Könige die leiblichen Brüder Gideons von Vater- und Mutterseite — auf dem Berge Tabor gefangen und erschlagen, wahrscheinlich nach einem Treffen, das dort der Stamm Menasse zuerst — aber ohne Gottes Hülfe gegen sie bestanden. Sie sind getödtet worden, obschon sie nur ihr Vaterland vertheidigten — und doch auch, was Sebach und Zalmuna schmeichelnd sagen, wie Gideon, gleich Königssöhnen, ausgesehen haben. Es ist also auch an ihnen „königliche Haltung", stattliches Wesen, ritterliche Tapferkeit nicht geehrt worden. Und sollte Gideon ihrer schonen, die siebenjährige Räuber und Mörder waren. Das ist unmöglich; das Schwert Gideons ist einmal nur zur strafenden Gewalt, aber für eine gerechte Sache geschärft worden, Als Turnus den Aeneas um sein Leben bittet, erinnert sich dieser, daß jener den Pallas erschlagen, den Sohn des Evander, da rief er aus: „furiis accensus et ira terribilis" Pallas te immolat etc. (Virgil. Aeneis, 12, 949) und stößt ihm die Lanze in's Herz. Und doch war Turnus einheimisch und kämpfte gegen Fremde, und Pallas war nicht Aeneas Sohn noch Bruder. — Die Nachricht aber, daß das Geschlecht des Joasch also schon früher für Israel geblutet, läßt lichtvoll einen tieferen Blick in den Beruf erkennen, weßhalb gerade Gideon zum Sieger auserlesen war. Trotzdem behandelt er sie nicht grausam, oder zum Spott und zu Zwecken der Prahlerei. Er handelte nicht schmachvoll wie Sapor gegen den römischen Kaiser Valerian, oder nach der Legende bei Eutychius, wie Galerius gegen einen Sapor, und natürlich nicht wie Timur gegen Bajazet gethan haben sollen. Es war immer noch Ehre genug, wenn er seinen ältesten Sohn zum Vollstrecker des Urtheils machen wollte. Dieser aber, ein Knabe, und wie es scheint, von schüchterner Haltung, erschrickt, gegen die mächtigen, noch im königlichen Prunk gehaltenen Feinde, das Schwert zu ziehen. Es sind wirklich grause Krieger gewesen, sie bitten nicht um ihr Leben, wie Turnus und homerische Krieger thun — aber sie möchten von ihresgleichen erschlagen sein, nicht durch Knabenhände verwundet und verstümmelt, — denn wie der Mann, so seine Kraft, — sie haben keine andere Bitte an Gideon, als sie selbst zu tödten, und er thut's; sie fallen von seinem Schwert und „die Monde," welche bisher noch auf ihren Kameelen als Schmuck gehangen, nimmt er jetzt ab, als Beweis, daß sie bisher auch noch in der Gefangenschaft königlich gehalten seien. Dadurch, daß Gideon erst nach dem Tode der Könige die Spangen abnimmt, erkennt man, sie seien die besonderen Abzeichen der Königswürde, und zwar mondförmiger Art. So hatte Apollonius von Tyana von dem Perserkönige als Geleit ein Kameel mitbekommen, was den Zug eröffnete und durch eine goldene Spange an der Stirn sich als ein königliches erwies (Philostr. lib. II, c. 1). Das Pferd des Parthenopäus, des sagenhaften Bestürmers von Theben, trägt im Gedicht des Statius (cf. Bochart, Hierozoikon 1, 17) einen mondförmigen Schmuck (lunata monilia). Es wird eine arabische Redensart angeführt „mondgleicher Kameelschmuck" (Ritter, 12, 486). Es war offenbar ein Wappen der alten Ismaeliten, Verehrer des Mondes (Herod. 3, 8), wie ein Sohn Joktans in der Schrift (1 Mos. 1, 26) Jerach, der Mond, heißt. Man darf das Zeichen des Halbmonds der heutigen arabisirenden Osmanen daraus zurückführen. Denn auch die lunulae, welche bei den alten Römern die Schuhe der Senatoren und Edlen schmückten, und deren Bedeutung schon im Alterthum dunkel war (Plut. Quaest. Rom. 73), hatten nur die Form eines Halbmonds, nämlich ☾.

1) Vgl. Grotius de jure pacis et belli lib. III, 4, 10.

V. 22—32.

Und es sprachen die Mannen Israels zu Gideon: Herrsche über uns, sowohl du, 22
wie dein Sohn und deines Sohnes Sohn, denn du hast uns aus der Hand Midjans
gerettet. *Und Gideon sprach zu ihnen: Ich werde nicht über Euch herrschen und nicht 23
wird mein Sohn unter Euch herrschen, Gott wird Euer Herr sein. *Und es sprach zu 24
ihnen Gideon: Ein Verlangen will ich an Euch stellen; so gebt mir Jeder den Ring
seiner Beute, denn goldene Ringe hatten sie, weil es Ischmaelim waren. *Und sie 25
sprachen: Wir wollen sie geben. Sie breiteten ein Gewand aus, und Jeder warf den
Ring seiner Beute dahin. *Und das Gewicht der Goldringe, die er verlangt hatte, war 26
tausend siebenhundert [Schekel] Goldes — ohne die Monde, die Ohrgehänge und die
Purpurkleider der Könige Midjans und ohne den Schmuck an den Hälsen ihrer Kameele. *Und Gideon machte davon einen Efod und legte ihn in seiner Stadt, in Ophra, 27
nieder, und es buhlte ganz Israel nach ihm daselbst, und ward er für Gideon und sein

28 Haus zum Fallstrick. *Es war aber Midjan gedemüthigt vor den Kindern Israel und
konnten nicht mehr ihr Haupt emporheben — und das Land hatte vierzig Jahre Ruhe
29 in den Tagen Gideons. *Und Jerubbaal, Sohn Joasch, ging und weilte in seinem
30 Hause. *Und Gideon hatte siebzig Söhne, die seiner Hüfte entsprossen waren, denn viele
31 Frauen hatte er. *Und sein Kebsweib in Schechem [Sichem] gebar ihm auch einen
32 Sohn und man nannte seinen Namen Abimelech. *Und Gideon, Sohn Joasch, starb in gutem Alter und ward begraben im Grabe des Joasch, seines Vaters, in Ophra Abiesers.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Ein ungemeiner Sieg war erfochten, ein Triumph ohne Gleichen errungen. Gideon steht vor Israel in einem Glanz, wie kein Anderer seit Menschengedenken. Wer kann sich mit ihm vergleichen! Wie beschämt ist nun Ephraims Anmaßung und Prahlerei. Es hat ein paar שָׂרֵי gefangen, die der Held verfolgte, und ist dann vom Kampfe, der noch lange unvollendet war, abgestanden. Gideon, der muthige Beginner des Kampfs, der unermüdliche Verfolger, hat ihn auch vollendet. Nicht Fürsten blos, sondern die מְלָכִי, die Könige selbst, darauf ist immer Nachdruck gelegt, hat er gefesselt und getödtet. Und was für Könige? Die Häupter ganz Midjans, wobei die Bedeutung, die auf ihre Besiegung gelegt wird, durch die fortwährende Wiederholung ihrer Namen, angedeutet wird. Eigenthümlich sind auch ihre Namen die, wie jene „Fürsten" von „Thieren, selbst von Opfer und Bildwerk" entlehnt sind, daher vielleicht auch eine priesterliche Autorität neben der königlichen einschlossen. Und in der That — Gideon hat nicht blos im eigenen Lande den Feind geschlagen — bis tief in fremdes hinein sich gewagt! Staunenerregend war es, daß er ein großes Heer bis in die Felsenwüste verfolgt und gleichsam aus seinen Höhlen den Feind gerissen. Wer hätte sich, wie Gideon, in die furchtbare Harra gewagt, um dort seine königliche Beute zu holen! Wie imponirte außerdem seine Sicherheit, seine Klugheit, seine Mäßigung und Kraft! Bewunderte man die überlegene Bescheidenheit in der Antwort an Ephraim — so erschrak man vor der Zucht an Pnuel, vor der gewaltigen Vergeltung an den Königen. Im Volke entscheidet immer der Erfolg. Wie blendend, großartig, überraschend war er hier. Israel fühlt, es hat nun einen Mann unter sich, nicht im Leibe, sondern im Geiste eines Hauptes Länge über sich. Es ist kein Wunder, daß Israel, das zusammengeströmt war, um den Segen und seine Beute zu sehen, in ihn drängt und spricht:

Herrsche über uns, du, dein Sohn und deines Sohnes Sohn. Dankbarkeit und Bewunderung sind es, die also sprechen. Aufgeregt und von momentanen Impulsen der Freude und des Ruhmes, wie jede Menge, leicht dahingerissen, trägt es ihm die Herrschaft an, und zwar die erbliche. Nur in stürmischer Art. Auch sagt es nicht, er soll ihr מֶלֶךְ, sondern ihr מֹשֵׁל sein, nicht ihr König, sondern ihr Imperator. Was sie von ihm verlangen, soll nicht blos seine Ehre, sondern auch ihre Wohlfahrt sein. Es soll sein Haus immer der Vorfechter Israels bleiben. Aber in diesem überwallenden Drange des Augenblicks beweist das Volk doch nur, wie wenig es trotz aller Großthat begriffen hat, wem es in der That den Sieg verdankt. Es zeigt sich schon darin, daß sie die Kraft, mit welcher Gideon gesiegt hat, statt geistlich, persönlich auffassen. Du sollst herrschen, denn du hast uns von Midjan befreit. Sie fassen nicht den Widerspruch, indem sie von einem erblichen שִׁפְט, nämlich einem מֹשֵׁל reden. Das Wesen des „Richters" ruht nur im Geiste und in besonderer Gotteskraft; er ist ein kriegerischer Gesandter Gottes an das Volk, das ein Königthum nicht hat. Zu dem, wozu Gideon berufen war, als Feldherr und Imperator das Volk zu leiten, macht ihn nicht das Volk, sondern Gott. Wenn seine Kinder nicht Gott beruft, werden sie auch das Volk nicht leiten können. Das Königthum ist erblich, denn es beruht auf seiner ganzen Ordnung, nicht auf lauter einzelnen außerordentlichen Personen. Der gottbegeisterte Imperator kann höchstens seine Schätze vererben. Aber nicht umsonst ist von dem schüchternen Knaben Jether, seinem Erstgeborenen, erzählt worden. Wird er — wenn ihn Gott nicht beruft, — Midjan schlagen können und wird er es nicht — werden ihm die Kinder Israel gehorchen! Nichts destominder war die Versuchung für Gideon groß; — er, auf den Ephraim noch vor kurzem hochtrabend herunterjah — hat nun die Wahl der Herrschaft über Israel in der Hand, — es gehört größere Kraft dazu, als einen Feind zu schlagen — der Verlockung, Macht zu erhalten, zu widerstehen. Aber Gideon ist ein großer Mann, größer wie Washington, dem die „Herrschaft" nicht angeboten war und der die Präsidentschaft annahm, weil er „der Stimme des Volkes gehorchte," und dabei sagt: „daß kein Volk mehr verpflichtet sei, die unsichtbare Hand, welche die Schicksale der Menschen lenkt, mehr zu verehren, als das Volk der vereinigten Staaten" (vgl. Ramsay, Gesch. der amerikan. Revol. 3, 373).

Und Gideon sprach zu ihnen: Ich werde nicht über euch herrschen und nicht wird mein Sohn unter euch herrschen, Gott (יְהוָה) wird euer Herr sein. Nicht blos Elohim, sondern der Gott Israels ist euer einziger Imperator. Er weist damit zurück, daß er der alleinige Sieger war, wie daß Andere, als die Gott beruft, Segen bringen können. Er spricht damit aus, daß man Gott, weil er der Herrscher sei, gehorchen müsse und daß, wie man nur in diesem Kriege gegen Midjan gesiegt habe, weil seinen (Gideons) Anordnungen gefolgt worden sei, so werde man immer nur siegen, wenn man Gott gehorche.

Mit diesem Wort krönt Gideon seine Heldenthaten auf würdige Art. Er hätte es dabei belassen sollen. Allein in dem Augenblicke, wo er die allgemeine Sache Gottes, wenn auch in bester Absicht, mit einer subjektiven Erwägung verbindet, irrt er und leitet, ohne es zu wollen, zum Irrthum.

Gebt mir Jeder den Ring seiner Beute. נֶזֶם. Weil hier von Männern die Rede ist, so muß Ohrring verstanden werden, in dessen Anwendung allerdings, zumal im Alterthum, vielfach Männer und Frauen sich theilten. Die Durchbohrung der Ohrlöcher ist noch heute für Männer und Frauen in Ceylon und bei den Birmanen eine religiöse Ceremonie, wie denn die ganze Tracht ursprünglich nicht dem Putz allein entsprungen ist. Was die modernen Reisenden bei den Arabern gesehen haben, beschränkt sich nur auf Frauenschmuck — aber auch die „Söhne" trugen solche Ringe, sogar bei den Israeliten (2 Mos. 32, 2). Und die Punier werden bei Plautus (Poenulus, 5, 2. 32) verspottet: „digitos in manibus non habent, quia incedunt cum annulatis auribus" (cf. Serarius). Wenn es in der Erzählung heißt „sie hatten Goldringe, denn sie waren Jischmaelim," so bezieht sich das nicht auf Ringe, sondern auf Gold; und sollte die noch bis heute bekannte Putz- und Glanzsucht der arabischen Völkerschaften bezeichnen, die auch Gold genug hatten, um dies zu thun (cf. Ritter, 14, 415. 16 ꝛc.; 15, 828 ꝛc. [1]).

Es muß dem Heere Ernst um die zeitige Begeisterung für seinen Helden gewesen sein, wenn es die Beute, und zwar einen Theil der werthvollsten, bereitwillig herausgab, ohne anders zu wissen, als daß er es für sich verlangte. Da kam denn eine Fülle solcher Ringe zusammen. Israel erstaunte nun erst über seine Beute, und man erkannte, daß der Mann, welcher früher seine Ernte unter die Nachlese von Ephraim stellte, Ruhm und Reichthum ohne Gleichen erworben. Denn nicht blos ein Gewicht von 1700 Schekeln Goldes ward ihm hier überreicht, sondern ihm gehörten auch (denn nur von seinem Gute ist V. 26 die Rede) die Monde (V. 21), נְטִיפוֹת und die Purpurkleider der Könige und die Schmucksachen an ihren Kameelen. נְטִיפוֹת sind Ohrgehänge aus Perlen und Edelsteinen, wie sie die Könige statt der einfachen Ringe der andern Midjanim trugen [2]). Es hat seinen Namen vom Tropfen, dem die Perle glich; das griech. σταλάγμιον, das Gesenius verglich, ist mir nur bei Plautus Menaechmi 3, 3 als stalagmia begegnet). Auf dem Grabmal des Cyrus fanden sich Ohrgehänge von Edelsteinen (Arrian, 6, 29). Der persische König Pherozes bei Procop hatte eine köstliche Perle am rechten Ohre hängen (Brisson, de regno Pers. p. 83). Bei den Juden trugen die Vornehmen Steine in den Ohren (Curtius, 8, 9. 21). Im Ramayana heißt es, daß in Ayodhya Niemand ohne Ohrgehänge (akundali) und anderen Schmuck war (Bohlen, Altes Indien 2, 170). — Ein solches Vermögen stand nun Gideon zu Gebote, aber nicht für seinen Vortheil dachte er die Gaben der Männer Israels zu verwenden. Er behielt nur, was ihm als Beute von den Königen der Midjanim zufiel. Auch Hannibal hat die Ringe der bei Cannae gefallenen römischen Ritter scheffelweise sammeln lassen (Liv. 23, 12) — aber Gideon hat keine punischen Ziele.

Und Gideon machte davon einen Efod. Die hohepriesterliche Bedeutung des Efod wird 2 Mos. 28 deutlich erklärt. Es ist das besondere heilige Kleid, in welchem die Söhne Aharons erst als Priester erscheinen (Kap. 28, 4). Mit dem Efod ist unbedingt verbunden „das Brustschild", welches an das Efod angeschnürt wird, daran bleiben muß und sich nicht verrücken darf (Kap. 28. 28). Dieses Kleid mit dem Brustschild trägt der Hohepriester im Heiligthum. An ihm sind daher die Urim und Tumim, in welchen die Verkündung der göttlichen Führung sich kund thut. An ihnen fragte Israel Gott, nachdem namentlich Moses und Josua gestorben waren. Durch diesen hohenpriesterlichen Charakter des Efod, das schon die Kraft der göttlichen Weißagung im Brustschild durch die Urim und Tumim in seinem Namen und Wesen einschloß (cf. 1 Sam. 30, 7), ist auch die Weihung eines solchen durch Gideon erklärt. Sie steht genau mit seinen Worten in Verbindung, in denen er sagt: Gott wird euer Herrscher sein. Durch Gottes Verkündung an Gideon ist das Volk gerettet worden. Seinem Dienste muß man die beste Beute weihen. Auf ihn, nicht auf einen Menschen, ist Hoffnung zu stellen. Er wird sagen, was das Volk zu thun hat. Aus dem Efod wird die Stimme des Himmlischen tönen und sein gehorsames Volk regieren. Die Weihung des Efod also, an dem Urim und Tumim sind, drückt die Regierung Gottes aus, von welcher Gideon sagt, daß sie, nicht menschliche Imperatoren zu verehren seien.

Soweit war die Handlung Gideons tadellos und seines Glaubens würdig. Aber „er legte das Efod [1]) in seiner Stadt, in Ophra nieder." In Ophra war nicht das Centrum Israels, das Stiftszelt — nicht das Gesammtheiligthum und Priesterthum des Volkes. Wenn auch das Priestergeschlecht jener Tage verfallen gewesen sein mag — wenn auch Ephraim, in dessen Mitte sein damaliger Hauptsitz war, deutlich genug seinen ungläubigen Hochmuth bezeugt hat — wie Gideon deßwegen die Weißagung der Urim nicht im Schooße dieses feindseligen Stammes lassen mochte — alle diese Gründe, so sehr sie auch auf geistlicher Weisheit geruht haben, dürfen die Weihung eines Efod in Ophra und sein Priesterthum daselbst nicht nöthig machen; ein abgesondertes Heiligthum, gleichsam ein Gegenefod, stellte sich dar, das unter dem Einflusse Gideons stand; das kirchliche Centrum Israels war außerhalb des Stiftszelts verlegt. Darin liegt, trotz der persönlichen Gottestreue des Helden selbst, eine zu subjektive Auffassung des Berufes von Israel, als daß sie nicht zum Irrthum führen sollte. Das thut sich auch bald kund.

Und es buhlte ganz Israel ihm nach. Auslegungen neuerer Exegeten, welche Gideon die Aufrichtung eines Stierbildes zuschreiben, beruhen auf gänzlichem Mißverständniß. Wenn Aharon sich zum Gießen des goldenen Kalbes auch Ringe geben ließ, so darum, weil er sonst kein Gold hatte. Wenn der abtrünnige Micha am Schluß unsers Buches sich „Efod und Bildwerk" aufrichtet, so ist eben dadurch klar, daß, wer nur einen Efod weihet, sich kein Bildwerk aufgerichtet hat. Wofür Gideon sein Leben eingesetzt hat, die Treue gegen den Gott,

1) Die verschiedenen Namen der Ohrringe und ähnlichen Schmuckes vgl. bei Richardson, Abhandl. üb. morgenl. Völker, S. 287.

2) Auch bei Silius Italicus Punic. XII, 231, erscheint in aure lapis, rubris advectus ab oris.

1) וַיִּצְּגֵהוּ. Ueber dieses Wort vgl. Keil zur Stelle.

der kein Bildwerk will, kann er jetzt nicht verletzen wollen, da er sagt: „Gott (יהוה) soll herrschen." Die Aufrichtung eines Götzenbildes ist die ärgste Sünde. Gideon war gerade der Retter aus derselben, der Bestreiter Baals, der den Götzenaltar zerstört, der nicht einmal sich als Imperator, als Volksgötzen hingestellt haben will. Gideon ist treu bis an seinen Tod, den er im Segen erreicht. Wenn gleichwohl Israel dem Efod nachbuhlt, so hat Gideon das nicht gewollt, aber er hat doch den Fallstrick dadurch gelegt, daß er es in „seinem Hause" aufstellte. Er hatte gemeint, das Volk werde sich dadurch besser erinnern, aus welcher Noth es gerettet sei — aber die Natur der Menge ist es, selbst den Glauben zum Aberglauben zu verkehren. Sie wendet sich nach Ophra mit Anbetung und Frage, weil dort der besondere Efod steht, nicht um Gottes wegen, sondern weil es Gideons ist. Sie sehen nicht das Wort an, das aus dem Brustschild im Glauben Gottes kommt, sondern weil es aus Midjans Goldbeute geschaffen ist. So machen sie Gideons Glauben zum Aberglauben, und statt Israels geistliche Kraft zu stärken, wird sie geschwächt. Denn es ist der Kitzel rege geworden, die Pflicht der Anbetung nicht dorthin zubringen, wo man es gewohnt war, sondern dahin, wohin sie ein subjektiver Reiz der Neuheit ungewöhnlich drängt. Hätte Gideon das Efod nicht in seinem Hause geweiht, so würde es nicht zum Fallstrick geworden sein. So behielt er zwar unter Gottes Herrschaft durch das Efod die Leitung Israels, aber ohne gesetzliches Priesterthum verleitete er das Volk gerade durch das Efod zu einem geschichtlichen Subjektivismus, der ein objektiver Glaube sein sollte, und bereitete den Abfall vor, sobald er selbst einst nicht mehr lebte, weil der bisherige Glaube an seinen Geist und sein Walten in seinem Hause gebunden war. Der Held irrte sich, als er noch außerdem ein Priester ward. Sein Haus fiel, weil es auch ein Tempel sein sollte. Das Efod mit dem Brustschild wurde ein Fallstrick, weil der Gott Israels nicht durch Gideon, sondern dieser durch Gott geleitet sein soll — wenn auch der Efod nicht in seinem Hause ist [1]).

Aber dies geschah erst in der Folge. So lange Gideon lebte, hielt sein mächtiger Geist die Feinde in Schrecken, das Volk in Ruhe. Noch vierzig Jahr genoß es seine Wohlthat, obschon der Held, der kein Herrscher sein wollte, wie ein Privatmann in sein Haus gegangen war, nicht wie Washington, der, wenn er auch mit „unaussprechlichem Entzücken" (seine Worte) in sein Landhaus zu Mount Vernon am Potomac nach Beendigung des Krieges gegangen, doch es schnell wieder verließ, um Präsident des neuen Staates zu werden.

Und Jerubbaal, Sohn Joasch, ging und wohnte in seinem Hause. Daß Gideon auch Jerubbaal genannt ward, ist seit dem betreffenden Ereigniß Kap. 7, 1 nicht mehr in Betracht gekommen. Jetzt, wo sein Werk vollendet ist, nennt ihn die Erzählung mit überraschender Feinheit bei diesem Namen. Er hatte ihn ja daher erhalten, daß er Baals Altar zertrümmert und das abergläubische Volk dafür Baals Rache an ihm erwartete (Kap. 6, 32). Der Erfolg zeigt, daß Baal nichts ist. Gideon bat ihn und seine Knechte geschlagen und ist von Segen und Ruhm überhäuft worden. Da geht, so hört man das Volk sich sagen, Jerubbaal in sein Haus, der Größte in Israel, weil er Baal schlug. Baal vermag gegen den Treuen und Muthigen nichts. Seinen Feinden folgt immer der Sieg, denn Gott ist mit ihnen. Mögen das unser Volk und unsere Fürsten immer wahrnehmen! So lange er lebte, hatte Gideon Alles, was in Israel Ruhm und Freude brachte. Er hatte viele Söhne, Frieden, Reichthum und ein „gutes Alter" (שיבה טובה), was von Niemanden sonst als von Abraham (1 Mos. 25, 8) gesagt ist, denn von David sagt es nicht das Buch der Könige, sondern erst die Chronik (1 Chron. 29, 28). Dieses „gute Alter" bestand eben darin, daß er den Segen und den Erfolg seiner Glaubensthat vor sich, und während er lebte, ungebrochen und unverändert sah. Doch deutet der Erzähler schon, wie in einem heiligen Gemälde, den Schatten an, der nach seinem Tode sein Haus schwarz überzog. In Sichem gebar ihm ein Kebsweib einen Sohn und man nannte ihn Abimelech. Ich meine, das וַיָּשֶׂם bezieht sich nicht auf Gideon, sondern unbestimmt auf die Umgebung der Kebsfrau. Denn in Sichem machte man seinen Namen. Gideon hätte seinen Sohn nicht genannt „Mein Vater ist König," da er nicht herrschen, viel weniger König sein gewollt. Aber dem Kebsweibe ist die Eitelkeit natürlich, mit der sie einen Sohn von dem großen Gideon, der ein Königsansehen genoß, Abimelech genannt haben möchte. Diese Eitelkeit Sichems ist der Grund der kommenden Tragödie.

Von keinem der früheren Helden ist die Nachricht so ausführlich gewesen. Auch daß er begraben ward in seines Vaters Grab, in der Familiengruft, wird erwähnt. Auch das ein Zeichen seines Heiles. Auch hier, wie zuletzt immer, wird der Name seines Vaters miterwähnt, zu seinem Ruhme, weil er Gideon beigestanden (Kap. 6, 31), doch wird sonst nichts weiter von ihm berichtet. Gideon wohnte nicht mehr als Sieger in seines Vaters Haus, sondern in dem Seinen (V. 29), aber er wurde in seines Vaters Grab beerdigt. Menasse's Ruhm schläft darinnen, an dem, wie die Tradition sagte, der Segen Jakobs auf diesen Enkel in Erfüllung ging und von dem der Midrasch sagt, daß, was Mose in anderer Zeit, Gideon zu seiner gewesen ist.

1) Mit dieser Erklärung des Efod, und was ihm folgte, stimmen die alten jüdischen Ausleger überein. Eine tiefe Andeutung enthält der Midrasch (Jalkut, II, n. 64), indem er Gideons Stammgefühl von Menasse dem von Ephraim entgegensetzt. Doch sah man das schon als eine Art von „unreinem Dienst" an.

V. 33—35.

Und es war, da Gideon todt war, da wendeten sich die Söhne Israels und buhlten den Baalim nach und machten sich den Baal Berith zu einem Elohim. *Und sie dachten nicht an Gott, ihren Herrn, der sie errettet hat aus der Hand aller ihrer Feinde rings umher. *Und sie thaten auch nicht wohl mit dem Hause des Jerubbaal Gideon, trotz aller Wohlthat, die er Israel erwiesen hatte. 33 34 35

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Und es war, da Gideon todt war. Bald zeigte sich's, daß es nur seine Persönlichkeit war, die das Volk gehoben; kaum ist er im Grab, fällt es zurück. Es ist scharf von dem Erzähler gesagt: וישובו, „sie kehrten zurück." Was sonst vom Volke im Verhältniß zu Gott gesagt ist, gilt hier von ihrer Sucht nach Sünde. Ad vomitum redierunt, wie Serarius gut erinnert.

Und buhlten den Baalim nach und machten sich den Baal Berith zu einem Elohim. Die widersinnige Leichtfertigkeit des Volkes kann nicht stärker hervortreten. Sie sind groß und frei geworden durch den Sieg über Baal — und nun laufen sie ihm wieder nach. Der „Jerubbaal", der Baalstreiter, ist eben gestorben und sie gehen mit Baal einen Bund ein (siehe zu Kap. 9, 4). Daß die Völker im Baal Berith mit ihnen Frieden halten, geschah nur, weil sie durch Gott (יהוה) gesiegt — und siehe, sie machen Götzen zu Elohim (zur Gottheit).

Gideons Irrthum, daß er das Volk durch die Aufrichtung des Efod bewahren könne, zeigt sich nun. Sie denken — da er todt ist, in dem sie ihr Gottesheil personifizirt glaubten — weder an die Beute, aus welcher das Efod entstanden ist, noch an den, der sie gewährt hat. Undankbarkeit ist der Grund alles Unglaubens. Dank kommt vom Denken. Israel denkt nicht an den Gott, der es von allen Feinden erlöst. Wie wird es an den einzelnen Mann noch denken, wenn er gestorben ist. Sie entziehen dem Gott ihrer Väter den Gehorsam, wie sollen sie noch Huldigung haben für das Haus ihres Wohlthäters. Freilich stand der Efod noch in Ophra — aber wer das Heiligthum aus Mose's und Josua's Zeit verachtete, wird er dies persönliche Institut Gideons achten, wenn seine Stimme nicht mehr spricht.

Sie thaten auch nicht wohl mit dem Hause des Jerubbaal Gideon. Im Namen Jerubbaal liegt das ganze Verdienst des Helden und sein großer Erfolg ausgesprochen. Darum erwähnt ihn der Erzähler hier. Zur Verschärfung der Sünde ihrer Undankbarkeit und zur Lehre, daß, wer Baalim dienen will, auch keine Verpflichtung mehr haben will gegen die Baalstreiter. Es will nicht mehr erinnert werden, daß gegen Baal zu kämpfen Glück bringt. — Was es mahnt und Buße predigt, sucht es zu vergessen. Immer haben nicht gut gethan mit dem Hause Gottes, die von Gott abgefallen waren.

Trotz aller Wohlthat, die er Israel erwiesen. Der Erzähler deutet an, daß das Bestreben Gideons, durch Weihung des Efod an seine Thaten im Sinne Gottes zu erinnern, ganz eitel war. Denn es soll Niemand glauben, daß, wo das Verdienst Gottes verdunkelt wird, noch ein menschliches Verdienst vor der sündhaften Sophistik des Unglaubens bestehen könne.

Neuntes Kapitel.

V. 1—21.

Und Abimelech, Sohn des Jerubbaal, ging nach Schechem zu den Brüdern seiner Mutter und sprach zu ihnen und zur Sippschaft des Vaterhauses seiner Mutter wie folgt: *Sprechet doch zu den Ohren der Herren von Schechem: Was ist euch genehmer, daß siebzig Menschen über euch herrschen, alle Söhne Jerubbaal, oder daß Einer über euch regiert, und bedenkt, daß ich euer Bein und Fleisch bin. *Und es redeten seinetwegen die Brüder seiner Mutter mit den Herren von Schechem alle diese Worte, und es neigte ihr Herz nach Abimelech, denn sie sprachen: Unser Bruder ist er. *Und sie gaben ihm siebzig Silberstücke aus dem Hause des Baal Berith, und er miethete damit leichtfertige und freche Menschen, und sie folgten ihm nach. *Und er kam in das Haus seines Vaters nach Ophra und erschlug seine Brüder, die Söhne des Jerubbaal, siebzig Mann auf einem Stein, und nur Jotham, der Sohn des Jerubbaal, der jüngste, blieb übrig, denn er hatte sich versteckt. *Und es hielten alle Herren von Schechem und das ganze Haus Millo eine Versammlung, gingen und krönten den Abimelech zum König bei dem Eichendenkmal, welches bei Schechem ist. *Das sagte man dem Jotham, und er ging und stellte sich auf den Gipfel des Berges Gerisim, erhob seine Stimme, rief ihnen zu und sprach: Höret auf mich, ihr Herren von Schechem, und möge der Gott euch hören. *Einst gingen die Bäume für sich einen König zu salben und sprachen zum Oelbaum: Sei König über uns. *Und der Oelbaum sprach zu ihnen: Habe ich denn meine Salbe verloren, womit man Gott und Menschen ehrt, daß ich gehen soll zu schwanken über den Bäu- 1 2 3 4 5 6 7 8 9

10 men? *Und es sprachen die Bäume zum Feigenbaum: Komm doch du, sei König über
11 uns. *Da sprach zu ihnen der Feigenbaum: Habe ich denn meine Süße und die heil-
same Fruchtbarkeit verloren, daß ich gehen soll, um über den Bäumen zu schwanken?
21 *Und es sprachen die Bäume zum Weinstock: Komme doch du, sei König über uns.
13 *Da sprach zu ihnen der Weinstock: Habe ich denn meinen Most verloren, der Gott und
14 Menschen erfreuet, daß ich gehen soll zu schwanken über den Bäumen? *Und es sprachen
alle Bäume zum Dornbusch: Komm, sei unser König. Da sprach der Dornbusch zu
15 den Bäumen: Wenn ihr es ernst meint, mich über euch zum König zu salben, so kommt
und genießt meinen Schatten, wenn aber nicht, so gehe Feuer aus dem Dornbusch und
16 verzehre die Cedern des Libanon. *Also, wenn ihr nun in Wahrheit und Lauterkeit gehandelt
habt, da ihr Abimelech zum König machtet und Gutes thatet mit Jerubbaal und seinem Hause,
17 und so nach dem Verdienst seiner Thaten ihm vergeltet; . . . *da doch mein Vater für
euch gestritten und sein Leben für euch eingesetzt und euch gerettet aus der Hand von
18 Midjan, *und ihr erhebet euch nun gegen das Haus meines Vaters und erschlaget seine
Söhne, siebzig Mann auf einem Stein, und macht den Abimelech, seiner Magd Sohn,
19 zum König über die Herren von Schechem, weil er euer Bruder ist. *Wenn ihr also
in Wahrheit und Lauterkeit heute mit Jerubbaal und seinem Hause gehandelt, so freut euch des
20 Abimelech und auch er freue sich eurer. *Wenn aber nicht, so gehe Feuer aus von Abimelech
und verzehre die Herren von Schechem und Beth-Millo, und gehe Feuer aus von den Her-
21 ren von Schechem und Beth-Millo und verzehre den Abimelech. *Und Jotham floh
und entkam und ging nach Beer, und blieb dort vor seinem Bruder Abimelech.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Schechem (Sichem) war ein Hauptsitz in Efraim (vgl. Josua 24, 1); die Eifersucht des Stammes gegen das Ansehen, welches Menasseh unter Gideon erlangt, noch immer vorhanden. Wenn auch Gideon todt war, so stand doch das Efod noch in Ophra und eine Autorität lag immer noch auf dem Hause Gideons. Die Erzählung macht einen Unterschied zwischen den Söhnen Gideons und Abimelech. Während es Kap. 8, 30 heißt, daß Gideon von vielen Frauen (נשׁים) siebzig Söhne gewann, so wird von Abimelech (V. 31) gesagt, daß seine Mutter eine פִּלֶגֶשׁ, ein Kebsweib in Sichem gewesen[1]). Gerade dieser trug den Namen Abimelech („mein Vater ist König"), der von Mutterseite ein Efraimit war. So erklärt sich in einem wilden und ehrgeizigen Herzen psychologisch die sündige Sucht nach Herrschaft.

Denn sie sagten: Unser Bruder ist er. Als Abimelech sich mit seinem verbrecherischen Plane nach Sichem wandte, kannte er die eitle Herrschsucht der Efraimiten völlig. Er weiß, daß es sie reizt, wenn man von der „Herrschaft der siebzig Söhne des Jerubbaal" zu ihnen sprach. Zwar hat doch Gideon keine Herrschaft gewollt und seine Söhne sie auch nicht üben können, aber der Mittelpunkt des Ansehens war doch in Ophra, in seinem Haus, wo das Efod war. Lehrreich sind nur die zwei Erfahrungen, welche sich aus der Verhandlung Abimelechs mit Sichem ergeben. Zuerst wie das Ansehen, welches das Efod — ohne eigentliche Herrschaft, — dem Hause Gideon gab, gerade ihm zum Fallstrick des Neides wurde — aber wie doch Sichem dieses Ansehen, als Erbe Gideons, nicht aufgeben will, sondern nur auf Einen der Ihren zu übertragen die Lust hat. Die Erzählung hat überall tragische Art. Gerade was zur Größe und Treue mahnen sollte, wandelte die freche Sünde in Anreizung zu Verrath und Unglück um. In den „Herren von Schechem" regt sich keine Stimme der Wahrheit oder Gerechtigkeit, durch welche Abimelechs unnatürlicher Plan zurückgewiesen ward. Sie strafen ihn nicht Lüge, denn seine Brüder herrschen nicht — sondern sie unterstützen sogar seinen Plan, denn er ist ihr Bruder, durch ihn werden sie herrschen. Es zeigt sich nur, daß der gesammte Geist Sichems verdorben war. Wie Abimelech, seine Sippschaft, wie diese waren alle Einwohner Schechems gesinnt.

Und sie gaben ihm siebzig Silberstücke aus dem Hause des Baal Berith. Es war Israel verboten, einen Bund (Berith) mit den Völkern rings umher zu schließen (cf. Kap. 2, 2). Wenn Israel abfiel, so zeigte sich dies zuerst in der Neigung, die Trennung von den heidnischen Nachbaren aufzuheben. Nur gaben für ein solches Bündniß nicht jene, sondern die Israeliten von ihren Glaubensgütern auf. Die Verehrung eines Baal Berith, war das Symbol der Gemeinschaft mit den Heiden, wodurch das Verbot, keinen Berith zu schließen, unbeachtet blieb. Sein Tempel war der Mittelpunkt der Vereinigung beider Theile. Die Unterstützung des Abimelech für sein Unternehmen ging von allen Verehrern des Baal Berith aus, denn es war ja gegen das Haus des Jerubbaal gerichtet, welcher der erklärte Feind des Baal war. Da also das besondere Interesse des Kultus des Baal Berith dabei in's Spiel kam, so konnten seine Tempelschätze dazu in Anspruch genommen werden. Welche Schmach, wenn der Sohn des „Baalssiegers" aus dem Tempel dieses Baal Geld nimmt, um seine Brüder zu morden! Welch ein Sieg des Satans über den jungen Ehrgeizigen! Und billig genug war der Mordpreis. Denn das müßige Gesindel, welches sich zur Leibwache Abimelechs miethen ließ, bekam für den Kopf jedes Sohnes Gideons ein Silberstück, also einen Schekel. Wie wenig klar auch durch Uebertragungen in unser Geld der Werth eines Geldstücks in jener Zeit hervortritt, so ist doch immer furchtbar, wie wenig (noch lang nicht 1 Thlr.) es gekostet hat, die gräulichste That zu verrichten.

Und er erschlug seine Brüder. Abimelech ist das wahre Abbild eines Tyrannen, wie ihn die Geschichte der Griechen auf Festland und Inseln, aber auch die neuere Geschichte, namentlich in Italien, vielfach kennt. Machiavel sagt im Fürsten (Kap. 8): „Wer auf eine widerrechtliche und gewaltsame Weise eine Krone an sich reißt, muß, wenn es nöthig sein soll, grausam zu sein, alle Grausamkeit auf einmal ausüben, damit er nicht nöthig habe, alle Tage damit von vorne anzufangen." Er führt dafür außer dem Agathokles, den kleinen Tyrannen von Fermo, Oliverotto an, der seinen Oheim, Erzieher, Freund und Wohlthäter mit einem Schlage verrätherisch beim Gastmahl tödten ließ, um Herr der Stadt zu werden.

Nur Einer entkam, der jüngste, Jotham mit Namen. Das Bekenntniß des יהוה, das in diesem Namen seines jüngsten Sohnes liegt, zeigt die fromme Treue des Gideon auch hier und bestätigt, daß nicht er, sondern Sichem den Namen Abimelech erfunden.

Und es hielten die Herren von Schechem eine Versammlung. In Folge des Mordes an Gideons Söhnen findet nun Königswahl statt. Wie die Wähler, so ihr König. Die Großthat war gelungen, das Haus Gideons zerstört. Welch ein Gegensatz! Nach dem glorreichen Siege über Midjan will Gideon, von den Mannen vieler Stämme dringend gebeten, nicht einmal ihr משׁל, ein Imperator bleiben. Und die Sichemiten machen den Meuchelmörder seiner Brüder zu einem König. Ein Königthum, wie die heidnischen Städte an der Küste inne hatten, ohne Sitte, voll Blut, ohne Salbung, voll Sünde, wird auf gewaltsame Weise von Sichem und seinem Castell (Bet-Milloh) aus Eitelkeit hergestellt und zwar frech, wie der Mord gewesen, an einer Stätte heiliger Erinnerung. Da, wo Josua, bevor er starb (24, 26), mit dem Volke einen Vertrag Gottes geschlossen, wo er sie auf das Gesetz verpflichtet, wo das Volk gelobt hat Gott allein zu gehorchen, — da, an dem großen Stein, den Josua unter der Eiche aufgerichtet hat, da wählen zwei abgefallene, selbstsüchtige, mit Mord und Unglauben befleckte Städte einen Sohn Jerubbaals zum König, der zum Baalsdienst sich besolden ließ! Denn es heißt, es sei die Krönung geschehen „עִם־אֵלוֹן מִצֶּבֶ, bei Schechem[1])."

Und wenn auch sonst nichts näheres über den Ort gesagt ist, so darf man aus dem Zusammenhang und der Tragik des ganzen Ereignisses schließen, daß der Erzähler gerade deren Ort darum hervorhebt, um die Schandthat noch sichtbarer zu machen, wie er an diesen Stellen immer Jerubbaal, nicht Gideon setzt, um den Contrast hervorzuheben, den diese Baalsknechte mit seinem großen Namen bilden.

Und sie sagen es Jotham an. Während die Vorbereitungen zur Krönung vor sich gehen, sagt man es Jotham, dem letzten Gideonssprößling an! Was soll er thun! Alles Volk liegt in Erschlaffung. Die Greuelthat hat keinen Aufstand hervorgerufen. Auch die Stämme, die etwa davon gehört und sich nicht betheiligt, bleiben still. Die Sünde hat alle Nerven des Muthes und der Dankbarkeit abgestumpft. Der Sohn des Helden erfährt noch eine Nachricht, er hat noch einige Helfer auf der Flucht; es seufzen vielleicht noch Einige in der Stille mit ihm; aber sonst ist er allein. Doch der Geist, den er von Gideon geerbt, hat ihn nicht verlassen. Während sie unten den Brudermörder krönen, erscheint er oben auf dem Felsen wie das Gewissen. So erscheint beim modernen Dichter großartig Tell auf dem Felsen über dem Tyrannen. Aber Jotham hat keinen Pfeil des Todes, aber des Geistes. Den Pfeil der Gleichnißrede, getaucht in den Schmerz und die Vergeltung Gottes, schickt er hinab. Der Berg Gerisim war der Berg des Segens (5 Mos. 27, 12), aber durch die Sünde Sichems wird er im Gleichniß Jothams ein Berg des Gerichtes. Er heißt heute, wie schon im Mittelalter, el Tûr (der Berg), und erhebt sich 800 Fuß über das heutige Nablûs. Wahrscheinlich erschien Jotham auf einem Vorsprung nah genug, um gehört, fern genug, um nicht bald ergriffen zu werden.

Höret auf mich, und möge der Gott euch hören. Sie sollen sein Gleichniß hören, wie der Gott (Elohim) den Jubel hören möge, der aus dem Thale von der Königskrönung heraufschallt. Das Gleichniß selbst gehört zu den merkwürdigsten Lehrstücken aus dem Leben von Israel, nicht blos wegen seiner politischen Bedeutung, auch so zu sagen literarisch. Aus dem orientalischen Geist, und zwar dem nicht israelitischen, wie auch dem nicht griechischen, stammt die Fabel und der sogenannte Apolog. Aus einem Pantheismus, in welchem Baum und Thierwelt das vorherrschende Symbol idealer Volksgedanken darstellte. Wenn aber sein Ursprung in der religiösen Belebung der Natur wurzelt, so ist doch sein Gebrauch durch das soziale Bedürfniß gezeitigt worden. Fabel und Märchen waren im Orient immer Waffen des Geistes gegen Gewalt und Tyrannei (vergl. meine Eddischen Studien S. 15). Sie wurden im Volke der individuelle Trost gegen das allgemeine Elend. Auch wo sie ursprünglich bei den Griechen erscheinen, verleugnen sie diesen Charakter nicht. Deßgleichen redet Jotham auch zu den Tyrannen in Sichem in dieser Volkssprache, die sie verstehen. Er redet nicht wie ein Prophet, denn er ist keiner, und das Ohr seiner Zuhörer ist von Baals Sünde verstopft. Er redet nicht einmal von der Gewalt und den Thaten des יהוה, von dem er seinen eigenen Namen hat. Er spricht vom Elohim und seiner Vergeltung, dem allgemeinen göttlichen Wesen, welches auch die Heiden anerkennen. Er redet ganz in ihrer Sprache, volksthümlich mit Volksweisheit. Aber welch ein Unterschied zwischen der sittlichen Kraft, welche den Jotham zu seinem Gleichniß berechtigt, und etwa den Motiven, welche der Grieche Archilochos hat. Da ist die verletzte Eitelkeit eines abgewiesenen Freiers, hier die einzige Stimme der Empörung und Wahrheit gegen den Tyrannen und Mörder der Seinen. Mit diesem sittlichen Motiv erhebt Jotham das Gleichniß bis an die Höhe des göttlichen Wortes und gibt er das erste Beispiel, wie eine Volksweise, die aus entgegen-

1) Mit besonderer Verachtung sagt auch Jotham V. 18 von ihm, er sei „der Sklavin Sohn".

1) Die größte Wahrscheinlichkeit ist wohl dafür vorhanden, daß מצב wie מצבה, oder מצבת zu nehmen ist.

gesetzten Grundsätzen geboren ist, durch sittliche Anwendung das Gefäß der höchsten Geheimnisse und Lehren werden konnte (in Christi Gleichnissen). Jotham gibt ein Gleichniß und die Anwendung dazu (von Vers 16 an), aber es drückt auch ohne diese die Erzählung einen unabhängigen politischen Gedanken mit solcher Kraft aus, wie er kaum irgendwo bis in neuere Zeiten wiedergekehrt ist. Es springt ein so reifer Charakter politischen Bewußtseins heraus, wie man ihn aus scheinbar so schlichten Verhältnissen gar nicht erwartet.

Die Bäume wollen einen König haben. Ein Grund wird nicht angegeben, aber die Geschichte Israels, auf die gezielt wird, bietet ihn dar. Es fühlten die Leute, daß in Kriegsgefahren einheitliche Leitung wichtig ist. Sie meinen, daß wenn es ihnen oft übel ergangen ist durch Moab und Midjan, so sei die Schuld die mangelnde Verfassungsform. Sie wollen einen König haben, um, wie sie in ihrer Thorheit meinen, Gottes Gebot entbehren zu können. Gideon sagt: Gott ist Euer Herrscher. Das abgefallene Volk will sich ihn durch einen König ersetzen, den es nach seinem Belieben, auch nach Gottes Geist erwählt.

Wenn Königswürden angeboten werden, sind abschlägliche Antworten selten. Solon ist sie eigentlich nicht angeboten worden, und Otto, der Herzog von Sachsen, der Vater Heinrich des Ersten, war schon zu alt, um solche Last zu tragen. („Ipse vero quasi jam gravior annis recusabat imperii onus", wie Widukind sagt.) Die guten Bäume aber wollen nicht gewählt werden, trotz ihrer Kraft. Sie achten die Weise des Königthums, welches ihnen geboten wird, zu gering, um dafür aufzugeben, was sie besitzen. Oelbaum, Feigenbaum, Weinstock haben Ehre, Genuß, Ansehen genug, um ihr zeitiges Wirken nicht dieser Krönung vorzuziehen. Sie wollen lieber bleiben in dem, was ihnen persönlichen Werth sichert, als „über den Bäumen schwanken". Ein schönes Bild der unsichern, ungleichen, von jedem Wind bewegten Volksgunst geben die Aeste der Bäume, die niemals ohne Bewegung und Schwanken sind. Das Königthum, das ihnen geboten wird, ist von der Volksgunst gegeben. Danach wird es sich also richten müssen, wenn es nicht fallen will. Und um solche Mittel zu gebrauchen, wie nöthig ist, auch gegen die Volksgunst Macht zu erzwingen, dazu ist ihre Natur zu edel. Sie müßten diese erst verloren haben, um einem solchen Ruf zu folgen. Es war ein erhabener König neuester Zeit, der aus ähnlichen Motiven widerstand, anzunehmen, was ihm geboten war.

Daß Jotham, der Sohn Gideons, diese Lehre vorträgt, ist sehr bezeichnend. Natürlich weist er damit auf die Abweisung der Krone durch Gideon zurück. Nur hebt er dabei die negative Seite schärfer heraus. Es zeigt sich, daß man die haltlose und zwieträchtige Weise der Volksgunst und des Volkswillens schon damals tief genug kannte. Man mußte der Sohn eines Gotteshelden sein, um mit beißender Kraft die charakterlose Weise solcher Wühler signalisiren zu können. Gegen das wahre Königthum, wie es in Israel später eintrat und in seiner Idealität die höchste Vollendung des Gottesstaats bildet, ist durch Jotham nichts gesagt. Das Volk, das zu Samuel spricht, es wolle einen König haben, ist ein ganz anderes, als diese verbrecherischen Sichemiten, die gerade gegen Gott einen König wollen. Darum können diese auch nur einen König brauchen, der nichts zu verlieren hat und der ihrer werth ist, wie der Dornbusch. Alle Sünde liebt die Willkür, darum verdienen sie einen Tyrannen. Der Dornbusch ist der Typus solcher Personen, die, wenn sie erst aus blutigen Händen eine Macht genommen, sie auch mit Blut zu erhalten geeignet genug sind.

Auch die ästhetische Schönheit des Gleichnisses ist hervorzuheben. Die Bäume geben die beste Vorstellung einer Republik, denn sie haben jeder ihre besondere Thätigkeit und keiner ist in der Lage, irgend welche besondere Wirksamkeit auf den andern auszuüben. Wer dies als König unter ihnen thun wollte, müßte gleichsam aus dem Boden, in dem er haftet, heraus und über ihnen Allen schweben. Ihr Wille wäre dann für ihn das, was sonst die nährende Erde für Alle ist. Jeder Baum, der Frucht trägt, würde diese dadurch verlieren. Der dürre Dornbusch allein, für ihn entsteht kein Verlust. Auch der Vergleich mit Israel ist schön. Dessen Stämme sind auch gleich. Sie empfangen alle wie die Bäume ihre Kraft durch Gott. Wollen sie sich ihm entziehen, um den Dornbusch zu krönen, werden sie das erfahren, was vom Dornbusch ausgeht, nämlich Feuer.

Die Tiefe des Gleichnisses ist unerschöpflich. Denn seine Wahrheit ist immer wiedergekehrt. Israel war mehr als einmal in der Lage der Sichemiten. Damals zumeist, als der es ablehnte, ein König zu sein, dessen Reich nicht von der Welt ist. Auch damals machten Herodes und Pilatus Freundschaft. Der Dornbusch schien König zu sein, als er das Haupt des Gekreuzigten umgab. Aber Israel erfuhr, was hier verkündet wird. Es ging ein Feuer aus und verzehrte Stadt und Volk, Tempel und Burg.

Und sie sprachen zum Oelbaum. Der Oelbaum (זַיִת) ist an und für sich schon wie ein König unter den Bäumen, daher von Columella „der erste unter den Bäumen" genannt. Man ehrt mit ihm „אֱלֹהִים וְאֲנָשִׁים". Sein Oel in der Salbung weiht „Könige und Priester". Von Oel brennt das Licht, das Gotte geweiht ist. Der Oelbaum ist das Symbol eines Königthums im Frieden, denn Oelblatt und Oelzweig sind die Zeichen der Versöhnung und des Friedens, wie denn Israel in seiner Gottesherrlichkeit verglichen wird mit dem „schönen Oelbaum" (Hosea 14, 10).

Indem nun der Oelbaum die Bäume abweist, spricht er: Habe ich denn verloren (הֶחְדַלְתִּי, eine seltene Form, die ich mit Keil für ein einfaches Kal halte) mein Oel, daß ich über den Bäumen schwanke? Hat denn Israel sein Friedensgottesleben verloren, seine heilige Salbung durch Gottes Diener, sein frommes Licht und Leben in seinem Gesetz — ist Israel verarmt an seinem Gott, daß es sich durch heidnische Künste regieren lassen muß? Was der Oelbaum gewährt und was Abimelech thut, sind crasse Gegensätze.

Dasselbe trifft beim Feigenbaum ein. Er ist auch das Symbol des Gottesfriedens im Lande, wenn Gott regiert. Die Alten hatten den Glauben, daß, wenn man einen wilden und ungezähmten Stier an einen Feigenbaum bände, wilde er ruhig (Plutarch, Tischreden, lib. 6. quaest. 10). In Athen gab es mit ähnlichem Symbol einen heiligen Feigenbaum wie Oelbaum. In der Schrift namentlich gilt er als Symbol des heiligen Friedens, wie der Prophet Micha 4, 4 spricht: „Dann wird Jeder unter seinem Weinstock und Feigenbaum sitzen, und Keiner stört." So läßt Jotham den Feigenbaum andeutend lehren: Habe ich denn — Israel — die Möglichkeit verloren, in Gottesfrieden zu sitzen! War denn nicht vierzig Jahre unter Gideon Ruhe und Segen genug, — soll ich das Alles aufgeben, um in die Willkür der Sünde zu fallen? Denn nur wenn Gottes Frieden nicht mehr ist, dann kann es wie Sichem handeln, dann aber verdorrt es, wie der Feigenbaum, in Christi Zucht, ohne Frucht.

Dasselbe gilt vom Weinstock. Er erhebt sich im Orient zur Höhe von Ulmen und Cedern und spendet Schatten. Daher ist er in weiter Ausdehnung Symbol der Schatten und Frieden gebenden Herrschaft. „Berge sind von seinem Schatten bedeckt", sagt der Psalm. Ueber den Thron des persischen Königs zog sich ein goldener Weinstock. Man schenkte Weinstöcke von Gold an Könige als Zeichen der Anerkennung ihrer Herrschaft (vgl. meine Abhandlung: der goldene Thron Salomo's in Wiss. Bericht I, 124). Im Tempel zu Jerusalem stand ein berühmter goldener Weinstock, dessen auch Tacitus Erwähnung thut. Die Mischna sagt davon: Ein goldener Weinstock stand am Eingang der Tempelhalle, über Stangen aufgezogen; wenn Jemand etwas weihete, so that er es als „Blatt" oder „Traube". Elieser b. R. Zadok erzählte, es war einst so viel, daß drei Hundert Priester es fortbringen mußten (Mischna Middot. 3, 8).

Wie der Oelbaum spricht, daß sich mit ihm ehren אֱלֹהִים וְאֲנָשִׁים, so thut dies der Weinstock, indem er von der Freude spricht, die „Gott und Menschen" an ihm haben. Sonst heißt es nur „der Wein erfreut des Menschen Herz", aber auch nur über Wein wird der Segen Gottes gesprochen, und Melchisedek bringt „Brod und Wein" als „Priester des höchsten Gottes" (1 Mos. 14, 18). Und doch ist wohl das „Gott und Menschen" nur sprichwörtlich zu nehmen, wie daß er Jedermann, und zwar den Höchsten und Besten erfreue; in ähnlicher Weise brauchen wir seit dem Mittelalter den Ausdruck „Gott und die Welt". Hartmann von Aue sagt im Iwain V. 262: „Verlegeniu müezekeit ist gote und der werlte leit." — Einen schönen Gegensatz bildet nun der Uebergang vom Weinstock, der Schatten gewährt, zum Dornbusch.

Die Feinheit der Erzählung zeigt sich überhaupt beim Uebergang zum אָטָד. Während die Bäume zu dem Oelbaum sprechen מְלָכָה und zu Feigenbaum und Weinstock מלכי in seltenen Imperativformen, die mir die Bedeutung einer respektvollen Bitte beizumischen scheinen, wird zum Dornbusch in gewöhnlicher Art geredet: מלך עלינו. Wenn man den אטד auffordert, König zu sein, fehlt auch der Respekt, den man vor Oelbaum und seinesgleichen hat.

Der Weinstock, der Schatten gibt, ist auch oft gar nicht fern vom Dornbusch. Nicht selten sind noch heute im heiligen Lande fruchtbare Weinberge, auf denen Oel- und Feigenbäume sich befinden (vgl. Rosenmüller, Morgenland zu Sprüchwörter XV, 19), von Dorngebüschen eingehegt.

Und der Dornbusch sprach: Wenn ihr wirklich mich zum König salbt. Der schärfste Tadel für die „Bäume" liegt darin, daß der Dornbusch selbst kaum glauben kann, daß seine Königswahl ehrlich gemeint sei (באמת); ebenso treffend läßt Jotham den Dornbusch sagen, daß ihn die Bäume „salben" wollen. Womit? Mit Oel. Aber der Oelbaum weigert sich ja über solche König zu sein. Sie salben mit Oel, ist der Sinn, dem Symbol des Friedens, und haben Mord und Unfrieden auf ihrer Seele. — Der Dornbusch erklärt sich bereit, ihnen Alles zu geben, was er hat. Sie können sich in seinem Schatten bergen. Aber er schützt nicht vor der Sonne und seine Nähe sind Stacheln. Im Falle des Ungehorsams und Abfalls wird er Feuer ausgehen lassen und rücksichtslos verbrennen, auch die Cedern des Libanon. Denn das sind seine einzigen Künste und Kräfte: stechen und brennen. — Aesop hat eine Fabel, die, freilich spielerisch abgeschwächt, eine ähnliche Lehre enthält; sie handelt vom „Fuchs und dem Dornbusch". Jener will sich, um nicht zu fallen, am Dornbusch halten und sucht bei ihm Hülfe. Da zersticht er sich ganz an seinen Nadeln. Auf sein Geschrei ruft der Dornbusch: Wie kannst du hoffen, mich zu fassen, der ich nur andere zu fassen gewohnt bin (Fab. 8).

Die Rede des Dornbusches in V. 15 wird nun von Jotham in völliger Parallele bei seiner Anwendung V. 16 gehalten. Einer nähern Erklärung, daß die Sichemiten den Bäumen, die Helden, welche bis jetzt Israel groß gethan (nicht blos Gideon, aber auch nicht blos Othniel und Barak, wie die Rabbinen meinen), den drei guten Pflanzungen, der Dornstrauch dem Abimelech entsprechen — bedarf es nicht. Der Akt, den er schildert, geht ja zu seinen Füßen vor sich. Nur darauf muß er sie aufmerksam machen, daß auch das an ihnen eintreten werde, was der Dornbusch gedroht hat. Denn es liegt noch in der Zukunft.

Wie der Dornbusch zu den Bäumen sagt: „Wenn ihr mich ehrlich zum König salbt," so redet er mit zerschmetternder Ironie zu dem Volke: Wenn ihr nun „ehrlich und lauter" den Abimelech zum König gemacht habt. An eine Vergeltung guter und böser Thaten durch guten und bösen Erfolg glaubten auch die Heiden. Selbst als der Perser Orotes den Tyrannen Polykrates widerrechtlich ermordete und dann in ähnlicher Weise unterging, sagt Herodot (3, 128): „So ereilten ihn die Rachegeister des Samiers Polykrates." Man behauptete, der Tyrann Agathokles sei an demselben Tage untergegangen, an welchem er den scheußlichen Verrath an seinem Bundesgenossen Ophellas begangen. Eben weil dieser Glauben auch unter den Heiden herrschte, so war dafür das Gewissen noch am meisten zu bewegen. Dem Gesetze des Elohim, der sie hört, würden sie auch nicht entgehen, wenn sie auch vom Altare des יהוה sich wendeten. Wenn sie meinen, so ruft ihnen sein empörtes Herz bitter ironisch zu, daß es die gesammten Bäume (V. 14: כל־העצים) ehrlich meinen können, indem sie sich einen Dornbusch salben — dann haben sie vielleicht auch „ehrlich und

lauter" gehandelt, als sie den Abimelech König nannten, als sie das Haus des Helden erschlugen, der sein eigen Leben dahingab, sie zu retten, als sie den Mörder, seiner Sklavin Sohn, krönten. Solche „Ehrlichkeit und Tugend" wird nach Gebühr vergolten werden. Wie der Dornbusch gesagt, wird es eintreten. Der Erfolg wird den Lohn offenbaren. Israel wird dann erkennen, was es heute erstarrt und stumm hingehen läßt. Wenn solche Greuelthat „gut" heißen kann — wiederholt er — und in dieser Wiederholung ist des Redners ausbrechender Schmerz sichtbar, — dann mögt ihr euch an Abimelech freuen, wie ihr jetzt dort unten im Thal (heuchlerisch) jubelt; wenn aber nicht, dann möget ihr erfahren, was es heißt, den Dornbusch zum König haben. Dann wird Sünde vernichten, was Sünde begonnen; das Verbrechen wird lösen, was Verrath verbunden. Dann wird Feuer vom Dornbusch die sündigen Bäume, und Feuer aus ihnen den tyrannischen König verzehren. Er sprach es und sie hörten es. Aber Rausch und Sünde übertönten ihr Gewissen. Die Freundschaft und Freude war noch jung. Israel schwieg, und Jotham, der Sohn des Helden, floh nach Beer. Wo der Ort liegt, ist nicht anzugeben. Wahrscheinlich im Süden — bis in die Nähe der Wüste, um vor Abimelechs Verfolgung sicher zu sein. Es ist nichts weiter von ihm bekannt, — aber aus der Tragödie, die seines Vaters Geschlecht verdunkelt, leuchtet sein Wort auf wie eine unvergängliche Bußpredigt an die Welt in der Sprache der Welt, und mahnet die Könige und Völker an die sichere Vergeltung.

V. 22—30.

22 23 Und Abimelech schaltete über Israel drei Jahre. *Und es sandte der Gott einen
böſen Geiſt zwiſchen Abimelech und zwiſchen die Herren von Schechem, und es übten
24 die Herren von Schechem gegen Abimelech Verrath, *damit heim komme die Gewaltthat an den siebenzig Söhnen Jerubbaals und ihre Blutſchuld laſte auf Abimelech, ihrem Bruder, der ſie erſchlug, und auf die Herren von Schechem, die ſeine Hände aus-
25 rüſteten, um ſeine Brüder zu erſchlagen. *Und es legten ihm die Herren von Schechem Hinterhalt auf die Spitzen der Berge und plünderten, was auf dem Wege bei ihnen
26 vorüberzog, und man ſagte es Abimelech an. *Und Gaal, Sohn Ebed, kam mit ſeinen Brüdern auf einem Zuge nach Schechem, da ſetzten auf ihn die Herren von Schechem
27 Vertrauen. *Und ſie gingen auf's Feld, hielten Leſe auf ihren Weinbergen, kelterten, dann bereiteten ſie Erntefeſte und kamen in das Haus ihres Gottes, aßen und tranken,
28 und verwünſchten den Abimelech. *Und Gaal, Sohn Ebed, ſprach: Wer iſt Abimelech, und wer iſt Schechem, daß wir ihm dienen; iſt er nicht ein Sohn Jerubbaals und Sebul ſein Aufſeher? Dient lieber den Männern Chamors, des Vaters von Schechem,
29 denn was wollen wir ihm dienen? *Und wer mir gebe dies Volk in meine Hand, und
30 ich wollte den Abimelech wegbringen, und ſprach zu Abimelech: Mehre dein Heer und ziehe aus. *Und Sebul, der Oberſte der Stadt, vernahm die Worte des Gaal, Sohn Ebed, und ſein Zorn entbrannte.

Exegetiſche und theologiſche Erläuterungen.

Und Abimelech ſchaltete. Der Erzähler gebraucht nicht „er war König" oder „er herrſchte", ſondern וַיָּשַׂר, er war ein שַׂר. Er wird nicht als ein rechtmäßiger König (מלך) anerkannt und nicht als ein Feldherr Israels. Er iſt eben nur ein Uſurpator, den die Seinen mit angemaßter Macht bekleidet. Wenn auch geſagt wird „über Iſrael", ſo doch nicht über das Ganze. Sein Einfluß ging, wie die Geſchichte lehrt, nicht über den engen Kreis der Ephraimitiſchen Gebirge hinaus. Freilich am Anſehen, welches immer auch die ſchlechte vollendete Thatſache gewährt, wird es auch in weiteren Gebieten nicht gefehlt haben.

Und der Gott ſandte einen böſen Geiſt. Freundſchaft unter den Böſen iſt nur ein Bündniß im Laſter gegen die Andern. An ſich kann ſie nicht beſtehen. Ihre Zucht, ſagt auch Heſiod, bereitet die Bosheit ſich ſelbſt. Drei Jahre lang hatte Abimelech, wie es ſcheint, in Frieden gewaltet. Plutarch hat einen großen Aufſatz über die Abſichten der Gottheit, daß ſie oft für die Verbrechen der Menſchen ſo ſpät Vergeltung fordere. Aber, führt er aus, das ruhe in der Weisheit der Vorſehung, die auch für die Strafe den rechten Zeitpunkt wiſſe. Auch hier, weil von ſo unheiligen Menſchen geſprochen wird, nennt der Erzähler den vergeltenden Gott Elohim nicht יהוה; er ſchickt den böſen Geiſt der Zwietracht unter ſie. Denn das feſte Geſetz der Strafe der Sünde durch ſich ſelbſt fließt aus ſeiner Wahrheit. Es wäre die Aufhebung der Gerechtigkeit und Wahrheit göttlicher Regierung, wenn die Nichtswürdigkeit ohne Vergeltung bliebe. Sie empfangen dieſe aus der ſittlichen Weltordnung durch ſich ſelbſt. Es iſt eine der häufigſten geſchichtlichen Erfahrungen in Staat und Leben, welche ſich hier darſtellt, das Vorbild aller unnatürlichen Bündniſſe gegen das Recht und ihres Endes. Es iſt zugleich eine tiefe dogmatiſche Darlegung von der ungemeinen Klarheit, in welcher auch im Buch der Richter die Weltregierung Gottes aufgefaßt wird[1]), wenn als Sendung des böſen Geiſtes durch Elohim gelehrt wird, ſobald das Laſter mit ſich ſelbſt verfällt und aus Bosheit die natürlichen Quellen des Vortheils ſich verſtopft. Wie Sichem mit Abimelech gegen die Söhne Gideons vorgegangen, ſo ſucht es mit ihm jetzt zu handeln. Verrath hat begonnen, Verrath endet die Kataſtrophe.

1) „Es iſt ein Etwas gemeint, das auf das geiſtige Weſen des Menſchen wirkt, alſo nicht eine Geſinnung, aber auch kein Dämon." Hofmann, Schriftbeweis 1, 109.

Damit heim käme. Mit Nachdruck werden לָשׂוּם und לָבוֹא wiederholt. Die ganze Geſchichte wird ſo ausführlich nur berichtet, um Iſrael zu zeigen, daß eine Vergeltung iſt, — daß die Sünde ihre Schuld trägt und büßt. Es kommt das Blut als Schuld über die Mörder. Wer hat dies mehr als Iſrael ſelbſt erfahren, als es den erſchlug, der mehr war als Gideon und ſeine Söhne! Was hier die Erzählung an Abimelech und Sichem im Laufe von drei Jahren darſtellt, hat die Weltgeſchichte an denen, die ſprachen: „Sein Blut komme über uns" viele Jahrhunderte offenbart. Beide büßen ſie, Sichem und Abimelech, denn ſie ſind gleich ſchuldig. Auch Jeruſalem und das Reich, das Pilatus geſendet hat, hat gelitten.

Und ſie legten ihm Hinterhalt. Es iſt nicht mitgetheilt, was die nächſte Gelegenheit zur Zwietracht gegeben. Aber Sichem erkannte, daß es ſich täuſchte, als es meinte, durch Abimelech ſelbſt zu herrſchen. Es war in die Hände eines eiſernen Herrſchers gerathen, gegen welchen das feige und genußſüchtige Sichem einen offenen Aufſtand nicht wagte. Aber mit heimtückiſchen Liſten ſuchte es ihn verhaßt zu machen. Denn die Räuberei aus heimlichen Hinterhalten, die V. 25 betrachtet wird, hat einen völligen Sinn und ſteht namentlich mit „וַיִּבְגְּדוּ, ſie trugen ſich mit Verrath (V. 23)", in gutem Zuſammenhang, wenn man ſie von den Sichemiten begangen ſieht, um dem Abimelech, als wäre ſie von ihm veranſtaltet, zur Laſt zu fallen. Er war durch ſie ein Mörder geworden; jetzt ſollte er ein Räuber und Wegelagerer ſcheinen. Aber Abimelech erfuhr den Trug. Damit war nun der Friede gebrochen. Und ſolche Leute, wie hier geſchildert werden, wiſſen nun, daß man ſich gegenſeitig vorzuſehen habe.

Und Gaal ben Ebed kam. Ein Abenteurer, wahrſcheinlich ein Sichemit, deſſen Namen vielleicht ſchon die Volksverachtung ausdrücken, in die der Prahler ſpäter gefallen, kam mit Gefolge in die Stadt, und die Sichemiten glaubten in ihm einen Parteiführer gefunden zu haben, der ſie gegen Abimelech ſchützen könne. In Folge deſſen hielten ſie ihre Weinleſe, feierten ihr Erntefeſt (הִלּוּלִים) mit Jubelliedern und hielten dann im Tempel ihres Götzen die Opfermahlzeit ab. Die Erzählung verfolgt dabei den dramatiſchen Contraſt, den die Schilderung ihres Jubels und Wohlſeins mit dem kommenden furchtbaren Ende hervorbringt, den jetzigen Uebermuth, die folgende Feigheit = nun Ueppigkeit — bald Tod und Verderben. Solche Opferfeſte waren, namentlich im Tempel des Bundesgottes, auch ſonſt bekannt (vgl. Dionys. Halicarn 4, 25; von dem Bundesfeſt in Epheſus (cf. K. F. Hermann, R. A. der Griechen, ed. Stark §. 66, 4). Bei allen Völkern, ſagt Athenäus (lib. V, p. 192), wurde jede Mahlzeit auf Gott zurückgeführt und ſein mit Lied und Preis gedacht. Aber die Leute, welche in Sichems Tempel ſchmauſten, hatten keine religiöſen Gedanken. Von ihnen gilt, was Plutarch in der Einleitung zu den Tiſchreden ſagt: „wo Roheit und Unſitte ſich zum Wein geſellen, dann nimmt das Gaſtmahl auf bittere Art ein Ende." Der Wein macht ſie unbeſonnen. Was ſie bisher heimlich hielten, wird nun laut. Verwünſchungen auf Abimelech laſſen ſich hören. Man ſieht, der korinthiſche Tyrann Periander zeigte ſeine politiſche Weisheit, als er ſeinen Gegnern gemeinſchaftliche Schmäuſe verbot. Vor allen Dingen iſt die Rede des Poltrons Gaal merkwürdig. Die Epiſode, in welcher der Erzähler uns das göttliche Gericht über Abimelech zeigt, läßt auch in das innere Getriebe einer Stadt, wie Sichem, ſehen.

Laßt uns den Leuten Chamors, des Vaters von Schechem, dienen. Der Abfall Iſraels nach Gideons Tod hat in Sichem darin beſtanden, daß man mit dem Ueberreſt von Heiden einen Bund geſchloſſen hat. Der Gegenſatz des Heidenthums zu Iſraels lebendigem Gottesleben beruhete auf dem Weſen des verkörperten National- und Stadtgötzen gegen den Gott Iſraels. Der Bund zwiſchen Heiden und dem abgefallenen Iſrael fand ſeinen Ausdruck darin, daß Abimelech zum König ernannt ward, weil er doch Sichems Bruder, aber auch Gideons Sohn war. Jetzt bricht dieſer Bund. Der von Wein trunkene Gaal ſpricht es aus, auch Abimelech iſt noch zu viel Iſrael. „Wie kommt", ruft er aus, „Abimelech dazu, daß wir ihm dienen! Bleibt er nicht immer Jerubbaals Sohn, des Baalfeindes." Die Reaktion des Heidenthums ſoll vollſtändig werden. Sichem ſoll an ſeine Localahnen ſich halten. Die Geſchlechter, welche vom heidniſchen Chamor (1 Moſ. 34) ſich ableiten, d. h. diejenigen, welche alle Traditionen Iſraels verbannen wollen, die ſollen Herren ſein. Chamors Sprößlinge, des heidniſchen Urahnen — ſollen Jakobs Kindern nicht dienen! Als der Tyrann von Sikyon den Einfluß von Argos abwerfen wollte, vertrieb er den Dienſt, den man dem Adraſt, dem alten argiviſchen Urheros weihete, aus der Stadt. Es war dies ſeine Erklärung der Unabhängigkeit.

Iſt er nicht Sohn Jerubbaals und Sebul ſein Aufſeher? Sebul, der V. 30 שַׂר הָעִיר heißt, Stadtoberſter, gehörte nicht zu der Partei, die jetzt ſchmauſte. Offenbar zählte er zu den Iſraeliten, die mit Sichems Heidenthum einen Bund geſchloſſen, aber nicht Chamors Kindern dienen wollten. Er gehörte zu den oberſten Geſchlechtern der Stadt, und Gaal verräth in ſeinem trunkenen Uebermuth, daß er auch geſtürzt werden müſſe, „weil er Abimelechs Werkzeug ſei."

V. 29 ſtellt nun die Rede des Gaal ganz draſtiſch dar. „Wer mir doch dieſes Volk in die Hände gebe, dann wollte ich Abimelech bald wegſchaffen." Das geht gegen Sebul. Wenn er, meint Gaal, שַׂר הָעִיר, Oberſter der Stadt wäre, wie es Sebul iſt, dann ſollte es um Abimelech bald geſchehen ſein.

Und er ſprach zu Abimelech: Mehre dein Heer und ziehe aus. Gaal ſpricht dies nicht wirklich zu Abimelech, auch läßt er es ihm nicht ſagen, wie manche Ausleger meinen, denn Abimelech erfährt dies Gebahren erſt durch Sebul, ſondern es iſt nur die lebendige Apoſtrophe an den Abimelech,

die der Erzähler anführt, in welcher Gaal in seinem Prahlen den Abimelech, als wäre er da, auffordert, sich zu rüsten. Denn Sichems Einwohner beim Wein haben ihm gewiß bei seiner Rede zugejauchzt, welches Bravorufen beim Wein immer dreister macht. Dieser Weinjubel wurde nun Sichems Verderben. Denn Sebul hörte davon. Sein Zorn entbrannte, denn sein Sturz — das hatte er gehört, — sollte mit dem des Abimelech verbunden sein.

Die Erzählung läßt in ihrer bewundernswerthen Schlichtheit das Wachsen des Verhängnisses sichtbar erkennen, in welchem heimlicher Verrath und offene Ueppigkeit, Prahlerei und Eifersucht sich verbinden, um die Stadt ihrem gerechten Gerichte zuzuführen.

V. 31—41.

31 Und er sendete Boten an Abimelech heimlich, um ihm zu sagen: Siehe Gaal, Sohn
Ebed, und seine Brüder sind nach Schechem gekommen und sie drängen die Stadt ge-
32 gen dich. *So mache dich denn auf bei Nacht, du und das Volk, was du mit
33 dir hast, und lege dich in Hinterhalt auf dem Felde. *Und am Morgen bei Sonnen-
aufgang erhebe dich und ziehe gegen die Stadt zu und sieh', dann wird er und das Volk,
34 das mit ihm ist, zu dir herauskommen, und dann thue, wie deine Hand vermag. *Und
Abimelech erhob sich und das ganze Volk mit ihm in der Nacht, und legten sich bei
35 Schechem in vier Abtheilungen in den Hinterhalt. *Und Gaal, Sohn Ebed, kam her-
aus und stand am Eingang des Stadtthors, da kam Abimelech und das Volk mit ihm
36 aus dem Hinterhalt. *Und Gaal sah das Volk und sprach zu Sebul: Kommt da nicht
Volk von der Spitze der Berge? und Sebul sagte zu ihm: Den Schatten der Berge
37 siehst du für Menschen an. *Da fuhr aber Gaal fort und sprach: Sieh, da kommt
auch Volk von der Höhe des Landes und ein Haufe kommt vom Wege des Zeichen-
38 deuterhains. *Da sprach zu ihm Sebul: Wo ist jetzt nun dein Maul, mit dem du
39 spracheſt: Wer ist Abimelech, daß wir ihm dienen sollen; ist das nicht das Volk, das
du verachtet hast; geh nun hinaus und streite mit ihm. *Und Gaal an der Spitze der
40 Herren von Schechem zog hinaus und kämpft gegen Abimelech. *Und Abimelech drang
auf ihn los und er floh vor ihm, und Viele wurden erschlagen bis an das Stadtthor.
41 *Und Abimelech blieb in Aruma, und Sebul vertrieb den Gaal und seine Brüder aus
seinem Aufenthalt in Schechem.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Und er sendete heimlich בְּתַרְמָה. Wenn auch die Form תַּרְמָה (cf. תַּרְמִית) selten ist, so verlangt doch der Zusammenhang, daß hier an keinen Ortsnamen, sondern daran gedacht werde, es habe Sebul, obschon „Stadtoberster", gegen die Stadt verborgen gehandelt. Die Boten, welche er sendete, müssen heimlich gegangen sein (wie Sept. und der Chaldäer wiedergeben), weil Gaal davon nichts erfahren hat (V. 36). Wie wäre denn ein solcher Verkehr zwischen Sebul und Gaal möglich, wenn die Verbindung Sebuls mit Abimelech gegen ihn offenkundig war. Sebul ist auch nicht als ein General Abimelechs anzusehen, sondern als ein Sichemitischer Stadtoberst, der darum zornig ist, weil Gaal ihn stürzen will. Wäre תַּרְמָה ein Ortsname, so darf angenommen werden, daß V. 34 gestanden hatte: Und es stand Abimelech auf, מִתַּרְמָה, d. i. von Tormah. Aber es liegt in תַּרְמָה allerdings nicht blos „heimlich", sondern auch „mit heimlichem Trug", welcher es ja auch war. Es muß auch hervorgehoben werden, daß Sebul in seiner Botschaft die Stadt nicht anklagt, sondern nur den Gaal, welcher die Stadt gegen Abimelech aufreize. Er, als Stadtoberster, will Abimelechs Zorn über die Stadt nicht, sondern nur gegen seinen Nebenbuhler. Sehr bezeichnend ist der Ausdruck צָרִים, der sonst vom Belagern gebraucht wird. Gaal und seine Brüder, sagt Sebul, drängen wie in einer Belagerung die Stadt, daß sie gegen dich aufstehe. Es handele sich also nur um deren Vertreibung. Da dies aber nicht völlig wahr ist, sondern Schechem sich erst Gaal wählte, weil es schon früher an Abimelech gefrevelt, so ersieht man, daß Sebul hier nur, um seines eigenen Interesses willen, den Abimelech gegen Gaal reizt.

Und ziehe dich nach der Stadt hin. Wo Abimelech sich aufgehalten hat, ist nicht angegeben. Aber er war in Mitten seines Heeres. Nicht ganz nahe kann es gewesen sein, weil er einen Theil der Nacht braucht, um herein zu kommen. In Hinterhalt sollen sie sich legen, um nicht früher bemerkt zu werden. Abimelech folgt dem Rath. Natürlich fanden sich an dem Morgen Gaal und Sebul am Stadtthor. Gaal, weil er ja dazu berufen war, über Schechem zu wachen, und Sebul wegen seines Amtes als Stadtoberster. Gaal, der von nichts ahnt, denn der Rausch ist ausgeschlafen, sieht Truppen von den Bergen kommen. Sebul hält es noch nicht an der Zeit — er will erst Abimelech Zeit lassen, daß alle Schaaren heran sind, ihm die Wahrheit zu sagen. „Es ist der Schatten von den Bergen, den du siehst", täuscht und höhnt er ihn zugleich. Da aber ziehen Truppen heran, die nicht zu verkennen sind. Man hat sich unter den ראשי ההרים ferner liegende Berge, unter dem טבור הארץ die nächstliegende Höhe der städtischen Umgegend, (d. h. Nabel des Landes) und dem Elon meonenim, einen dunklen Wald (Zauberhain), der den nächsten Horizont begränzte, zu denken. Von

allen diesen Punkten her, die Zugänge zur Stadt beherrschend, kamen Kriegsschaaren zum Schrecken Gaals und zur Ueberraschung der Einwohner. Jetzt wirft Sebul die Maske ab und dem Gaal seinen Uebermuth vor. Er ist gezwungen, sein Kriegsglück zu versuchen. An der Spitze der „Herren von Schechem" zieht er hinaus gegen Abimelech. Aber wie wenig ist er diesem gewachsen! Er kann ihm gar nicht Stand halten. Eine schreckliche Flucht beginnt. Gaal rettet sich durch das geöffnete Thor, aber bis dahin bedecken Gefallene die Straße. Gaals Prahlerei hat ein traurig Ende. Seine Autorität ist aus. Sebul, der früher nicht gewagt hatte, auf seine Vertreibung zu dringen, setzt es nun durch. Er überredet die furchtsamen und erschrockenen Sichemiten, daß damit Abimelechs Groll beschwichtigt sein würde. Er glaubt es selbst, denn er hat ja auf Gaal alle Schuld gewälzt. Abimelechs Verhalten scheint diese Meinung zu begünstigen, denn er hat seinen Angriff nicht fortgesetzt und sich auf Aruma[1]) zurückgezogen. Aber welche Täuschung! Der verjagte Gaal ist der Einzige, welcher dem Verderben entrinnt.

1) Die Ortslage von Aruma ist näher nicht zu bestimmen. Es ist aber die Wahrscheinlichkeit, daß es ein auf der Höhe liegender gewesen ist, nicht in der nächsten Umgebung von Sichem, aber doch eben nah genug, um unerwartet auszuführen, was geschah.

V. 42—57.

Und am Morgen war es, da ging das Volk auf das Feld, und man meldete es dem 42
Abimelech. *Dieser aber bot auf sein Volk, theilte es in drei Haufen und legte sich in 43
einen Hinterhalt auf das Feld, und sobald er sah, daß Volk aus der Stadt heraus kam,
kam er über sie und schlug sie. *Und Abimelech und die Haufen, die mit ihm waren, 44
breiteten sich aus. Die Einen standen am Eingang des Stadtthors und zwei Haufen
warfen sich über Alle auf dem Felde und schlugen sie. *Und Abimelech stürmte dann gegen 45
die Stadt den ganzen Tag, eroberte sie und erschlug Alles, was darinnen war, verwüstete
die Stadt und streute Salz über sie. *Da das alle Herren von Thurm Schechem hör- 46
ten, da flüchteten sie in die Halle von Beth-el-Berith. *Und man sagte dem Abimelech, 47
daß dort alle Herren von Thurm Schechem zusammen wären. *Da stieg Abimelech auf 48
den Berg Zalmon, er und das ganze Volk mit ihm, und Abimelech nahm eine Axt in
seine Hand und hieb Baumäste ab, hob sie auf und lud sie auf seine Schulter, und
sprach zum Volk, das bei ihm war: Was ihr sehet, daß ich gethan habe, eilet und thut
wie ich. *Und das ganze Volk hieb jeder seinen Ast ab, folgten Abimelech, legten sie 49
um die Halle, steckten mit diesen die Halle in Brand und es starben also alle Leute von
Thurm Schechem, gegen tausend Menschen, Mann und Weib. *Dann zog Abimelech ge- 50
gen Tebez, belagerte Tebez und erstürmte es. *Und mitten in der Stadt war ein star- 51
ker Thurm, und es floh dahin Alles, Mann und Weib, und alle Herren der Stadt ver-
schlossen ihn hinter sich und stiegen auf das Dach des Thurmes. *Und Abimelech ging 52
vor bis an den Thurm, stürmte, und drang bis zur Thurmpforte, sie mit Feuer zu ver-
brennen. *Da warf ein Weib einen oberen Mühlstein auf das Haupt des Abimelech 53
und zerschmetterte ihm den Schädel. *Und er rief rasch den Knappen, der seine Waffen 54
trug, und sprach zu ihm: Zieh dein Schwert und tödte mich, damit man nicht sage,
ein Weib hat ihn erschlagen. Und es durchstach ihn sein Knappe und er starb. *Und 55
da die Mannschaft von Israel sah, daß Abimelech todt war, gingen sie alle heim. *Und 56
so vergalt die Gottheit die Bosheit des Abimelech, die er seinem Vater angethan, da er
seine siebzig Brüder erschlug. *Und auch die Bosheit der Leute von Schechem wälzte er 57
auf ihr Haupt, und es kam auf sie die Verwünschung von Jotham, Sohn des Jerubbaal.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Und das Volk ging auf das Feld. Die Sünde ist blind, denn nur die Buße macht sehend. Das Volk von Sichem, trotz seiner Verrätherei, meint nun wirklich, die Sache sei abgethan und Abimelech mit der Verbannung des Gaal befriedigt. Es ist eine durchgehende Eigenschaft des natürlichen Menschen, daß er sein Gewissen entweder nicht hört oder dadurch verstummen machen will, weil er sich einredet, die Schuld, die er nicht gesehen haben will, sähen auch Andere nicht. Es kommt dies daher, daß sie eben blos an die Sünde und ihre Lust, nicht an ihre Strafe denken. Sie haben zu ihrem eigenen Schaden vergessen, was Jotham ihnen gesagt hat. Aus dem Dornbusch geht Feuer und verzehrt, die ihn verachten. Abimelech harrt nur in der verborgenen Höhe, bis er die thörichten Sichemiten sicher gemacht. Mit ächt punischer Kriegslist lockt er sie heraus auf's Feld, um dort, als wäre Frieden, und hätten sie nichts mehr zu befürchten, ihre Arbeit zu bestellen. Da sie kommen, sperrt er sie ab, ein Haufe besetzt das Thor. Denn andere Schaaren erschlagen, was auf dem Felde ist. Eine ähnliche Geschichte wird von Himilco, dem Karthager, gegen Agrigent, von Hannibal gegen Sagunt berichtet (Frontin. lib. 3. 10, 1).

Er zerstörte die Stadt und bestreute sie mit

Salz. Die furchtbare Behandlung, welche Abimelech der Stadt angedeihen ließ, wäre trotz seiner sonstigen blutigen Art nicht zu erklären, wenn wir uns nicht erinnerten, daß Sichem mit ihm im Bunde des Baalberith gestanden hatte. Es war ja Geld aus dem Tempel dieses Gottes, das ihn zum Herrscher machte. Bundbrüchigkeit war aber das schrecklichste Vergehen auch unter den Völkern des Orients. Auch der Gott Israels, welcher seinen göttlichen Bund mit ihm machte, spricht (4 Mos. 4, 23): „Hütet euch, daß ihr nicht vergesset den Bund eures Gottes, eures Herrn, den er mit euch geschlossen. Der Gott, dein Herr, ist ein verzehrendes Feuer, ein eifervoller Gott.“ Es wird Israel angedroht (3 Mos. 26, 25): „Ich werde über euch das Schwert bringen, das die Rache des Bundes gibt.“ Beim Propheten Hesekiel heißt es (Kap. 17, 15): „Er hat den Bund gebrochen und sollte entrinnen.“

Diesen Bund mit Gott hat Abimelech auf schauderhafte Weise entweiht. Fürchtet er dafür nicht die Vergeltung? Aber der natürliche Mensch, der leichthin seines Gottes Bund bricht, nimmt dennoch das furchtbare Recht in Anspruch, die, welche ihre Pflichten gegen ihn verletzt haben, mehr als nach jenem göttlichen Maße zu strafen. Den Bruch des Bundes, der aus Blut und Sünde geboren, rächt er wie ein „verzehrend Feuer“. Er zerstört Sichem bis auf den Grund und streut Salz darauf. Man erklärt diesen Akt zumal, der einzig hier vorkommt, daß Abimelech damit Sichem als ein unfruchtbares, gleichsam salziges Land, eine מליחה erklären will. Diese Deutung, obschon sie alle neueren Erklärer theilen, scheint nicht genügen zu können. Denn das Land kann und will er nicht unfruchtbar machen, und an eine solche Salzstreuung, um dies faktisch zu bewirken, wird Niemand denken. Er kann nur damit sagen wollen, daß diese Stadt, als eine bundbrüchige und eidvergessene, aufgehört hat zu existiren und nicht mehr bestehen solle. Als Josua Jericho ähnlich zerstörte, legte er einen Schwur ab, daß es nicht mehr gebaut werden solle (Jos. 7, 26). Dasselbe deutet Abimelech an, als er das Salz streuet, denn es ist das Symbol des Eides, wie es das des Bundes bei allen Völkern bis zu den blöden Völkern Sibiriens gewesen ist. Das Salz gab den Grund und die Dauer der verübten Rache an. Ein noch ärgeres Schicksal erlitten, aber mit minderem Rechte, die Nachkommen der Milesischen Branchiden, die die Tempelschätze an Xerxes verrathen und durch ihn in Persien eine Stadt erhalten hatten. Als Alexander dahin kam, überließ er deren späte Nachkommen den Milesiern in seinem Heer zur Rache. Diese zerstörten die Stadt von Grund aus, tödteten alle Bewohner, daß nicht eine Spur derselben blieb, und rotteten die Haine mit den Wurzeln aus, „ut, wie Curtius sagt (VII, 5. 34) vasta solitudo et sterilis humus linqueretur“. So schlimm ist es Sichem nicht ergangen und ist es später wieder aufgebaut worden (1 Kön. 12, 25).

Und es hörten davon die Herren von Thurm Schechem. Noch feiger als die Sichemiten benehmen sich die von Thurm Schechem. Sie wagen gar keinen Widerstand und fliehen in das Asyl des Tempels von Bethelberith. Wenn hier von Bethel gesprochen wird, während sonst von Bethbaal die Rede ist, so kann dies wohl nicht dasselbe sein. Wahrscheinlich verhält sich die Sache so: Bei dem Bund, den Israeliten und Heiden schlossen, dienten beide der Bundesgottheit, die Einen im Tempel Bethelberith (die Israeliten), die Andern im Bethbaalberith (die Heiden). Die Verehrung mochte sonst dieselbe sein, und der geschlossene Bund war schon eine Sünde. Doch würde man sich irren, wenn man meinte, daß bei solchen Abfällen Israels auch nun jeder Unterschied von den Heiden aufgehört habe. Abimelech war immer noch der Israelit, und die Einwohner von Thurm Schechem fliehen wohl nach Bethelberith, um dort noch sicherer zu sein, als in einem völlig heidnischen Tempelasyl zu erwarten war. Der Ort, wohin sie sich zurückgezogen, wird צריח genannt, wahrscheinlich eine Halle am Tempel[1]) (wie היכל). Die Asylfreiheit der Tempel war bei den alten Völkern sehr groß und diente, wie von dem Tempel zu Ephesus bekannt ist, nicht selten auch dem Mißbrauch, Damit Pausanias umkomme, ohne das Asylrecht des Tempels zu verletzen, verschloß man die Thüren und deckte das Dach ab (Corn. Nep. Paus. 4). Abimelech griff noch zu einem schrecklicheren Mittel. Er stieg auf den bewaldeten, daher vom Schatten benannten Berg Zalmon in der Nähe — hieb Zweige ab, er voran (der Plur. קרדמות steht für alle, die gebraucht wurden), das Beil schwingend; sie wurden um das Gebäude aufgeschichtet und alle Eingeschlossenen gingen in den Flammen unter. Dasselbe that, wie Herodot erzählt (4, 164), Arcesilaus mit Cyrenäern, die sich in einen Thurm flüchteten; von umher geschichtetem Holz verbrannten sie. Eine Gewaltthat, die namentlich die nordischen Völker mehr als einmal geübt, wie der König Olaf auf diese Weise alle Seidmänner seines Landes verbrannt hat (Heimskringla von Snorro, Kap. 69). Es werden bei diesem Ereigniß eine Reihe lokaler Oertlichkeiten von Sichem angegeben, welche die Augenzeugenschaft des Erzählers beweisen, anderseitig, wenn sie auch Berg, Thal und Wald andeuten, doch nicht leicht wiedergefunden werden können. Migdal (Thurm) Schechem darf man aber mit Recht annehmen, daß es dem Beth Millo entspricht. Der Zorn Abimelechs erklärt sich daraus, denn auch diese hatten ihn mitgewählt an der Denkmalseiche und nun wohl gemeinschaftliche Sache mit den Einwohnern von Unterschechem gemacht. Denn als ein Ober- und Unterschechem darf man etwa das Verhältniß beider annehmen. Migdal Schechem war als die Akropolis ein Städtchen für sich und hätte noch Widerstand wagen können, allein sie zogen vor, um Gnade zu bitten, die sie bei Abimelech nicht fanden.

Und Abimelech zog gegen Tebez. Da durch den Gang der Erzählung es nahe gelegt ist, den Zug Abimelechs gegen diese Stadt mit in die Vergeltung gegen Sichem zu ziehen, so darf auch die Entfernung des Ortes nur sehr gering angenommen

1) Der Umfang des Tempels der Artemis in Samos war auch so groß, daß in seinen Räumen die drei Hundert Knaben von Corcyra, die Periander fortschickte, sitzen, und vor ihnen die Samier Tänze aufführen konnten, um sie zu retten, während sie nicht litten, daß die Schützlinge des Tempels fortgeführt würden (Herodot 3, 48).

werden. Die Meinung neuerer Ausleger und Reisender (Robinson, Berggren, cf. Ritter 15, 488), welche das heutige Tûbâs in der Nähe des Ain el Malih dafür annehmen, scheint daher nicht ganz sicher. Vielmehr hat mir dies Tûbâs passender für טבת (Kap. 7, 22) geschienen. Tebez muß eng an Sichem angeschlossen gewesen sein. Da, wie Jothams Gleichniß andeutet, die beiden unlautern Genossen Abimelech und Sichem nachher durch einander untergehen, Abimelech bei Tebez sein Ende findet, so müssen seine Einwohner mit zu denen gehört haben, welche Abimelechs erste Gönner gewesen sind. Tebez war rund gebaut, wie das griechische Thebae, denn es hatte seinen Thurm in der Mitte. Seine Einwohner zogen den Kampf der Verzweiflung der Gnade vor, aber schon war ihr Verderben nahe, als der stürmende Abimelech (wie Pyrrhus nach Justins Ausdruck inter confertissimos violentissime dimicans) von einem Mühlstein auf das Haupt getroffen wird, der ihm den Schädel zerschmettert. Es beweist, daß die Einwohner von Tebez darauf gefaßt waren, lange eingeschlossen zu werden, daß sie mit Lebensmitteln auch die Handmühle mitgenommen hatten. Eine solche Mühle bestand aus einem beweglichen Theile (רכב, Wagen, wie bei uns Läufer, engl. runner), der sich auf dem unbeweglichen untern (פלח תחתית) drehte, und Frauen waren es zumeist, denen das Mahlen oblag. Abimelech stürzt, wie jüdische Ausleger sagen, durch einen Stein, wie er auf einem Stein seine Brüder gemordet. Auch andere Usurpatoren traf dasselbe Geschick, und als unheilige Menschen 1190 die armen Juden in York, die in des Königs Schloß Zuflucht gefunden, tödten wollten, starb der Anstifter von einem Stein getroffen (Schudt, jüdische Merkw., 2. Bd. 1, 131).

Daß man nicht sage, ihn hat ein Weib getödtet. Der arme Abimelech denkt im Augenblick seines Sturzes an nichts, als daß man ihm, was zu allen Zeiten unrühmlich schien, Tod durch ein Weib nachsagen werde. Bis zum letzten Athemzug sollen die Menschen durch den Schein betrogen werden. Denn sein Knappe gab ihm zwar das „Garaus“, aber das Weib hat ihn doch getödtet. Und er hat nicht vermeiden können, daß man solches von ihm erzählte, wie 1 Sam. 11, 21 beweist. Und doch bezeugt auch diese Aeußerung, welchen kriegerischen Geistes der Gefallene war. Energie, Kriegsmuth, eiserne Kraft waren Erbtheile des Sohnes, die den Heldenvater nicht verleugneten. Jedenfalls ragt er empor über die feigen Sichemiten, den prahlerischen Gaal, den intriguanten Sebul; hätten ihm Ehrsucht und ungebändigter Grimm nicht das Gewissen abgestumpft — hätte er wie Gideon dienen und leiden gelernt, seinem Gotte treu den Ruf erwartet, der zu ihm kam, und nicht auf das Schwert gegründet, was nur durch Gottes Geist besteht, es hätte von ihm wie von den besten heißen können: er richtete, erlöste sein Volk. So aber wird er nicht einmal mit dem Namen, den er sich anmaßte, „König“ benannt, und die jüdische Tradition zieht den heidnischen König Abimelech zu Abrahams Zeit dem tapfern Sohne Gideons vor.

Als die Mannschaft Israels sah, daß Abimelech todt war. Auch am Tode erkennt man das Schicksal der Tyrannen. Den Abimelech ersticht ohne Scheu sein Knappe, den Todten verläßt Alles. Das Interesse ist aus, das an seine Person und seinen Sold geknüpft war. Wie viel schöner ist Sauls Tod — doch sonst so tragisch. Sein Knappe will ihn aus Scheu nicht tödten und folgt ihm im freiwilligen Tode nach. Davids Lieder klingen über sein Andenken. — Abimelechs Grabschrift ist seines Bruders Jothams Fluch!

Zehntes Kapitel.

V. 1—5.

Und es stand auf nach Abimelech, um Israel zu retten, Tolah, Sohn Puah, Sohn 1
Dodo, ein Mann aus Issaschar, und er hatte seinen Sitz in Schamir, auf dem Berge
Ephraim. *Und er richtete Israel dreiundzwanzig Jahre, bis er starb, und ward er begraben 2
in Schamir. *Und nach ihm stand auf Jair, der Gileadi, und richtete Israel zwei und 3
zwanzig Jahre. *Und er hatte dreißig Söhne, die auf dreißig Eseln ritten, und dreißig 4
Städte, jene, welche die Kreise Jairs heißen bis auf diesen Tag im Lande Gilead. *Und 5
Jair starb und ward begraben in Kamon.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Und es stand auf Tolah, Sohn Puah, Sohn Dodo. Von diesem Manne wird keine solche That, aber Besseres als von Abimelech berichtet. Er **rettete und richtete Israel.** Das geschah immer nur, wenn Israel seiner Sünde sich bewußt ward und zu seinem ewigen Gotte umkehrte. Die Vermuthung liegt nah, daß die Greuelthaten und das schreckliche Ende des Abimelech und Sichems auf das Gewissen Israels einen solchen Eindruck machten, daß es gerettet werden konnte. Bei solcher Auffassung wird der Zusatz „nach Abimelech“ einen tieferen Sinn erhalten und der Grund der weitläufigen Erzählung von diesem noch deutlicher werden. Was sonst äußerer Schrecken hervorbrachte, bewirkte diesmal die bürgerliche Katastrophe selbst.

Der Retter hieß „Tolah, Sohn Puah, Sohn Dodo“. Es ist ungewöhnlich und kommt bei keinem andern Richter vor, daß Vater und Großvater genannt sind. Daher war es natürlich, daß schon in früherer Zeit und auch wohl von der Masora „den Dodo“ als „Sohn des Oheims oder Vetters“ genommen ward. Dies müßte sich denn auf Abimelech beziehen und Tolah wäre dann als Sohn eines Bruders oder einer Schwester von Gideon anzusehen. Der Sohn seines Bruders kann er aber nicht gewesen sein (obschon alte Auslegungen gerade dies andeuten, auch πατραδέλφου, Sept.), da er aus Issaschar, nicht aus Manasse war. Hatte

eine Schwester Gideons einen Mann aus Isaschar geheirathet, dann konnte dieser allenfalls ein דוד des Abimelech genannt werden. Würde dann aber nicht eher gestanden haben Sohn der Schwester von Jerubbaal? Die Namen Tolah und Puah kommen als Söhne Isaschars schon 1 Mos. 46, 13 vor. Sie sind eingewöhnt in seinen Stammgeschlechtern und kehren immer wieder. Auch in den deutschen Geschlechtern, besonders der mittleren Zeit, sind einzelne Namen besonders gebräuchlich und eigenthümlich. Statt פואה haben 1 Mos. 46, 13 und 4 Mos. 26, 23 nur פוה, doch nicht in allen Handschriften; 1 Chron. 7, 1 hat פואה. Diese Namen deuten auf eine bekannte Gewerbthätigkeit in Isaschar. Tolah (תולע) ist der Purpurwurm, woher die Purpurfarbe תולעת שני, die so vielfach zur Einrichtung der Stiftshütte diente, und Puah ist chaldäisch rubia tinctorum, die Färberröthe (vgl. Aruch und Buxt., sub voce). Vielleicht geht man nicht irre, wenn man um dieser zusammenstimmenden Bedeutungen willen auch den dritten hinzugefügt sieht, nämlich דדר, Dodo, sobald man ihn von דוד, dod, nicht „Vetter", aber „Topf, Gefäß" ableitet, in welchem die Purpurfarbe bereitet wird. (Ueber die Purpurtopfgefäße in der Erde nach Wilde's Beobacht. cf. Ritter 17, 372). Daß solche Namen nicht selten im Orient sind, ist bekannt. Hammer (über die Namen der Araber) führt sogar den Namen Fihr an, als Stein zum Zerreiben der Wohlgerüche.

Er saß in Schamir, auf dem Berge Ephraim. In Ephraim hielt er den Mittelpunkt seiner Richtergewalt fest; — und Schamir (über die Bedeutung des Namens vgl. meine Abh. Schamir, Erf. 1856) darf in der That mit Schemer, wo dann der König Omri die Stadt Schomron, Samaria, baute, identifizirt werden (1 Kön. 15, 24).

Und nach ihm kam Jair, der Gileadi. Wie Tolah ein Familienname in Isaschar, war Jair in Gilead. Der Urvater dieses Jair war der Sohn Menasseh, an dessen Namen sich die Erwerbung des größten Theiles von dem Besitze knüpfte, welchen der östliche halbe Stamm Menasseh inne hatte. Es heißt 4 Mos. 32, 40, daß Machir Gilead einnahm, und Jair, Sohn Menasseh, nahm die Kreise ein, die nachher „Kreise Jairs" hießen. Wir haben schon bei der Erklärung des Namens Chiwi uns darüber ausgesprochen, daß Chawa Kreis heiße, von der Bauart der Ortschaften, so daß Chawat Jair als Jairsleben etwa zu fassen, wie die modernen Ausleger thun, in zwiefacher Weise irrig wäre, weil einmal חיה hier nicht „leben" und das deutsche „leben", in den Ortsnamen nicht vita, sondern mansio bedeutet.

Unter diesen Kreisen Jairs ist offenbar das ganze Gebiet des heutigen westlichen Hauran bis zum Gebel Hauran zu verstehen, da auch Knat, das heutige Kanawat, zu seinen sechzig Städten gerechnet ist (1 Chron. 2, 23; 1 Kön. 4, 13). Die Vermuthung Wetzsteins (Hauran S. 101), man hätte unter den Kreisen Jairs sechzig Zeltlager nach Art der Nomaden zu begreifen, ist durchaus nicht anzunehmen, denn das Buch der Könige und die Chronika kennen daselbst große Städte mit Mauern und ehernen Riegeln. Die Aufstellung, daß, wenn solche Städte vorhanden gewesen wären, die Assyrer die drittehalb Stämme nicht so schnell unterworfen hätten, ist ungerechtfertigt. Einmal, weil nähere Nachrichten über diese Eroberung sehr kurz sind und dann die Geschichte aller Zeiten lehrt, daß, wenn der Geist das Volk verlassen, weder Festungen noch „steile Höhen" den Feind aufhalten. Wenigstens dadurch ist nicht erwiesen, daß die hauranischen Bauwerke nicht in ihren Elementen bis auf Amoriter und Juden zurückgehen könnten. Wir halten dies, ohne für jetzt darüber Weiteres auszuführen, für ganz wahrscheinlich, auch wenn an den betreffenden Orten neuere Bauten den neueren Stempel tragen. Ja, wie es möglich war, die Namen Kenath, Salcha, Golan ꝛc. wiederzufinden, so scheint es mir, daß auch der Name Jair bis auf diesen Tag vorhanden sei. Ich finde ihn im Stadtnamen Aere (bei Burkhardt), Eera (bei Seetzen), Ire (bei Wetzstein) wieder. Es ist heute noch der Sitz eines angesehenen Häuptlings. Ritter (15, 954) macht darauf aufmerksam, es nicht mit dem Aere zu verwechseln, welches im Itinerarium Antonini an der Stelle des heutigen Szanamein vorkommt, aber das mehrfache Vorkommen des Ortes würde uns beweisen, daß eben das ganze Gebiet „Jairs Kreise" geheißen war.

Weil der Erzähler bei der Angabe von Jairs Reichthume die Notiz hinzufügt: „man nannte sie Chavoth Jair bis auf diesen Tag", hat man früher wohl gemeint (vgl. Hengstenberg, Einleit. 3, 231), es wäre dies ein Widerspruch mit der Notiz des Pentateuchs, welcher diesen Namen von dem ersten Jair ableitet. Solche etymologische Verwechslung in Ortsnamen ist wohl sonst nachzuweisen, aber hier ist sie ganz unmöglich. Der Erzähler, der überall den Pentateuch vor Augen hat, will nur an dessen Nachricht erinnern. An sich würden seine Worte gar nicht ausgereicht haben, eine Erklärung zu geben, warum sie Chawat Jair hießen, da ja von „Städten" (עירים) die Rede war. Außerdem nahm man ja noch in späterer Zeit sechzig solcher Städte an, während hier nur von dreißig geredet wurde. Was freilich den Satz eigenthümlich macht, ist das doppelte להם, daher auch einige Codd. es weglassen, aber beide stehen nicht in demselben Sinne; mit dem zweiten להם beginnt der erklärende Zusatz, so daß es also heißt: „dreißig Städte waren (להם) ihnen, von denen (להם), welche (das Relat. אשר wie häufig weggelassen) man nannte Chawat Jair „bis auf diesen Tag". Der Schluß ist gleichsam nur das wörtliche Citat aus 5 Mos. 3, 14, da sonst zu dieser Angabe hier gar keine Veranlassung war, wo nur von dem Ansehn des Jair die Rede ist. Es hatte dieser durch seine Kraft und Tugend seine Familie in der Hälfte des ganzen Gebietes ausgebreitet, welches sein Urahn mit seinem Namen für lange Zeit charakterisirt hatte.

Und er hatte dreißig Söhne, die auf dreißig Eseln ritten und dreißig Städte. Wegen des Wortspiels zwischen (עֲיָרִים) Eseln und dem seltenen עֲיָרִים für Städte darf man den Satz, aus einem Preislied entnommen denken, zu Ehren des Jair und seines Glückes. Was daran gepriesen wird, ist nicht, daß er dreißig Esel besaß, — wieviel wäre das für einen Mann, der dreißig Städte hatte, — sondern daß er Vater von dreißig Söhnen war, die alle die Ehre und das Ansehen hatten, in besonderem Sinn auf Eseln zu reiten. Und zwar nicht blos als Vornehme, wie man gewöhnlich sagt, sondern als Vorsteher, Regierer und Richter. Diesen zumal war es eigenthümlich, des Esels als des Friedensthieres sich zu bedienen. Schon ihre Erscheinung auf diesem Thier drückte ihren versöhnenden und beruhigenden Beruf aus. Jairs Söhne richteten ihre dreißig Städte. Nicht allen reichen Vätern ist dies gegeben, wie es selbst Samuel der Priester nicht genoß.

Er wurde begraben in Kamon, doch wohl eine der dreißig Städte von Hauran. Je eingehender die Forschung im ostjordanischen Lande sein wird, desto belehrender. Vielleicht kann man das Sahwed el Kamh auf Wetzsteins Karte nicht weit von Ire (Jair) dafür nehmen. Wie wenig auch von den Richtern Israels gelehrt wird, von dem Orte ihres Grabes erfahren wir eine Nachricht. Es sollte das ganze Land gleichsam eine Denkmalshalle sein, vor der das Volk an die Männer erinnert wird, die einst in Noth geholfen, als es Buße that, — an der es aber auch erfahren kann, daß alle Menschen sterben — wie tapfer auch immer — nur der eine Gott, der Ewige, lebt. Wie wenig aber alle Monumente und Gräber ausreichen, den Volksgeist in Kraft und Gottesfurcht zu erhalten, lehrt auch wieder der folgende Bericht.

V. 6—16.

Und die Söhne Israel fuhren fort, das Böse in den Augen Gottes zu thun und dienten den Baalim, den Astaroth, den Göttern Arams, den Göttern Sidons, den Göttern Moabs, den Göttern Ammons und den Göttern der Pelischtim, und verließen Gott und dienten ihm nicht. *Und es entbrannte der Zorn Gottes über Israel, und er überlieferte sie in die Hand der Pelischtim und in die Hand der Söhne Ammon. *Und sie peinigten und plagten die Söhne Israel, wie dies Jahr, achtzehn Jahre lang alle Söhne Israel, die jenseit des Jordans im Lande des Emori, welches zu Gilead gehört, wohnten. *Und es gingen die Söhne Ammon über den Jordan, zu kämpfen auch mit Jehuda und mit Benjamin und mit dem Hause Ephraim, und Israel wurde sehr bang. *Da riefen die Söhne Israel zu Gott und sprachen: Wir haben gegen dich gesündigt und zwar, als wir unsern Gott verließen, um zu dienen den Baalim. *Und Gott sprach zu den Söhnen Israel: Nicht von Mizraim und von dem Emori, den Söhnen Ammon und den Pelischtim! — *Und da die Sidonim, Amalek und Maon euch bedrängten und ihr riefet zu mir, so rettete ich euch aus ihrer Hand. *Und ihr habt mich doch verlassen und anderen Göttern gedient, darum werde ich nicht fortfahren euch zu helfen. *Geht und ruft zu den Göttern, die ihr euch erwählt habt; sie mögen euch retten am Tage eurer Bedrängniß. *Und es sprachen die Söhne Israel zu Gott: Wir haben gesündigt, thue du mit uns nach Allem, was gut in deinen Augen ist. Nur rette uns zu dieser Zeit. *Und sie schafften weg die fremden Götter aus ihrer Mitte und dienten Gott, und seine Seele hielt das Elend Israels nicht mehr aus.

6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Und die Söhne Israel fuhren fort, das Böse in den Augen Gottes zu thun. Sünde und Vergebung sind die Angeln aller Geschichte, zumal Israels, auch des geistlichen der neuen Zeit. Wie Nacht und Morgen folgen sie auf einander. Ist das Gebet und der Glaube eines großen Mannes im Volk nicht mehr und ist ihm sein Grabhügel gehäuft worden, — so bricht das neue Geschlecht, wie eine zügellose Jugend, los. Nach Jairs Tode greift die Abgötterei weit und breit um sich. Israel buhlt im Osten mit Aram, im Westen mit den Phöniziern, im Südost mit Moab und Ammon, im Südwest mit den Philistern. Es werden die Götter in V. 6 zuerst genannt, deren Völker Israel schon bedrückt haben und durch Gottesmänner abgewiesen sind. Zuerst die Baalim und Astaroth, deren Dienst namentlich Gideon, der Jerubbaal stürzte (Kap. 6, 25), die Götter Arams, dessen König Othniel der Held schlug, die Götter von Sidon, wobei, da Sidon als Metropolis für ganz Phönizien, d. i. für Kenaan galt, der Sieg Debora's und Baraks über den König von Kenaan in Erinnerung gebracht wird, dann die Götter Moabs, welche Ehud geschlagen hatte. Es diente Israel diesen Göttern, obschon sie gefallen sind vor dem ewigen Gott. Nun dient es auch noch den Ammoniten und Philistern. Auch durch diese wird es zuerst Druck, dann, aber erst nach langer Buße, auch an ihnen Gottes Gnade erfahren. Ja, dieses „junge" Israel, allen Göttern dient es, nur nicht dem lebendigen Gott. Allem Aberglauben, aller Täuschung, allem sinnlichen Kitzel, allem Selbstbetrug läuft es nach; die Wahrheit und die Ruhe Gottes vergißt es. Falsche Freunde sucht es, den wahren Hort läßt es im Stich.

Und er überlieferte sie in die Hand der Pelischtim und in die Hand der Söhne Ammon. Was ihr Leiden und Kämpfen mit den westlichen Völkern angeht, wird später unter der Geschichte Simsons berichtet. Die Zucht, die sie durch Ammon erfahren, geht voran. Es leiden darunter namentlich die östlichen Einwohner Israels, die Nachbarn Ammons, und wie Sünde und Unglauben die Kräfte abschwächt, die Energie verweichelt, geht daraus hervor, daß einer der tapfersten Stämme Israels, Gilead, gleichsam eine Heldenheimat, nicht

die Sammlung hat, dem Feinde mit Erfolg entgegen zu treten. Israel wird gedrängt, gereizt, geplündert, wie im ersten Jahr, so achtzehn Jahr hindurch (בַּשָּׁנָה הַהִיא zu lesen als כַּשָּׁנָה הַהִיא). Was sie sich ein Jahr gefallen lassen müssen, Raub der Ernten, Plünderung der Dörfer, Tribute, trifft sie achtzehn Jahr lang. Als Ammon sieht, daß die Schwäche Israels so groß ist, daß der eine Stamm so vereinzelt ist, keine Hülfe von den andern kommt (vgl. Kap. 12, 2), wird es dreister. Es geht über den Jordan und greift Israel im Herzen seiner mächtigsten Stämme widerstandslos an. Aber woher ist Israel so vereinzelt? Wie kommt es, daß seine Kräfte sich nicht vereinigen gegen den übermüthigen Feind? Das ist schon in V. 6 angegeben. Weil es von dem Einen Gott los ist und viele Götter verehrt, weil es durch den Abfall vom Nationalglauben in die Zersplitterung des Egoismus gefallen ist. Die Stämme finden sich getrennt durch besondere Götzen, durch das besondere schlechte Gewissen, durch lokale Selbstsucht, und nur eins ist gemeinschaftlich — Begeisterungslosigkeit und Ohnmacht, weil der ideale Geist fehlt, der vereinigt und Muth verleiht. Nach langer Noth wird dann eine Stimme bei Allen laut, die Buße. Nach dem Stiftszelt, dem lang vernachlässigten, da sie Gottes Haus über die nahen und lokalen Götzentempel zu besuchen vergessen haben, kommen sie jetzt und sprechen: wir haben gesündigt.

Und Gott sprach zu den Söhnen Israel: Nicht von Mizraim. Der Priester antwortet dem Volke im Namen Gottes aus den Urim und Tumim, wie Richter 1, 1. Man hat gefunden, daß in V. 6 sieben verschiedene Volksgötzen aufgezählt werden, denen Israel gedient hat, und daß in V. 11 und 12 sieben Völker genannt werden, aus deren Hand Israel erlöst ist. Die Siebenzahl drückt den Abschluß und die Vollendung aus. Alle Götter, denen Israel thöricht gedient, werden in V. 6 durch die genannten eingeschlossen, in Nordost und Südost, in Nordwest und Südwest. Dasselbe ist allerdings auch der Sinn V. 11. 12. Als Israel um Rettung von Ammon im Lande Emori und den Philistern bittet, antwortet Gott im Vorwurf: Israel nehme den Schein an, als habe es zum erstenmal gesündigt und wolle, da es Buße thue, von Gott dafür Rettung. Aber von allen Völkern, spricht er, die euch umgeben, habe ich euch von jeher befreit; von Aegypten an in Nord, West, Ost und Süd. Die Stimme Gottes spricht nicht im erzählenden, sondern im ekstatischen Ton. Unter allgemeiner Bezeichnung faßt sie mit rednerischer Kraft die speziellen Ereignisse ein. Sie fügt nach Aegypten die Ammonim, Pelischtim und den Emori hinzu, weil es sich um diese jetzt handelt. Habe ich euch nicht schon seit dem Auszug von Mizraim auch von Philistern (2 Mos. 13, 17), von Ammon (4 Mos. 21, 24) und dem Emori (4 Mos. 21, 21 ꝛc.) Frieden geschafft? Und nun geht die Rede in eine andere Construktion über, denn aus uralter Vergangenheit wendet sie sich in jüngere Zeitereignisse. Damals war kein Drang, nur Sieg, da Moses euch führte. Später, als euch Sidonier, Amalek und Maon drängten (לחצר), da half ich euch auf euer Schreien. Alle drei Namen deuten nur im Ganzen die neueren Völkerrichtungen an, aus denen Angriffe kamen. Israel war seit Josua's Tode einmal von Nord und Nordwest, sonst immer von Ost und Südost angegriffen worden, und zwar vom Norden durch Jabin, König von Kenaan. Bei der Erzählung vom Siege Baraks wird der Name Sidonier nicht genannt, aber Sidon ist in emphatischer Rede die Vertreterin von ganz Kenaan, d. i. Phönizien, gleichsam, wie sie heißt, אֵם, die Mutter Kenaans. Ebenso allgemein nennt die Stimme Amalek und Maon für die Räuberangriffe der östlichen Völker, denn Amalek, Israels Grundfeind, half sowohl Midjan als Moab in ihren Kriegen. Daher wird auch der Name von Maon hier verstanden. Die modernen Ausleger, selbst Keil, halten die Lesart der Sept. *Madiam*, als die richtiger bewahrte. Wir können diese Ansicht nicht theilen, schon darum, weil seltene Lesarten mehr als bekannte für sich haben. Aber מְעוֹן ist der Name der südöstlichen Wüste, aus Davids Geschichte wohl bekannt. Ihr Name hat sich in dem peträischen Maon sichtbar erhalten (vgl. Ritter, 14, 1005). Amalek und Maon drücken in emphatischer Weise die Beduinenvölker aus, welche von dieser Seite Israel anfielen. Es sind damit alle Angriffspunkte Israels erschöpft, denn die ersten drei, Philister, Ammon und Emori nehmen dasselbe Verhältniß von Südwest nach Nordost ein, als die anderen drei, die von Südost auch Nordwest weisen.

Geht und ruft zu den Göttern. Von allen Völkern, spricht die Stimme Gottes, habe ich euch befreit. Ihr konntet wissen, daß ich der wahre Retter bin und daß alle Stämme um euch her eure Feinde sind, namentlich, sobald sie bemerken, daß ihr mich verlassen habt. Alle Zonen eures Landes lehren diese Erfahrung, und doch fällt ihr immer wieder ab. Ich habe ohne euer Verdienst euch zum großen Volk gewählt, und ihr verlaßt mich, — so gehet hin in der Zeit der Noth und laßt euch helfen von den Götzen, die ihr euch nun gewählt. Das Wort dringt um so tiefer, als die Götzen, denen Israel in der Sünde zufiel, mit den Völkern identisch waren, von denen sie Noth erlitten. Denn jeder Götze war ein Volks- und Lokalgötze. Es ist der Schmerz eines Vaters, der, wie ein Mensch, zu seinem leichtsinnigen Kinde redet. Es bedarf einmal eines scharfen Stachels von Tadel und Drohung, bis es sich gründlich über diesen Leichtsinn besinnt. Aber wenn es auch leichtfertig ist, das Kind bleibt es doch. Sein Vater, wenn er es auch jetzt noch verstößt, kann es nicht ernst meinen, völlig von ihm seine Hand abzuziehen. Und es hat sich nicht getäuscht. Als die Söhne Israel ihre Sünde nicht blos bekannten, sondern, selbst noch ohne sichtbare Hülfe, im Glauben, wie Gideon, die Altäre der Götzen wegschafften, da war auch der Zorn ihres Vaters zu Ende. Wie es sonst von einem Menschen heißt, ותקצר נפשו (vgl. 4 Mos. 21, 4, wo das Volk den Weg in der Wüste zu lang findet), so wird hier in naiver Schönheit von dem zärtlichen Vater Israels gesprochen. „Seine Seele ward zu kurz", über das Elend Israels, d. h. das Elend des bußfertigen Volkes dauerte ihm zu lang. Er konnte es nicht mehr über sich bringen, zu grollen. Gottes Liebe ist keine menschliche starre Consequenz, sie ist die ewige Freiheit. Ein durch die Sünde verdunkeltes Abbild ist auch gute Vaterliebe unter den Menschen. Namentlich, wer das Gleichniß vom verlorenen Sohne hörte, ahnt die wundervolle Inconsequenz Gottes, in der er nach der Zucht die Büßenden wieder zu sich ruft. Nur auf Gottes freier Liebe, — die immer wahr ist, — ruht der Welt Bestehen; Liebe — wie nur Gott geliebt; — Liebe, die um Gotteswillen liebt; — Liebe, die dem Büßenden sieben und siebzigmal vergibt, — ist die rechte Consequenz. Schafft die fremden Götter weg — und der verdorrte Stab wird wieder grünen. Das erfährt Israel auf's neue und zwar zuerst in Gilead.

Dieser, wenn auch nur kurze Bericht von der Buße Israels, von der Wegschaffung aller fremden Götter, von der Rückkehr zu Jehovah (יהוה) ist die nothwendige, innig verbundene Einleitung zur Erzählung von den Thaten des Jiftach. Sie kann auch nicht übersehen werden bei dem Verständniß von dessen Sieg und Leid. Sie erklärt auch, daß in dem Berichte von ihm nur der Name יהוה, Jehovah erscheint. Sie lehrt die Beschaffenheit und das Maß des Lebens ansehen, in welchem Gott, der wiedergefundene, herrscht.

V. 17. 18.

Und es schaarten sich die Söhne Ammon und lagerten in Gilead, und es sammelten sich auch die Söhne Israel und lagerten in Mizpa. *Da sprach die Gesammtheit der Edlen Gileads Einer zum Andern: Welcher Mann, der beginnt die Söhne Ammon zu bestreiten, er soll zum Haupte sein für alle Einwohner Gileads. 17 18

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Die Erweckung Gideons zum Retter war damals eingetreten, als die Noth am größten war und Midjan einen neuen Raubzug begonnen hatte. Das traf auch diesmal ein. Eben unternahmen die Söhne Ammon einen neuen Einfall in Gilead, da begegneten sie auch einem neuen Geist. Das Zeichen des Abfalls und der innern Sünde ist Zwietracht und Schwäche, Muthlosigkeit und Selbstsucht, daher auch in etwaigen Unternehmungen Erfolglosigkeit und Unfall. Das Zeichen der sittlichen Umkehr und wahrhaften Buße ist Eintracht und Vertrauen, und unter der Hülfe Gottes der Sieg.

Und es schaarten sich die Söhne Ammon, — und es sammelten sich auch die Söhne Israel. Nicht immer, wenn „die Söhne Israel" genannt werden, sind alle Stämme einbegriffen. Die Männer jedes Stammes können so heißen. Wenn hier nun nachdrücklich so gesprochen wird, obschon nur Gilead wirklich kämpft, so will doch damit vom Erzähler hervorgehoben werden, daß sie gegen Ammon als Israel, im Sinn und Geist des Ganzen, sich gesammelt haben. Sobald Israel Buße thut, erwacht in jedem Stamme das gesammte Volksgefühl und Bewußtsein seiner Einheit durch Gottes Beruf. Ueber die Lokalbestimmung, wo die verschiedene Sammlung und Rüstung geschehen ist, wird zu Kap. 11, 29 gesprochen werden.

Da sprach die Gesammtheit der Edlen Gileads. Es sammelten sich nicht blos die bisher erschrocknen Israeliten. Sie waren auch einig in Allem, was sie thaten. Ausdrücklich heißt es העם שרי גלעד, „das Volk der Edlen Gileads", das heißt, alle ohne Ausnahme. Es erhob sich kein neidischer, selbstsüchtiger Einspruch. In Zeiten der mit rechter Buße erkannten Noth hören die Privatinteressen die geltenden zu sein auf. Man fängt an der Wahrheit und dem wirklichen Verdienst die Ehre zu geben. Man sieht nicht auf eigene Eitelkeit, auf Familienverbindung, auf Reichthum, — sondern wer etwas leistet, wird gesucht ohne Rücksicht und Selbstsucht. Besser konnten die Edlen Gileads gar nicht ihre neue Gesinnung bekunden, als daß sie einig gelobten, dem, der den Sieg wieder an Israels Fahnen zu heften beginnt, sich als Haupt unterzuordnen.

Man hat darauf zu achten, daß sie sagen: „Wer die Söhne Ammon zu bestreiten beginnt", יָחֵל להלחם; an dem, welcher zuerst wieder einen Erfolg im Bestreiten des Feindes erficht, wird auch zu erkennen sein, daß Gott mit ihm ist, er soll dann sein, nicht wie seine Schaaren von Gideon verlangen, ihr משל, ihr Herrscher, auch nicht, was die sündigen Leute Sichems aus Abimelech machten, ihr מלך, ihr König, sondern ihr ראש, ihr Führer. Dem, welcher mit Gott siegt, wollen sie wie einem Haupte in Eintracht folgen.

Und dieser Eine zeigte sich bald.

Elftes Kapitel.

V. 1—11.

Und Jiftach, der Gileadi, war ein starker Held und war der Sohn einer Buhlerin, 1
und Gilead hatte den Jiftach geboren. *Und es gebar das Weib des Gilead ihm Söhne, 2
und die Söhne der Frau erwuchsen und vertrieben den Jiftach und sprachen zu ihm:
Du sollst nicht erben im Hause unsers Vaters, denn der Sohn einer andern Frau bist
du. *Und Jiftach entfloh vor seinen Brüdern und nahm im Lande Tob seinen Aufent- 3
halt, und es sammelten sich zu Jiftach lose Leute und sie zogen mit ihm aus. *Und 4
nach längerer Zeit, da führten die Söhne Ammon Krieg mit Israel. *Und damals, 5
als die Söhne Ammon mit Israel kämpften, da gingen die Aeltesten Gileads Jiftach zu
holen aus dem Lande Tob. *Und sie sprachen zu Jiftach: Komm sei unser Oberst und 6

7 laß uns (zusammen) streiten gegen die Söhne Ammon. *Und Jiftach sprach zu den
Aeltesten von Gilead: Habt ihr mich nicht gehaßt und vertrieben aus dem Haus mei-
8 nes Vaters? Wie kommt ihr denn jetzt zu mir, da ihr in Bedrängniß seid? *Und es
sprachen die Aeltesten von Gilead zu Jiftach: Nun aber sind wir zu dir gekommen, daß
du mit uns gehest und mit uns gegen die Söhne Ammon streitest und seiest uns zum
9 Haupte für alle Bewohner von Gilead. *Und Jiftach antwortete den Aeltesten von
Gilead: Wenn ihr mich zurückbringt, zu streiten gegen die Söhne Ammon, und Gott
10 überliefert sie mir, dann werde ich euch zum Haupte sein! *Und es sprachen die Ael-
testen Gileads zu Jiftach: Gott sei ein Hörer zwischen uns, ob wir nicht also thun
11 nach deinem Worte. *Und Jiftach ging mit den Aeltesten Gileads, und die Gesammt-
heit setzte ihn über sich zum Haupte und Obersten. Und Jiftach sprach alle seine Worte
vor Gott in Mizpa.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Die Erzählung von Jiftach (Jephta) ist eine der merkwürdigsten Episoden der Heiligen Schrift, aber auch eine von denen, die durch den Umstand, daß sie zu sehr als abgebrochene Episode behandelt ward, in alter und neuer Zeit seltsam mißverstanden und entstellt worden ist. Sie gibt das Lebensbild eines israelitischen Stammes in seiner Erwecktheit und Wiederkehr zu Gott. Es ist wiederum der Stamm Menasseh, der mitwirkend ist, aber nicht die westliche Hälfte, sondern die östliche, beide einander gleich an Kriegsmuth (vgl. 1 Chron. 5, 24) und Kraft, doch ungleich in dem Verhältniß, in welchem sie zu den Helden, die unter ihnen erscheinen, dargestellt werden. Bei Gideons Auftreten ruht Alles auf seiner Persönlichkeit. Nicht einmal in seiner Stadt war göttliche Erweckung vorhergegangen. In seinem Hause muß er den Altar zerstören; nur dreihundert sind es, die verdienen ihm zu folgen. Selbst in seiner Größe ist er es allein, der das Gottesleben trägt und hält.

Die Geschichte Jiftachs gibt ein anderes Bild. Auch Gilead war sündig, aber er that Buße. Das ganze Volk hat die Götzen vorher weggethan, bevor es seinen Helden fand. Dieser steht in einem zu Gott erweckten Stamme, der ganz auf Gott (יהוה) hört und neu vertraut. Jeder Zug in dem Bilde geschieht auf einem von Gott durchzogenen Grunde. Jiftach ist der Held, der Führer, das Haupt des Stammes, aber nicht blos er steht auf Gott, der ganze Stamm, wie die Glieder des Hauptes, welches auf Gott sieht. Nur das Verkennen dieses Hintergrundes, d. i. des Zusammenhanges von Kap. 10 und 11, hat für das wichtigste Moment in Jiftachs Geschichte seit alter Zeit seltsame Deutungen hervorgebracht.

Und Jiftach, der Gileadi, war ein starker Held, wie der Bote Gottes den Gideon (Kap. 6, 12) anredet. Die Edlen Gileads hatten beschlossen (Kap. 10, 18), den zum Anführer zu wählen, welcher gezeigt hat, daß Gott mit ihm ist, als er begonnen siegreich zu streiten. Die Erzählung setzt fort, „und Jiftach war ein tapferer Held". Dieser war es, von welchem sie solches vernahmen. Seine Geschichte wird nun berichtet. Ein Edler in Gilead hatte ihn mit einer öffentlichen Buhlerin gezeugt und zu sich in's Haus genommen. Der Name des Vaters ist nicht bekannt. Wenn es heißt: „Gilead zeugte den Jiftach", und von einer „Frau des Gilead" gesprochen wird, so vertritt „Gilead" als Volksname den unbekannten Personennamen. Nicht als ob es unmöglich wäre, daß Gilead ein Personennamen sei; in diesem Falle würde aber von Jiftach, als einem „Sohn des Gilead" (בן גלעד), und nicht von ihm als einem Gileadi (גלעדי) ohne Vatersnamen geredet sein, wie er das erstemal genannt wird, da er erscheint, und das letztemal, als er stirbt (Kap. 12, 7). Der Vergleich mit dem Namen anderer Helden thut dies dar, sowohl mit dem des Gideon, der stets „Sohn des Joasch" heißt, sondern u. A. auch mit einem seiner Nachfolger (Kap. 12, 11), der „Elon Sebuloni" heißt, wo es unzweifelhaft ist, daß Elon ohne Vatersnamen aus dem Stamme Sebulun war. — Dieser Vater hatte von seiner Ehegattin noch andere Söhne nach ihm. Als diese erwuchsen und der Vater gestorben war, da vertrieben ihn diese, obschon Aelteren, aus dem Haus, denn sie sagten:

Der Sohn einer anderen Frau bist du (אִשָּׁה אַחֶרֶת). Die „andere" Frau ist zu nehmen wie „andere Götter" (acherim), im üblen Sinne, als Afterfrau, wie jenes Aftergötter waren. Es war das eine schlechte That, denn sein Vater hatte ihn im Haus erzogen und gelassen und er war der Aeltere. Man kann ihre Handlung damit nicht vergleichen, daß auch Ismael, auch die Söhne der Ketura, aus dem Hause Abrahams gingen. Diese entließ der Vater mit Erbe und Geschenken. Sein Vater hat ihn im Hause behalten, also wie einen Sohn behandeln wollen. Aber Jiftach konnte doch vor den „Aeltesten Gileads" mit seiner Klage kein Recht erhalten. Die Brüder hätten ihn wohl miterben lassen müssen, wäre er der Sohn einer Nebenfrau gewesen, denn Gileads Ahnmutter Rahel hatte auch Nebenfrauen, deren Söhne erbten wie Josef selbst, und Gad in Gilead war auch der Sohn einer Nebenfrau. Aber sie sagten, daß seine Mutter nicht blos ihres Vaters Nebenfrau gewesen, da sie eine Buhlerin (זונה) war. Als „Bastard" konnten sie ihn aus dem Hause treiben, und in Gilead erhob sich damals für ihn keine Stimme, als des Spottes und des Hasses. Da entfloh er.

Und nahm im Lande Tob seinen Aufenthalt. Der Name des Landes kommt 2 Sam. 10, 6 ebenfalls in einem Kriege der Ammonim mit König David vor. Zur näheren Bestimmung trägt auch die Erwähnung des Landes als *Τώβ, Τούβ* in den Makkabäerbüchern (I, Kap. 5, 13; II, 12, 17) nichts Besonderes bei. Wenn aber Jiftach dahin flieht, wie in ein Asyl, und sich dort Abenteurer

um ihn sammeln, wie in einer sichern Gegend, von wo es ihm gelingt, glückliche Züge zu machen, so dürfen wir wohl durch eine Vermuthung die biblische Kenntniß von Hauran vermehren wollen. Erez tob heißt gutes Land, fruchtbar, wie Kenaan genannt wird (2 Mos. 3, 8). Das beste Land in Hauran, das auch heute noch den Namen von seiner Fruchtbarkeit trägt und durch Wetzstein neu bekannt ward, ist die Ruhbe im östlichen Hauran. Ihr Name bedeutet „fruchtbares Saatfeld". Sie ist das beste Land Syriens. Dort ist noch in unserer Zeit der Sitz von Beduinenstämmen, die ihre Raubzüge weit und breit ausdehnen. Von den jetzigen Geschlechtern erzählt Wetzstein, daß sie sich oft genug mit den Zubêd verbinden, bei deren Namen man an die Zebedäer (1 Macc. 12, 31) erinnert wird. Ihr Land ist eine gute Zufluchtsstätte, schwer anzugreifen und leicht zu vertheidigen.

Mit abenteuerlichen Leuten, die sich um ihn, seines Rufes wegen, der bald von seiner Tapferkeit ausging, gesammelt hatten, machte er Züge wie David (1 Sam. 22, 2), und zwar wie David gegen die Nationalfeinde. Freilich von dem Sohne Jischai's wissen wir genau, daß er die Pelischtim angriff und schlug, trotz seiner Verbannung (vergl. 1 Sam. 23 ꝛc.), aber auch von Jiftach können wir es mit gutem Grunde schließen, daß seine Züge den Ammonim galten. Denn er bewies sich als ein starker Held und die gileadischen Edlen hatten gelobt, den zu wählen, der beginnen wird, Sieg zu zeigen gegen Ammon. Sie kommen dann zu ihm, um ihn zu wählen, folglich müssen sie von seinen Thaten im Lande Tob gegen Ammon vernommen haben. — Man hat aus Jiftach, namentlich in modernen Schriften, einen wahren Abällino gemacht, in Blut und Raub getaucht. Er ist es so wenig, als es David war. Er war, obschon verbannt, ein tapferer Guerillasführer seines Volks gegen die Feinde. Denn er war das völlige Gegentheil eines Abimelech. Dieser suchte sich zu lösen That die Abenteurer (ריקים) auf; zu ihm kamen sie, wie zu David, und ordneten sich ihm unter. Abimelech war ohne Grund ein Feind seines Vaterhauses; sein Schwert tauchte er in das Blut der Seinen. Jiftach, verbannt und verfolgt von den Seinen, wandte die Kräfte, die er besaß, gegen Israels Feinde, und als man ihn rief, hatte er weder Rache noch Groll im Herzen. Abimelech war abgefallen von Gott. Jiftach war ein gläubiger Diener Gottes. Das lehrt sein Wort und Wandel.

Und nach längerer Zeit, da führten die Söhne Ammon Krieg mit Israel. Es war in der bußelosen und sündigen Zeit, als man mit Gewalt und Haß den Jiftach vertrieben hatte. Als ein älterer Mann kam er zurück mit einer erwachsenen Tochter. Achtzehn Jahre dauerte der Kampf und Druck Ammons auf Israel. Einige Zeit noch vor Beginn der ammonischen Kriege wird er nach Tob geflohen sein. Im Laufe dieser Jahre hatte sich Jiftach dort Namen, Ruhe, Haus und Heerd geschafft. Er hatte Gott gefunden, und dieser war mit ihm. War er nicht also, würde er den „Aeltesten Gileads" nicht so begegnet sein, wie er that. Aber unterdeß war auch dort ein anderer Geist geltend geworden. Denn es ist das Zeichen neuen Lebens, daß die „Aeltesten Gileads" die Demüthigung nicht gescheut, um zu Jiftach zu gehen. Freilich müssen sie von ihm gehört haben, daß auch er keinen fremden Göttern diente, denn wie hätte er ihnen sonst nützlich sein können. Jedenfalls war es aber nichts Geringes, zu dem Helden, den sie einst, nicht blos die Brüder, sondern auch sie, die Richter, schmählich vertrieben haben, nun zu sprechen: Komm mit uns, sei unser Oberster (קצין im Krieg und nach späterem Gebrauch auch im Frieden).

Und Jiftach sprach zu den Aeltesten von Gilead: Habt ihr mich nicht gehaßt und vertrieben. Die Verhandlung zwischen ihm und den Aeltesten ist ein köstliches Zeichen von der Kraft, welche Gottes Bekenntniß auch auf sonst kräftige und kriegerische Leute ausübt. Jiftachs Rede verhehlt nicht den Vorwurf, daß sie ihn, nach der harten That an ihm, früher schon hätten einladen müssen, nicht erst jetzt, wo sie in Bedrängniß sind. Er spricht ähnlich, wie die Stimme Gottes selbst zu Israel (Kap. 10, 11) gesprochen hat.

Und schön antworten ihm „die Aeltesten". Grade darum, weil wir in Noth sind, kommen wir zu dir. Dann wirst du gewiß kommen. Vielleicht wärst du sonst nicht gekommen (und nicht mit Unrecht), nun aber rufen wir dich, daß du mit uns gehst, kämpfest und unser Haupt seist über alle Einwohner Gileads. Die Genugthuung ist zwar groß, die Jiftach empfängt, allein die Gefahr und Verantwortlichkeit nicht geringer. Nichtsdestominder enthält die Antwort keine Spur mehr von Empfindlichkeit oder Hochmuth. Wenn ihn sein Stamm ruft zu kämpfen, wird er kommen, wie alle Helden, denen ihr Vaterland lieb ist, dann gekommen sind. Aber er thut dies in noch höherem Sinn. Unter andern Umständen, so sind die Gedanken, die dahinter liegen, wäre ich nicht gekommen, euer Haupt zu sein — wäret ihr noch, wie ihr waret, — wer möchte das wollen! denn es ist so wenig für die Bäume ein Segen, wenn der Dornstrauch regiert, als für den Edlen, daß er über Dornbüsche herrscht. Nun aber, da ihr kommt, gegen Ammon zum Streit mich zu holen — neuen Geistes voll, so daß ich hoffen kann, Gott gibt die Feinde vor mir, so will ich euer Haupt sein. Es ist wohl zu achten, daß Jiftach von יהוה, nicht von Elohim spricht, daß er in Gottes Hand das Geschick legt, — denn wie Kap. 10 lehrt, Gilead hat eingesehen, daß Gott allein hilft. Jiftach ist darum berufen, weil man an ihm Gottes Geist sieht. Man hat V. 9 oft als Frage genommen, was schon Keil mit Recht entfernt hat. Man hat ganz fälschlich die Sachlage so aufgefaßt, als ob Jiftach die Besorgniß hätte, sie würden dann ihn nicht mehr als Haupt anerkennen, nachdem er gesiegt hätte, und er sich dessen erst vergewissern will. Diese Auffassung kommt aus dem Uebersehen des geistigen Hintergrundes, auf dem sich die Handlung bewegt. Jiftach ist gar nicht der Mann, der um jeden Preis ihr Haupt sein will. Es ist keine Spur von Ehrsucht dabei. Er will ihr Haupt sein, wenn sie solche Glieder sind, daß Gott Segen gibt. Wer wie er seine Landsleute kannte — und selbst zu Gott sich bekehrt, wird nicht ihr Anführer sein wollen, ehe sie nicht anders geworden. Darum spricht er: Wenn ihr mich zurückführt — um wirklich einig zu kämpfen und Gottes würdig zu sein, — dann will ich euer Haupt sein. Die Bürgschaft des Sie-

ges legt der tapfere Mann nicht in seinen Muth, sondern in die Würdigkeit der Kämpfer vor Gott.

Gott sei ein Hörer zwischen uns, ob wir nicht also thun nach deinem Worte. Sie rufen Gott, zu dem sie bußfertig gefleht, als Zeugen an, sie schwören bei ihm, daß sie thun werden, was Jiftach gebieten wird. Sie geben ihm darin die Garantie, daß sie nicht blos wie Krieger ihrem Feldherrn gehorchen, sondern daß sie in der Weise vor Gott zu handeln, von ihm die Lehre und Ordnung annehmen. Denn nicht blos in der Disziplin, sondern in dem sittlich göttlichen Geiste, der Israel belebt, hat er die Hoffnung des Sieges.

Und Jiftach sprach alle seine Worte vor Gott in Mizpa. Jiftach geht mit, — das Volk, — die Gesammtheit der Edlen, macht ihn zum Obersten und Häuptling, — aber nicht in Sünde und Schmach, wie Abimelech König ward. Jiftach nimmt seine Ernennung aus Gottes Hand. In Gottes Geist trifft er seine Anordnungen. Er hat als Oberster seinem Volke zu sagen, was geschehen muß; er thut es im Angesicht Gottes. Der alte Gott Israels ist es, vor dem er an sein Volk in Mizpa, wo es sich lagert, Armeebefehl, Anordnung und Ansprache ausgibt. Ueber Mizpa zu Kap. 11, 29.

Mit Recht hat Keil in dem לִפְנֵי יְהוָה, nach dem Beispiel Früherer, zurückgewiesen, daß dabei eine feierliche Ceremonie, Altar und Opfer angenommen werden muß. Aber es kann auch nicht behauptet werden, daß das Gegentheil unmöglich ist. Jedenfalls ist der bestimmte Sinn, daß Jiftach, indem er alle seine Worte vor Gott redete, ein Bekenntniß von יְהוָה, Jehovah, als dem Gotte Israels und seinem Gebot, wie seinen Gegensatz gegen das Götzenthum ablegte. Im Sinne dieses Bekenntnisses begann er sein Amt.

V. 12—28.

12 Und Jiftach schickte Gesandte zum König der Söhne Ammon und ließ ihm sagen:
Was ist zwischen mir und dir, daß du kommst, mich zu bekriegen in meinem Lande?
13 *Und es sprach der König der Söhne Ammon zu den Gesandten des Jiftach: Genommen hat Israel mein Land beim Heraufzuge aus Mizraim von Arnon bis zum Jabbok
14 und Jordan, und nun gib es wieder in Frieden. *Und Jiftach schickte abermals Ge-
15 sandte zum König der Söhne Ammon und ließ sagen: *So spricht Jiftach: Nicht ge-
16 nommen hat Israel das Land Moab und das Land der Söhne Ammon. *Denn beim Heraufzuge aus Mizraim da ging Israel in die Wüste bis zum Schilfmeer, und kam
17 nach Kades. *Und Israel*) schickte Gesandte zum Könige von Edom und ließ sagen: Laß mich durch dein Land ziehen**), aber der König von Edom hörte nicht darauf, und zu dem König von Moab, und er wollte nicht, und Israel blieb in
18 Kades. *Und zog in die Wüste, umging***) das Land Edom und das Land Moab, und kam an die Morgenseite†) zum Lande Moab, und sie lagerten jenseits vom Arnon und kamen nicht in die Gränze von Moab, denn der Arnon ist die Gränze
19 von Moab††). *Und Israel schickte Gesandte zu Sichon, dem König der Emori†††), König von Cheschbon, und es sprach zu ihm Israel: Laß mich durch-
20 ziehen durch dein Land*†) bis an mein Ziel. *Und Sichon traute nicht Israel durchziehen zu lassen durch sein Gebiet, und Sichon sammelte all sein
21 Volk**†), und sie lagerten in Jahza, und er kämpfte mit Israel***†). *Und Gott, der Herr Israels, gab den Sichon und all sein Volk in die Hand von Israel, und Israel schlug ihn††*) und eroberte das ganze Land des Emori, der in diesem
22 Lande wohnte. *Und sie eroberten das ganze Gebiet des Emori von Arnon bis zum
23 Jabbok und von der Wüste bis zum Jordan. *Und da nun der Gott Israels den Emori
24 ausgetrieben hat vor seinem Volke Israel, so willst du ihn vertreiben! *Siehe, Alles, was Kemosch, dein Gott, dir erworben hat, das besitzest du, und Alles, was Gott, unser
25 Herr, für uns erobert hat, das wollen wir besitzen. *Bist du denn etwa besser als Balak, Sohn Zippor, König von Moab? Hat er gerechtet mit Israel oder Krieg mit
26 ihm geführt? *Seitdem Israel in Cheschbon und seinen Tochterstädten ist, und in Aroer und seinen Tochterstädten, und in all den Städten am Ufer des Arnon, sind dreihundert
27 Jahre dahin? Warum habt ihr es nicht entrissen in dieser Zeit? *Und ich habe dir kein Unrecht gethan, und du thust mir Uebles, mich zu bekriegen, so möge Gott richten,

*) Die unterstrichenen Worte finden sich 4 Mos. 20, 14, nur steht statt Israel „משה". Dagegen heißt es in der Botschaft Mose's an Edom, die hier fehlt: „So läßt dir dein Bruder Israel sagen". **) Steht 4 Mos. 20, 17, nur ist נעברה für אעברה geleien. ***) 4 Mos. 21, 4 heißt es לסבב †) 4 Mos. 21, 11. ††) 4 Mos. 21, 13. †††) 4 Mos. 21, 21. *†) 4 Mos. 21, 22 für נעברה steht אעברה. **†) 4 Mos. 21, 23, wo dann statt ויחנו steht ויבא. ***†) 4 Mos. 21, 23. ††*) 4 Mos. 21, 24.

er sei Richter an diesem Tage zwischen den Söhnen Israel und den Söhnen Ammon.
28 *Und der König der Söhne Ammon hörte nicht auf die Botschaft Jiftachs, welche er ihm sandte.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Die friedlichen Verhandlungen, welche Jiftach, bevor er zum Kriege vorgeht, mit Ammon beginnt, zeigen, — je weniger Erfolg es zu haben pflegt — um so charakteristischer vom gottesfesten Wesen des neuen Feldherrn. Die Ammoniter waren ein starkes und tapferes Volk (vgl. 4 Mos. 21; 5 Mos. 2, 20. 21). Aber nicht dies war der Grund, weßhalb er noch einmal verhandelte. Die Ammoniter stammten von Lot, dem Neffen Abrahams, ab und es war, wie es namentlich 5 Mos. 2, 19 heißt, Israel nicht gestattet worden, Ammon auf seinem Zuge nach Kenaan anzugreifen. Jiftach will sich erst, bevor er das Schwert zieht, von jeder sittlichen Verantwortlichkeit frei machen, alte heilige Bestimmungen verletzt zu haben. Er will ein klares göttliches Recht zu seinem Kriege haben, wenn Ammon von diesem nicht abstehen will. Er hofft auf den Sieg nicht durch Stärke der Waffen, sondern durch die Gerechtigkeit der Sache, damit er Gott überlassen kann, zwischen den Parteien zu entscheiden.

Was ist zwischen mir und dir, מַה־לִּי וָלָךְ.

Eine sprichwörtliche Redensart, die den verschiedensten Stimmungen dienen kann, um ein Abwehren auszudrücken und einzuleiten. Wie man es hier etwa durch ein „was willst du, was habe ich dir gethan", wiedergeben kann, erscheint es im Munde des Propheten Elisa, der den unheiligen König abweist, als ein „wie kommst du zu mir, ich kenne dich nicht", im Schmerz der Frau, die ihr Kind verloren, da sie Elia sieht, als ein „ach! laß mich, bleibe weg" (1 Kön. 17, 18). Das Evangelium gibt es durch „τί ἐμοὶ καὶ σοί", und so erscheint es in der berühmten Stelle Joh. 2, 4, wo Jesus zu Maria spricht. Aber es hat dort nicht den rauhen Sinn, „was habe ich mit dir zu schaffen", den es nicht einmal hier in der Botschaft Jiftachs hat, sondern drückt nur die schnelle Bitte um Schweigen aus, denn „die Stunde war noch nicht gekommen".

Genommen hat Israel mein Land. Auf eine Rechtsfrage war Ammon gar nicht gefaßt, wie alle Räuber und Eroberer. Da sie gestellt war, kann der feindliche König nicht gut ausweichen. An Gründen aber, um Gewaltmaßregeln zu beschönigen, hat es niemals gefehlt. Auch ohne daß moderne politische Künste schon bekannt gewesen zu sein brauchen, verstanden auch die alten Völker historische Unrechte den Ansprüchen ihrer Gelüste unterzulegen. Nur pflegen sie, wenn sie von solchen wie die Ammoniter ausgehen, auch nicht einmal den Schein der Wahrheit zu tragen. Der König von Ammon will seinen jetzigen Krieg gegen Israel damit beschönigen, daß er Israel vorwirft, es habe ihm das Gebiet zwischen Arnon, Jabbok und Jordan, etwa das Gebiet der Stämme Ruben und Gad beim Heraufzuge aus Aegypten weggenommen. Es war dies eine völlige Unwahrheit. Denn als Israel aus Aegypten zog, war dies Gebiet in den Händen Sichons, des Emoriterkönigs, der in Cheschbon herrschte (4 Mos. 21). Dieser hatte freilich vorher dieses Land erobert (4 Mos. 21, 26), aber nicht sowohl von Ammon, als von Moab, wenn auch ein Zusammenhang mit Ammonitern aus Jos. 13, 25 geschlossen wird. Israel hatte selbst weder mit Moab noch mit Ammon gekämpft, ihm nichts entrissen und seine Gränze nicht überschritten.

Jiftach unterläßt nicht, diesen falschen Vorwand auf sein Nichts zurückzuführen, denn darauf kam es ihm an, den Krieg als einen durchaus ungerechten von Seiten der Ammoniten sichtbar werden zu lassen. Die Denkschrift, die er dem König von Ammon zugehen läßt, ist ebenso klar als lehrreich. Sie zeigt das historische Bewußtsein im damaligen Israel, sobald es zu Gott sich bekehrt hatte. Denn nur ein gläubiges Volk wird durch die Geschichte belehrt und gestärkt. Jiftach entwickelt ein Stück Geschichte Israels in der Wüste. Man hat gefragt, wie sich die Nachrichten, die hier gegeben sind, zu denen im Pentateuch verhalten. Darauf muß gesagt werden, daß man in der Botschaft Jiftachs eine freie Benutzung der Nachrichten des Pentateuch zu erkennen vermag.

So spricht Jiftach. Schon in dieser Einleitung von V. 15 ist die pragmatisch freie Zusammenfassung der Nachrichten, wie sie Jiftach seinen alten Urkunden entlehnt, angedeutet. Was daran interessant ist und ihre Originalität so sehr bezeugt, ist, daß, obschon man an den Wendungen der Sprache und den einzelnen wörtlichen Wiederholungen (die oben bei der Uebersetzung angegeben sind) die Entlehnung erkennt, an den Abweichungen die freie Conception für den vorhandenen Zweck wahrnimmt. Er sagt auch nichts, was im Pentateuch nicht enthalten ist, er hebt nur einiges, worauf es hier ankommt, mit freiem Nachdruck hervor. Es ist nicht genau, wenn Bertheau meint, die Nachricht in V. 17, daß Israel zu Moab um Durchzug gesandt und dieses denselben verweigert habe, sei völlig neu. Denn es ist die völlige Gleichstellung von Edom und Moab in Bezug der von Mose gegen sie geübten Politik schon 5 Mos. 2, 9 angedeutet. Dann aber sagt 5 Mos. 2, 29 aus, daß Mose von Sichon einen bessern Durchgang verlange, nicht „wie die Söhne Esau und die Moabim thaten", welche denselben verweigert haben. Der Zusammenhang von Kap. 2, 29 zu V. 28 liegt nicht darin, daß Esau und Moab Israel gegeben hatten, was Mose von Sichon verlange, sondern daß sie nicht geleistet haben, was er gewünscht, wodurch er gezwungen ward, es von Sichon zu fordern. Hier steht also deutlich, daß auch Moab den Durchzug verweigert, was Jiftach nur in freier Weise seiner präcisen Erzählung aus demselben Grunde einmischte, um die Nothwendigkeit zu erweisen, daß Israel seinen Weg durch das Land des Emori nahm. Derselben freien Pragmatie wird es verdankt, daß Jiftach in V. 20 von Sichon sagte: er glaubte nicht, wo es in 4 Mos. 21, 23 nur heißt, „und er erlaubte nicht". Jiftach will noch mehr betonen, daß es nicht Israels Schuld gewesen ist, wenn Sichon sein Land verloren. Er mußte ja einsehen, daß das Volk nicht anderswo mehr durchziehen konnte, aber er glaubte Mose's friedlichen Worten nicht. An diesem Mißtrauen ging er zu Grunde. Er hat

auch statt 5 Mos. 2, 29 „bis ich ziehen werde in das Land, welches Gott unser Herr uns gibt", gesetzt, „bis ich kommen werde, עַד־מִקְרוֹמִי, an meinen Ort". Es war damals, sagt Jiftach, das diesseitige Kenaan sein Ziel, denn später — darum ändert er — hat Gott ihm auch das jenseitige gegeben. Aus demselben Grunde steht V. 17, „und es sandte Israel Boten", wo 4 Mos. 20, 14 Mose steht. Er hebt Ammon gegenüber Israel als nationale Persönlichkeit hervor.

In Folge der Geschichtserzählung stellt Jiftach mit wenig Sätzen dem König von Ammon die Ungerechtigkeit seines Anspruchs dar. Was also der Herr unser Gott uns erobern ließ — das willst du besitzen? der du niemals einen Anspruch darauf hattest, da es dir nie eigentlich gehört hat, da, wenn ein Anspruch von irgend welcher Seite erhoben werden konnte, dies von Moab hätte geschehen müssen, — aber Balak, der König von Moab, erhob ihn nicht, noch führte er darum Krieg. Die Eroberung, durch welche Israel das Land besaß, war eine nicht durch sündige Gewalt, sondern in einem Kriege geschehen, den der Feind leichtsinniger Weise selbst herbeigeführt. Gott gab den Sieg und das Land. Einen bündigeren Grund, als der Israel das Land zwischen Arnon und Jabbok gewährte, gibt es nicht. Hat denn Ammon einen bessern für sein eigen Land? Hat es dieses nicht mit Kriegsgewalt den Samsumim abgenommen? (5 Mos. 2, 21.) Was wir „mit Kriegsgewalt" nennen, drückte Jiftach aus, „was dir gegeben hat Kemosch, dein Gott". Er redet in Ammons Sprache und Anschauung. Kemosch ist die Kriegsgottheit (von כמשׁ, der Verwüster = כבשׁ); als solcher kann er hier sowohl von Ammon wie sonst von Moab gelten, denn es ist die erobernde mavortische Weise, auf welche Nachdruck gelegt wird. Kemosch ist der personifizirte Krieg, daher namentlich in Moab verehrt, wo das Ar Moab, Areopolis sich mit dem griechischen Ares[1]) verwandt zeigen und von dem daher Münzen vorhanden sind, wo er, in der Rechten das Schwert, in der Linken Lanze und Schild haltend, Feuerfackeln zu beiden Seiten, dargestellt wird (Eskhel, Doctr. Nummor. 3, 394; Movers, Phön. 1, 334).

Jiftach meint dies im Ernst. Er bestreitet das Recht Ammons, das aus seiner uralten Eroberung des Landes folge, nicht. Denn in 5 Mos. 2, 21 heißt es ja aus dem Geiste Israel, „daß Jehovah, יהוה, den Söhnen Ammon ihr Land zum Besitz gegeben". Ganz richtig, da Jehovah der Gott aller Völker ist. Da aber Jiftach mit Ammon verständlich und bündig reden will, welches die weltregierende Gewalt von יהוה nicht begreift, so sagt er das in Kemoschs Namen, an den Ammon seine kriegerischen Thaten und Ansprüche knüpft. Es konnte nicht schlagender angedeutet sein, daß, wenn Ammon die Rechte Israels auf sein Gebiet nicht erkenne, es auch das Recht auf eigenes Land damit im Prinzip untergrabe. Außerdem seien 300 Jahre vergangen, daß Israel in Cheschbon, Aror (Aroer) und am Ufer des Jordan wohne. Die Angabe ist lokal sehr schön geordnet, Cheschbon als Hauptplatz des alten Reiches in die Spitze gestellt, dann nördlich davon Aror (oder Aroer, vielleicht zum Unterschiede von dem südlichen Aroer so geheißen) in Gad, der Hauptstadt Ammons gegenüber, und südlich die Städte am Arnon. Ein so langer Besitz, gegen den niemals ein Anspruch erhoben, sei unter allen Umständen verjährt. Es sei denn, schließt Jiftach, von seiner Seite kein Unrecht geschehen — nur Ammon suche Händel, so möge Gott richten. Aber Ammon hörte nicht. Ein Beweis, wie wenig die besten und gerechtesten Staatsschriften ausrichten, wenn der gute Wille der Menschen fehlt. Anderseitig möge diese Entwickelung des Jiftach ein Muster sein für alle rechtenden Völker, nicht blos rechthaberische, sondern auch wahrhaft gerechte Akten abzufassen. Denn Gott, der Richter, ist für alle Zeuge und Hörer.

1) Daher auch der Stadtname עֲרֹעֵר, Aroer beweist, wie Ammon diesen Dienst so gut pflegte wie Moab. Denn es gab ein Aroer sowohl in Ammonitis, wie am Ufer des Arnon.

V. 29—33.

29 Und über Jiftach kam der Geist Gottes, und er zog durch Gilead, und [zwar] durch
Menascheh, und zog durch Mizpeh Gilead, und von Mizpeh Gilead zog er gegen die
30 Söhne Ammon. *Und Jiftach gelobte Gott ein Gelübde und sprach: Wenn du gibst
31 die Söhne Ammon in meine Hand, *so wird sein das Herausgehende, was herausgeht
aus der Thür meines Hauses mir entgegen, wenn ich heimkomme in Frieden von den
32 Söhnen Ammon, für Gott, und ich werde es darbringen als Opfer. *Und Jiftach zog
33 gegen die Söhne Ammon in den Kampf, und Gott gab sie in seine Hand. *Und er
schlug sie von Aroer bis man nach Minnith kommt, zwanzig Städte weit, und bis
Abel Keramim, in einer großen Niederlage, und die Söhne Ammon waren sehr gebeugt
vor den Söhnen Israel.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Auf das gute Wort folgt die herrliche That. Doch ist nicht leicht, den geographischen Schauplatz genau zu bestimmen, auf welchem die Geschichte Jiftachs sich bewegt. Es sammeln sich, heißt es Kap. 10, 17, die Söhne Israel in Mizpa. Man holt Jiftach aus dem Lande Tob nach Mizpa, und dort spricht er seine Worte vor Gott (Kap. 11, 11). Dieses Mizpa kann nicht identisch sein mit Mizpeh Gilead, denn wie es Kap. 11, 29 heißt: „Er zog, d. i. von Mizpa durch Gilead und zwar durch Menascheh, und von da nach Mizpeh Gilead, und von da gegen die Söhne Ammon." Die Lage des Letzten läßt sich wahrscheinlich bestimmen. Im Gebiet von Gad befand sich nach Josua 14, 26 Ramath ha Mizpeh. Diese Stadt, welche auch sonst wohl als Ramoth Gilead (1 Kön. 4, 13), als Ramoth in Gilead (Jos. 21, 38) vorkommt und als Priesterstadt und Asyl ausgezeichnet war (Jos. 20, 8), wird sehr wahrscheinlich mit der Lage des heutigen es Szalt identifizirt (arab. die breite Stirn), ein Ort, welcher im Süden des Jabbok der einzig bedeutende Ort neuerer Zeit, Mittelpunkt und Durchgangspunkt der Belka ist und durch seine Lage (vgl. Ritter, 15, 1122) einer Stadt, die Ramoth (Höhe) heißt und noch immer mit einem Castell gekrönt ist, entspricht. Noch heute ist es ein Asyl, und die dorthin Geflohenen werden mit Gefahr des Lebens nach altem Brauche von den Einwohnern beschützt, wie Seetzen erzählt. Wie Ramoth ha Mizpeh mit Szalt so kann ha Mizpeh oder ha Mizpeh Gilead mit dem, was man in neuerer Zeit el Belka nennt, verglichen werden. Ist dies der Fall, so ist der Ausgangspunkt des Sieges von Jiftach klar, denn er schlug Ammon von Aroer an; von Mizpeh Gilead ging er gegen Ammon vor und Aroer liegt nach Jos. 13, 25 Rabbath Ammon, der Hauptstadt des Volkes (heute Amman) gegenüber; es ist daher mit Recht mit der Lage des heutigen Aireh zu vergleichen. Die Orte, bis wohin Jiftach die Feinde schlug, Minnith und Abelkeramim, sind kaum mehr aufzufinden. Sie verrathen eben nur die Wohlhabenheit und Kultur des Landes, das nun verwüstet ist. Aus Minnith holte Tyrus sein Getreide (Hesek. 27, 27), und Abel Keramim, Weinbergsau, läßt die Nachbarschaft von Ammons Hauptstadt merken, deren Ornamente in den Trümmern noch, wie viele Münzen, das Zeichen der Weintraube tragen (vgl. Ritter, 15, 1152. 1157). Aber das Mizpa, woher Jiftach mit den Seinen bis Szalt und Aireh kam, nachdem er Gilead durchzogen, und zwar auch das Gilead von Menascheh, nördlich vom Jabbok (Zerka), ist noch unbestimmt. Obschon es nicht mehr vorkommt, kann es doch nicht unbedeutend gewesen sein. Da es einen durch seine Beschaffenheit nur allgemein charakterisirten Namen hat, dürfte es später einen andern getragen haben. Am meisten scheint damit zusammen zu stimmen das Land Mizpa, Jos. 11, 3, wo es heißt, „der Chiwi unterhalb des Hermon im Lande Mizpa". Denn wie auch 1 Chron. 5, 23 angibt, wohnten die Kinder des halben Stammes Menascheh im Lande von Basan bis gen Baal Hermon und Senir und den Berg Hermon. Das spätere Pella, welches diesen Namen wegen seiner ähnlichen Lage mit dem mazedonischen erhalten; — es lag von Wasser umgeben auf der Höhe, — soll, wie das mazedonische in einer Landschaft Bottiäis lag, früher Butis geheißen haben. Einen Anklang an Mizpa konnte man dann erst finden, wenn angenommen werden könnte, es habe wie Timnah, Timnatah, auch Mizpa, Mizpata nebenbei geheißen. Es verlohnte wenigstens durch eine Vermuthung sich an den Ort zu heften, an welchem der große Held zu seinem Siege sich vorbereitete. Auf ihm ruht, da er in die Schlacht zieht, der „Geist Gottes" רוּחַ יְהוָה. Er hat in die Hand Gottes die Entscheidung gelegt, er hofft von ihm den Sieg; er thut ihm ein Gelübde (לַיהוָה).

Dies Gelübde hat die ungewöhnlichsten Mißverständnisse erhalten und krönt doch richtig verstanden die tiefe Frömmigkeit dieses Gotteshelden. Jiftach kennt die ganze Bedeutung der That, zu der er sich entschließt. Er weiß die ungemeine Stärkung des Vertrauens zu Gott, welche durch den Sieg in allen Stämmen sich offenbaren werde. Ein neues Israel sieht er erstehn. Das Volk hat sich ihm anvertraut, und er hat alle „Worte vor Gott" geredet (לִפְנֵי יְהוָה). In solcher Stimmung beugt er sich vor seinem Gott (1 Sam. 1, 28) und thut ein Gelübde[1]). Dem biblischen Volksleben war ein Gelübde zu thun, das Zeichen und Gefühl der tiefsten Gottergebung. Jakob thut Gelübde, die er erfüllen will, wenn er glücklich heimkehrt (1 Mos. 28, 20). In den Psalmen ist seine „Gelübde bezahlen" und in Gott zu leben ein Begriff geworden. „Gelübde thun und sie erfüllen" stellt der Prophet als das zukünftige Heil der Völker dar (Jes. 19, 21). Im Gelübde, das der Mensch an Gott richtet, ist ja der lebendige Glaube an seine Allmacht und Allwissenheit ausgedrückt. Man erwartet von ihm, man will ihm geben. Je mehr man von ihm zu erhalten anerkennt, desto mehr will man ihm weihen. So thut auch Jiftach Jehovah ein Gelübde. Er gelobt, daß, wenn Gott ihm den Sieg verleiht und er mit Erfolg heimkehrt: „Das Herausgehende, was herausgeht aus den Thüren meines Hauses mir entgegen, wird Gottes sein, und ich werde es als Ganzopfer darbringen." Er thut dies Gelübde in der Fülle seines Glaubens, daß Gott allein der Sieg gehört, und in der Fülle seiner Liebe Gott zu geben, was ihm gebührt, wenn er durch ihn den Sieg erhält. Gott soll erfahren, daß er ihn, nicht sich für den Feldherrn hält. Daher offenbart sich ein tiefer Zusammenhang zwischen den Worten, „wenn ich zurückkomme im Frieden von den Söhnen Ammon" und „was herauskommt mir entgegen", worauf für das ganze Verständniß des Gelübdes zu achten ist. Denn der Sieg wird großen Jubel im Volke erwecken. Man wird dem siegreich zurückkehrenden Jiftach jauchzend entgegenziehen. Man wird ihn mit Gaben und Schmuck, mit Kränzen und Tänzen empfangen. Bei allen Völkern waren solche Einholungen Gebrauch. Man streute Rosen, Myrthen[2]) und Düfte. Sie waren auch in Israel Sitte (1 Sam. 18, 6). Man wird ihn feiern und preisen. Aber nicht ihm — Gott gebührt die Ehre. Was ihm geweiht wird, gebührt alles ganz dem Ewigen. Das ist der erste Grund des Ge-

1) Für die Geschichte der Auslegung und ihre charakteristischen Momente berufe ich mich auf meinen Artikel Jephta in Herzogs Real-Encyklopädie, dessen Materialien hier nicht wiederholt, dessen Tendenz hier, wie wir hoffen, neu unterstützt ist. — Andere neue Literatur hat Keil verzeichnet, der mit Recht erklärt, daß die geistliche Opferung fast gebieterisch gefordert werde. Die Meinungen der Kirchenväter sind im Commentar von Serarius gesammelt. Wenn Bertheau sich für den wirklichen Opfertod entschieden hat, beruht das wohl darauf, daß er den Akt nicht in freier und neuer Beobachtung, sondern blos mit Hinblick auf die Meinungen Anderer angesehen hat, ein Fall, der oft eingetreten ist.

2) Vergl. Gerhard, auserlesene gr. Vasengemälde 1, S. 130 u. 166.

lübdes. Jiftach weiß in seinem überquellenden Herzen nicht, welches Maß er weihen soll. Ihm ist nichts genug, um es Gott anzubieten. Aber in Gottes Fügung liegt Alles. Was ihm entgegenkommen wird, um des Sieges willen, über seines Hauses Schwellen, für Gott soll es sein. Er will keinen Theil daran haben. Durch diesen Grund ist zuvörderst die Analogie mit heidnischen Erzählungen dahin beschränkt, daß bei Jiftach von einem Opfer, welches gerade der Erste[1]) Begegnende sein müsse, und zwar dieser allein, nicht die Rede ist. Es braucht auch nicht angenommen zu werden, daß in היוצא אשר יצא nur eine Person verstanden werden müsse. So wenig wie 4 Mos. 30, 3, wo das Gelübde behandelt wird und steht, „Alles, was aus dem Munde geht (היוצא מפיו)" ein Wort bedeutet. Das Partizipium steht um seiner neutralen Bedeutung im Singular. Diese Unbestimmtheit ist der Charakter der Gelübdeformel. Ebenso unbestimmt ist die Bedeutung des Verbums יצא, die von Personen und Dingen, Menschen und Thieren (vgl. 1 Mos. 9, 10) gelten kann. Aber der Grund des Gelübdes zeigt wiederum, daß Jiftach an Menschen, die herauskommen, gedacht haben muß. Jedenfalls kann er nicht gemeint haben, daß gerade ein Lamm oder Ochse aus seinen Thüren ihm entgegenkommen werde. Bei aller Weite des Gelübdes, bei aller Unbestimmtheit, die er Gott gleichsam auszufüllen überläßt, muß der Feldherr an entgegenkommende Personen gedacht haben, weil sie um des Sieges willen herausgeben und deßhalb Gott, der den Sieg gibt, (V. 30, אם־נתון תתן) gegeben werden möchten. Allerdings ist die Fülle seiner Liebe so unbegränzt, wie die seines Glaubens. So wenig er den letzten, auf welchem er Gottes siegende Macht im Herzen hat, detaillirt, so wenig zergliedert sein Gelübde die erstere. Er rechnet nicht, mäkelt nicht; was entgegenkommt, wird er Gott geben. So wenig aber dadurch Dinge einbegriffen sind, die gar nicht in der lokalen Möglichkeit liegen, so gewiß mußte ihm einfallen, wer ihm bei einer Siegesheimkehr begegnen kann. Wenn es gewiß war, — denn das verbot die Weite des Gelübdes selbst, daß ihm nicht blos Ochsen und Lämmer entgegen kommen können, so stand bei ihm ebenso fest, daß Alles, was entgegen kam, nicht wie Ochsen und Lämmer geopfert werden könne.

Wenn der Nachdruck darauf liegt, daß es sich um ein Entgegenkommen in Folge des Sieges handelt, so tritt dabei für das Verständniß des Gelübdes ein zweiter Gesichtspunkt heraus, der noch nicht in gebührende Erwägung gezogen ist. Jiftachs Krieg ist ein Nationalkrieg gegen Ammon. Israels Freiheit und Recht, wie sie ihm sein Gott gegeben, wurden gegen das feindliche Volk geltend gemacht. Die Verhandlungen über die Landansprüche, welche Ammon erhoben hat und Jiftach widerlegt, sind nicht umsonst erzählt worden. Der Gott Israels tritt dem Götzen der Ammonim, dem Kemosch, in seiner reinen Größe gegenüber. Es hat Israel Buße gethan, und es ist nicht ein Mann, sondern der ganze Stamm, der Hülfe flehend von יהוה dargestellt ist. Um dieses Gegensatzes zu dem heidnischen Götzen wird die Geschichte Israels, die auf יהוה ruht, lebendig angezogen. Jiftach kennt die Urkunden Gottes. Jehovah wird als Richter angerufen, zwischen ihm und Ammon zu entscheiden (V. 27), wie er den Gileaditen gegenüber Gott als Hörer geltend (V. 11) macht. Er spricht seine Worte „vor Jehovah" und der „Geist Gottes" kommt über ihn. Es wird Elohim nicht gebraucht, denn für einen solchen hält auch Ammon seine Götzen — sondern immer als das entschiedene Bekenntniß Israels von יהוה gesprochen. Jiftach wird durchaus im Geiste und der Kenntniß der mosaischen Anordnungen geschildert und zwar gerade deßhalb, weil es einen Nationalkrieg gegen Ammon galt. Auch das Gelübde, das Jiftach thut, ist in diesem Gegensatz zu Ammon geschehen. Die Stämme, die von Lot stammen, sind besonders durch ihren Kultus berüchtigt. Die Scheusale von Ammon und Moab, Milcom, wie Moloch (Molech) bei ihnen hieß, und Kemosch, sind aus der Geschichte Israels noch unter den Königen bekannt (1 Kön. 11, 7 ꝛc.). Bei ihnen war Menschen- und Kinderopfer ein furchtbarer Akt ihres Kultus. Man verbrannte und schlachtete die Geliebten als ein Zeichen der Widmung und Hingebung an den gefürchteten Dämon. Es war dies durchgehend den Phöniziern eigenthümlich (vgl. Movers, 1, 302). Bei großen Nationalereignissen, Kriegen oder Seuchen gelobte man das Kind dem Kultus zum Opfer. Im Buch der Könige (2 Kön. 3, 27) ist die schaurige Geschichte erzählt, wo der König von Moab seinen Erstgeborenen auf der Mauer schlachtete. Ohne diesen schrecklichen Aberglauben, dessen Erklärung Movers nicht erschöpft hat, hier näher zu behandeln, muß doch soviel gesagt werden, daß er von den betheiligten Völkern als das höchste Opfer ihrer dämonischen Hingabe angesehen worden ist. Darum gewinnt auch Abrahams Opferung Isaaks erst im Hintergrunde dieses Brauchs sein rechtes Verständniß. Abraham wird geprüft, ob er dieselbe freie und gehorsame Hingebung zeigen werde. Als er dies gethan, wird gelehrt, daß Gott solche Opfer nicht will.

Einen ähnlichen Gegensatz stellt Jiftachs Gelübde sicherlich vor, hier mit besonderer Beziehung auf Ammon. Nicht mit minderer Hingebung und Opferlust tritt er vor יהוה, wie sonst die Götzendiener sich rühmen. Er gelobt Gott Alles, was ihm, dem Feldherrn, entgegenkommen wird, darzubringen. In der Form des Gelübdes legt er seine Hingebung in unbestimmter Fülle Gott selbst in die Hand.

Gerade darin ist der bewußte Gegensatz zu den ammonischen Greuelopfern ausgesprochen. Die höchste Hingebung wird gezeigt, aber Gottes Wille dabei erbeten. Gott selbst wird bestimmen, was ihm lieb ist, und Jiftach weiß, daß dieser Gott gesprochen hat: „Wenn du in das Land kommst, das Gott der Herr dir gibt, so lerne nicht den Greueln jener Völker gleichthun. Es soll nicht gefunden werden unter dir, der seinen Sohn oder Tochter durch das Feuer führt (dies war der ammonische Kultus des Molech), denn ein Greuel vor Gott ist Jeder, der dies thun wird, und um dieser Greuel treibt dein Gott die Völker vor dir aus" (5 Mos. 18). Auf das Austreiben der Völker durch Gott vor Israel hat sich Jiftach[1]) vorhin selbst berufen. Also gerade die Formel des Gelübdes gegen Ammon schließt den Gedanken an ein Menschenopfer grundsätzlich aus.

Der israelitische Opferkultus ist durchgängig ein Gegensatz gegen den kenaanitischen Molochdienst. Im Thieropfer ist das geistliche Symbol ausgedrückt, welches jenem Greuel entgegensteht. Dies lehrt wieder das Beispiel Abrahams. Gott spricht zu ihm: Du sollst mir Isaak als Ganzopfer (לְעֹלָה) bringen, und wie Abraham Isaak ganz hergeben will, so wird ein Thier dafür eingeschoben (1 Mos. 22, 2). Seit der Zeit ist עלה der typische und technische Begriff eines Thieropfers, in welchem die völlige Hingebung und Weihe sich darstellt. Das dargebrachte Opfer, welches עלה hieß, wurde ganz vom Brande verzehrt. Es blieb nichts davon übrig. Gerade עלה, als Thieropfer, stand dem ammonischen Kultus gegenüber, denn also war auch dort die Weise des Menschenopfers.

Als Gideon das Gebot empfängt, den Altar des Baal zu zerstören, wird ihm geheißen, auf dem neugebauten Altar in den Flammen, welche die Aschera verzehren, einen Stier als Ganzopfer darzubringen[2]) (והעלית עולה, Richter 6, 26). Ein solches Ganzopfer wird dem Manoach, dem Vater Simsons, zugelassen (עכה), ohne daß das Thier genannt wird (Richter 13, 16). Der Einfluß des israelitischen Kultus auf die Sprache hat bewirkt, daß עלה, opfern, eben jenes Thier opfern, bedeutet, wo das Dargebrachte völlig im heiligen Feuer verzehrt wird. Darum ist es bedeutungsvoll und belehrend, wenn im Gelübde Jiftachs vernommen wird: „Und es soll Gott gehören, und ich werde es als עלה (Ganzopfer) darbringen". Nirgends, wo sonst von einem Darbringen des Ganzopfers die Rede ist, so wenig als bei Gideon und Manoach, die doch Jiftach chronologisch einschließen, findet sich der Zusatz, „es soll Gott gehören". Wie eigenthümlich würde es geklungen haben, wenn zu Gideon gesagt wäre: „Nimm den Stier, er soll Gott gehören und sollst ihn als Ganzopfer darbringen." Denn damit Gideon Gott gehöre, wird der Stier dargebracht. Der Stier wird nicht für sich, sondern für den Menschen geopfert. Gerade weil der Stier dem Menschen gehört, wird er Gott auf den Altar gelegt. Es ist dem biblischen Sprachgeist und Leben ungewöhnlich, in Sachen des Kultus von einem Opferthier zu sagen, „es soll Gott gehören", da es in ein gottesdienstliches Verhältniß zu Gott nur tritt, weil es dem Menschen gehört und für diesen geopfert wird. Ein Thier, das im Kultus Gott gehöre, ohne geopfert zu werden, ist nicht denkbar. Wenigstens darf es nicht leben.

Sehr wichtig dafür ist 2 Mos. 13, 12. 13. Dort wird geboten, daß, wenn Israel nach Kenaan käme, alles Erstgeborene für Gott bei Seite zu stellen sei; sowohl alles Erstgeborene, „was dein ist" (אשר יהיה לך) vom Vieh, wie vom Menschen. Das Erstgeborene der Thiere, die nicht geopfert werden können, wie vom Esel, soll gelöst werden mit Geld. Will man es nicht lösen, so muß es getödtet werden. Den erstgeborenen Menschen aber muß man lösen. Auch das erstgeborene Thier wird nur des Menschen, seines Besitzers wegen, für Gott bei Seite gestellt. Dies stellvertretende „Gott Angehören" kann es nur darstellen im Tod. Daher gebraucht man, „es wird Gott gehören", nicht vom Thier, sondern „opfern", und kann man wiederum nur vom Menschen sagen, „er wird Gott gehören", er wird Gott leben in dem Bewußtsein des freien Willens und göttlichen Geistes, welche dem Thiere fehlen. Die Schrift erklärt dies selbst 4 Mos. 3, 12: „Siehe, heißt es, ich habe die Leviten aus der Mitte der Söhne Israel genommen statt aller Erstgeburt, und sogehören mir die Leviten" והיו לי הלוים. Die Leviten gehören Gott für ganz Israel durch ihr Leben, die erstgeborenen Thiere in Israel für das Volk durch das Opfer. So spricht denn auch Hanna zu Gott im Gelübde, daß, wenn sie einen Sohn habe, sie ihn Gott geben wolle, und als sie ihn gab, daß er geliehen sei Gott von ihr sein ganzes Leben (שאול ליהוה).

Man ersieht daraus, daß in Jiftachs Worten, „es wird Gott gehören, und ich werde es zum Opfer bringen", keine Tautologie sein kann. Es decken sich beide Sätze nicht, sie können nicht für einander stehen.

Man muß aber bei diesem merkwürdigen Verse auf jedes Wort achten. Denn das Gelübde ist ein Contrakt, bei dem jeder Punkt sein Gewicht hat, bei dem an alle Fälle und nicht blos an ein Wesen gedacht ist, bei dem sowohl Menschen als Thiere in's Auge gefaßt werden, bei dem Viel und Wenig, was entgegenkommen kann, nach seiner Art berücksichtigt ist. Es wird gesprochen von dem, welches herausgeht „aus den Thüren meines Hauses". Es werden Viele entgegen-

1) Worauf die Sagen von Idomeneus bei Servius und von Alexander bei Valerius Maximus VII, 3 (vgl. meinen Artikel S. 472) sich gründen. Um diesen Punkt wenden sich dann auch eine Reihe späterer, namentlich deutscher Volkssagen, in welchen nicht sowohl das „Erste" freiwillig gelobt, sondern von einer dämonischen Macht dem unter diesem Preis Unterstützten oder Geretteten „das Erste", was begegnet, abgefordert wird. Es ist dies gewöhnlich der liebste Mensch dem, welcher zu seinem großen Bedauern versprochen hat; vgl. Müllenhoff, Sagen S. 384, 385, 395; Sommer, Sagen S. 87, 131. Zuweilen gelingt es, dem Teufel, den die christliche Sage vorschiebt, „den Ersten Menschen" durch ein Thier zu entreißen. Es wird „ein Hund" der Erste bei Müllenhoff, 162. Anmerk., eine Ziege bei Grimm, d. Myth. 973; vergl. Wolf, deutsche Sagen S. 417 ꝛc. Offenbar wird eine entstellte Auslegung von Jiftachs Gelübde mitgewirkt haben. Um so wichtiger ist zu betonen, daß in dem Gelübde von einem Ersten, der dem Heimkehrenden begegnen soll, nichts gesagt ist.

1) Diesen Gegensatz gerade Jiftachs zu Ammon, gerade seiner als Gesetzes- und Glaubenshelden gegen die Menschenopfer, haben die Ausleger übersehen, welche in Jiftach gerade den barbarischen Uebertreter des Gesetzes sehen wollen, trotz des Gottes, der mit ihm war.

2) Die Begriffe von נדר, von עולה haben hier keine neue gezwungene Erklärung zu erhalten, sondern sind durchaus im allgemein bekannten biblischen Sinn zu verstehen. עולה im geistlichen Sinn, während es doch so wenig wie זבח das Thieropfer nicht verleugnet, siehe Ps. 51, 21.

kommen, aber über sie hat Jiftach keine Befugniß. Opfern kann er nur von dem Seinen. Sein Gelübde erstreckt sich über das, was aus seinem Hause kommt, und zwar nicht zufällig, sondern „ihm entgegen". Es muß mit der Absicht, ihn zu empfangen, aus dem Hause treten. Aber auch dann gilt es erst, wenn es entgegenkommt bei seiner Rückkehr — nicht jeder, — sondern der siegreichen, heilvollen (בשלום), und nicht über jeden Feind, sondern über Ammon. Trifft das ein, dann soll es „Gott gehören und will er es Gott als Ganzopfer darbringen".

Die größte contraktliche Genauigkeit mußte der Schluß enthalten. Ganz nach der Vorschrift des Gesetzes, daß, wer ein Gelübde spricht, „er, was von den Lippen kommt, beobachte und thue, wie er gelobt" (5 Mos. 23, 24; 4 Mos. 30, 5). Hätte er blos an Thiere gedacht, so würde, wie sonst immer, blos gestanden haben, „und will es dir zum Ganzopfer bringen". Dann hätte nicht ausgereicht zu sagen, „und es wird Gott gehören", denn ein Thier gehört eben nur für den Menschen im Opfer Gott. Es beweist also gerade der Zusatz „es wird Gott gehören", daß er auch an Menschen dachte. Die Allgemeinheit und Weite des Gelübdes machte beide Sätze nöthig, da einer allein für beide Fälle, Menschen und Thiere, nicht ausgereicht hätte. Der erste nicht für Thiere, der zweite nicht für Menschen. Stand Beides, so erklärte ein Satz den andern und beschränkte ihn. Der Nachdruck liegt auf den Worten „und es wird Gott gehören", denn das ist der Grund des Gelübdes. Es steht auch zuerst. Traf es Menschen, so galt der erste und lehrte der zweite Satz, daß „das Gott gehören" ein völliges, wie ein Brandopfer dem bisherigen Leben entrissenes sein müsse, wenn es nicht nach dem Gesetze gelöst wird, und beschränkte der erste Satz den zweiten, daß ein Mensch nicht wirklich als Ganzopfer gebracht zu werden braucht, wie der Wortlaut zu bedeuten scheine, sondern es nur darauf ankomme, daß er völlig Gott gehöre. — Gott verlangt kein Gelübde. Es ist keine Sünde, wenn keins gethan wird. Ist es geschehen, soll es erfüllt werden. Jiftach erhält den Sieg, — Gott gibt ihm das Seine. Jiftach kommt bald in die schwere Stunde das Seine zu thun. Aber er bewährt sich in der Stunde der innern Noth wie in der Schlacht, und wenn auch mit Thränen, er siegt.

V. 34—40.

34 Und Jiftach kam nach Mizpa zu seinem Hause, und siehe, seine Tochter zieht heraus
ihm entgegen mit Pauken und Reigen — und sie war nur die einzige; er hatte sonst
35 weder Sohn noch Tochter. *Und da er sie sah, zerriß er seine Kleider und sprach:
Ach, meine Tochter, wie beugst du mich! Nur du bist es, die mir Leid anthut, und ich
36 habe meinen Mund zu Gott geöffnet und kann nicht umkehren. *Und sie sprach zu ihm:
Mein Vater! Hast du deinen Mund für Gott geöffnet, so thue mir, wie aus deinem
Munde ging, nachdem auch Gott dir gethan hat Vergeltung an deinen Feinden, an den
37 Söhnen Ammon. *Und sie sprach zu ihrem Vater: Es möge diese Sache mir geschehen,
nur enthalte dich von mir zwei Monate, und ich will gehen und auf die Berge wandeln
38 und weinen über meine Jungfrauschaft, ich und meine Gespielinnen. *Und er sprach:
Geh! Und er entsandte sie zwei Monate, und sie ging mit ihren Genossinnen und weinte
39 über ihre Jungfrauschaft auf den Bergen. *Und am Ende der zwei Monate war es, da
kehrte sie zu ihrem Vater zurück, und er that an ihr sein Gelübde, und sie hat keinen
40 Mann erkannt, und so ward Sitte in Israel, daß von Zeit zu Zeit die Töchter Israels
gingen zu preisen die Tochter Jiftachs, des Gileadi, vier Tage im Jahre.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Und siehe, seine Tochter zieht heraus ihm entgegen. Ein großer Sieg war erfochten. Der Nationalfeind völlig besiegt. Ganz Gilead war in freudiger Aufregung. Ein Triumphzug die Heimkehr des siegenden Helden. Und er kommt in sein Haus. Da erfüllt sich sein Gelübde in schmerzlich unerwarteter Weise. Gott soll sein — und dem Sieger nicht gehören „was ihm entgegenkommt aus seinem Hause." Und seine Tochter, und zwar mit Pauken und Reigen, kommt ihm entgegen, den Vater um seinen Sieg zu preisen. Der Vater sieht und erschrickt. Denn es ist sein einzig Kind. Das Gelübde reißt sie aus seinen Armen und macht ihn kinderlos. Soweit sein Gelübde war, glaubte er an sie nicht denken zu müssen. Auch das erklärt uns, wie vorhin bemerkt ward, der Umstand, daß es ein Sieg und Gelübde gegen Ammon war. Die Heiden gelobten oder schlachteten ihren erstgebornen Sohn. Auch das mosaische Gesetz sagt, daß Gott gehören die erstgebornen Männlichen (זכרים). Ein Ganzopfer konnte nach mosaischem Gesetz nur von Männlichem (3 Mos. 1, 3) dargebracht werden. Jiftach wollte bezeugen, daß er seinem Gott die höchste Hingebung gewähre, wie sonst die Ammonim ihrem Götzen zu thun meinen. Er hätte seinen Erstgebornen Gott geweiht — auch Abrahams Kind war ein Knabe — aber er hatte keinen. Es fehlte ihm der Sohn. Darum stellte er seine Hingebung in die Form eines Gelübdes, in welchem er Gott überließ, sich das Theuerste auszuwählen. Aber an die Tochter dachte er nicht, auch nicht, daß sie ausziehen werde, ihm entgegen. Denn das thaten sonst nur Frauen (נשים. 2 Mos. 15, 20; 1 Sam. 18, 6), nicht Jungfrauen, die im Gehege des Hauses blieben, und sein Töchterlein war noch eine בתולה. Diese Tochter war aber seiner werth. Der Sieg war so groß, daß sie die gewöhnliche Sitte durchbricht und wie Mirjam ihm entgegenzieht. Der Erzähler hat dieselben Worte wie bei Moses Siegeszug. Als Jiftach das sieht, erkennt er Gottes Willen und Lehre. Sein Gelübde wird angenommen. Aber so weit es auch Jiftach gestellt hatte — Gott legt es ihm erst recht in Fülle aus. Der Held hatte das Gelübde in dieser unbestimmten Form gethan, weil er keinen Sohn hat, keinen einzigen, geliebten, wie Isaak. Aber er hatte eine Tochter. Er meinte diese nicht weihen zu können, darum that er das Gelübde. Gott belehrt ihn, daß es bei der Hingebung an Gott nicht auf das Geschlecht, sondern nur auf das Herz ankäme. Wie weit auch das Gelübde Jiftachs war, ohne die Tochter, würde es ihm höchstens Geld oder Gut gekostet haben, aber sein Herz opferte nicht. Gott lehrt ihn, er habe kein Gefallen an Böcken und Ochsen [1]). Was ihm gefalle, sei ein gebrochenes Herz. Sein Herz bricht ihm, da er sie sieht. Es ist sein Liebling, sein einziger Schmuck, das Licht seines Hauses, das Kleinod seines Herzens. Von ihr muß er sich trennen. Als der Größte kommt er nach Haus, als der Aermste fühlt er sich nun. Aber er begreift, daß dies die wahre Erfüllung des Gelübdes sei, daß Gott an Geld und Gut nichts liege. Das Höchste, was Gott preist, ist ein geschlagenes Herz. Gehorsam ist besser, denn Opfer. Nicht der Buchstabe lebt. Alle Contrakte mit Gott finden ihre Lösung im Geist. Jiftachs Glauben hat sich vor der Schlacht bekundet. Daß Gott mit ihm war, bewies sein Sieg. Aber Jiftachs Hingebung beweist sich noch schöner nach der Schlacht. Denn er besiegt sich selbst. Er beugte sich gottesfürchtig vor Gott, ehe die Entscheidung kam. Aber die tiefste Frömmigkeit that sich erst nachher kund. Er gibt seinem Volk, er gibt Ammon und Moab ein Beispiel, wie ein Israelit die Gelübde, die er thut, zu erfüllen vermag. Er läßt sich vom Gelübde genau binden, aber er bindet es nicht. Er legt es nicht äußerlich, sondern geistlich aus. Im 3 Mos. 27 steht geschrieben, wie man eine Frau löst, über die man ein Gelübde gethan hat. Aber das einzige Töchterlein, das ihm entgegenkömmt, kann er nicht schützen. Wenn Gott sie ihm entgegenführt, kann er nicht ein Opfer von zehn Schekeln (3 Mos. 27, 5) meinen. Sein frommer Geist versteckt sich nicht hinter äußerlichen Formeln, wie dies von heidnischen Gelübden und üblen Eiden erzählt ward [2]). Er erkennt, daß, wenn ihm sein einziges, sein geliebtes Kind entgegenkommt, daß Gott die volle Liebe, die an ihm haftet, den ganzen Schmerz, der durch sein Scheiden entsteht, von ihm verlangt. Und in dieser Erkenntniß zweifelt er nicht einen Augenblick. Er glaubt wie Abraham und gibt, wenn auch tief gebrochen, wie Jener hin.

1) Auf heidnischem Standpunkt haben allerdings Beispiele, nicht blos das der Iphigenia bei Cicero de officiis II, 95, des Curtius in Rom, sondern auch des Anchurus, des Midas Sohn, wie Plutarch erzählt, der das Opfer für das kostbarste hielt, scheinbar ähnliche Gedanken. Aber es sind die Prinzipien des Menschenopfers — denen die Schrift durch ihren Geist und ihre geistliche Auffassung entgegen stand.

2) Vgl. Nägelsbach, nachhomerische Theologie, S. 244 ꝛc.

Die Scene, da er seine Tochter ihm entgegenkommen sieht — jubilirend mit strahlendem Antlitz, von tanzenden Gespielinnen umgeben — voll Sehnsucht nach des Vaters glücklicher Begrüßung — und er mitten im Pauken- und Triumphgetön sein Antlitz vor Schmerz verhüllt — sucht an ergreifender Kraft ihresgleichen. Wo soviel Jubel sein konnte, ist nun soviel Trauer. Was ihm das Ziel der Freude schien — die Ehre, die er auf das Haupt seiner Einzigen legen konnte, seines Mädchens, nun der Ersten im ganzen Volk — war jetzt das höchste Leid. „O meine Tochter, du hast mich tief gebeugt, und du allein bist mein Bedränger." Er wiederholt etwa aus dem Preislied auf ihn, daß er die Feinde „knieend gemacht hat[1]) und sie bedrängt" — die Worte, indem er sie schmerzlich auf sein erstauntes, mitten in der Freude erstarrtes Kind anwendet, aber spricht der Gottesheld mit weinender Seele „ich habe Gott meinen Mund geöffnet, ich kann nicht umkehren." Ich habe Gott im Geiste gelobt, ich muß es in diesem Geiste der Wahrheit ausführen. Und es besitzt das ganze Alterthum und auch nicht die Heilige Schrift ein schöneres, tiefer rührendes Wort eines Mädchens — als womit Jiftachs Tochter, noch ohne zu wissen, was das Gelübde enthält, heroisch, eine Heldentochter, ein wahres Israelskind, zu dem Vater spricht: „Hast du Gott deinen Mund geöffnet, so thue, wie aus deinem Munde ging" — denn dieser Gott hat ja auch nach deinem Wort gethan und Vergeltung geübt an deinen Feinden." Sie steht und jammert nicht, erschrickt und zagt nicht — macht ihren Vater nicht wanken, sondern ermuntert ihn, weist ihn auf Gottes That und erinnert ihn zu thun, wie er gelobt, nicht anders, nicht etwa ihretwegen zu ändern oder zu mildern. Die Erzählung ist so fein und zart, daß sie dieser heroischen Tochter Art ganz hervortreten läßt — denn wie ein Weib spricht sie zum Vater „nachdem Gott Vergeltung genommen an deinen Feinden." Ganz persönlich, wie ihr weibliches Interesse ganz persönlich war. Sie concentrirt in ihres Vaters Sieg des ganzen Volkes Sieg, in seinen Feinden den nationalen Feind. Gott hat ihm Vergeltung (נְקָמוֹת) gegeben — also ist auch er verpflichtet, persönlich Gott zu geben, was er gelobt hat.

Und sie sprach zu ihrem Vater: Es möge diese Sache mir geschehen. Das großartige Mädchen darf sich dreist neben Isaak stellen, der nach der Erzählung der Genesis, von dem Opfer, zu welchem er bestimmt war, keine Kenntniß hatte. Sie aber gibt sich ihrem Vater freiwillig und freudig zu dem Gelübde hin. Auch das heidnische Alterthum hat Beispiele solcher freiwilligen Opferung von Jungfrauen für das Vaterland. Der Vergleich wird aber gerade den Unterschied hervorheben und Zeugniß abhelfen legen, daß hier in Bezug auf Jiftachs Tochter von einem Todesopfer nicht die Rede sein darf. Pausanias (1, 32), erzählt die Legende, welche Euripides dramatisch behandelt hat,

1) הכרע הכרעתי von כרע, knieen, Hiphil, knieen machen, unterwerfen. Sie sang etwa von den Feinden, die er unterworfen (vgl. Richter, 5, 27). Er richtet diese Worte an seine Tochter.

daß, als die Athener, die die Kinder des Herakles beherbergten, mit den Peloponnesiern kämpften, das Orakel den freiwilligen Tod eines dieser Kinder verlangte, wenn die Athener siegen sollten, und Makaria tödtetete sich selbst. — Als die Thebaner (Paus. 9, 17) mit den Orchomeniern Krieg führen, befiehlt das Orakel, daß, wenn sie siegen sollten, ihr vornehmster Mitbürger sich opfern soll. Antipoenus, der dies ist, verschmäht dies, dagegen thun es seine Töchter und geben sich den Tod. — Im Kampf des Erechtheus gegen Eumolpus verlangte das Orakel das Opfer seiner Töchter. Sie tödteten sich freiwillig (Apoll. 3, 15, 11 und Heyne, zur St.). Dasselbe wird sogar noch von Plutarch in der Geschichte des Marius, erzählt. Er sei von den Cimbern geschlagen worden, da hatte er eine Gottesverkündung erhalten, er werde siegen, wenn er seine Tochter opfere, und er that's. — In allen diesen Sagen, die noch reichlich vermehrt werden könnten, befiehlt das Orakel den Jungfrauentod, überall stellt ein durchgreifender Aberglaube von der Sühne durch reines Blut das Motiv desselben dar, wie es sich in der deutschen Sage vom armen Heinrich vorfindet, überall wird der Jungfrauentod die einleitende Bedingung zum Sieg. In der Geschichte Jiftachs ist dies ganz anders. Jiftach thut ein Gelübde, denkt aber nicht an seine Tochter. Das Gelübde ist bei ihm ein Zeichen der Anerkennung, daß nicht Menschen, sondern Gott der Sieg gebühre. Jiftach that das Gelübde, was Gott nicht verlangt hat. Er hält es, obschon er die Schwere des Opfers nicht erwartet, auch nach dem Sieg. Weder er noch seine Tochter machen Ausflüchte, wie sie z. B. Pausanias bei ähnlichen Geschichten in Messenien erzählt (4, 9). Und doch ist das Opfer, das beide bringen, so schwer für sie wie der Tod, wenn es auch der Tod selbst nicht sein kann. Denn es unterscheidet hier nicht blos die verschiedenen Berichte der Hergang selbst, sondern vor Allem der Hintergrund, der für Jiftach der heilige Jehovah ist, der, wo er das Opfer verlangt, wie bei Abraham, auch im Gehorsam nicht blutige That geleistet sehen will.

Enthalte dich von mir zwei Monate, und ich will gehen und auf die Berge wandeln und weinen über meine Jungfrauschaft, ich und meine Gespielinnen. Nicht undeutlich ist angegeben, was das Schicksal der Tochter Jiftachs war. Sie war noch in seinem Hause, als einzige Tochter, noch unvermählt. Wenn das Gelübde sie trifft, daß sie Gott als Ganzopfer völlig gehören soll, so darf sie Niemandes sonst sein, also nicht ihres Vaters, nicht ihres Gatten. Sie kann nicht vermählt werden und wird sich nicht der Kinder freuen. Das ist der Schmerz Jiftachs — sein Haus ist verdorrt (ערירי), sein Geschlecht geht unter. Das höchste Glück in Israel, Kinder zu haben und also Namen oder Haus fortgesetzt zu sehen, wird ihm nicht zu Theil. Sein theuerstes Wesen, sein einzig Kind, ist todt für ihn. Derselbe Schmerz, und fast nach der Sitte des alten Lebens noch tiefer — trifft die Jungfrau selbst. Ein unvermähltes Leben ist für Mädchen des alten Israel so gut wie der Tod. Denn die Knospe verdorrt. Eheliche Liebe und Pflicht, welche die Blüthe ist, tritt nicht ein. Ehelose Mädchen haben keinen Platz im Staatsleben. Die Ehe und Hochzeit bilden die Krone des sittlichen Familienlebens. Der Psalm stellt als das höchste Volksleid dar (78, 63), daß die „Jünglinge das Feuer verzehrt und die Jungfrauen nicht in (Hochzeitliedern) gefeiert werden." Es hat dies zahlreiche Analogien im Völkerleben des Alterthums. Der Brahmanismus in Indien hält Kinderlosigkeit als die höchste Schande. Eine Frau bedarf immer eines leitenden Schutzes, entweder als Haustochter durch den Vater, oder als Gattin durch den Mann, oder als Mutter durch die Söhne (vgl. Bohlen, Altes Indien, 2, 141—46). Die Gesetze Lykurgs in Sparta über Ehe und seine Strafen gegen männliche Hagestolzen sind bekannt. Merkwürdig für Sitte Kleinasiens ist eine Episode aus Polykrates, des Tyrannen von Samos Geschichte. Als seine Tochter ihn eindringlich warnt zu Orötes auf's Land zu gehen, wird er zornig und droht, sie solle, wofern er gesund heimkomme, noch lange Jungfrau bleiben, und die gute Tochter spricht, daß sie gern noch viel länger es bleiben wolle, wenn sie nur ihren Vater nicht verliert (Herodot, 3, 124).

Und weinen über meine Jungfrauschaft. Also nicht ihr Leben. Wenn sie sterben sollte, wäre es unnatürlich, zwei Monate Frist auf den Bergen zu erbitten, um zu weinen. Warum dann mit den Jungfrauen, warum nicht zu Haus mit ihrem Vater. Wer zum Sterben bereit wäre, wird keine Frist wollen, um zu klagen. Er stirbt und wird beklagt. Aber Jiftachs Tochter wird leben — und Jungfrau bleiben — ohne Ehre, ohne Blüthe — still und abgeschlossen leben — sie preist kein Hochzeitslied, sie ehrt kein Gemahl, ihr blüht kein Kind. Dies Beweinen der Jungfrauen[1]), daß sie ohne Hymnus des Ehebundes bleiben, ist der naiven Sitte und unbefangenen Reinheit alten Lebens in weiten Kreisen eigenthümlich. Im „König Oedipus" läßt Sophokles den Vater sprechen, daß seine Kinder, fürchte er, „das Alter verzehrt fruchtlos, ehelos" (1504). Elektra beklagt in der gleichnamigen Tragödie die Chrysothemis „Wohl magst du jammern, daß du hinaltern mußt so lang in unvermählter Freudenlosigkeit" (V. 962, 63), wie sie selbst von Orest beklagt wird (V. 1185) „o deiner ehlos kummervoll verlebten Zeit." In vielen andern Beispielen, wo Jungfrauen sterben müssen und gestorben sind, wird die Klage hervorgehoben, daß sie unvermählt sterben müssen. Wie in der schönen Inschrift der Anthologie (vgl. Herders Werke 20, S. 73): „Liebe Tochter, du gingest so früh und eh' ich dein Brautbett schmückte, zum gelben Strom unter die Schatten hinab," oder wie Polyxena (Eurip. Hekabl. V. 414) klagt: „Unbräutlich, ohn' Hymenäen, die mir doch gebührt." Die Tochter Jiftach klagt nicht, daß sie als Jungfrau sterben müsse, sondern ihre Jungfrauschaft an sich geht sie mit Jungfrauen beweinen.

Von Jahr zu Jahr gehen die Töchter Israels die Tochter Jiftachs zu besingen (לְתַנּוֹת, cf. Richter 5, 11). Von diesem Fest[2]) ist sonst nichts bekannt. Aber uralte Analogien könnten einen Wiederschein seines Gedankens geben. Nachdem die Jungfrau auf den Bergen mit ihren Gespielinnen über ihre vergebliche Jugendblüthe geweint hat (בכה) zwei Monate lang, kehrt sie zurück. Die Berge sind der Schauplatz einer erhabenen Einsamkeit, wo ihre keuschen Herzen unbelauscht sich öffnen können. Auf Bergen und in unbesuchten Triften und Wäldern weilte auch die griechische Artemis, die Jungfrau, die allein hingeht, ohne Genossen, wie der Mond am Horizont. Um dieser ihrer Jungfrauschaft willen feierten die griechischen Jungfrauen an vielen Orten ihr Reigen und Lied. Sie hatte davon den Namen Artemis Hymnia, wie sie namentlich in den Bergen Arkadiens hieß. Jungfrauenchöre singen die Hymnen (vgl. Welker, griechische Mythol. 1, 585). Ein ähnliches Fest galt der Artemis auf dem Taygetos. In Karyae in Lakonien führten Chöre jährlich zu Ehren der Artemis einen festlichen Reigen auf (Paus. 3, 10). Die jungfräuliche Göttin hatte auch den Namen Hekaerge und Opis oder Upis. *Ὄπιγγος* hieß der Hymnus, mit welchem die Jungfrauen, namentlich in Delos, nach eigenthümlichen Mythen die keusche Upis besangen und ihr, sobald sie selber sich vermählen, eine Locke darbringen (Callim. in Del. v. 292. Paus. 1, 43). Dasselbe war in Megara für die Iphinoe im Gebrauch, welche als Jungfrau starb (Paus. 1, 43). Es führt auch hier die Sage auf Artemis zurück, welche eine Schutzgöttin ihres Vaters heißt. Daß es das Wesen der Keuschheit und Jungfräulichkeit ist, die hierbei gefeiert wird, lehrt der auf den Mann übertragene Brauch in der Legende des Hippolytus. „Ihn werden," läßt Euripides die Artemis sagen, „die Jungfrauen immer in musischen Liedern preisen," und die Bräute in Trözene widmeten ihm eine Locke (cf. Euripid. Hippol. v. 1425. Paus. 2, 32).

Diese Bräuche sind darum ein Wiederschein der Erzählung von Jiftachs Tochter, weil sie Feste der Jungfrauen darstellen, mit Liedern an die Göttin, welche nicht starb, aber weil sie eine Jungfrau blieb. In der That weist der Bestand solcher Feste auf Lebensgedanken hin, in welchen das Weib gegen die Gewohnheit ein jungfräuliches Leben geführt hat. Auch der Umstand, daß es Sitte in Israel war, vier Tage lang die Tochter Jiftachs zu preisen, beweist durch sich, daß sie sich nicht auf ein getödtetes Mädchen bezog. Denn was war dann zu preisen, was nicht einmal vom freien Willen abzuhängen brauchte? Die freie, sich selbst bewachende Keuschheit wurde an ihr wie an Artemis gepriesen, wie auch Hippolytus nicht gefeiert wird, weil er als Jüngling starb, sondern weil er um der keuschen Tugend willen sein Leben verlor.

Und er that an ihr sein Gelübde und sie hat keinen Mann erkannt. Wäre sie getödtet worden, so mußte dies hier in irgend welcher Weise angedeutet werden, etwa „und brachte sie am Altar in Mizpa als Opfer dar," oder „und sie starb, ohne einen Mann erkannt zu haben." In keinem Fall „steht es da," wie Luther meinte, daß sie geopfert sei. Vielmehr zeigt dieser Satz das Gegentheil. Denn der zweite Absatz erklärt das Gelübde, das er erfüllt hat. Darum, daß sie keinen Mann erkannte, ward es eben gethan[1]). Sonst war dieser Zusatz unerklärlich und fraglich. Denn daß sie eine Jungfrau in ihres Vaters Haus gewesen, war ja schon zweimal erzählt. Außerdem ist es doch durchaus nichts so seltsames, daß Mädchen vor der Ehe sterben. Warum würde der Erzähler auch Anstand genommen haben, die Sache, wie sie ist, zu bezeichnen! Er scheut sich sonst nicht, die furchtbarsten Verirrungen so zu nennen, wie sie sind. Aber die ganze Erzählung erhält erst ihren tiefen Reiz durch das geheimnißvolle und in Israel damals höchst eigenthümliche Ereigniß, daß die Tochter des großen Helden, die berufen war zu dem schönsten Leben, in Einsamkeit und Unbräutlichkeit[2]) ihre Jahre hingebracht hat. Der Tod, auch ein unnatürlicher, war nichts seltenes. Aber ein solches Leben stand damals einzig in Israel da und gewährt darum auch in sofern eine tiefe Lehre, die nicht, weil sie in zarter Stille gegeben wird, übersehen werden darf.

Jiftach erfüllt das Gelübde. Er widmet Gott ganz, als ein rechtes Opfer der Gerechtigkeit (cf. Psalm 51, 21; זבחי־צדק עולה וכליל) was ihm entgegenkommt, auch wenn es seine Tochter ist. Er erfüllt es in solcher Fülle, wie es von ihm

---

1) Auch noch in neuerer Zeit sind ähnliche Bräuche zu finden. In einer westslawischen Sage wird ein Mädchen getadelt, daß sie heirathete, ohne vom Mädchenthume Abschied zu nehmen, welches sonst die Mädchen in rührenden und elegischen Worten zu thun pflegen. Wenzig, Westslav. Märchenschatz, S. 13 u. 311.

2) Ueber die Nachricht des Epiphanius, daß in seiner Zeit noch ein Fest der Tochter Jiftachs gefeiert werde, vgl. meinen Artikel bei Herzog, S. 476.

1) Hengstenberg hat in seinem verdienstvollen Aufsatz über das Gelübde Jiftachs (Die Authentie des Pentateuchs 2, 133), dessen Inhalt in der Abhandl. von Gerlach (Luther, Zeitschr. 1859, S. 418 ꝛc.) erneuert ist, die Bestimmung der Tochter des Helden durch ein Institut heiliger Weiber erklären wollen, in welches sie etwa eingetreten sei. Es kann hier nicht der Ort sein, über dies zu handeln, und muß auf 1 Sam. 2, 22 verwiesen werden. Soviel dünkt mir nur festzustehen, daß unter den צבאות, 2 Mos. 38, 6 u. 1 Sam. 2, 22 keine dienenden Frauen zu verstehen sind. Man muß überhaupt betonen, daß die Grundbedeutung von צבא, nicht militare, sondern „in der Fülle und Menge sein," bedeutet. Daher leiten sich die Bedeutungen der צְבָאוֹת, im Himmel und auf Erden. צָבָא heiße nicht Heer von der militärischen Disciplin, sondern von der Sammlung einer Fülle auf einen Ort. Die Frauen, von denen an beiden Stellen geredet wird, sind daher auch nicht dienende, sondern solche, die sich aus frommen Zwecken zu Gebet, Bitte, Dank, wie die Frauen Elkana's (1 Sam. 1), wegen Besprechung und Anfrage bei den Priestern, an dem Stiftszelt sammelten, wobei gewiß die eine ständiger als die anderen blieben (vgl. Kimchi zu 1 Sam. 2, 22). In jedem Fall waren es solche, die entweder verheirathet oder Wittwen waren. Das Ereigniß bei Jiftachs Tochter ist aber als etwas Außerordentliches erzählt. Die Jungfrauschaft muß unverletzt bleiben. Darum wird sie beweint. Man feiert ihretwegen ein Fest. Das sind ungewöhnliche Dinge, die mit einem gewohnten Institut nicht zu verbinden sind. Noch bei den Talmudisten ist eine asketische Jungfrau etwas Unerhörtes und Ungebilligtes (Sota, 22 a.).

2) Weiter ist auch nichts nöthig anzunehmen, um Klage der Jungfrau und Schmerz des verwaisten Vaters zu erklären. Waren doch selbst die römischen Väter betrübt, wenn ihre Töchter Vestalinnen werden sollten, trotz der großen Ehren, die sie dankbar den Liberlinen überließen (Sueton. Aug. 31. Dio Cass. 55, p. 563).

nicht ersetzt werden kann. Denn er hat sich selbst erboten, es ist nicht verlangt worden. Der Hintergrund, auf welchem die Geschichte erzählt wird, ist ein Gottesleben, ohne welchen es gar nicht verstanden sein kann. Die Fügung, in die der Held sein Gelübde thut, ist die des Jehovah. Führt ihm Gott seine Tochter zu — und empfängt er also durch sie das höchste, was Jiftach geben kann, so wird das, was mit ihr geschieht, der Gegenstand einer Weihe, die nicht wider Gott sein kann.

Jungfräuliches Leben empfängt dadurch einen Schimmer, der es von Schmach und Unehre befreit. Jiftachs Tochter gibt das Vorbild, daß ein Jungfrauenthum, wenn es Gott geweihet ist, nicht so abnorm ist, wie es bisher erschien. Daß Jiftach sein Gelübde erfüllt, wenn seine Tochter unvermählt bleibt, ist die Ahnung evangelischer Gedanken, in welchen der Apostel die Frauen frei macht von der Angst, nicht vermählt sein zu können. Es handelt sich hier nicht sowohl um das Vorbild der Nonnenklöster[1]), sondern um das Beispiel, Gott ganz anzugehören und ohne Last und Mißstellung unverehlicht zu leben.

Wenn Jiftach durch sein Gelübde solches Beispiel veranlaßt hat, so ist schon dadurch sein Geschick gemildert. Er ist nicht ein Vater von Kindern worden, die sein Haus erbten, aber von zahllosen Jungfrauen, die von seiner Tochter gelernt haben, frei und rein Gott ergeben zu bleiben. Jiftach ist ein wahrhaft tragödischer Held. Seine Jugend leidet Verfolgung. Seine Kraft wächst in der Verbannung. Sein Sieg und Ruhm umschleiert sich in der Verwaistheit, wenn ihn auch das einzige Töchterlein verläßt. Aber groß ist er überall. Zuletzt bleibt er dennoch Sieger. Gott ist überall sein Glaube. Er leidet mehr wie Gideon, aber was er zuletzt thut, wird nicht zum Fallstrick für Israel. Auch er hat keine Nachfolger im Amt der Weisheit und des Heldenthums — wie Gideon, wie Simson, wie Samuel sie nicht besaß, aber daß er sie nicht hatte, war nicht seine Schuld. Die Tochter, welche einer Mirjam glich, gab sich selber Gott hin[1]).

1) Wegen dieser vgl. meinen Artikel bei Herzog, S. 474, not.

1) Die Dichter haben leider fast immer das Todesopfer für poetischer gehalten, und dadurch dem Schalten Jiftachs ein dunkles Unrecht angethan. Auch Dante (Paradies, 5, 66) that dies, der hierbei der katholischen Exegese seiner Zeit folgte (vgl. meinen Artikel bei Herzog, S. 470). Freilich auch Herder. Dasselbe hat Lord Byron in seinen Hebrew melodies gethan, von dessen Gedichten sich eine Uebersetzung in Kleins Volkskalender für 1854, S. 47 findet. — Die Namen in dem Oratorium von Händel scheinen aus dem Gedicht Buchanans entlehnt, von dem 1568 in Straßburg ein Gedicht erschienen ist. Vgl. Gödeke: Pamphilus Gengenbach, p. 672. In Fabers Historischem Lustgarten (Augsb. und Frankf. 1702) wird die Tochter Jephtina, genannt.

Zwölftes Kapitel.

V. 1—7.

1 Und es sammelten sich die Mannen Efraims und zogen nach Zafon und sprachen
zu Jiftach: Was bist du in den Krieg gegen die Söhne Ammon gezogen und hast uns
2 nicht gerufen mit dir zu ziehen; dein Haus werden wir mit Feuer verbrennen. *Und
Jiftach ließ ihnen sagen: In hartem Kampfe waren ich und mein Volk mit den Söhnen
3 Ammon, und ich schrie zu euch, und ihr halft mir nicht aus ihrer Hand. *Und da ich
sah, daß ein Helfer nicht da war, so setzte ich mein Leben in meine Hand und zog gegen
die Söhne Ammon, und Gott gab sie in meine Hand; weßhalb also seid ihr diesen Tag
4 gekommen mit mir zu kriegen? *Und Jiftach sammelte alle Männer Gileads, bekämpfte
Efraim, und es schlugen die Männer Gileads Efraim. Denn sie hatten gesagt: Flücht-
5 linge Efraims seid ihr Gilead in Efraim und Menascheh. *Und Gilead besetzte die Furten des Jordans vor Efraim, und es war, wenn die Flüchtlinge Efraims sprachen: Ich will übersetzen, so sagten die Männer Gileads zu ihm: Bist du ein Efrati? Und er
6 sprach: Nein. *Da sagten sie zu ihm: Sprich Schiboleth, und er sprach: Siboleth, und
er konnte nicht also sprechen, da faßten sie ihn und schlachteten ihn an den Furten des
7 Jordans, und es fielen in der Zeit von Efraim 42,000 Mann. *Und Jiftach richtete Israel sechs Jahre, und Jiftach, der Gileadi, starb und ward begraben in einer der Städte Gileads.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Es wiederholt sich nach dem Siege Jiftachs, was auch nach Gideons Heldenthat geschehen ist. Der Uebermuth des Hauptstammes Efraim macht sich gegen die Sieger geltend, die aus dem kleineren Stamme zu Rettern des Volkes emporgestiegen sind. Hier wie da zeigt sich die eingebildete Eifersucht des Stammes darüber, daß er nicht zur Theilnahme eingeladen sei. Aber dieser Kriegseifer war Heuchelei! Zur Beute und zum Erfolge wollte er aufgefordert sein. Ernten wollte er helfen, wo er nicht gesäet hatte. Die Ungerechtigkeit Efraims war hier noch größer wie zu Gideons Zeit. Denn dort half es doch noch ein wenig, wenn auch erst in den Fußstapfen Gideons. Hier war es zu Hülfe gerufen worden und war ausgeblieben. Als der Sieg erfochten war, kam es mit Drohungen und Krieg.

Aber nicht sowohl gelang es ihm hier wie bei Gideon. Dieser war, als sie sich gegen ihn im Hader geberdeten, noch auf der Verfolgung des Feindes begriffen und mußte, um des eigenen Erfolges willen, ihren Uebermuth mit Sanftheit beschwichtigen. Jiftach hatte keinen Grund, sich solch anmaßendes Wesen gefallen zu lassen. Auch kamen die Efraimiten nicht blos mit Worten, sondern mit Gewalt. Sie verhöhnten das Volk und meinten Gilead mit Waffen züchtigen, Jiftach demüthigen zu können. Das Haus wollen sie ihm über dem Kopf anstecken. Da zeigt denn Jiftach, daß er nicht blos ein Held gegen die Feinde, sondern auch der Richter in Israel ist. Es ist seine Autorität, die er durch die Züchtigung Efraims prüft und erprobt. Aber allerdings auch hier nicht wie den Söhnen Ammon gegenüber, bevor er nicht die Gerechtigkeit seiner Handlung mit klaren Worten bewiesen hat. Aber wenn das sündige Efraim Gerechtigkeit geschätzt hätte, würde es überhaupt nicht angefangen haben. Es stützte sich auf Gewalt, wie Ammon that, und erfuhr die Zucht der Gewalt, wie jenem geschehen war. Von keinem andern Richter wird solche Zucht und Kraft nicht blos nach Außen, auch nach Innen, wie von Jiftach erzählt. Aber sie war nöthig und die Demüthigung Efraims für seine Sünde dadurch geringer, daß seine Strafe in der Zeit der Freiheit Israels, und nicht auf ihre Kosten geschah.

Und zogen nach Zafon. Schon die älteren jüdischen Ausleger, denen Ewald und Keil gefolgt sind, haben in צפונה nicht die nördliche Richtung, sondern die Stadt erkannt, welche jenseit des Jordans im Stamme Gad lag (Jos. 13, 27). Diese Annahme hat ihre innere Nothwendigkeit. Denn Efraim muß, um V. 4 u. 5 zu erklären, über den Jordan vorgegangen sein. Die Bemerkung im Talmud von Jerusalem (Schwiith, 9, 2), die es für עמתו, also Amathus, Aemath cf. Amateh (cf. Ritter, 15, 2. 1031) erklärte, ist also durchaus angemessen. Denn die Stadt war noch später als fester Punkt am Jordan bekannt, wie Josephus mehrfach angibt. Von ihm sagt auch das Onomasticon (ed. Parthey, S. 26), daß sie jenseit des Jordans, südlich von Pella, läge; wobei man nicht in das Versehen Ritters einstimmen darf, als ob das Onomasticon ein anderes Aemath, welches im Stamme Ruben gelegen, damit identifizirt hätte. Amathus konnte nach seiner angegebenen Entfernung (in vigesimo primo milliario) von Pella nicht im Stamme Ruben liegen — wie denn auch Zafon in Gad sich befand.

Und Jiftach ließ ihnen sagen: Es war oben nicht erzählt worden, daß Jiftach den Stamm Efraim zu Hülfe gerufen hatte, wie er hier daran erinnert, aber es ließ sich erwarten. Doch selbst, wenn er es nicht gethan hätte, was berechtigt Efraim zu solchem Hader und Krieg! Jiftachs Antwort ist nicht trotzig — sie gibt zu, daß Gilead gerne Hülfe angenommen hätte, wäre nur ein Helfer da gewesen. Er hätte gern Efraim den Vortritt im Siege überlassen, wenn es sich nur so tapfer mit den Waffen gegen den Feind, wie jetzt gegen seine Brüder mit Worten, benommen hätte. Erst als Niemand half, setzte er sein Leben in seine Hand und Gott gab den Sieg. Hat Jiftach nicht sein Theuerstes daran gegeben, um von Gott den Sieg zu erbitten?

Der Midrasch hat dabei, wenn man ihn aus seinen unhistorischen Hülsen herausnimmt, einen sinnigen Gedanken. Er sagt, an den Geschicken Israels unter Jiftach seien nur die Priester schuld gewesen. Warum haben sie das Gelübde Jiftachs nicht aufgehoben! Warum nicht Efraim von seinem Bürgerkrieg abgehalten! Daß der Midrasch hier an ein Moment erinnert, das für alle Zeiten gilt, ist offenbar. Allerdings ist es Pflicht der mit der geistlichen Kraft ausgerüsteten Männer, ihr Wort zum Frieden zu erheben, und namentlich zur Eintracht unter dem einen Volk und Israel zu mahnen. Versäumen sie diese Pflicht — auch das deutet der Midrasch an, so wird ihr Leuchter früher oder später umgestürzt werden.

Weßhalb also seid ihr diesen Tag gekommen mit mir zu kriegen? Efraims Unterfangen ist wirklich straffälliger wie Ammons. An und für sich ist der Bürgerkrieg zwischen den verwandten Stämmen eine Schmach, die nur der Gottlosigkeit Folge ist. Die Sünde Efraims, wenn es Jiftachs Haus verbrennen will, wird noch verschärft, weil es sich gegen den Wiederhersteller des göttlichen Gesetzes und den Retter Israels wendet. Es ist ein sittlicher und ein nationaler Verrath. Auch die Spartaner hatten Athen unter allerlei Vorwänden im Stich gelassen, als die Perser heranrückten. Als aber die Schlacht bei Marathon gewonnen war, lobten und priesen die zu spät gekommenen Hülfstruppen den Heldenmuth Athens (Herodot, 6, 120). Jiftach hebt die Unbill, daß Efraim zwar nicht gegen Ammon, aber jetzt (היום הזה) gegen ihn (er steht immer persönlich für sein Volk) kämpfen wolle, um seinen bewaffneten Widerstand zu entschuldigen. Efraim empfängt nun die Strafe, die es eigentlich schon von Gideon verdient hätte. Es wird von dem Helden gänzlich auf's Haupt geschlagen, und seine Mannen befinden sich auf jämmerlicher Flucht.

Und es schlugen die Männer Gileads Efraim. Nicht Jiftach, läßt die feine Darstellung erkennen, setzte die blutige Verfolgung fort. Dieser begnügte sich, Efraim nach seiner Anmaßung zu züchtigen, aber das Volk Gileads war durch die Verachtung der Efraimiten erbittert worden. Freilich ist der Satz, in welchem der Grund des Grolles der Gileaditer über eine Aeußerung Efraims ausgedrückt wird, nicht leicht ausgelegt. כִּי אָמְרוּ פְלִיטֵי אֶפְרַיִם אַתֶּם גִּלְעָד בְּתוֹךְ אֶפְרַיִם בְּתוֹךְ מְנַשֶּׁה, denn man sieht nicht bald ein, wie denn Gilead „Flüchtlinge aus Efraim" genannt werden konnte, da es doch ein Abkömmling von Menascheh war. Doch läßt sich dies bei näherem Einblick verstehen. Es hat Efraim nur bei Gideon und Jiftach einen Anspruch, zur Kriegstheilnahme gerufen zu werden, erhoben, dies aber nicht bei den andern Richtern gethan. Also begründete er sich offenbar darauf, daß Gideon und Jiftach aus Menascheh, dem Bruderstamm Efraims, waren. Das Haus Josefs, Efraim und Menascheh, hat sich allerdings von jeher in einer Einheit gefühlt. Es unterhandelte gemeinsam mit Josua (Jos. 17, 14). Es zog zusammen in sein Gebiet (Richt. 1, 22). Es wurde unter Salomo gemeinschaftlich verwaltet (1 Kön. 11, 28). Im „Hause Josefs" hatte Efraim die Hauptstimme, denn Menascheh war ge-

theilt und seine Besitzungen lagen zerstreut unter andern Stämmen. Es konnte daher allerdings den Schein eines Anrechts erheben, daß nicht Theile des Hauses Josefs ohne seine Theilnahme eine kriegerische Expedition unternahmen. Das Recht zu dieser Theilnahme stellen auch Gideon und Jiftach nicht in Abrede. „Wir haben dich ja gerufen, sagt Letzterer, aber du bist nicht gekommen.“ Nur die Weise, in der Ephraim seinen Anspruch erhob, war sündig, ungerecht und übermüthig. Denn nicht in der Noth, sondern wegen der Beute, erhob der Stamm ihn, und statt des Beifalls über eine große That, spendete er Spott, der die Krieger Gileads erbitterte. Denn indem es Jiftach anfährt, daß es nicht gerufen sei, spricht es Gilead jede berechtigte Besonderheit ab. „Wie kann sich Gilead wie ein Stamm geberden, und einen Fürsten und Richter über Israel setzen.“ „Gilead ist gar keine Gemeinschaft,“ sondern ein „Haufe entlaufener Leute,“ die so thun, als wären sie ein Stamm, während sie anders wohin gehören. Es ist ein Schimpfausdruck von ihnen, Pletim zu sagen, wie φυγάς bei den Griechen Flüchtling und Verwiesener war. „Flüchtlinge aus Ephraim“ seid ihr, hatten die Ephraimiten gehöhnt, und wollt ein selbständig Fürstenthum darstellen. Ephraim setzte dabei in übermüthiger Weise sich selbst, statt des „Hauses Josefs,“ dem Gilead allerdings angehörte, da es der Sohn Machirs von Menascheh war. „Gilead gehört in die Mitte von Ephraim und Menascheh“, dieser Zusatz soll das erste verschärfen. Gilead ist nichts Besonderes, hat keine Stammesrechte, zum Hause Josefs gehört es. Das war nun freilich wahr, und Gileads Nachkommen (4 Mos. 26, 30) wohnten zu beiden Seiten des Stromes, aber „Flüchtlinge“ waren es nicht. Der halbe Stamm Menascheh, jenseit des Jordans, war selbständig wie ein anderer Stamm, und mit dem eigentlichen Gilead waren wohl im Kampfe gegen Ammon noch Männer anderer Stämme, hauptsächlich Gads, verbunden. So war es denn kein Wunder, daß die Männer Gileads sehr erbittert waren und Ephraim auch auf der Flucht nicht schonten. Jiftach hatte sie nur besiegt, aber die Menge erschlug Ephraim wie einen Feind, ohne Pardon. So erzeugt Sünde und Spott Leidenschaft und Härte. Brüderlicher Zwist trägt die tiefsten Wunden. Nirgends wird der Haß stärker, als wo Eintracht natürlich ist.

Da sagten sie zu ihm: Sprich Schiboleth. Es sind merkwürdige Erfahrungen, die Ephraim macht; an den Furten des Jordans erwarb es zu Gideons Zeit leichte Triumphe, als es auf die von jenem Helden gejagten Midianiten lauerte, jetzt wurde es selbst an denselben gejagt und getödtet. Erst hatten seine Leute Gilead mit dem Namen „Flüchtlinge Ephraims“ gehöhnt, und nun hießen sie selber so und waren in Wahrheit פְּלֵיטֵי אֶפְרַיִם. Vorhin trotzten sie auf ihren Stammnamen Ephraim, welchen sie für das ganze „Haus Josefs“ stolz gebrauchten, und jetzt, wenn ein Ephrati an den Strom kam, wollte er gern, um nur leben zu bleiben, seinen Heimatsstamm verleugnen. Die erbitterten Männer von Gilead wollen nicht einen Mann über den Fluß gehen lassen und daher die Aufgabe an jeden, der übersetzen will, er solle שִׁבֹּלֶת (schiboleth) sagen, was er als Ephrati nicht vermochte, denn er konnte nur ssiboleth aussprechen. Was schiboleth bedeutete, kommt zwar weniger in Betracht, doch da es am Flusse war, um dessentwillen sie gefragt wurden, so ist anzunehmen, daß die Gileaditen mehr an die Bedeutung Fluß, welche schiboleth trägt, als an die von Aehre, gedacht haben werden. Jeder Ephrati war dabei in der Stimmung, welche nachher der Psalm schilderte (69, 3): „In Tiefen der Wasser bin ich gekommen, וְשִׁבֹּלֶת שְׁטָפָתְנִי und die Fluth will mich ersäufen.“ — Als während des flandrischen Krieges der Aufstand gegen die Franzosen am 25. Mai 1302 losbrach, wurden die Thore besetzt und Niemand herausgelassen, als wer die den Franzosen unaussprechlichen Worte „Scilt ende friend“ sagen konnte (Meusel, Gesch. von Frankr. 2, 134; Schmidt, Gesch. von Frankr. 1, 682).

Und es fielen in der Zeit von Ephraim 42,000 Mann. Die Zahl 42 (7 mal 6) scheint von der Bedeutung einer runden Zahl nicht entfernt zu sein, aber wo sie vorkommt, tritt ein hartes und verdientes Gericht über Sünde ein. Wie hier 42,000 sündige Ephraimiten fallen, so werden von den Spöttern des Propheten Elisa 42 durch die Bären getödtet (2 Kön. 2, 24), und als das Gericht Gottes über das Haus Ahabs erging, ließ Jehu 42 Brüder des Achasja tödten (2 Kön. 10, 14).

Und ward begraben in einer der Städte Gileads. Daran zeigt sich das traurige Geschick Jiftachs, als er seine Tochter dahingab. Er hatte keinen Erben, wie er keine Heimat gehabt hatte. Er war in seinem Hause der Erste und der Letzte. Die Größe seiner Thaten beweist sich dadurch, daß sie trotzdem nicht vergessen wurden, denn man wußte nicht die Stadt, darin er begraben war, wie der Ort Mizpa unbekannt ist, wo er sein Haus hatte, wie die Stätte nicht genannt ist, wo er geboren war. Man weiß nicht seines Vaters Namen, man weiß nicht sein Grab. „Gilead“ hatte ihn geboren, Gilead nahm seinen Leib auf. Er wurde in keine Vatergruft gelegt, man legt keinen Sohn zu ihm. Ein großer Held war er, der einsam lebte und starb, nur das Vertrauen auf Gott war mit ihm. Sechs Jahre waltete er — als sie vollendet waren, begann seine Ruhe von Thaten und Trauer. Sein Name kehrte nicht wieder. Gileads Macht erhob sich nicht mehr, aber Israel hat ihn nicht vergessen. Ein Typus ist sein Schmerz und Sieg, deuten ältere Ausleger an, von dem, der gesagt hat: Nicht mein, sondern dein Wille geschehe.

V. 8—15.

8 Und nach ihm richtete Israel Ibzan aus Bethlachem. *Und er hatte dreißig Söhne,
9 und dreißig Töchter entließ er aus dem Haus, und dreißig Töchter führte er für seine
10 Söhne von Außen heim, und er richtete Israel sieben Jahr. *Und Ibzan starb und ward
11 in Bethlachem begraben. *Und nach ihm richtete Israel Elon, der Sebuloni, und rich-

12 tete Israel zehn Jahre. *Und Elon, der Sebuloni, starb und wurde in Ajalon begra-
13 ben, im Lande Sebulun. *Und es richtete nach ihm Israel Abdon, Sohn des Hillel,
14 der Piratoni. *Und er hatte vierzig Söhne und dreißig Enkel, die ritten auf siebzig
15 Eseln, und er richtete Israel acht Jahr. *Und es starb Abdon, Sohn Hillel, der Pira-
toni, und wurde in Piraton, im Lande Ephraim, auf dem Berg des Amaleki begraben.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Der besondere Werth dieser Notizen über die drei Richter besteht in ihrem Gegensatz zu dem, was Jiftach angeht. Sie haben Alle, was Jiftach nicht hatte. Sie haben Kinder in Fülle und in Glück (Ps. 127, 3). Ibzan hat dreißig Töchter, die er ausgibt, und dreißig Schwiegertöchter. Ebenso hat Hillel vierzig Söhne und sieht dreißig blühende Enkel. Man kennt ihre Heimat, man weiß ihre Grabstätte. Ja, diese Orte sind zum Theil selbst mit ihren Namen bis auf diesen Tag nicht verloren gegangen. Denn selbst die Heimat von Ibzan, obschon nicht das gefeierte Bethlehem, sondern das in Sebulun (Jos. 19, 15), ist heute als Beit lahm von Robinson erkannt worden (Neue bibl. Forsch. 146). Daß hier in der That das Bethlehem in Juda nicht gefunden werden darf, muß Keil zugegeben werden, obschon die jüdische Legende an dieses denkt und Ibzan mit Boas identifizirt[1]). Aber wenn Bethlehem immer mit einer näheren Bezeichnung in Juda (auch Richt. 17, 7) erscheint, so darum eben, weil jenes andere nicht unbekannt war. Hier hätte die Bezeichnung „in Juda“ um so weniger fehlen dürfen, weil der nächste Richter auch aus Sebulun war.

Auch Ajalon, die Todesstätte — und wahrscheinlich auch sein Aufenthalt — welche dem zweiten genannten Elon zugeschrieben wird, scheint in der Trümmerstätte Jalûn erkannt (aus de Velde bei Keil). Piraton[1]), aus welchem Orte der Dritte war, dessen Name Hillel in spätern Zeiten bei den Juden hochgefeiert ist, erkannte schon Estor ha Parchi als das moderne Ferata (פרעתה), wie es denn von Robinson und Andern wiedergefunden ward (cf. Zunz in Ashers Benj. of Tud. 2, 426. Robinson, bibl. Forsch. 175). Sie haben in der That Alle jedes Glück des Lebens, das Jiftach entbehrte, — man hört von ihren Kindern, ihren Vätern und Gräbern, aber von ihren Thaten weiß man nichts. Sie haben gerichtet, aber nicht gerettet. Sie waren angesehen, weil sie reich waren, aber aus dem Exil, der Feindschaft, mit Bitten und Demuth, sind sie nicht zu Fürsten aufgestiegen. Man weiß von ihnen nichts als von ihrem Reichthum — von Jiftach nichts als seinen Ruhm. Sie hatten Heerden, aber doch keine Opfer. Ihre Töchter werden vermählt, aber die unvermählte Tochter Jiftachs überlebt sie Alle als Beispiel des Gehorsams und Glaubens im Herzen jeder edlen Jungfrau. Sie hatten volle Häuser und weitbekannte Denkmäler — und Jiftach ging aus ödem Haus in ein unbekanntes Grab — aber sein Name ragt, von dem Segen des Apostels geweiht, als Glaubenshelb bis in alle Zeit. Solchen Gegensatz will der Erzähler nicht verborgen haben. Wählte der heidnische Achill statt langen üppigen Lebens, nach griechischer Legende, den unsterblichen Ruhm. Was würden wir wählen, so die Wahl anstünde zwischen Ibzan oder Hillel und Jiftach? Oder wählen wir Christen das Kreuz dessen, der ewig lebt!

1) Diese Legende ist um so ungeschichtlicher, jemehr in Kap. 12 überhaupt nur von nördlichen Helden die Rede ist, da die Geschichte der südöstlichen Helden und Kämpfe Kap. 13 beginnen und bis zu Samuel und David sich fortsetzen.

1) Es liegt auf einem Teil, den V. 15 Berg Amaleks nennt, etwa von Josua, dem Amalekiesieger, vgl. Kap. 5, 14.

Dreizehntes Kapitel.

V. 1.

1 Und es fuhren die Söhne Israels fort in den Augen Gottes Böses zu thun, und es gab Gott sie in die Hand der Pelischtim vierzig Jahre.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Dasselbe Geschick wiederholt sich überall. Kein einziger Stamm, lehrt uns das Buch der Richter, ist davon ausgenommen. Dem Abfall folgt die Abhängigkeit, ob sie nun von östlichen oder westlichen Völkern über die Nachbarstämme verhängt wird. Von allen Völkern rings umher wird die Verfolgung ausgehen, wenn Israel in die Sünde fällt, steht Richter 2, 14 geschrieben. Es wird Israel, heißt es Kap. 3, 3, auch durch „die fünf Fürsten der Pelischtim,“ die Noth und den Krieg kennen lernen. Das Buch hat mit dem Druck des mesopotamischen Königs im Osten begonnen, aus welchem Othniel, der Held aus Juda, das Volk erlöste. Nach einem Kreislauf durch Ost und Nordost endet er wie der Sonnengang im Westen, und der Stamm Juda, mit dem das Buch begann, wird am Schluß auf's neue berührt. Schon Kap. 10, 7, wo von den Ereignissen nach Abimelechs Tod gesprochen wird, heißt es: „Israel sei an die Pelischtim und die Söhne Ammon überliefert worden.“ Zuvörderst wird aber die Heldenthat Jiftachs gegen Ammon berichtet (die darauf genannten Richter gehören den nördlichen Gebieten, zwei Sebulun, einer Ephraim an). Jetzt wird von den großen Kämpfen gesprochen, welche Israel gegen die tapfern und wohlgerüsteten Völker der Filnsstädte, der Philister am Meer, zu bestehen hat, und die mit wechselndem Glück bis in Davids Zeit hinein dauern. Die Stämme, welche dabei namentlich betroffen wurden, waren Dan und das westliche

Juda mit dem eingeschlossenen Simeon. Wie hatten sich die Zeiten geändert! Einst hatten die Männer von Juda im stürmenden Siegeslauf auch die großen Städte am Meer gewonnen. Später konnten sie diese nicht blos nicht behalten, sondern geriethen durch eigenen Abfall von Gott und Geist selbst in Abhängigkeit von ihnen. Der Stamm Dan hatte sich schon lange nur auf den Bergen erhalten können (Kap. 1, 34). Jetzt aber waren die Philister in den danitischen Städten überall mächtig und frei. Kap. 10, 15 wird von der Buße erzählt, welche die Söhne Israel in ernsthafter Weise vor Gott ausübten. Es wird dies hier nicht wiederholt, obschon die Geschichte eines neuen „Richters" eingeleitet wird. Ueberall, bevor sonst von den Großthaten eines Schofet erzählt wird, geht vorher, es habe Israel zu Gott geschrieen und er sich sodann erbarmt. Wenn man nun nicht annimmt, daß Kap. 10, 15 sich auch auf Dan und Juda bezieht, obschon auch Kap. 10, 6 schon von den Pelischtim geredet wird, so ist auffallend, daß bei der Erzählung, welche Simsons Thaten enthält, eine solche Bemerkung nicht vorhergeht. Es kann dies nicht unbeachtet bleiben. Denn da die Nachricht vom Abfall Israels wiederholt wird, so wäre auch die von seiner Buße wiederholt worden. Was er nicht erzählt, muß der Erzähler angenommen haben, sei nicht dagewesen. Sie kann auch nicht in Dan und Juda damals so stattgefunden haben, wie dies in Gilead der Fall war, denn die Geschichte des Helden beweist es, welche berichtet wird. Wenn dennoch ein solcher Mann auferstand, so war dies Erbarmen, das Gott dadurch gegen Israel bewies, wohl um Einzelner willen geschehen, die ihn suchten und bekannten. Eine solche vereinzelte Kraft zeigte sich auch nur in der Geschichte des Waltens Simsons. Es waren vereinzelte Rettungen, die Israel dort erfährt. Es war keine volle Volkserneuerung, wie sie durch die früheren Richter in ihren Wirkungskreisen geschah. Daher unterscheidet sich die Geschichte Simsons von den Ereignissen in Othniels, Ehuds, Baraks, Gideons und Jiftachs Zeit ganz und gar, wie er sich selbst von diesen Helden unterscheidet. Auch Jiftach redet als persönliches Ich, wenn er mit den Feinden unterhandelt; er war in der That das Volk sich, denn sein Wille war des Volkes Wille, seine Buße ihre Buße. Er kann sagen „ich und mein Volk" (Kap. 12, 2); ihn hat sein Volk zum Fürsten gemacht. Simson ist die Person ohne Volk; das gewaltige Ich aber kein Fürst, ein Einzelner, der Gottes Geist und Weihe fast ohne seinen Willen trägt — während Jiftach und sein Volk eins im Bußwillen und Gottvertrauen sind. Daß also, obschon Simson ein Richter war und verkündet von einem Engel Gottes — trotzdem nicht steht „es hätten vorher die Söhne Israel zu Gott geschrieen," das gibt schon einen einleitenden Gedanken zur Auffassung der eigenthümlichen und merkwürdigen Berichte, in denen der neue Held erscheint.

V. 2—7.

2 Und es war ein Mann aus Zorea, von Geschlecht ein Dani, und sein Name war
3 Manoach, und seine Frau war unfruchtbar und gebar nicht. *Und ein Engel Gottes erschien der Frau und sprach zu ihr: Siehe, nun bist du unfruchtbar und hast kein
4 Kind, aber du wirst schwanger werden und einen Sohn gebären. *Und hüte dich von jetzt an, daß du keinen Wein trinkest oder sonst Berauschendes, und iß nichts Unreines.
5 *Und wenn du schwanger bist und einen Sohn gebärst, so soll ein Scheermesser nicht über sein Haupt gehen, denn ein Nasir des Herrn wird der Knabe vom Mutterleibe sein, und er wird
6 anfangen, Israel zu retten aus der Hand der Pelischtim. *Und die Frau kam und sagte ihrem Manne: Ein Mann Gottes kam zu mir, und sein Aussehen war wie das Aussehen eines Engels Gottes, sehr erhaben, und ich fragte ihn nicht, woher er sei, und
7 seinen Namen sagte er mir nicht. *Und er sprach zu mir: Siehe, wirst schwanger werden und einen Sohn haben, und nun trinke keinen Wein und sonst Berauschendes, und iß gar nichts Unreines, denn ein Nasir des Herrn wird der Knabe sein vom Mutterleib bis zum Tag seines Todes.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Und es war ein Mann aus Zorea. In Zeiten, da Israel Buße that, standen Männer auf von Gottes Geist erfüllt; wo dies nicht der Fall war, muß Gott sich den Helden erziehen. Wie Simson zum Richter auserkoren ist, geschah keinem Andern. Von Othniel und Ehud heißt es einfach: „und Gott stellte sie als Retter auf" (ויקם). Barak wurde durch Debora gerufen, welche eine Prophetin war. Ein „Engel Gottes" kam auch, um das Volk von Midjan zu befreien, aber er kam zu Gideon, einem schon erprobten tapfern Manne selbst. Von Jiftach war eben die Rede. Ganz anders stellt sich die Wahl Simsons dar. Er wird erkoren, bevor er geboren ist. Ein Engel Gottes kommt nicht zu ihm, sondern zu seiner Mutter. Bei Jiftach erkennt Gilead, daß er der rechte Mann sei, weil er angefangen (יָחֵל) die Feinde zu besiegen. Zu Simsons Mutter wird vorher gesagt, ihr Sohn würde anfangen (יָחֵל) Israel zu retten.

Der Vater war aus Zorea (siehe unten zu V. 25), von Geschlecht ein Dani, daher Simson auch Bedan (1 Sam. 12, 11) genannt wird. Er hat den schönen Namen Manoach, Ruhe, gleichsam Ἡσυχος, Hesychios, eigenthümlich genug für den Vater eines so unruhigen Geistes wie Simson. Seiner Frau Name wird nicht genannt. Die jüdische Tradition (Baba Bathia, 91) leitet sie aus dem Stamme Juda, und nennt sie nach 1 Chron. 4, 3 Zelelponi oder Hazlelponi. Die Eltern waren erst kinderlos. Die Mutter war unfruchtbar, wie Sara gewesen ist. Aber es steht bei ihr so wenig, wie bei Sara, daß sie um einen Sohn gebeten habe. Es läßt sich dies nur aus dem Beispiel Hanna's (1 Sam. 1, 10) folgern, aber es wird auch nicht gesagt, daß sie, wie jene, ein Gelübde gethan hat. Es heißt auch nicht, daß sie alt gewesen seien, wie bei Sara und bei Elisabeth (Lukas 1, 7). Es waren fromme, unbefangene Leute, die in der Stille lebten, und ihre Kinderlosigkeit bisher in Gottvertrauen ertragen hatten. Aber diese ist es doch, welche die Mutter zu der Verkündigung, welche an sie ergeht, besonders geeignet macht. Die Freude, die sie darüber empfindet, macht sie zu dem Opfer, welches sie bringen soll, ganz besonders bereit. Es ist ein schon kaum gehofftes Glück, welches sie gern mit den Entbehrungen, die ihr aufgelegt werden, erkaufen will. Aber nicht blos dies begründet ihre Auswahl. Eine solche Verkündigung erheischt Glauben. Das fromme Gemüth der Eltern beweist sich in diesem Glauben, mit dem sie zweifelloser als Sara und Zacharias als gewiß hinnahmen, was ihnen verkündigt ward.

So hüte dich darum und trinke keinen Wein oder berauschendes Getränk. Denn Simson, das Kind, das ihr geboren werden wird, soll ein „Nasir Gottes sein". Die Gedanken, welche dabei zu Tage kommen, sind von ungemeiner Lehrhaftigkeit. Sie offenbaren eine überraschend freie und feine Auffassung über das Leben und Bedürfniß des damaligen Israel. Es spiegeln sich darin weitgreifende Meditationen, welche bis in unsere Tage die christliche Gemeinde bewegen.

I. Das Gesetz in 4 Mos. 6 über den Nasir und seine Gelübde ruhet auf den großen Voraussetzungen, die im Berufe Israels eingeschlossen sind. Es wird 2 Mos. 19, 5 u. 6 zu Israel gesagt: „Ihr sollt mir sein ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk"; aber voraus geht: „ihr sollt mir ein Eigenthum sein, denn mein ist die ganze Erde". Israel soll das zeitlich heilige Volk Gottes sein unter allen Völkern, die „sein" sind, und das Gesetz drückt in Thaten die sittlichen Gedanken aus, durch welche sich Israel als heilig und geweiht darstellt. Dasselbe Verhältniß, wie Israel zur Welt, nehmen die Priester in Israel selbst ein. Ihr Dienst drückt im Besonderen die Weihe und Nähe zu Gott dar durch Opfer, Gebet und Sühne. In Betreff dieses Dienstes haben sie nun ebenfalls ein Gesetz, an dessen äußerlichem Gebot sich die innerliche Idee darstellt, die in ihrer Weihe lebt. Wenn die Priester hineingehen in das Stiftszelt, ergeht das Gebot an Ahron, sollen sie keinen Wein noch Berauschendes trinken (3 Mos. 10, 9), damit sie unterscheiden können zwischen heilig und unheilig, und unterweisen können die Kinder Israels, denn der Wein macht lose Leute (Sprüche 20, 1). Im Wein, sagt Jesaias, ist alle Heiligung der Priester ertrunken (28, 7). Die Folgen des Weinrausches zeigen sich nicht blos bei einem Manne, wie Nabal (1 Sam. 25, 36), sondern auch bei einem Frommen, wie Lot.

Daß der Tod der Sünde Sold ist, lehrt das A. T. auf allen Blättern. Damit sie nicht sterben, sollen sie keinen Wein trinken. Eben darum sollen sie keine Leiche berühren, denn sie trägt das Wesen der Sünde und Unreinheit an sich (3 Mos. 21, 1). Denn er soll heilig sein. Wenn aber auch durch die Ordnung des Gesetzes die besonderen Priesterämter dem Stamme Levi übergeben sind, so ist doch die Heiligkeit und Weihe des Lebens auf sie nicht eingeschlossen; Gotte sich weihen und das allgemeine Priesterthum — auch ohne Amt — an sich sichtbar machen, kann Jeder, welchem Stamm er auch angehöre. Es ist die Eigenthümlichkeit des Gesetzes, daß es jede innerliche religiöse Gemüthsbewegung in einer sichtbaren That ausdrückt. Es bindet das innerliche Leben, sich sichtbar bekennen zu lassen. Ganz Israel soll heilig sein, aber wenn ein Israelit außer der Verbindung, welche die Priester zwischen Gott und Volk vermitteln, in besonderer geistlicher Erhebung sich Gotte gelobt, dann stellt sich auch dies an ihm in Ordnungen vor, welche eben der Nasir wie der Name dieses Gelobenden war, kenntlich und verpflichtend machen. Es kann daher ein Israelit auf Zeit sich Gotte geloben und er ist dann für die Zeit im besonderen Sinne Gott heilig (4 Mos. 6, 8). Er tritt ohne Amt in einen freien heiligen Dienst vor Gott. Darum darf er, als ob er dauernd im Stiftszelt amtirte die ganze Zeit seines Gelübdes, wie die Priester im Dienst, keinen Wein und kein Berauschendes anrühren, was doch die Priester außer dem Dienste können. Die Priester dürfen eine Leiche nicht berühren, doch ist ihnen dies bei ihren Blutsverwandten gestattet (3 Mos. 21, 1). Der Nasir, der sich gleichsam immer wie im Heiligthum befindend anzusehen hat, wo jede Unreinigkeit ausgeschlossen ist, darf dieses nicht. Weder Vater oder Mutter, wenn sie gestorben sind, darf er berühren. Ja, er ist gleichsam selbst ein Tempel oder ein Altar Gottes; das geht aus dem Abzeichen hervor, welches sein besonderes Kennzeichen ist. Der Priester kommt nur zum Altar, darf deßwegen an Haar und Bart nicht die Zeichen der Götzendiener tragen (3 Mos. 21, 5) und ist sonst durch seine Kleidung kenntlich. Der Nasir ist in der Gemeinde, seine Kleidung ist ununterschieden, aber er ist selbst ein Altar, darum darf wie bei diesem kein Eisen über seinen Leib und über das Haupt des Leibes geschwungen werden. „Wenn du mir," ordnet Moses an, „einen Altar von Steinen machst, so baue ihn nicht von behauenen; denn hast du dein Eisen darüber geschwungen, so hast du ihn entweiht" (2 Mos. 20, 22). Darum baute auch Josua einen Altar von Steinen, „worüber man kein Eisen geschwungen hatte" (Jos. 8, 31). Hier kam es nicht auf das Wesen der Steine an, sondern die Symbolik, die mit dem Eisen verbunden wurde, verbot die Anwendung behauener Steine. Das Eisen soll, wie die Mischna bemerkt (Middoth 3, 4), auch nicht einmal den Altar berühren, denn das Eisen wird gebraucht, das Leben zu verkürzen, der Altar, das Leben zu verlängern (vgl. meine Schrift: Schamir, S. 57, 58). Dieselbe Vorstellung vom Eisen galt bekanntlich auch bei andern Völkern älterer Zeit. Die Aegypter nannten es „Typhons Knochen" (Plut. de Osirid. cap. 62). Eisen sei das Bild des Unheils, wie ein Orakel meldete (Pausan. 3. 3. 4), weil es in

der Schlacht gebraucht ward[1]). — Wenn also dem Nasir geboten war, daß während seiner Zeit kein Messer über sein Haupt gehen soll, so herrscht für das Gebot kein anderes Motiv[2]), als: daß weil der Nasir „heilig sei und die Weihe Gottes auf ihm ist" wie auf dem Altare, das Eisen, das Werkzeug des Todes und Schreckens, ihn nicht berühren soll.

Der Nasir ist ein wandelnder Altar Gottes und das herabwallende Haupthaar das sichtbare Zeichen dieser Weihe, das ihn und das Volk an die Heiligkeit mahnte, die Jener auf sich genommen hat. Es ist der rechte Hauptcharakter des Nasir, wie das Linnenkleid das des Leviten ist. Daran ist er zu erkennen und daher stammt wohl auch der Name. Man darf wohl annehmen, daß dem Worte נָזַר erst durch die besondere Auszeichnung des נָזִיר die Bedeutung „sich weihen, enthalten" gekommen ist. Mich dünkt, daß נָזִיר, Nasir, oder, wie Andere schreiben Nazir, Nacir soviel heißt, als καρηκομόων, Cincinnatus, oder Harfagr (Haralld hinn Harfagri). Denn mit Recht wird bemerkt, daß 4 Mos. 6 der Ausdruck Nacir schon als ein bekannter angenommen wird. Es darf mit dem lateinischen cirrus (cf. caesaries = caeraries) verglichen werden, da die Sprachvergleichung der meisten mit נ beginnenden Verba dieses als einen spezifischen Vorschlag des Hebraismus bezeichnet, sodaß נטר, bewahren mit τηρέω, נטל, tragen mit τλάω, נחש, Erz mit aes, נחש mit dem onomapoet. Zischen, wie נהם mit gemere, נזל mit salire u. a. m. verglichen werden können. Es würde dann die Bedeutung Diadem, Schmuck in נֵזֶר ebenso gedeutet werden (vgl. זר in derselben Bedeutung), wie die von κόμος, Putz, welches von κόμη, κομέω geleitet wird. Die etymologische Sprachunreinheit von cirrus, cicinnus, sanskrit, kikura mit der in nasir näher zu verfolgen, dürfte hier nicht angehen, ebenso wenig wie eine Untersuchung, ob die Ausdrücke für scheeren, ξύρομαι, κείρειν damit zusammenhängen. Gerade die Bezeichnungen für die Urdinge des Menschen lassen sich am tiefsten in dem allgemeinen Sprachgeist der Völker suchen. Aber das wird doch dadurch wahrscheinlich, daß man den Ausdruck 3 Mos. 25, 5, wo der Weinstock, welcher im Sabbathjahr nicht geschnitten wurde, gleichfalls nasir heißt, nicht von dem gelobenden und geweihten Nasir als Mann, sondern von seiner Urbedeutung ableiten muß. Weil das Sabbathjahr eine Zeit Gottes war (Kap. 25, 4), so ging kein Messer über den Weinstock, und darum hieß er nasir. Der Name würde unpassend gewesen sein, wenn der Israelit wegen seines Gelübdes sich nasir genannt hätte, denn diese subjektive Thätigkeit konnte auf den Weinstock nicht übertragen werden. Aber er kommt von der objektiven Erscheinung, in welcher der Mensch wie der Weinstock, weil sie heilig waren, kein Messer an sich erfahren haben. Aus der Unbeschorenheit, aus dem Langhaar, nicht aus der Weihe an sich datirt der Name, aber die Weihe heiligte ihn durch das Gesetz, wie auch die sakramentale Beschneidung ihren Namen מִילָה nicht dem Sakrament des Israeliten, sondern dem Akt des Schneidens (מִיל, σμίλη) verdankt, welcher dann eine besondere Weihe erhielt. Das Langhaar war das eigentliche Merkmal des Nasir, wenn es auch außerdem (vgl. Jer. 7, 29) נזר heißen kann, weil es durch das Gesetz seine ordnungsvolle Weihe erhalten hat. Das natürliche Leben zu heiligen, ist gerade die durchgängige Absicht des Gesetzes. Durch seine Ordnungen hebt es die geistlichen Anforderungen, die es stellt, in die sichtbare und besondere Erscheinung. Die Beschneidung der Vorhaut ist doch nur das nationale Abbild der Herzensbeschneidung, und das Nasiräat das Symbol des allgemeinen Priesterthums, in welchem keine Sünde und Unreinheit den freien Gottesdienst beflecken soll. Aber der Charakter, mit dem beides sichtbar erschien, war mehr als ein subjektiv wandelbares Bild, er war ein bestimmtes und unveränderliches Gesetz. Es war gewissermaßen ein Sakrament. Es ist belehrend zu sehen, wie die biblische Sprache und ihre Begriffe von dem Verhältniß von Geist und Gesetz affizirt wird. Das lange Haar, ein eigentlich natürlicher Akt, wird erst durch geistliche Gedanken der Ausdruck des allgemeinen Priesterthums, in welchem der Mensch ein lebendiger Altar ist; nachdem aber der Nasir der heilige Langhaar geworden ist, der von dem Unreinen fern bleiben soll, bildet sich von seinem Namen ein neues Verbum ab, welches die bloße geistliche Bedeutung der „Enthaltung vom Unreinen" hat. Ebenso wie die Beschneidung, die ursprünglich erst durch geistliche Gedanken zum Sakrament geworden ist, dann als Gesetz Gelegenheit zu Uebertragung auf die geistlichen Begriffe von Beschneidung der Zunge und des Geistes gibt. Besonders merkwürdig ist aber die Auffassung des Verhältnisses von Geist und Gesetz in der Geschichte Simsons.

II. Warum bedurfte es, daß der Held, welcher Israel zu retten anfange, ein Nasir sei? Weßhalb bedarf es solcher Erwählung und Erziehung nicht bei den andern großen Richtern, bei Gideon und Jiftach? Waren denn nicht jene Helden geistliche Nasiräer, die ihr Leben hingaben, um Gott zu dienen? Durften wir nicht von der geistlichen Weihe ihres Haupthaars das dichterische Wort Debora's verstehen, wenn sie beginnt: בִּפְרוֹעַ פְּרָעוֹת בִּישְׂרָאֵל בְּהִתְנַדֵּב עָם, „Um daß in Israel wallte das Haupthaar, in des Volkes Weihe" (vgl. zu Kap. 5, 2). Allerdings ist dies so und gerade deßhalb unterscheidet sich Simson. Denn jene Männer erhoben sich in Zeiten, da die Völker Israels selbst zur Buße umgekehrt waren und ihr Herz zu Gott wandten. Jetzt war dies anders. Dan und Juda befanden sich im Druck,

1) Apollonius von Tyana soll geäußert haben. „Eines weisen Mannes Haar schone das Eisen. Denn es ist nicht recht, daß es einen Ort berühre, wo alle Quellen der Sinne liegen, von wo alle heiligen Töne und Stimmen, von wo die Gebete ausgehen und das Wort der Weisheit Dolmetsch." Philostr. Vit. Apollon. 8, 6.

2) Daher wir uns mit den in dem Artikel Nasiräat von Oehler aufgeführten und aufgestellten andern Meinungen nicht befreunden konnten (Herz. Encykl. 10, 208). Ein Gedicht von Max Letteris, die Locken des Nasiräers in Jolowicz Blüthenkranz S. 289 hat den Gedanken des Nasiräats ganz verfehlt.

aber nicht in der Buße. Eine Erhebung durch den Glauben von Innen ist nicht zu erwarten. Und es gewährt sie die Kraft des Gesetzes gleichsam von Außen. Man erkennt die Macht des objektiven geistlichen Gesetzes. Sie wird ein Organ zur Rettung, wenn der subjektive Quell der Freiheit nicht mehr fließt. Der Engel würde keinen Gideon gefunden haben. Eine Prophetin wie Debora war nicht da. Aber das Gesetz bleibt; es ist unabhängig von der Strömung des Volksgeistes. So wird es die letzte sichere Vermittelung der Hülfe Gottes. Diese Bedeutung des Gesetzes und seine objektive Kraft wird an Simson dem Volke sehr lehrhaft gemacht. Sie ist auch von Simson an die geltende Macht, welche die Retter hervorruft, bis zum Königthum, das durch die Salbung mit dem Priesteröl aus dem Hirten David den Siegesfürsten schafft. Und zwar ist das Gesetz des Nasir hier die Vermittelung, denn an diesem tritt das Verhältniß am klarsten hervor. Gerade das Nasiräat ist doch nach dem biblischen Gesetz der Ausfluß ungebotener freier Gotteswidmung, welche einem Einzelnen zusteht. Allerdings waren gewissermaßen die früheren Helden solche Einzelne. Sie erscheinen aber nicht, wenn Mangel an Buße und Glauben die Propheten und Nesirim (vergl. Amos 2, 12) stumpf macht. So lehrt denn die Geschichte Simsons, daß Israels Heil nicht vom Nasiräat seine Hülfe erwarten durfte, wenn es subjektiv allein gegolten hätte. Wenn Glauben im Volke fehlt, wird kein Mann zum Nasir, aber durch das objektive Gesetz kann der Nasir zum Mann werden. Bei Simson macht das Nasiräat den Helden, das Langhaar charakterisirt die Kraft, die Entsagung der Mutter weiht das Kind. Simson, ein Nasir ohne seinen Willen, von Geburt an, wird, was er ist, nur als Nasir, und bleibt ein Held nur so lange er dies ist. Der Nasir ist an ihm das Erste, alles Andere das Zweite. Die Kraft davon ist so objektiv, daß sie schon auf ihn wirkt, bevor er geboren ist, bevor an irgend ein freies Bewußtsein zu denken ist. Der Engel gebietet es nicht dem, um den es handelt, sondern der Mutter, und sie wird während der Schwangerschaft ein weiblicher Nasir, damit ihr Sohn deßhalb ein Held werden könne. Das macht den eigentlichen Unterschied Simsons aus von den andern Helden; sein Motiv erkennt man darin, daß der Erzähler nicht sagen konnte, die Stämme hätten büßend „zu Gott geschrieen".

III. Die Mischna (Nasir 1, 2) läßt schon erkennen, daß zwischen einem Nasir Schimschon und einem Nasir Olam unterschieden worden sei. In der That ist das Nasiräat des Simson einzig, hat sich nicht wiederholt und kann sich nicht wiederholen. Denn es ist durch die Geschichte seiner Zeit bedingt. Auch Samuel wird durch seine Mutter gelobt, daß er Gotte gehören und ein Scheermesser sein Haupt nicht berühren soll. Aber es steht nicht, daß sie an sich die Gebote des Nasir erfüllt habe — auch von einem Einfluß des Langhaars Samuels wird nichts berichtet. Hanna ward zu ihrem Gelübde ganz durch sich selbst bewegt. Auch das Beispiel Johannes des Täufers ist ganz selbständig. Hier verkündet zwar der Engel die Geburt des Kindes, aber heißt es: „Er wird groß sein vor Gott, Wein und starkes Getränk wird er nicht trinken", Johannes wird, weil er vor Gott groß sein wird, darum keinen Wein trinken. Vom Langhaar ist nicht die Rede und in die eigne Kraft Johannis, die Gott in ihn legt, wird sein Gelübde gegründet. Die Mischna nimmt den Fall an, es könne Jemand geloben, ein Nasir wie Simson zu sein, d. h. dieser Fall wird hypothetisch darin begränzt, daß er zwar wie dieser sein unverkürztes Langhaar tragen muß, aber für Verunreinigung kein Opfer zu bringen hat. Man nannte ein solches Gelübde nur nach dem Namen Simsons, weil ein Theil seines Lebens darin nachgeahmt war. Aber an sich ist ein Gelübde, wie Simson zu sein, unmöglich. Denn Simsons Gelübde fing nicht bei ihm, sondern bei der Mutter an. Es konnten eben nach dem Gesetz in 4 Mos. 6 Israeliten auf längere und kürzere Zeit, wie die vier Freunde Jakobi (Apostg. 21, 24), ein Gelübde auf sich nehmen. Wenn die Zeit um ist, scheeren sie sich und bringen ein Opfer. Aber Niemand konnte geloben, wie Simson zu sein. Es konnte eine Mutter geloben, ihr Kind wie Simson erziehen zu wollen. Aber auch dann durfte sie nicht erwarten, daß an ihrem Kinde die Folgen wie bei Simson offenbart werden würden. Simsons Geschichte beweist eben die Machtlosigkeit menschlicher Subjektivität. Nicht alle Mütter können Simsonskinder haben wollen, wenn sie das Haar wachsen lassen. Des Engels Verkündigung, durch welche die Wirkung des Geistes im Gesetze schon im Mutterleibe beginnt, ist die ursprüngliche Kraft. Gottes Geist wirkt auf Mutter und Sohn durch das Organ des Nasiräats. Die Kraft des Nasir, die heilige Einwirkung des Gesetzes thut auf den Menschen selbst, der Ausfluß der Gottesweihe in das Leben des Geweiheten kann nicht ohne Gottes Geist sich kund thun. Die theologische Lehre in der Vorgeschichte Simsons ist eben die, daß zwar das Gesetz in seiner unveränderlichen Objektivität den subjektiven Mächten der Prophetie und Heldenbegeisterung gegenübergestellt wird, daß aber dies nicht an sich, — sondern nur durch die Anfüllung mit dem verkündenden Geiste Gottes das Organ der Rettung werden kann.

Das Nasiräat ist das Abbild des allgemeinen Priesterthums, des Menschen, der auch außerhalb des Stammes Levi Gott ganz angehören kann. Die sichtbaren Akte, die dabei vorgeschrieben sind, stellen die Reinheit und die Sündenlosigkeit dieses dem Gott geweiheten Herzens bildlich dar. Bei Simson als Nasir fängt dieses Nasiräat vom Mutterleibe an. Wäre es eines von Menschen geborenen Sohnes Art, durch das Gesetz sündenlos zu sein, so sollte Simson, der Nasir, es sein können. Aber nur Christus ist der wahre Nasir im Geist, bei dem die Reinheit aus dem Bild in die Wahrheit des Lebens ausgedrückt ist und dessen in Gott gegründete freie Liebe unter den Menschen von Mutterleib bis an den Tod dauert. Wenn Jakob, der Patriarch, auf seinem Sterbebett verkündigt „den Segen vom Haupte Josefs und vom Scheitel des Nasir seiner Brüder" (5 Mos. 49, 26), so verstand wohl das urchristliche Bewußtsein in dem „Nasir seiner Brüder" nicht Josef, sondern fand in dem „und" die Verbindung des Segens Josefs mit dem, der ein Nasir der Brüder Josefs gewesen sei; es sah darin die Weißagung auf den Messias, welcher der rechte gottgelobte, reine Hoheprieſter, aber nicht aus Levi's Stamm, ge-

wesen ist. Wenn daher Matth. 2, 23 gesagt wird: „auf daß erfüllet würde, was gesagt ist durch die Propheten: Er soll *Ναζωραῖος* heißen", so darf doch — ohne dies hier weiter auszuführen — die Meinung, daß hier auf den נזיר אחיו auf den „Nasir seiner Brüder" zurückgewiesen sei, nicht schnell beseitigt sein. Merkwürdig jedenfalls ist die alte jüdische Deutung, welche, wo Jakob von Dan spricht Kap. 49, 17, und V. 18 hinzufügt: „Und auf dein Heil harre ich, Herr!" bei Simson gedacht habe an den Messias (Bereschi, Rabba S. 86 b.), der allein retten könne (vgl. das Targumim zur Stelle), und daß Simsons Mutter nach 1 Chron. 4, 3, wie schon erwähnt, „hazlelponi oder „zelelponi" genannt wird, „was „der Schatten fällt auf mich" bedeutet, und Luk. 1, 35 heißt es: *δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι.*"

Und ein Scheermesser komme nicht auf sein Haupt. Hier und in der Geschichte Samuels heißt es מורה mora, während es im 4 Mos. 6, 5. als תער vorkommt. Beide kommen von demselben Stamme ערה, nudare, entblößen, gleichsam novare, woher auch novacula. An eine Vergleichung mit griech. *μάχαιρα*, lat. marra scheint weniger gedacht werden zu dürfen; die Bedeutung Grabscheit liegt nicht nah. Dagegen darf eine gewisse Verwandtschaft von ערה mit griech. *ξυρόν*, sanskr. khschura, Scheere, nicht völlig abgewiesen werden.

Er wird anfangen. Denn die Philister drückten Israel zehn Jahre, und Simson hatte nur zwanzig Jahre sein Volk gerichtet. Simson *begann* erst wieder den Sieg in Israel zu pflanzen. Er vollendete es nicht. Der Engel Gottes, der die Helden aus dem Schooß seiner Mutter beruft, weiß auch, daß dieser nicht vollenden wird, was er doch durch seine Kraft ausführen konnte. Er weiß es, darum ist seine Verkündung anders, wie an Gideon, zu dem er spricht: „Du wirst Israel erretten (Kap. 6, 14).

Und es kam die Frau und sprach zu ihrem Manne. Bevor sie ihm erzählt, was der Engel gesagt, entschuldigt sie sich, daß sie nichts Näheres über den Verkünder weiß. Sie hätte ihn fragen sollen, woher er sei, — aber sie wagte es nicht, denn er war ein „Mann Gottes, dessen Anblick war wie ein Engel Gottes". In Menschengestalt erschien der Engel, aber ein imponirender Glanz lag auf ihm, der die Frau erschreckt hat. Auch bei Gideon wird dies ähnlich der Fall gewesen sein. In ihrer Erzählung ergänzt sie, was V. 5 nicht steht, es werde das Kind ein Nasir der Gottheit sein von Mutterleib „*bis zum Tod*".

V. 8—23.

8 Und Manoach flehte zu Gott und sprach: Ach! mein Herr, der Mann Gottes, den
du sandtest, möge doch noch einmal zu uns kommen und uns lehren, was mit dem Kinde,
9 das geboren werden soll, zu geschehen ist. *Und Gott hörte auf die Stimme des Ma-
noach, und es kam der Engel Gottes wieder zu der Frau, und sie saß auf dem Felde,
10 und Manoach, ihr Mann, war nicht mit ihr. *Und es eilte die Frau, lief und sagte
es ihrem Mann und sprach zu ihm: Siehe, mir ist der Mann sichtbar geworden, wel-
11 cher jüngst zu mir kam. *Und Manoach stand auf und ging seiner Frau nach und kam
zu dem Mann und sprach zu ihm: Bist du der Mann, welcher zu der Frau geredet hat?
12 Und er sprach: Ich bin's. *Und Manoach sprach: Wenn dein Wort eintrifft, was wird
13 die Weise des Knaben sein und sein Thun? *Und es sprach der Engel Gottes zu Ma-
14 noach: *Von Allem, was ich der Frau gesagt habe, soll sie sich enthalten. Von Allem,
was vom Weinstock kommt, soll sie nicht essen, Wein und Berauschendes nicht trinken
und kein Unreines zu sich nehmen und Alles, was ich ihr geboten habe, soll sie beobach-
15 ten. *Und es sprach Manoach zu dem Engel Gottes: Laß dich doch aufhalten, daß
16 wir vor dir ein Ziegenböcklein zurichten. *Und es sprach der Engel Gottes zu Manoach:
Wenn du mich auch aufhaltest, ich werde von deinem Brod nicht essen, aber willst du
ein Ganzopfer bereiten, so bringe es Gott dar, denn Manoach wußte nicht, daß es ein
17 Engel Gottes war. *Und es sprach Manoach zu dem Engel Gottes: Was ist doch dein
Name, daß, wenn dein Wort sich erfüllt, wir dich ehren. Und es sprach zu ihm der
18 Engel Gottes: *Warum frägst du nach meinem Namen und er ist Peli [Wunderbar].
19 *Und Manoach nahm das Ziegenböcklein und das Speiseopfer und brachte es auf den
Felsen dem Ewigen dar, und er ließ *ein Wunder* geschehen, und Manoach und seine Frau
20 sahen es. *Denn, indem die Flamme vom Altar gen Himmel stieg, da ging der Engel Gottes
in der Flamme des Altares auf, und Manoach und seine Frau sahen es und fielen auf
21 ihr Antlitz zur Erde. *Und als der Engel Gottes nicht fortfuhr zu erscheinen Manoach
22 und seiner Frau, da merkte Manoach, daß ein Engel Gottes es gewesen. *Und sprach
Manoach zu seiner Frau: Sterben werden wir, denn eine Gottheit sahen wir. Da sprach
23 zu ihm seine Frau: *Hätte Gott Gefallen daran, uns zu tödten, so würde er nicht ge-
nommen haben aus unsern Händen Ganzopfer und Speiseopfer, hätte uns dies Alles
nicht sehen und zur Zeit mich solches nicht hören lassen.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Und Manoach flehte zu Gott. Die Erzählung gewährt den lieblichen Einblick in die kindliche Frömmigkeit eines israelitischen Ehepaars im Alten Bunde.

Das Begegniß mit dem Engel verläuft zwar im Ganzen wie das von Gideon (vgl. oben Kap. 6). Der Engel kommt und geht wie dort, harrt auf ihre Bitten, empfängt das Opfer, verschwindet in der Flamme — aber doch stellt das Verhältniß von Manoach und seiner Frau noch andere schöne Momente dar. Die Charakteristik der beiden Ehegatten kann feiner nicht gezeichnet sein. Manoach ist ein frommer Mann, er weiß Gott im Gebet zu suchen, er ist nicht ungläubig — aber die Aussage der Frau scheint ihm nicht sicher genug; er möchte sie bestätigt haben. Und zur Lehre und Stärkung Israels — damit voller Glaube obwalte — nicht blos einer Frau Zeugniß für die wunderbare That vorhanden sei — mit Rücksicht auf das unerweckte Volk, läßt sich Gott erbitten[1]). Aber obschon Manoach bei dem Wiedererscheinen des Engels sein Gebet erfüllt sieht — erkennt er in ihm noch immer nichts als den Mann (איש); — in der That ist für den Menschen, obschon er betet, nichts schwerer, als *die Erkenntniß der Erfüllung des Gebetes* —; wenn Manoach den Befehlen wegen des Verhaltens seiner Frau in Betreff des verkündeten Kindes gläubig gehorcht, ohne einen andern *als ein Mann* vorauszusetzen, so läßt das erkennen, daß das Kommen und Predigen eines solchen Mannes, welcher „Isch Elohim" heißt, nichts Ungewöhnliches gewesen ist. Es hatte wahrscheinlich nur an solchem Gehorsam gefehlt, wie ihn Manoach beweist. Aber auffallender ist, daß er auch dann, als der Engel von seinem Brode nichts essen wollte, „noch nicht merkt," es sei kein Mensch. Er hatte ihn nach alterthümlicher Gastlichkeit, wie sie auch Homer kennt, erst bewirthen wollen *und ihn dann* nach seiner Heimat und seinem Namen fragen. Nur bei einem *Manne* hat dies Interesse und gewährt eine Bürgschaft. Aber auch die Antwort über den „wunderbaren" Namen macht ihn noch nicht aufmerksam. Erst nach seinem Verschwinden mit der Flamme merkt er, was freilich ein gläubiges Herz *auch* nur zu merken vermag, daß es ein Mann *nicht* war. Empfänglicher und sensitiver für die Anwesenheit eines göttlichen Wesens zeigt sich die Frau. Ihr erschien schon das erste Mal der Anblick *wie* der eines Engels. Sie redet auch das zweite Mal „siehe, er ist mir *erschienen*" (נִרְאָה), wie man von Engeln redet (V. 10); *sie* hat keines Beweises, keiner Erklärung bedurft, sie fragt nicht und weiß, was er ihrem Herzen gesagt hat, darum ist auch *sie* nicht in Angst, als es nun sichtbar wird, daß es wirklich ein *Engel Gottes* war. Ihr Mann fürchtet zu sterben, sie ist getrost und erkennt das Gegentheil. *Sie* hatte längst geahnt, und *sie* zählt zu den Frauen der heiligen Geschichte, welche mit zartem Herzen Geheimnisse Gottes ahnen und schauen können, und die um so lieblicher erscheinen, je mehr gerade ungläubige und unempfängliche Zeiten es sind, in denen sich, wie hier geschieht, die Engel *den Frauen* eher als den Männern offenbaren. Denn obschon Manoach bittet, er möge noch einmal kommen, erscheint er nicht *ihm*, sondern wieder der Frau, doch wartet er, bis sie ihn eilends holt, obschon sie ihn gar nicht zu warten bittet voller Ehrfurcht, aber voller Ahnung, daß er, wenn er einmal kam, auch warten werde.

Und Manoach sprach: Wenn dein Wort eintrifft, was wird die Weise des Knaben sein und sein Thun? Eigenthümlich ist, daß Manoach, trotz der deutlichen Worte, die ihm seine Frau berichtet, damit sich nicht beruhigen kann. Aber allerdings muß ihm wunderbar sein, daß seine Frau ihm berichtet, was *sie* thun soll, obschon der Sohn ein Nasir zu werden die Verkündung hat. Davon enthielt das mosaische Gebot keine Anweisung; es schien ihm, als ob die Nachricht seiner Frau darin ein Mißverständniß enthalte; er fragt darum zwei Mal, was mit dem *Kinde* geschehen soll, da er bisher hauptsächlich nur gehört, was die *Mutter* zu thun hat. Daher erwiedert ihm der Engel deutlich: *Was ich der Mutter* geheißen habe, das thue!

Und alles Unreine soll sie nicht essen. Schon Vers 4 war gesagt: „Du sollst keinen Wein trinken und alles Unreine nicht essen." Die ältern Ausleger verstanden darunter, was 4 Mos. 6, 4 den Nesirim zu essen verboten war. Dies ist nicht ganz richtig, wie aus V. 14 hervorgeht. Hier wird das ausdrücklich genannt, was 4 Mos. 6, 4 zu essen verboten war, nämlich Alles, was vom Weinstock kommt, und doch hinzugefügt „und jedes Unreine nicht essen." In 4 Mos. 6 ist von „Unreinem" gar nicht die Rede, das dem Nasir zu essen verboten sei, weil *kein* Israelit Unreines essen durfte. Hier fügt der Engel das Gebot hinzu, einmal, weil eine Zeit war, in der man vom Gesetze und der Sitte Israels vielfach abgefallen sein mochte, dann aber auch dem Ehepaar zur Erklärung des ganzen Gebotes. Die Frau soll sich fern halten vom Genusse alles dessen, was *unrein* machen kann, denn eine heilige und reine Weihe soll auf *dem* ruhen, den sie gebären wird.

Warum frägst du mich nach meinem Namen und er ist Peli. Auf die Feinheit, mit der in der Erzählung der Name יהוה und wieder האלהים und Elohim abwechseln, muß immer von neuem geachtet werden. Wenn der *Erzähler* spricht, wird immer יהוה gesetzt. Nur sagt er, es werde Simson ein *Nasir* Elohim sein, denn hier drückt Elohim den allgemeinen göttlichen Hauch, der ihn umgeben soll, aus, und steht auch 4 Mos. 6, 7: „denn die Weihe seines Gottes נזר אלהיו sei auf seinem Haupt." Wenn zuerst das gläubige Elternpaar spricht, so sagt es, wie Richter 6, 20 (siehe oben) „Engel *des Gottes*, des Gottes Israels." Besonders aber charakterisiren sich die beiden Gatten in V. 22 u. 23. Manoach fürchtet sich zu sterben, „denn Elohim haben wir gesehen," überhaupt ein göttliches Wesen. Die Frau, durch die Erscheinung und Verkündung ergriffen, spricht: Hätte יהוה uns tödten wollen, würde er unser Opfer nicht angenommen haben. Mit dem *vollen* Glauben kehrt auch in Israel der *volle* Name seines Gottes יהוה zurück.

1) וַיֶּעְתַּר, wie 1 Mos. 25, 21; 2 Mos. 8, 25.

Aber indem Manoach den Engel um seinen Namen fragt, erwiedert dieser nicht „mein Name ist יהוה," sondern פלאי. Die Masora liest Peli, spätere (vgl. Keil z. St.) Pilei (פְּלָאִי). Jedenfalls ist es adjektivisch und gleichbedeutend mit פלא. Bei Jesaias 9, 5 heißt es: Denn „ein Kind ist uns geboren, und sein Name ist פֶּלֶא." Sein Name ist Wunder, „Wunderthäter". Jesaias 29, 14 heißt es, was buchstäblich zur Erklärung unserer Stelle dient „לכן הנני יוסף להפליא פלא ופלא את העם הזה הפלא ואבד." „Ich will fortfahren, mich an diesem Volke wunderthätig zu zeigen, Wunder über Wunder thun." Das Adjektiv von Wunder weist auf seine Kraft. Der ein Wunder ist, thut Wunder. Wenn das Kind Jesaias 9, 5 Pele heißt, so nicht als passives Wunder, sondern als aktives; alle seine Beinamen sind thätige: Pele, Berather, starker Gott, Vater, Fürst."

Es nennt sich daher auch hier der Engel פלאי, Wunderthäter. Denn über die Gewohnheit erscheint sein Thun. Ein Kind ward im Mutterleib auserkoren, mit der Kraft des Pele angethan. Gott bezeugt in den Zeiten der Noth, daß er Israel rettet durch Wunder und nicht abläßt, sich auch im Verfalle ihrer wunderbar anzunehmen. Die gewöhnlichen Rettungsmittel schweigen. Gott erweist sich in Israel immer von neuem als der עושה פלא, „der Wunderthäter," wie er 2 Mos. 15, 11 heißt. Er nennt so V. 18 seinen Namen und beweist V. 19 seine Kraft, indem er auf wunderbare Weise sich im Verschwinden offenbart, nämlich der Ausdruck וימפלא bezieht sich auf das פלאי zurück. Manoach hatte den Namen noch nicht verstanden, aber an der That erkannte er den Gott des Wunders.

Der Aufschluß für die ganze Erzählung findet sich in diesem Wort. Sie macht deutlich, daß Israels ganze Erhaltung und Rettung nicht in ihm, sondern in dessen Gnade ruht, der über alles Verstehen Wunder ist und Wunder schafft, nicht blos in der Natur, sondern im Leben und der Geschichte. Darum sind die sonstigen Erklärungen, welche das Wort mit „verborgen" oder unaussprechlich" wiedergeben, durchaus unzureichend. Im Sinne der ältern Juden begreift man diese Deutung, weil ihnen die äußerliche Unaussprechbarkeit des Namens יהוה das erste schien. Als Jakob mit dem Engel rang, fragte er ihn nach dem Namen! „Was fragst du mich", antwortet er und sagt ihm ihn nicht. Wie er in der Nacht mit ihm gerungen, sagt er ihm auch keinen Namen. Hier correspondirt das Unsichtbare und Unbenannte. Aber im Begegniß mit Simsons Eltern wird der Engel gesehn. Es ist offenbar, was er spricht und thut. Es wird ein Nachdruck darauf gelegt, daß beide „sahen" (ראים). Wenn dem Manoach der Engel durch die Frage: „Was frägst du nach meinem Namen," diesen hätte verweigern wollen, so würde er sich mit diesen Worten begnügt haben. Er sagt ihm einen Namen, und dieser lehrt, daß Manoach nicht sowohl auf den Namen, sondern auf die Botschaft achten solle. Wenn Manoach hätte aus dem Namen „Peli" erfahren sollen, daß er „unaussprechlich" sei, so hätte er hier schon eingesehen, daß der Bote kein Mann sei, denn es gab nur Einen, der dies sagen konnte. Aber Manoach erkannte dies noch nicht. Doch es will der Engel sich auf diese Weise gar nicht offenbaren. Die That soll lehren wie bei Gideon, wer der Verkünder war. Er nennt ihm daher in neuer Güte den Namen, den er trägt. Engel auf Erden haben immer den Namen von ihrem Auftrag und Thun. Auch das Wort des Neuen Testaments, als es Fleisch ward, hieß Christus Jesus, von seinem Werk. Er nennt einen Gottesnamen, wenn er „Peli" sagte, und zwar den, mit dem er sich hier im Werk bezeugte (ומפליא לעשות). Manoach hört ihn als Menschennamen, wie später noch ein Mann als פְּלָאיָה (Nehem. 8, 7) erscheint.

V. 24 u. 25.

24 Und die Frau gebar einen Sohn und nannte seinen Namen Schimschon, und der
25 Knabe wuchs, und es segnete ihn Gott. *Und es begann der Geist Gottes ihn zu drängen im Lager Dans, zwischen Zorea und Eschtaol.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Und nannte seinen Namen Schimschon. Die Septuaginta hat *Σαμψών*, wie Josephus (Alterth. 5, 8. 4). Die Aussprache deutet auf die uralte Etymologie hin, welche dem Namen von שֶׁמֶשׁ, der Sonne, gegeben wird, ebenso wie שִׁמְשַׁי Samsai (Esra 4, 8) heißt, und später von Sampsäern, einer Sonnensekte, geredet wird[1]). Die Masora hat, wie es scheint, in Schimschon wie in Schimeon punktirt und an שָׁמַע, erhören, gedacht. Doch ist die Auslegung von Schemesch, die Sonne, auch bei den jüdischen Commentaren alt, und man wird sich derselben am ehesten anschließen können. Andere, wie sie sich „als gewaltiger, kühner, Verwüster" bei verschiedenen Auslegern (von Serarius bis Keil) finden, scheinen ohne historisches Motiv zu sein. Wenn den Eltern verkündet wird „er werde Israel zu retten beginnen," so darf man den Namen damit in den Zusammenhang bringen. Im Hebräischen ist der Sonnenaufgang eine Siegesthat. Debora singt in demselben Geist „so werden

1) Ueber andere ähnliche Bildungen vgl. Selden de diis Syris Synt. II, c. 1 p. 225.

untergehen deine Feinde, Gott, aber אהביו כצאת השמש בגבורתו, die aber Gott lieben, sind wie der Aufgang der Sonne in ihrer Gewalt" (geburato, wie Simson ein gibor war). Die jüdischen Ausleger (cf. Jalkut, Judic. n. 69) sagten (R. Jochanan): „Simson sei genannt nach dem Namen Gottes, welcher Sonne und Schild Israels heiße" (Ps. 84, 12). Die Knechtschaft ist Nacht, wie die ägyptische Tyrannei so genannt ist, aber die beginnende Freiheit ist wie die Morgenröthe oder Sonnenaufgang. Wenn Josephus seinen Namen deutet, als *ἰσχυρός*, gewaltig, so ist dies nur die Wiedergabe von Gibor, denn auch die Sonne (Ps. 19, 5. 6) wird ein Held genannt. Es ist dies eine allegorische, keine etymologische Deutung des Josephus, und sprachliche Irrthümer kann man ihm dabei nicht vorwerfen, wie Gesenius (Gesch. der hebr. Spr. S. 82) thut. Von dieser Deutung abzugehen, weil einige Schriftsteller darin einen Sonnengott finden[1]), ist gar kein Grund vorhanden. Namentlich, wenn dies, wie bei Nork, (Bibl. Myth. 2, 405), in ebenso dreister als confuser Weise geschieht, wo sogar ein Vater des Adonis „Manes" (?!?) mit Manoach verglichen und der „Almanach" dazu herbeigezogen wird. Das mosaische Gesetz hat verboten, Götzenbilder von Stein und Holz als Abbilder der Natur zu machen, aber geistliche Bilder von Sonne und Mond zu gebrauchen, ist stets Eigenthümlichkeit der Schrift. Trotz alles Naturdienstes mit der Sonne, welchen die Schrift tadelt, heißt Gott selbst „Sonne der Gerechtigkeit". Diese falschen Synkretismen, zu welchen die neuere Zeit neigt, haben ihren Ursprung an dem Mangel rechter Scheidung zwischen den Grundgedanken biblischen und heidnischen Lebens. —

In Armenien hielt sich das berühmte Geschlecht der Amaduni von jüdischer Abkunft. Es stammt, sagt Moses von Chorene (lib. II, cap. 57, ed. de Florival. I, p. 283), von Samson, Sohn Manue. „Il est vrai, qu'on voit encore aujourd'hui la même chose dans la race des Amaduni, car ce sont des hommes robustes" etc. — Eine Parallele dazu gewährt die Wilkinasage, welche an die Spitze ihrer Erzählungen den gewaltigen Ritter Samson stellt, dunkel von Ansehen (wie ein Orientale) „sein Haar und Bart war schwarz wie Pech" (vgl. die Ausg. von v. der Hagen, 1, 4), und von welchem das mächtige Geschlecht der Amelungen stammt (vgl. W. Grimm: Die deutsche Heldensage, S. 264).

Und es begann der Geist Gottes ihn zu drängen. Die Erfüllung war eingetreten. Der Sohn war geboren. Er erwuchs unter dem Segen Gottes. Seine blühende Kraft, sein großartiger Geist sind die Folgen des Segens Gottes. Aber die Weihe, die auf seinem Haupt lag, die Weihe, die er schon durch die Enthaltung seiner Mutter im körperlichen Werden empfing, war eine Macht, die ihm nicht blos Heldenkraft, sondern auch geistlichen Anstoß verlieh. Zu Simson kommt kein Engel, Gott redet nicht mit ihm; wie seinen Eltern geschieht ihm keine Erscheinung. Er hat, was er in seiner Seele und in seinen Gliedern trägt, von der Weihe auf seinem Haupt empfangen. Durch diese hat er den geistigen Aufschwung erhalten, der ihn über die Gewöhnlichkeit hinaus zu Thaten treibt.

Im Lager Dans, zwischen Zorea und Eschtaol. Zorea war die Heimat Simsons, steht immer neben Eschtaol (Jos. 15, 33 u. 19, 41), war von Daniten und Männern aus Juda bewohnt. Es ist noch heute als der Tell von Surah erkannt, und Robinson hatte von seinem Gipfel eine schöne und umfassende Aussicht (Bibl. Forsch., S. 200). Für Eschtaol (אֶשְׁתָּאוֹל) ist noch keine wahrscheinliche Vermuthung aufgestellt. „Das Lager Dan" (vgl. Kap. 18, 12) war ein Ort zwischen beiden Städten, welche beide im Onomastikon als Gebiet von Eleutheropolis gegen Norden genannt sind. Eusebius hat bei der Erwähnung Eschtaols „*ἔνθεν ὡρμᾶτο Σαμψών*", was Hieronymus in ein „ubi mortuus est Samson" verbessert hat. Das „Lager Dan" wird, wenn es überhaupt nicht ein militärischer Posten gewesen ist, jedenfalls kriegerische Erinnerungen in seinem Namen und seiner Lage (vgl. Richter 1, 34) auf der Höhe gehabt haben. Dort wurde Simson zuerst von Thatenlust gegen die Philister ergriffen.

Das „וַתָּחֶל רוּחַ" entspricht offenbar dem „הוּא יָחֵל" in Kap. 13, 5. Der Jüngling wurde vom Geiste Gottes zuerst ergriffen (בפעמו); die Wirkung, welche in פַּעַם ausgedrückt, ist nicht die organische Glaubensarbeit, welche Gideon oder Jiftach üben. Es ist eine stoßweise Begeisterung; ein plötzliches Aufwallen einer geistigen Kraft, die wie beim Seher durch Wort, bei Simson durch Kraft hervorbricht. Und doch ist es keine dämonische Anwandlung, auch nicht ein trunkener Bachantismus oder ein rohes Berserkerthum, sondern die klare Bewegung des Geistes Gottes, welche, wie sie die Heldenkraft gab, sie auch regiert. Wie wenig mythisch die Geschichte ist, beweist der Erzähler, daß man noch den Ort kennt, wo dem Jüngling zum ersten Mal zu Bewußtsein kam, daß er einen anderen Beruf hätte, als zu Hause seinem Vater auf dem Felde zu helfen. Der Geist Gottes stößt ihn in die öffentliche Thätigkeit hinaus. Das Vaterhaus wird ihm zu eng. Seine öffentliche Thätigkeit beginnt. Wie sie sich offenbaren soll, ist ihm unklar. Aber hinaus wird er getrieben, und er geht. Aus „dem Lager Dan" bricht er auf der junge Held, wie Parzival, der Abenteuer sucht. Was dabei geschehen ist, wird weiterhin erzählt.

1) So wenig als die Etymologie von Heliodorus dadurch leiden kann, daß der Verf. der Aethiopica, der Bischof Heliodor von Tricka, sich einen Abkömmling von Helios nennt, weil er aus Emesa stammte (lib. 10. Schluß).

Vierzehntes Kapitel.

Kap. 14, 1—4.

1 Und Simson ging hinab nach Timnatah und sah eine Frau in Timnatah von den Töch-
2 tern der Pelischtim. *Und er ging hinauf und sagte es seinem Vater und seiner Mut-
ter und sprach: Ich habe ein Weib gesehen in Timnatah von den Töchtern der Pelischtim,
3 wohlan, nehmet sie mir zur Frau. *Und sein Vater und seine Mutter sprachen zu ihm:
Gibt es unter den Töchtern deiner Brüder und in all meinem Volke keine Frau [für
dich], daß du hingehst ein Weib zu nehmen von den unbeschnittenen Pelischtim. Und
Simson sprach zu seinem Vater: Sie nimm mir zur Frau, denn diese gefällt in mei-
4 nen Augen. *Und sein Vater und seine Mutter wußten nicht, daß von Gott dies war, denn
eine Gelegenheit wurde es den Pelischtim anzukommen, und in dieser Zeit herrschten die
Pelischtim über Israel.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Und Simson ging hinab nach Timnah. Timnah oder Timnatah, das heutige Tibneh, südwestlich von Zorea, am Zusammenstoß des Wadi Surâr und Wadi Sumt (Ritter, 16, 116), gehörte zum Stamme Dan, nach Josua's Anordnung (Jos. 19, 43), an der Gränze des Stammes Juda (Jos. 15, 10), war aber in die Hände der Pelischtim gefallen.

Nehmet sie mir zur Frau. Voller lehrreicher Notizen über das sociale Leben der Zeit ist die Geschichte Simsons. Die Frauen führen ein freies, nicht so eingeschlossenes Leben, wie im heutigen Orient. Der Fremde kann die Schönheit der Tochter des Landes sehen. Aber Simson kann die Erlaubniß der Eltern noch nicht entbehren. Er ist noch in ihrem Hause, noch unvermählt, ein בָּחוּר.

Aus der Wahl und Lebensart Simsons ersieht man zuvörderst die vorhandene und doch nicht gestattete Vermischung israelitischen und heidnischen Lebens. Aber die Trennung der Nationalität ist doch sichtbar. Die Eltern weigern zuerst die Einwilligung zu Simsons Wahl — aber sie können seiner Bitte nicht widerstehen. Es ist ihr einziger Sohn — und was für Einer! — in Kraft und Jugendblüthe, darum thut es ihnen leid.

Und sein Vater und seine Mutter wußten nicht. Wenn die Mutter in ihrem Herzen bewahrt hat, daß ihr Sohn anfangen werde Israel zu retten, so hätte ihnen seine Kraft und Gabe wohl manche Hoffnung gegeben. Der Wunsch aber, ein philistäisches Mädchen zu heirathen, schien alle Erwartung zu zerstören. Der schon im Mutterleib zum Nasir Geweihete, will einen Bund schließen mit den nicht einmal durch die Beschneidung Geweiheten, und zwar gegen das Gesetz. Der zum Retter und Ritter gegen die Nationalfeinde Begabte soll ein Familienglied und Freund der Tyrannen werden. Denn die Eltern wußten nicht,

daß von Gott dies war, denn eine Gelegenheit wurde es den Pelischtim anzukommen, und in dieser Zeit herrschten die Pelischtim über Israel. Die Eltern mußten einen Schmerz empfinden, denn sie wußten nicht, was die Folge sein wird. Aber obschon sie nicht wußten, gaben sie nach. Sie geben dem überlegenen Geiste Simsons unbewußt nach, und so geschah durch ihre Nachsicht, was durch ihres Sohnes unbewußtes Verlangen: die Erfüllung.

Das Walten Simsons ist ein geschichtliches Drama ohne Gleichen. Der Hintergrund ist das Volksleben, aus dem er hervorgeht. Israel ist im Druck unter den Philistern aus Erschlaffung und Sünde. Nicht ohne Groll gegen den Feind, aber ohne Muth. Den knechtischen Frieden zieht es einer opferwerthen Freiheit vor. Es haßt die nationalen Feinde, aber es buhlte mit ihnen. Solches Volksleben kann an sich keine Helden erzeugen, und wenn sie da sind, nicht brauchen.

Der Einfluß dieses Volkslebens zeigt sich an Simson selbst. Er hat Geist, Kraft und Muth wie kein Anderer, aber er ist allein. Der Jüngling findet keine Sympathie, an der er sich entzündet. Es fehlen die Patrioten, die Helden suchen. Da ist kein Volksschmerz, der auf die Rettung und den Retter harrt und darum erkennt, wenn er erscheint. Vielmehr ist Ueppigkeit und Sinnlichkeit da, welche den Keim der Jugend anfrißt, denn es fehlt auch der Volkscharakter, an dem sie, ihrer Kraft bewußt, ihr Ziel klar erkennen. Auch Simson wäre in der Sinnlichkeit, die zwischen Freund und Feind nicht unterscheidet, untergegangen — aber sein Genius hat ein Siegel, das unverlöschlich ist. Die Weihe auf seinem Haupte bewahrt ihm in seiner Seele einen Drang, der das Ziel nicht verfehlen kann. Das Gesetz dieser Weihe ist Freiheit. Um ihretwillen verleiht sie die Kraft und den Geist. Den Knaben Hannibal läßt sein Vater ewigen Krieg gegen die Römer schwören. Simson wird, als Nasir von Geburt, unbewußter, aber noch sicherer, sowohl in den Haß, den er nicht kennt, wie in den Zorn und Kampf für die Freiheit Israels getrieben.

Es fehlt ihm ein Heer, ein congenialer Volksgeist, Theilnahme und Muth der Seinen — auch nicht die drei Hundert Gideons sind bei ihm — er hat keinen Lehrer und geistlichen Führer — er ist nicht blos allein, sondern allen Versuchungen preisgegeben, welche die Riesenkraft und Schönheit seines Leibes hervorruft — aber in seiner Gottesweihe hat er die Richtung, die nicht fehl geht. Daher wird, was Andere fesselt und unterwirft, für ihn das Mittel seiner Bestimmung. Die Wege, auf denen Andere zum Verderben gehen, werden für ihn die Straßen des Sieges und der Kraft. Es ist ein Nationalverrath, wenn er ein philistäisches Weib nehmen will; — für Simson wird es die Gelegenheit zu Thaten der Nationalfreiheit.

Es gibt kein geschichtliches Drama, in welchem sich der Adel und die unbesiegbare Bestimmung einer großen Persönlichkeit so lichtvoll offenbaren, wie in Simsons Leben.

Es ist bekannt, daß auch in der Geschichte und Dichtung aller Völker, wie im Heldenepos aller Zeiten, Frauenliebe ein Grundmotiv des Kampfes und der Abenteuer gebildet hat. Selbst der Umstand, welcher dem Leben und Ringen der geschilderten Helden so vielen Reiz gewährt, daß ihre Liebe die Schranken der eigenen Nation und Partei durchbricht und an Frauen haftet, die im Kreise der Feinde leben, kehrt immer wieder.

Aber hier, sowohl in der persischen Sage, wo die Mutter Rustems, Rudabe, die Tochter des Erbfeindes ist, welche der iranische Held liebt — oder in Tasso's befreitem Jerusalem, in Romeo und Julie, in Schillers Dramen — ist die Liebe Mittelpunkt und Hauptmotiv. Ihr müssen politische Schranken, Nationalhaß, uralte Leidenschaft zu freudigem oder tragischem Ende weichen.

Wie anders in der Geschichte Simsons. Der Gegensatz zwischen Israel und den Philistern ist berechtigt und geboten. Die Wahrheit kann sich nicht mit Götzenthum vermischen. An der Sinnlichkeit, welche die geistliche Schranke zwischen beiden übersprang, ist Israel gesunken. Es kann die Liebe kein fröhliches Ziel sein, durch welche Simson das Mädchen in Timnah verlangt. Darum offenbart sich das Verhältniß des ihm angeborenen Heldenthums anders, als in der heidnischen und romantischen Welt. Dort wird die Heldenthat zur Gelegenheit der Liebe. Für Simson wird die Romantik die Gelegenheit zum Heldenthum. Dort wird die Trennung der Volksthümer durch die Liebe übersprungen. Bei Simson wird sie die Gelegenheit, in welcher der Held sich der Trennung des Volksgeistes erinnert. Schwäche, Sinnlichkeit, Genuß werden sonst die Stricke, welche den entflammten Helden fesseln, — aber für Simson werden sie nur die Gelegenheit, daß er sie zerreißt und erfährt, zu welchem Zweck er eine Gotteskraft besitzt.

Und in dieser Zeit herrschten die Pelischtim. Die Anfügung dieser Notiz ist durchaus nicht überflüssig. Vielmehr stellt sie den Hintergrund aller Thaten Simsons vor. Daß sie herrschten, bewies Israels Abfall und Strafe. Daß sie noch immer herrschten, Israels Kraftlosigkeit und Ohnmacht zur Buße. Weil sie herrschten und Israel ohne Buße war, erscheint Simson soviel anders als Gideon und Jiftach. Mitten unter ihrer Herrschaft erhebt er mit ihnen den Einzelkampf. Trotzdem daß sie durch die Sünde von Israel selbst herrschten, beweist sich in Simsons Heldennatur fast gegen seinen Willen die objektive Kraft des göttlichen Gesetzes und Geistes.

V. 5—9.

5 Und Simson ging mit Vater und Mutter hinab nach Timnatah und kamen bis zu
den Weinbergen von Timnatah, und siehe, ein junger Leu kam brüllend ihm entgegen.
6 *Und es kam über ihn der Geist Gottes, und er zerriß ihn, wie man ein Zicklein zer-
risse, und Nichts war in seiner Hand, und er sagte auch nicht seinem Vater und sei-
ner Mutter, was er gethan hatte. *Und er reiste hinab und sprach mit dem Weibe, und
7 sie gefiel in den Augen von Simson. *Und als er nach einiger Zeit wiederkam, sie zu
8 nehmen, da wich er vom Wege, um den Leichnam des Löwen zu sehen, und siehe da,
ein Bienenschwarm war im Leibe des Löwen und Honig. *Und er nahm davon heraus
9 auf seine flachen Hände, ging davon und aß, ging zu Vater und Mutter, und gab ih-
nen und sie aßen, aber er sagte ihnen nicht, daß aus dem Aase des Löwen der Honig
genommen war.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Und Simson ging mit Vater und Mutter nach Timnatah. Die Eltern geben nach; jedenfalls gehen sie jetzt erst mit Simson hinab, um das Mädchen zu sehen und sich von ihr nähere Erkundigung zu verschaffen. Der eigentliche Zweck der Reise wird V. 7 offenbar, wo es heißt: „und Simson redete mit dem Weibe, und sie gefiel ihm." Bisher hatte er sie nur gesehen (V. 1). Die Eltern bestimmen ihn, sich erst von ihrem Wesen zu überzeugen, daß er „mit ihr spreche[1]). Darum wird noch einmal wiederholt; „und sie gefiel ihm", jetzt nach dem Reden, wie früher nach dem Sehen, und nun hält er an und bestimmt die Zeit seiner Heirath. Die Hoffnung der Eltern, es werde das Weib durch ihren Mangel an Anmuth und Geist ihren Sohn abschrecken, geht nicht in Erfüllung. Dieser Mangel scheint für ihn nicht vorhanden gewesen zu sein.

Und es kam ein junger Löwe ihm brüllend entgegen. Es war eine Brautschau, zu der Simson nach Timnatah ging, keine Löwenjagd. Die Vergleichung seines Löwenkampfes mit dem Kampfe des Herakles in Nemea ist durchaus oberflächlich und unkritisch, und die Vermuthung, aus dem Siege Simsons eine erste Heldenthat unter zwölf andern zu machen[1]), weder im Geiste noch in der Geschichte Simsons begründet. Der Nemeische

1) vgl. Abarbanel zur Stelle. Den Anstoß zu solcher Heirath suchten bei Simson und Salomo die spätern Juden dadurch zu vermeiden, daß sie annahmen, die Heiden hätten ihre Frauen bekehrt. (Maimonides, Jad hachsaka issure biah §. 13. p. 337 ed. Venet. גייר ונשא) cf. Danz, Baptismus Proselytorum §. 26; bei Meuschen, Nov. Test. in Talm. p. 263.

1) Es hat dies namentlich Bertheau wahrscheinlich gemacht und Keil tüchtig und mit Recht bestritten.

Sieg ist, wie ich anderswo noch zu erweisen hoffe, eine mythische Symbolik und ist so gewissermaßen ein Epos für sich. Der Löwenkampf Simsons ist ein gelegentlich Ereigniß, zu dem man weder auszieht, noch welches, da es geschehen ist, der Mittelpunkt der Expedition geworden ist. Der Hauptunterschied liegt eben in den gänzlich verschiedenen Bestimmungen des Herakles und Simson; Herakles ist ein Thierkämpfer — ein Sieger über Naturfeindschaft nach dem Mythus der Hellenen — Simson ist ein Menschensieger, ein Nationalheld, der über Volks- und Glaubensfeinde siegt, ein Freiheitsstreiter, dessen Kraft freilich groß genug ist, nebenbei einen Löwen in leichtem Kampfe zu erlegen. Simson ist nicht auserwählt, gegen Löwen und Füchse in's Feld zu ziehen, — das würde ihm nicht in der Geschichte Israels einen Namen bereitet haben, — aber seine Stärke und Gewandtheit sind groß genug, um auch Löwen und Füchse, todt und lebendig, zu Mitteln seines Nationalkampfes werden zu lassen. Als Thaten werden ihm nur die Schläge zugerechnet, die er den Philistern zugefügt hat, nicht die gelegentlichen Mittel, die er dazu verwendet hat. Ebenso wenig wie Davids Königsberuf in seinem Hirtenkampf gegen Löwen und Bären wurzelte, so wenig Simsons Heldenbestimmung im Siege über den Löwen, den er nicht suchte, sondern der ihm ganz unerwartet entgegen brüllte. Er hatte seine Eltern etwas verlassen und war kurz vor den Weinbergen Timnatahs in eine Seitenwildniß eingetreten, als das Ungeheuer auf ihn losfuhr.

Und es kam über ihn der Geist Gottes, ותצלח רוח. Das glückliche Ereigniß, das zur guten Stunde geschieht, ist namentlich in צלח ausgedrückt. Im rechten Augenblick der Nothwendigkeit überkam ihn „der רוח יהוה". Die chaldäische Uebersetzung gibt an fünf Stellen (Kap. 3, 10; 6, 34; 11, 29; 13, 25 u. hier) Geist Gottes durch „Geist der Heldenkraft" wieder (gebura), denn auch Gott ist ein Geber, ein Held, und es will der Uebersetzer dabei zwischen dem Geist der Prophetie, des Gotteswortes, welcher auch ein Geist Gottes war (z. B. vgl. Targum zu 4 Mos. 24, 2 — 27, 11 und auch 1 Sam. 10, 6 ꝛc. רוח נבואה) und dem Geist der Heldenthat unterschieden haben. — Aber die Urschrift macht mit Recht keinen Unterschied, denn in der Gotteslehre wird alles Menschenthum auf den geistigen Quell zurückgeführt. Es gelingt nichts ohne Gott. Simsons Seele braucht die moralische Kraft, welche den Löwen nicht fürchtet. Nicht die Stärke seiner Arme, die Stärke seiner Seele kam zuerst in Betrachtung. Zu muthvollen Entschlüssen bedarf es der Eingebung Gottes. Daher steht hier bei Simsons Angriff auf den Löwen so gut „Geist Gottes überkam ihn", wie bei Ziftachs Entschluß, Ammon im eignen Lande anzugreifen. Und zwar steht bei Allen nicht Ruach Elohim, sondern רוח יהוה, Geist Gottes, denn dieser war es, an den Israel glauben sollte, von dem zu seiner Ehre und zum Heile Israels Simsons Kraft gegen die Feinde, welche Jehovah nicht kannten, ausging.

Und er zerriß ihn. Es war ein furchtbarer Löwe, der ihm entgegen kam, ein כפיר, wie der Löwe namentlich heißt, wenn von seiner Raubsucht und Blutgier geredet wird. Bochart erklärt כפיר ארויות sehr schön mit גדי עזים, namentlich hier, wo die Wildheit des Löwen der Schwäche eines hoedus, eines Böckleins, gegenübersteht. שסע ist σχίζω, zerreißen, indem der Löwe auf ihn losstürzt, erwartet er ihn, faßt ihn und reißt ihm den Rachen auseinander. Und es war ihm dies nicht schwerer, als stände vor ihm ein Böcklein. Denn die Bemerkung, „wie man ein Böcklein zerreißt", hat nicht den Sinn, als wenn man sonst Böcklein immer also zerrisse, sondern ein Böcklein hätte nicht leichter überwunden werden können, wie hier der mächtige Löwe ward. Nach einigen älteren Nachrichten hat Herakles den Nemeischen Löwen in seinen Armen erdrosselt, und Josephus hat darauf sicherlich Bezug genommen, wenn er auch von Simson sagt, er habe das Unthier erstickt (ἄγχει). Nach einem französischen Romane hätte der romantische Held der Tafelrunde, Ywain, seinen Namen Löwenritter daher, daß er nach langem Kampfe das Unthier erstickt habe („lo prist Lionian parmi la gorge as poinz.... si l'estrangla") cf. Holland; Chrestien von Troies p. 161.

Er hatte nichts in seiner Hand. Er war zu einer Brautschau gezogen, keines Kampfes gewärtig. Wenn aber auch sonst auffallend ist, daß ein Jüngling wie Simson keine Waffe trug, so hatte das seinen Grund in der Herrschaft der Philister. Die Tyrannen duldeten keine Waffen in den Händen der Besiegten und hinderten und verboten Einfuhr und Handel solcher (vergl. 1 Sam. 13, 20). Dem Mißtrauen der Feinde wäre Stoff genug geboten gewesen, wenn Jünglinge, wie Simson, bewaffnet in ihre Städte gekommen wären. Aber auch ohne Waffe bezeugt sich überall Simsons Heldenkraft, denn nicht Eisen, sondern der Geist gibt den Sieg. Pausanias (6, 5) erzählt von einem Helden Pulydamas aus Skotussa in Elis um 400 v. Chr., welcher auf dem Olymp einen großen und starken Löwen ohne irgend eine Waffe bewältigt habe.

Und er sagte seinem Vater und seiner Mutter nichts. Allerdings ist eine Vergleichung mit den zahlreichen Löwenkämpfern der Geschichte und Sage lehrreich. Denn sie offenbart die große Seele Simsons in bedeutungsvoller Art. Für Simson ist der Löwensieg eben keine der zwölf Arbeiten, welche im Herakleischen Mythus von Sage und Kunst verherrlicht werden. Er trägt davon kein Löwenfell. Er macht so wenig Wesens davon, daß er es nicht einmal seinen Eltern sagt, — wahrscheinlich, um sie nicht zu erschrecken, in welcher Gefahr er gewesen. Denn damals konnte er an seinen späteren Einfall noch nicht gedacht haben. Sie sehen ihm auch gar nichts an, als er sie auf ihrem Wege einholt. Da ist weder Aufregung noch ungewöhnlicher Triumph. Es ist eben der Gottesgeist, der in ihm schlummerte, wach gewesen — die That war ihm —, wie große Thaten stets den großen Seelen —, nichts Auffallendes, sondern Natürliches, — Andere imponirt bis zur Bewunderung, was solchen Leuten angeborne Lebensäußerung ist. Was wir Genialität nennen, — was in Simson als Einfluß göttlicher Weihe erscheint, — kann sich schöner nicht beweisen. Es ist die Fülle von Geist und Kraft im Menschen, aus der Großthat und Heldenthum wie

aus Quellen Ströme fließen. Bis auf diesen Tag sind es nur die kleinen Geister, wenn auch oft in dicken Büchern, welche jeden ihrer kleinen Einfälle wie Greife bewahren, damit er der Selbstbespiegelung und dem Löwenfelle des Eigenthums nicht entgeht. Von Simsons Siege würde man gar nichts erfahren haben, wäre er nicht für ihn die Gelegenheit zu einer nationalen Neckerei gegen die Philister geworden.

Welch ein Prunk mit Löwenkämpfen überall! Der große Mazedonier wie die römischen Kaiser können ihrer nicht entbehren. Ein alexandrinischer Poet erwarb sich lebenslängliche Pension vom Kaiser Hadrian, weil er ihm einen Rosenlotus zeigte, der aus dem Blute des kaiserlich erschlagenen Löwen entstanden sei. (Die nähere Nachweisung dieser und folgender Stellen wie ihre Besprechung wird mein Hierozoicon enthalten. Anderes darf hier übergangen werden, was schon bei Bochart und den älteren Commentaren (vergl. Serarius ad locum) gefunden wird. Der orientalischen wie occidentalischen Romantik späterer Zeiten war in ihrer Uebertreibung ein gewöhnlicher Löwenkampf für ihre Helden nicht mehr genug. Der arabische Antar besiegt einen Löwen mit gefesselten Füßen. Für Rustem wie für Wolfdieterich leisten schon ihre Pferde solche Thaten. Erst als die Kreuzzüge den ritterlichen Geist im Lande der Löwen erprobten, da erfuhr man die geschichtliche Furchtbarkeit solcher Kämpfe. Und auch hier hatten wenige die Kraft und Entschlossenheit Gottfrieds von Bouillon, der einem Bären Stand hielt, oder jenes kühnen und starken Wicker von Schwaben, der bei Joppe einen großen Löwen mit dem Schwerte in der Faust erschlug (Albert Aquensis 7, 70; Wilken, Geschichte der Kreuzzüge 2, 109). Und zwar ohne deßwegen eine Mythe zu sein oder einen mythischen Nachklang zu ahnen.

Die That Simsons ist mit solcher Unbefangenheit ausgeführt, mit solcher Schlichtheit und Natürlichkeit dargestellt, daß man sie, wäre sie ungeschichtlich, ganz grundlos finden würde. Und doch soll sie nach Einigen ein mythischer Abglanz der Heraklessage sein.

Die Theorien dieser haben ihren falschen Grund in der hellenistischen Einseitigkeit, bei welcher oft das Verhältniß, nachdem der Mythus seine Symbole aus der Natur und Geschichte empfangen muß, in das Entgegengesetzte verkehrt wird, wo geschichtliche Lebensäußerungen zu Ideen und Phantasien des Mythus verflüchtigt werden. Man könnte jeden Löwenkämpfer bis auf den modernen Girard, ja den Löwen selbst, trotz aller Menagerien, zum Mythus erklären, wenn ein Kampf Simsons mit dem Löwen, in den heimischen Gebieten dieses Thiers, der ohne allen Prunk berichtet, in der Größe der Anspruchslosigkeit gethan wird, keine Geschichte sein kann.

Und als er nach einiger Zeit wiederkam. Die Verlobung war geschehen, die Hochzeit sollte folgen [1]). Simson und seine Eltern zogen denselben Weg wieder hinab. Als der Held wieder an die Stelle kam, wo er vor Kurzem vom Wege abgegangen und das Abenteuer mit dem Löwen gehabt hatte, fiel ihm dasselbe wieder ein und er bog abermals vom Wege, um zu sehen, was aus dem todten Löwen geworden war. Da fand er, daß sich ein Bienenschwarm im Gerippe des Löwen niedergelassen hatte.

Der Bienenschwarm heißt עֲדַת דְּבֹרִים, in höchst sinniger Weise; עדה ist sonst der Name für die durch das Gesetz geordnete Volksgemeinde. Nur wegen ihres wunderbaren Geselligkeitsorganismus wurde der Bienenschwarm, kein anderer Haufe, mit dem Namen עדה „Gemeinde" [1]) benannt. Horapollo berichtet (lib. 1, 62), daß die Aegypter, wenn sie ein gesetzliches Volk (πειθήνιον λαόν) zeichnen wollten, eine Biene dazu gewählt haben. — Das Löwengerippe war von der Hitze völlig ausgedörrt, wozu, wie Oedmann [2]) längst bemerkt hat, kaum 24 Stunden im Morgenlande gehören. Hier lagen viele Tage dazwischen. Daß Bienen sich dort niederlassen mögen, wo der Leichnamsgeruch längst entfernt ist, haben die Ausleger ebenfalls aus Bochart und Andern entnommen. Auch das Beispiel, daß sich ein Bienenschwarm im Schädel des getödteten Onesikans in Amathus niedergelassen, darf, so bekannt es ist, noch immer erwähnt werden (Herodot 5, 114). Wahrscheinlich ist aber die Meinung der Alten, daß die Bienen aus den Leichnamen von Stieren, die Wespen aus dem Aas der Esel, anderes Geschmeiß aus dem von Pferden und Maulesseln entstehen, mit dieser Beobachtung in Zusammenhang zu bringen (cf. Voss, Idololatria, lib. IV, p. 556 u. Andere).

Die Bienen müssen einen Zufluchtsort gegen das Wetter haben. In neuerer Zeit hat man die Beobachtung gemacht, daß die Bienen im heutigen südlichen Palästina kleiner und gelbbrauner als die deutschen sind (Ritter, 16, 283). Der Name דבש, Honig, hängt mit דברה, Biene zusammen (nach dem Lautwechsel von r und s); besonders merkwürdig ist, worauf ich schon in meinem Berliner Wochenblatt 1863 aufmerksam gemacht habe, daß unsere deutschen Namen von Wachs und Honig gänzlich die semitischen sind, wenn auch im verkehrten Verhältniß. Das hebräische dwasch, Honig, entspricht dem deutschen Wachs (wahs); das hebräische דונג, doneg, Wachs, dem deutschen Honig (honec), wodurch die Etymologie der deutschen Wörter allein zu erklären ist.

Und er nahm davon heraus. Das Wort וירדהו von רדה hat nach meinem Erachten weder etwas mit einer Bedeutung „treten", noch „sich bemächtigen" zu thun, sondern hat sich noch im späteren Sprachgebrauch der Mischna und des Talmuds in der Bedeutung „herausziehen", wie man das Brod aus dem Ofen zieht, erhalten. Die Beispiele bei Buxtorf sind aus dem Aruch des R. Nathan 172 a entlehnt, wo sie noch klarer gefunden werden können. Man spricht vom Brod, das im Ofen ist, רודה ונותן בסל, man zieht es heraus und thut es in den Korb. R. Nathan erklärt auch unsere Stelle mit Recht durch diese Bedeutung. Denn ebenso zog Simson die Waben aus dem Stocke und that sie auf seine Hand. Aehnlich faßt es auch Kim-

1) Die Zeit eines Jahrs, die ältere Ausleger angenommen, als welche zwischen Verlobung und Hochzeit vergehen sollte, ist doch nur willkürlich angenommen.

1) Daher auch Sept. συναγωγή.

2) Vermischte Samml. aus der Naturkunde 6, S. 135. Rosenmüller, Morgenland Nr. 462.

chi im Wurzelwörterbuch sub voce am Schluß. Daher heißt auch מִרְדָּה, mirda, die Ofengabel, mit der man aus dem Feuer zieht, lat. rut-abulum. Man ersieht leicht, daß hier ein weit verbreiteter Stamm zu Grunde liegt (vergl. Formen wie rutrum, rutellus von eruo, erutum, griech. ῥύω, ῥυτήρ, ῥυστάζω u. s. w.

Er zog den Honig heraus, und da er kein anderes Gefäß hatte, nahm er ihn auf die Hände und erquickte sich damit in der Hitze des Tages, wie Jonathan sich damit gestärkt hatte nach der Schlacht (1 Sam. 14, 29) und gab auch seinen Eltern; diesen schmeckte er auch, aber auch jetzt sagte er ihnen nicht, woher er genommen war. Er hätte ihnen jetzt noch die Geschichte des Löwenkampfes erzählen müssen; wenn sie auch nicht mehr so erschrocken wären, so hätten sie doch viel Gerede davon gemacht.

Roskoff[1]) in seinem Buche: „Die Simsonssage und der Heraklesmythus 1860, S. 65 meint, daß der Umstand, es habe Simson von dem Honig gegessen, welcher aus dem Löwengerippe genommen war, dafür einen Beweis gebe, es habe das Reinheitsgesetz des Nasir noch nicht die spätere Ausdehnung erlangt", also das mosaische Gesetz noch nicht bestanden. Wir können diesen Einspruch für nicht sehr begründet halten. Schon darum nicht, weil das Buch, welches das mosaische Gesetz genau kennt, die Handlung Simsons erzählt, ohne dazu eine erläuternde Bemerkung zu machen. Und dies mit Recht nicht thut, da das Verständniß der ganzen Geschichte Simsons von diesem Einspruch sehr afficirt wird. Der Held war gar kein solcher Nasir, wie er 4 Mos. 6 geschildert wird. Die Einleitung zu seiner Geschichte weist ja deutlich darauf hin, daß nur seiner Mutter bestimmte Vorschriften über Speis und Trank gegeben sind, von ihm[2]) aber nichts weiter gesagt wird, als daß kein Scheermesser über sein Haupt gehen soll. Nur von dieser letzten Pflicht ist, wie die Geschichte lehrt, die Kraft seines Nasiräats abhängig. Das Nasiräat ist an sich ein Abbild des allgemeinen Priesterthums. Es ruht auf Simson zumal der Schimmer jener evangelischen Freiheit, von der der Apostel zu den Jüngern sagt: Alles ist euer. Aus seiner Geisteszeihe hat Simson eine vorbildliche Kraft, durch welche dem Reinen alles rein ist. Simson kann alles thun — und zwar wie die Alten den Nasir Schimschon deuten, ohne Sündopfer, nur Eines darf er nicht, diese seine Weihe entweihen, gegen diesen Geist selbst sündigen. Aber diese seine Freiheit ist natürlich durch seinen Beruf in Schranken gehalten. Sie muß zur Ursach und zum Ziel haben den Kampf gegen die Philister. Der Apostel meint: Alles ist euer, wenn ihr Christi seid. Simson darf Alles, wenn es die Ehre seines Gottes gegen den Erbfeind gilt. Diese Freiheit hat er nicht erhalten, um zu schwelgen, wie bei Delila, darum fiel er, — sondern nur zu kämpfen. Daher erklärt sich das tiefe Wort, als die Eltern seine Heirath mit der Timniterin nicht billigen, „sie wußten nicht, daß dies eine Gelegenheit von Gott war". Der ganze Simson war eine Gelegenheit von Gott gegen die Philister. Es ist daher auch in tiefer Absicht nicht dem Helden selbst die Entsagung von Wein und Unreinem geboten. Er ist gewissermaßen in reiner Weihe geboren, in welcher ihm zum Zwecke dieser Weihe alles rein wird. Er bleibt der Held, auch wenn er Unreines ißt, fremde Weiber heirathet, was doch Richter 3, 6 als Grund des göttlichen Strafgerichts mitgilt, aber er fällt, wenn er etwas an sich nicht Verbotenes, — aber seine Weihe Entweihendes thut, da er sein Geheimniß verräth.

Simsons Charakter ist in der geistlichen Freiheit, welche gegen die Philister streitet, ein Typus der rechten christlichen Freiheit, — wenn sie sich selbst nicht verzehrt.

Daher würde es zur Spitzfindigkeit führen, wollte man untersuchen, ob Simson Recht daran that, seinen Eltern Honig zu bringen, ohne zu sagen, woher er ihn nahm. Er brachte den Honig als einen Beweis seines kindlichen Herzens und that damit gar nichts Unrechtes. Es war eine talmudische Frage, ob der Honig unrein gewesen, obschon Simsons Mutter nur während seiner Geburt das Gebot hatte. Er schwieg über den Hergang, um nicht zu prahlen.

1) Auf dessen Widerlegung dauernd nicht eingegangen werden kann. Er schließt sich in seinen Resultaten meist an Bertheau und Ewald an.

2) Jeruschalmi Nasir cap. 1. Hal. 2 etc.

V. 10—14.

10 Und sein Vater ging zu dem Weibe, und es veranstaltete dort Schimschon ein
11 Gastmahl, denn also thun die Jünglinge. *Und wenn sie ihn sahen, waren dreißig
12 Genossen gewählt, die mit ihm waren. *Und es sprach zu ihnen Schimschon: Aufgeben will ich euch ein Räthsel; wenn ihr mir es kund thut während der sieben Tage des Festmahls, und habt es gefunden, so gebe ich euch dreißig Gewande und dreißig
13 Wechselkleider. *Wenn ihr aber nicht vermöget, mir es kund zu thun, so gebet ihr mir dreißig Gewande und dreißig Wechselkleider. Und sie sprachen zu ihm: Gib dein Räth-
14 sel auf, wir wollen es hören. *Und er sprach zu ihnen: Vom Verzehrer kam Zehrung und vom Schrecklichen kam Süßes. Und sie vermochten nach drei Tagen ihm noch immer nicht das Räthsel zu sagen.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Und sein Vater ging zu dem Weibe. Die ganze Erzählung ist voll naiver Sittenschilderung. Jetzt geht für den Sohn der Vater zu dem Mädchen, wodurch die Genehmigung der Eltern zum Ehebund Simsons ausgedrückt ist. Von den Eltern der Braut ist gar keine Rede, daß sie bei der Heirath gefragt

seien, obschon ihr Vater noch lebte (vgl. Kap. 15, 6). Soll angenommen werden, daß eine Bewerbung bei den Eltern unter den Philistern nicht nöthig war? Hatte nicht Isaak durch Elieser bei dem Vater Rebekka's, Jakob bei Laban angehalten? Galt dieser Brauch nicht auch bei anderen heidnischen Völkern sonst? Wird nicht die Jungfrau bei Catull im Hochzeitsliede (Carm. 62, v. 61) ermahnt, daß Vater und Mutter es sind, denen gehorcht werden muß[1])? In der That scheinen die Frauen bei den Philistern eine sehr freie gesellschaftliche Stellung genossen zu haben. Sie werden auf der Straße gesehen und von Männern besucht. Ohne deßhalb wie eine זוֹנָה angesehen zu sein.

Und es veranstaltete dort Simson ein Gastmahl, denn also thun die Jünglinge. Er nahm sie nicht mit in seines Vaters Haus[2]), nachdem die Heirath entschieden war, sondern blieb in Timnah und gab dort die Mahlzeit. Bei den Philistern war Brauch, daß der Bräutigam das Festmahl anordnete (בָּחוּר). Auch bei der Hochzeit in Kana, die das Evangelium schildert (Joh. 2, 10), scheint der Bräutigam bewirthet zu haben. Aber bei Laban war das nicht der Fall, auch nicht bei Tobias; hier geben die Eltern der Braut das Fest.

Die Hochzeitsmahlzeiten waren bei allen Völkern beliebt. Als Telemachos, bei Homer (Od. 4, 3), zu König Menelaos kommt, feiert er gerade die Hochzeitmahle für seine Kinder. Bei den Römern war der Name repotia[3]) für die Mahlzeiten gebräuchlich, welche (nach Festus) am Tage nach der Hochzeit bei dem jungen Gatten stattfanden (cf. Horat. Sat. II, 60, Heindorf-Wüstemann). Plutarch macht es zu einem Gegenstand seiner Tischgespräche (lib. IV, quaest. 3), warum selbst die Gesetzgeber einen gewissen Luxus für die Festmahle bestimmt haben. Simsons Hochzeit dauerte sieben Tage. Tobia's Eltern setzten in ihrer Freude 14 Tage dazu fest. Aber Luxus und Lust dieser Mähler überwiegt bis in späte Zeiten ihre rechte Feier. Weder der Geist Simsons noch die Frömmigkeit Tobiä erfüllt sie, auch wenn sie, was immer noch vorkommt, nicht kürzer sind. Es ist fast kein Sprung, wenn man die Ravensburger Hochzeitsordnung im 14. Jahrh. festsetzen hört (Birlinger, Volksthümliches 2, 399), „daß die Hochzeit nur bis zum morgenden Tage dauern soll, nit länger", wenn der Würzburger Bischof Johann Philipp 1643 befiehlt, daß die dreitägigen Mahlzeiten „als ein unnützer und schädlicher Unkost" aufgehoben werden sollen (Schaltjahr 1, 445). Denn bis zu diesem Tage geschieht überall, wo Geld und Uebermuth ist, Aehnliches. Aus Schwaben wurde noch vor zehn Jahren berichtet, daß die Schmausereien einer Hochzeit im Dorfe oft noch 4—5 Tage umgehen (Meier, Schwäb. Sagen S. 479).

Und wenn sie ihn sahen, waren dreißig Genossen gewählt, die mit ihm waren. Ein Bräutigam ist wie ein Königssohn. Die Hochzeit ist seine Krönung. Darum fehlt auch nicht Krone und Kranz für das Paar. Deßhalb haben sie auch ein Gefolge. Es sind dies uralte, überall verbreitete Ideen, welche aus allen Völkern und Zungen hier darzulegen zu weit führen würde. Noch in späterer Zeit haben die Juden die Analogie des Bräutigams mit dem König in seinen Bräuchen weitläufig ausgeführt, bis dahin, daß מלך und חתן, beide drei Buchstaben haben. (Vgl. über die Nachweise חתן דומה למלך[1]), die liturgischen Werke, von denen hier besonders Tania, ed. Cremona, 1565 p. 130 und Taschbaz von R. Meir aus Rotenburg S. 45 citirt seien.)

Das כְּרֵאוֹתָם ist demzufolge auch so zu verstehen, daß, wenn Simson erschien, d. h. öffentlich, sowohl bei dem Akte der Vermählung, von dem nicht gesagt wird, wie er statt hatte, als in den sieben Tagen der Feier, er immer mit Gefolge von dreißig Genossen erschien, wie etwa die Bräute noch in unsern Tagen mit dem Gefolge von Brautjungfrauen.

ויקחו, und sie wählten. Die Einrichtung war wohl vorhanden, daß, wenn eine Tochter oder Sohn der Stadt sich vermählte, der Bräutigam ein Gefolge sich aussuchte. Da Simson ein Fremder, so sagten ihm seine Braut und ihr Vater, welche er einladen sollte, und darum steht „sie wählten". Es waren dreißig. Simsons Eltern waren, wie es scheint, wohlhabend, und der Bräutigam trat mit seinem siebentägigen Mahle nicht ohne Glanz auf. Daß dreißig die stete Zahl gewesen, kann nicht behauptet werden. Die Alten kannten eine philosophische Zahl, welche sie die „Hochzeit" nannten, es waren dies 5 und 6. (Beide wegen ihrer Bildung von 2×3 und $2 + 3$, als einer graden und ungraden Zahl.) Es ist aber auch $5 \times 6 = 30$[2]). — Auch in späterer Zeit hatten die Juden viele Brautgeleiter. Man hatte in Worms ihre Zahl auf acht beschränkt. Die späteren Juden nannten einen solchen Brautführer ששבין, was aber nicht, wie Sachs (Beiträge 1, 82) meinte, aus dem syrischen kommt, sondern nur die hebraisirte Form von sponsor ist (sonst auspex, paranymphios, vgl. Matth. 9, 15). — Die Meinung des Josephus, welche Bertheau adoptirt hat, daß die 30 Jünglinge den Simson überwachen sollten, als sie ihn sahen, ist abzuweisen. Einmal war bisher von Simson noch gar nichts bekannt, was ihn so sehr verdächtigt hätte. Dann aber ist ja aus V. 15 deutlich zu ersehen, daß sie von Seiten der Hochzeiter eingeladen waren.

Aufgeben will ich euch ein Räthsel. Die Gewohnheit, sich Räthsel zur Unterhaltung aufzugeben, ist uralt. Der Scharfsinn, der hier sich geltend machte, war gleichsam das Gegenbild jenes Anderen, der Bildsprache und Zeichen zum Verständniß und Symbole erfand. Denn er löste das Geheimniß der Bilder wieder auf. „Schon in alten Zeiten, heißt es bei Plutarch, hatten die Griechen die Gewohnheit, einander Räthsel aufzugeben". Von einem Mädchen, der Tochter eines weisen

1) Quibus parere necesse est, cf. Polyd. Vergil. de rer. inventor., lib. 5, 5, p. 326.

2) Weil es eine Fremde war. Was Simson sich gestattet, fügt er seines Vaters Haus nicht zu. Erst dann wäre Israels Gesetz und Sitte beleidigt.

3) Die Sept. gibt משתה durch πότος wieder.

1) cf. Jalkut, Schoftim n. 70, p. 11 c.

2) Vgl. Plutarch über die im Timäus enthaltene Lehre von der Seelenentstehung.

Mannes, der Cleobuline, wird erzählt, sie habe mit Räthseln wie mit Würfeln, so scharfsinnig war sie, gespielt, sowohl im Aufgeben als Lösen. Das Gastmahl der sieben Weisen beim Plutarch beweist die Ehre solcher Beschäftigung, und Kleodemus, der Arzt, welcher ungeschickt im Lösen war, wird dafür, daß er diese Thätigkeit nur für Mädchen, wenn sie Gürtel und Hauben stricken, nicht für verständige Männer passend hält, vom Aesopus nicht übel bestraft. Auch Athenäus theilt in seinem Werke (S. 453—459) große Auszüge aus dem Buche des Klearch über die Räthsel mit, „daß solche zu rathen der Beschäftigung mit der Philosophie ähnlich und daher ihre Auflösung als ein Zeichen von Weisheit zum Gegenstand der Tafelunterhaltung beliebt und geschickt gehalten werde". Wir lassen aber diese Beispiele des Klearch, auf welche durch Bochart die Ausleger schon aufmerksam waren, auch darum bei Seite, weil es bei Simson sich allerdings um eine größere Sache, ja um einen ernsten Conflikt, den das Räthsel hervorruft, und nicht etwa blos um einen Kranz oder einen Straftrunk handelt.

So gebe ich euch dreißig Gewande (סדינים) und dreißig Wechselkleider (חליפות בגדים). In dieser Deutung stimmen die neueren Ausleger wohl überein. Unter Wechselkleid ist ein Staatskleid zu verstehen, etwa wie wir ein Sonntagskleid sagen, mit welchem man an festlichen Tagen abwechseln kann. Der chaldäische Uebersetzer jedoch hat eine andere Deutung, die erwähnt zu werden verdient. Er gibt, wie Sept. und Josephus, das Wort חליפות durch *στόλη* (אצטכית) wieder, indem dabei an eine Bedeutung, die חלף auch zuweilen anzunehmen scheint, nämlich kämpfen, verwunden (Sept. *πατάσσειν, τιτρώσκειν*) gedacht wird. *στόλη* ist ja klassischer Ausdruck für Kriegskleid. Ebenso übersetzt er סדינים durch פלדסים, d. i. balteus durch den Gurt, der um den Leib kriegerisch geschnallt war (vgl. 2 Kön. 5, 23). — Es war somit kein geringer Werth, der auf die Auflösung des Räthsels gelegt ward. Aber große Summen waren auch sonst wohl darauf gesetzt, wie wenn wir dem Dius bei Josephus (Arch. 8, 5, 3; cf. Jablonski, Pantheon Aegypt. Proll. p. CXIV) glauben, daß Salomo und Hiram gegen einander im Räthselrathen viel Geld verloren, — oder wenn der äthiopische König gegen Amasis viele Städte und Dörfer auf ein Räthsel setzte, wie bei Plutarch erzählt wird, und sie gewonnen hätte, wäre nicht der philosophische Bias dem ägyptischen König zu Hülfe gekommen. Durch Auflösung eines Räthsels darf der persische Sagenheld die Rudabe, die Mutter Rustems, heirathen. Nach nordischem uralten Rechte konnten sich Verbrecher mit einem Räthsel vom Tode retten (Olin Dalin, Geschichte Schwedens, deutsch, 1, 155), was auch noch in deutschen Räthselbüchern vorkommt. (Simrock, Räthselbuch S. 463; Menzel, d. Dichtung 1, 427.) — König Heidrik in Ridgotland hatte einen schweren Krieg mit Gester Blinde, König in Gothland. Endlich forderte er ihn auf Räthsel heraus. Der Letzte rief Odin an und siegte (Olin Dalin 1, 186).

Vom Verzehrer kam Zehrung und vom Schrecklichen kam Süßes. Die Uebersetzung hat zu beachten, daß der Doppelsinn des אכל nicht verwischt wird; daher ist die Uebersetzung: „vom Fresser kommt Fraß" (De Wette, Arnheim) nicht gut, denn Fraß paßt nicht auf den Honig, der gemeint wird, und die Menschen essen. „Aus Essen kam ein Essen", wie Ewald hat, paßt nicht, denn der Löwe, der gemeint wird, ist kein Esser und kein Speiser (Bertheau). Ebenso ist unrichtig, עז mit „sauer" zu übersetzen. Denn der Gegensatz vom מתוק, Süßes, ist hier in weiterem Umfang zu nehmen, so daß ein Doppelsinn entsteht, denn „süß" bedeutet auch lieblich, angenehm. Die Feinheit des Räthsels besteht eben darin, daß es sowohl sprachlich wie inhaltlich durch den Doppelsinn, der überall hingewendet werden kann, die Antwort verbirgt, wie ein Knoten, dessen rechtes Ende beim Auflösen nicht gefunden werden kann, von dessen Bild auch wohl חרד, ein Räthsel aufgeben, wie das griech. *γρῖφος* (cf. *γρῖπος*, das geflochtene Fischernetz) zu leiten ist. Auch der gordische Knoten war ein sinnbildlich Räthsel. Die Aufgabe Simsons zeichnet sich nur durch besondere Feinheit aus. Es ist kurz, ungekünstelt, die Worte drücken den natürlichen Sinn aus (אכל ist verzehren in jeder Art, עז ist schrecklich, wie der Starke in guter und übler Bedeutung ist), es ist so klar, daß es darum so dunkel ist. Man kann ihm nicht vorwerfen, daß es sich auf einen geschichtlichen Akt bezieht, den Niemand wissen kann. Der Akt ist an sich in dortigem Lande ein natürlicher, bei dem es nicht darauf ankommt, daß ihn Simson erlebt, sondern daß er überhaupt vorkommen kann.

Auch darin bezeugt sich die Feinheit des Räthsels, daß es im Doppelsinn des Geschichtlichen und Abstrakten sich bewegt. Es war dies die Natur der alten Volksräthsel überhaupt und weist auf ihre Entstehung. Wie es eine Kunst war, geschichtliche Thatsachen durch Bilder symbolisch darzustellen (was die modernen Rebus geistlos verzerrt haben), so war es eine Kunst, aus solchen Abstraktionen eine geschichtliche That abzuleiten. Die meisten Volksräthsel sind so beschaffen. Am ähnlichsten dem von Simson aufgegebenen ist eine in Norddeutschland bekannte, von Müllenhoff (Sagen S. 504) mitgetheilte Geschichte. Ein Mann war zum Tode verurtheilt. Die Frau bittet für ihn. Die Richter wollen ihn freigeben, wenn sie ein Räthsel aufgeben könne, was die weisen Herren nicht zu rathen wissen. Die Frau sprach:

„As ik hin güng, as ik wedder kam,
Den Lebendigen ik uet den Dodennam.
Süss (Sechs) de güngen de Saewten (den Siebenten) quitt,
Raet to, gy Herren, nu is't Tyt."

Die Frau hatte am Wege ein Pferdegerippe gefunden und in diesem ein Vogelnest und darin sechs Junge. Die sechs Jungen nahm sie mit, und diese wurden den Siebenten quitt, also hatte sie die Lebendigen aus den Todten genommen.

Den weisen Richtern ging es, wie den stolzen Philistern. Sie riethen eben nichts.

V. 15—20.

15 Und es war am siebenten Tage . . . . und sie hatten zur Frau des Schimschon gesagt: Ueberrede deinen Mann, daß er uns sage das Räthsel, sonst möchten wir dich und das Haus deines Vaters in Feuer verbrennen. Habt ihr uns zu berauben eingeladen, nicht? 16 *Und die Frau Schimschons weinte vor ihm und sprach: Gewiß du hassest mich und liebst mich nicht. Meinen Landsleuten gabst du das Räthsel auf und mir hast du es nicht gesagt. Und er sprach zu ihr: Siehe, zu Vater und Mutter habe ich es nicht gesagt und dir soll ich es sagen? 17 *Und sie weinte vor ihm die ganze Woche, in der sie die Mahlzeit hatten . . . und es war am siebenten Tage, da sagte er es ihr, denn sie hatte ihn gequält*), und sie sagte das Räthsel ihren Landsleuten wieder. 18 *Und es sprachen die Stadtleute zu ihm am siebenten Tage — bevor die Sonne niederging: — Was ist süßer wie Honig und was schrecklicher als ein Löwe! Und er sprach zu ihnen: Hättet ihr nicht mit meinem Kalb gepflügt, mein Räthsel hättet ihr nicht erklügt. 19 *Und es kam über ihn der Geist Gottes, und er zog nach Aschkelon, schlug dort dreißig Mann, nahm ihnen ihren Anzug und gab die Kleider ihnen, die das Räthsel gelöst hatten; sein Zorn war entflammt, und er ging in das Haus seines Vaters. 20 *Und die Frau des Schimschon wurde des Genossen, der ihr zur Begleitung gewesen war.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Die ästhetische Schönheit und psychologische Wahrheit bei aller inhaltsvollen Kürze der Erzählung, die auch unvergleichlich wäre, stände sie nicht in der Bibel und hätte nicht die göttliche Wahrheit zum Inhalt und Ziele, läßt sich kaum andeuten, so mannigfaltig thut sie sich kund. Das Drama ist so geschichtlich lebendig dargestellt und die Entwickelung so natürlich, daß zwar Niemand voraussehen konnte, warum aus der Hochzeit ein böser Conflikt entstehen solle, während es doch ganz nothwendig sich ergibt, daß er entstehen mußte.

Simson liebte das Mädchen in Timnah wirklich und hatte alle Jünglingsfreude an Hochzeitsmahl und -fest, — aber es ist nicht möglich, daß ein Israelit wie er irgend welches innerliche Bündniß mit den Feinden und Tyrannen seines Volkes schließen konnte, ohne in einen Conflikt zu kommen. Man muß sich niemals einreden, daß man mit prinzipiellen und herrschsüchtigen Gegnern auch in den einfachsten Beziehungen des Lebens Bünde schließen kann. Kein Anlaß ist so gering, daß der Gegensatz nicht zu hellen Flammen ausbricht. Simsons Genialität ist zu groß, um ein nachdenklicher Parteimann zu sein, aber er täuschte sich, wenn er meinte, in einem philistäischen Hause den Bund der Liebe und Treue zu finden. Es lag das nicht blos an den Gegnern, sondern auch an ihm, indem sich immer, auch ohne daß er es bewußt wollte, kund that, wer er war. Es schien Alles gut zu sein, da gab er das Räthsel auf. Er that das in allem Frieden nur aus Geistesdrang. Aber als es geschehen war, trat der Gegensatz hervor. Denn die es rathen sollten, waren Philister. Als solche wurden sie jedenfalls beschämt, wenn sie es nicht erriethen. Freilich offenbart sich auch gleich seine adlige Weise den gemeinen Philisternaturen gegenüber. Er setzt für seine eigene Person den dreißigfachen Werth ein von dem, wozu jeder der dreißig, im Falle des Verlustes, geschätzt ist. Gerade darum gehen sie in ihrer Begierde auf den Wettkampf ein. Die Folge war natürlich. Sie können es nicht rathen, aber dies eingestehen mögen sie auch nicht. Sie sind zu eitel, um von dem Fremden gedemüthigt zu sein, vor Allem aber zu geizig, um einen Verlust zu haben. Da wenden sie sich an Simsons junge Frau. Wäre dies eben nicht eine Philistäerin gewesen, sie hätten dies nicht gewagt. Aber sie denken in ihr doch die Bundesgenossin gegen den Israeliten, wenn er auch ihr Gemahl ist, zu finden. Sie scheint in der That einige Zeit widerstanden zu haben, — bis sie ihre Furcht und Eitelkeit zugleich erwecken. Ihre Furcht, durch die Drohung, ihr das Haus des Vaters über dem Kopf anzustecken, ihre Eitelkeit, als ob es scheine, das Räthsel sei nur aufgegeben worden, um die Gäste zu plündern. Letzteres mag besonders für die Frau, welche immer gegen dergleichen Vermuthungen der kleinstädtischen Lästerzungen empfindlich ist, unerträglich gewesen sein. Vielleicht hat sie aber diese Drohungen späterhin nur vorgegeben, um Simson zu beschwichtigen. Denn warum hat sie denn Simson nicht die Wahrheit eingestanden? Dadurch allein wäre der Conflikt gehoben gewesen. Entweder fühlte er sich stark genug, sie zu schützen und die Feinde in ihrer Armseligkeit zu demüthigen, oder er brachte das Opfer, sich als den Besiegten darstellen zu lassen. Aber gerade, weil sie wieder nicht vergaß, sie sei die Philistäerin, that sie das nicht. Denn Simson, vermuthete sie, würde sich nicht demüthigen lassen. So suchte sie ihn, mit dem Gegensatze, um dessen willen sie ihn verrieth, gerade zu überreden. Sie weinte, daß er sie noch immer behandele, wie ihre anderen Landsleute und ihr auch verschweige, was er jenen nicht sage. Sie will durch ihre Liebe so sehr scheinen in sein Interesse übergegangen zu sein, daß sie nicht mit ihren Landsleuten gleichgestellt werden sollte. Das richtige Verhältniß wäre dies gewesen. Die Frau darf keiner anderen Partei, als ihres Mannes, beistehen. Aber sie heuchelte eben, um zu verrathen. Endlich, am siebenten Tage, die Sonne neigte sich schon zum Untergang, da

*) הֲצִיקַתְהוּ von צוק.

hatte sie den Helden so sehr gequält, daß er ihr es sagte. Er hatte nicht blos ein großes, auch ein weiches Herz, das zuletzt Bitten und Thränen der Frau, die er liebt und für redlich hält, erliegt. Der Verrath geschieht. Die elenden Philistäer thun, als ob sie das Räthsel selbst gefunden und fordern den Lohn. Da wird es in ihm hell, — er sieht den ganzen Contrast, das Mißverhältniß und Mißverständniß eines Bundes mit Philistern; — vor dem Verrathe, den er erfahren, weichen die Nebel einer verführerischen Sinnlichkeit. Nationalzorn und Nationalkraft erwachen. Seine ganze Größe offenbart sich. Er verweigert den Philistern nicht, was er versprochen. Aber die Weise, mit der sie es empfangen, ist voll Verachtung und Demüthigung. Die Beute dreißig erschlagener Philister wirft er ihnen zu. Das Weib verläßt er. Zu Israel kehrt er zurück. Der Kampf hat begonnen und sein wahrer Beruf wird offenbar. Wer die Weihe Gottes auf seinem Haupte trägt, kann nicht in Philisterhäusern schwelgen.

Und es war am siebenten Tage. Die neueren Ausleger haben keine Bemerkung zu dieser schwierigen Angabe gemacht. Anzunehmen, daß erst am siebenten Tage die Philister das Weib angegangen hätten, ist unmöglich nach Vers 17, wo es heißt, daß die Frau שִׁבְעַת יָמִים, ihm vorgeweint habe. Sept. haben daher gelesen „und am vierten Tage", weil V. 14 steht, daß sie drei Tage das Räthsel nicht lösen konnten. Bei der leichten Verwechslung von ד und ז ist eine Vertauschung ungemein erklärlich. Aber je offenbarer es scheint: „und am vierten Tage" zu verbessern, desto mehr zu verwundern, daß die Masora „am siebenten Tage" fest hielt; aber sie nahm an, daß der Sabbath gemeint sei, eine Meinung, welcher auch ältere Ausleger folgten (vgl. Serarius), die aber nicht richtig sein kann[1]). Denn V. 17 wird wieder ein „siebenter Tag" genannt, der aber nicht wieder Sabbath sein kann, wie jener erste, der vierte, jener letzte, der siebente nach der Hochzeit ist. Nichtsdesto minder darf man die Lesart „am siebenten Tage" unverletzt halten, wenn man von den Worten בְּיוֹם הַשְּׁבִיעִי in V. 15 bis zu denselben Worten in V. 17 die Erzählung als eine Art Einschaltung ansieht. Der Berichterstatter war schon im Begriff mitzutheilen, daß, nachdem sie drei Tage vergeblich nachgesonnen hatten, am siebenten Tage Simson es der Frau gesagt hat, — als er erst die Motivirung davon, die in V. 15—17 gegeben ist, dazwischen schob. So setzt dann „am siebenten Tage" V. 17 erst fort, was V. 15 mit denselben Worten begonnen war. Wenn es V. 17 in dieser Zwischenerzählung heißt, sie habe ihm שִׁבְעַת הַיָּמִים, vorgeweint, so stimmt das überein. Es ist dies so zu nehmen, daß sie ihn von da, wo sie begann, die ganze Siebentagezeit der Mahlzeit durch gepeinigt habe. So hatte Simson statt fröhlicher Gäste die ganze Woche düstere Philistergesichter und statt einer glücklichen Frau Krokodilthränen und Vorwürfe.

Ueberrede deinen Mann, daß er uns sage das Räthsel. Pati, allerdings zumeist „bethöre, überschmeichle". Sehr fein heißt es, „daß er uns (לָנוּ) das Räthsel sage". Wenn er es ihr sagt, geben sie zu verstehen, wird er es ihnen gesagt haben. Denn es sind ja sie und seine Frau „uns"; sie gehöre ja zu ihnen und müsse dies beweisen, wenn sie nicht Feindschaft gegen sich und ihr Haus herausfordern wolle.

Habt ihr uns zu berauben eingeladen, nicht? הֲלְיָרְשֵׁנוּ ist Inf. mit Suff. und von יָרַשׁ, erben, erobern, in Besitz nehmen, abzuleiten. Das Wort ist sehr passend hier gebraucht. Wenn Israel das Land in Besitz nahm, so war das Wort יָרַשׁ in Gebrauch. Höhnisch fragen die Philister, ob sie dazu eingeladen seien, daß Israel, nämlich Simson, ihnen ihr Gut aberobere, aberbe. Das הֲלֹא am Schluß ist Fragepartikel, wie das lat. ne, das angehängt wird.

Gewiß du hassest mich, שְׂנֵאתָנִי. Wie man einen aus feindlichem Stamme ansieht, so meint das Weib, sehe sie Simson an, da er ihr so gut wie den anderen Stadtleuten das Räthsel nicht sage. Das Weib, gedrängt, zwischen den Stadtgenossen und Simson zu entscheiden, bleibt philistisch gesinnt. Zur Lehre für Simson und seinesgleichen.

Siehe, zu Vater und Mutter habe ich es nicht gesagt. Er hat zwar Vater und Mutter beim Ehebunde nicht gefolgt, aber nicht aus Mangel an Ehrfurcht. Sie sind für ihn die am meisten Geliebten. Ihnen bringt er vom Honig. (Ganz geschmacklos hat Josephus hier hinzugefügt, er habe auch dem Weibe Honig gebracht.) Und das Weib muß mitten unter Schmeichelei und Thränen erfahren, daß er zu ihr sagt: Habe ich meinen Eltern es nicht gesagt, soll ich es dir sagen? Freilich wäre es arg gewesen, seine Eltern und solche! mit dem philistäischen Weibe auf eine Stufe zu stellen.

Bevor die Sonne niederging. Auch hier ist der poet. Name חַרְסָה statt חֶרֶס für die Sonne gebraucht, vgl. zu Kap. 8, 13. Schön ist der Ausdruck „kommen", בּוֹא für „untergehen". Die Sonne kommt gleichsam heim, sie kommt in ihr Haus, wie der Bräutigam nach der Hochzeit. Dagegen wenn sie aufgeht, sagt der Hebräer, daß sie „ausgeht" in die Thätigkeit, zum Sieg wie ein Held.

Hättet ihr nicht mit meinem Kalbe gepflügt,
Mein Räthsel hättet ihr nicht erklügt.

Die Antwort des zornigen Simson ist in seiner Spruchform geistvoll, wie Alles, was von seinen Worten überliefert ist. Sie geht von der Erfahrung aus, daß vergrabene Kleinodien an das Tageslicht kommen, wenn der Boden gepflügt wird (Tages, der römische Genius soll so ausgepflügt worden sein.) Aber nicht Jeder weiß, wo die Furche zu ziehen ist. Die Philister hätten es nicht gewußt, — aber sein Kalb hat ihnen den Weg gewiesen. Das Gleichniß ist gerade nicht für die Verrätherin sehr schmeichelhaft, aber treffend. Denn ein Verdienst hat das Kalb nicht, wenn es die rechte Furche pflügt, es ist ihm gezeigt worden. So auch das Weib; es hat nichts gerathen, sondern verrathen.

Und er zog nach Aschkelon, schlug dort dreißig Mann. Warum nach Askalon? Gegen die Leute in Timnah konnte sich sein Zorn nicht wenden. Er hatte mit ihnen zusammen gegessen und wollte sich

1) Am wenigsten richtig wäre es, mit Lilienthal, weil es in königsberger Handschriften fehlte, die Worte wegzulassen.

seiner übernommenen Pflicht nicht entziehen. Aber ihr Betragen hatte den ganzen nationalen Contrast in ihm wach gemacht. Daß Israel in Banden der Knechtschaft lag, fühlte er in diesem Augenblick. Zwischen seinem Volk und den Philistern war kein anderer Vertrag, als den die Feigheit und Gottverlassenheit mit dem Feinde schließt. Israel duldete die Knechtschaft, weil es von seinem alten Geiste abgefallen war. Es wagte keinen Widerstand mehr.

Das überkam Simson in diesem Augenblick. Einen Beweis israelitischer Kraft wollte er geben. Darum steht: „Es kam der Geist Gottes über ihn", ein Zusatz, der immer gefunden wird, wo Israel Muth offenbart, gegen die Feinde Gottes Hand und Herz zu erheben. Seine Verwandten hätten ihm gerathen, Geld zu sammeln, um die Kleider zu kaufen. Göttlich war die Eingebung durch Kampf zu bezahlen. Warum er nach Askalon ging? Dort waren reiche und tapfere Leute, die es verlohnte anzugreifen und zu überwinden. Wahrscheinlich war es auch ein Brautzug, den er überfiel. Es geschah das nicht mitten in Frieden. Es gab keinen Frieden zwischen Philistern und Israel. Er überwand die dreißig Philister (des etwaigen dortigen Brautzugs) mit dem Schwert, wie er die Seinen an Geist überwand. Der Ruf des wunderbaren israelitischen Jünglings hallt durch das Land. Repressalien geschehen nicht. Die Fürsten der Philister sehen in dem Vorfall eine Privatangelegenheit. Aber ein leiser Schrecken des Gewissens, wie er die Tyrannen ergreift, wenn ein frischer Geist unter den Unterdrückten sich regt, wird beigetragen haben, die Ruhe zu erhalten.

Nahm ihnen ihren Anzug, חֲלִיצוֹתָם. Chaliza ist die Kriegsrüstung, 2 Sam. 2, 21, die dem Gefallenen ausgezogen wird. Dort wird es von Sept. mit *πανοπλία*, hier mit *στόλη* wiedergegeben. Es unterstützt dies die oben angeführte Meinung des Targums, daß von Kriegsgewändern die Rede sei, welche Simson versprochen habe. Denn zur Chaliza der Kriegsrüstung werden die Chalifot gehört haben, — nicht daß Simson erst jene Beute verkauft und neue Gewänder erworben habe. Dem dramatischen Gange der Handlung entspricht es, daß Simson ihnen die ihren Stammgenossen entrissenen Kleider als den Preis ihres Betruges hinwarf.

Und er ging in das Haus seines Vaters. Sein Zorn loderte in nationaler Flamme gegen das Philistergezücht. Er kehrt ihnen den Rücken und geht nach Haus. Er scheint niemals wiederkommen zu wollen.

Wie wenig sie seiner würdig waren, zeigt das Benehmen des Weibes nach seinem Weggange. Damit sie um ihres Verrathes willen nicht den Mann verloren habe, empfängt sie zum Lohn einen Anderen; es heirathet sie Einer der Genossen, um dessen willen sie Simson hintergangen. Zum Verrath die Treulosigkeit. Aus gemeiner Gesinnung kommt alles Böse. Sie kann weder lieben noch treu sein, am wenigsten aber einen Mann begreifen, wie Simson war. — Die Uebersicht dessen allein, was von Simson in Kap. 14 geschildert ward, hätte diejenigen, welche an einer Vergleichung mit Herakles Gefallen gefunden haben, aufmerksam machen sollen. Während an dem griechischen Heros alle alten Berichte nur als mythisch-symbolische Gedanken einen Werth haben, — sehen wir Simson mitten in der Geschichte mit den lebendigen Farben der Wirklichkeit. Herakles wird von den späteren Griechen, jemehr sie ihn historisch fassen, zum plumpen Riesen und Fresser, der, seiner Bildung abhold, seinen Meister erschlägt, — während Simson zugleich als der geniale Mensch mit adliger Gesinnung gezeichnet wird. Eher könnte man manche Züge des Odysseus mit ihm vergleichen, wenn nicht, wie bei den griechischen Heroen überhaupt, das Pathos des nationalen Kämpfers und die aus aller sinnlichen Gebundenheit immer wieder durchbrechende erhabene Gesinnung fehlte. Es ist schon ein Mißverständniß, bei Simson zwölf Thaten zählen zu wollen, da sein ganzes Leben zum Zeugniß gegeben ist. Wenn nun gar die Erschlagung der dreißig Philister (z. B. bei Berthean) als die Zweite gezählt wird, so macht diese Parallele auch am Verständniß der herakleischen Thaten irre. Diese sind ein didaktisches Gedicht; was von Simson erzählt wird, bedeutet eine ethische That. Die Werke des Herakles haben unter sich keinen Zusammenhang. Die Thaten Simsons sind als ethisch-geschichtlich, eine durch die andere bedingt. Auch was ferner geschieht und Kap. 15 erzählt ist, schließt sich daran an.

Fünfzehntes Kapitel.

V. 1—8.

Und es war nach einiger Zeit, um die Zeit der Weizenernte, da gedachte Schim- 1
schon seiner Frau mit einem Ziegenböcklein und sagte: Ich will zu meiner Frau in ihr
Zimmer, und ihr Vater gestattete ihm nicht hinein zu gehen. *Und es sprach ihr Va- 2
ter: Ich habe immer gemeint, daß du sie hassest, und so gab ich sie deinem Genossen,
— aber siehe, ihre jüngere Schwester ist schöner denn sie; möge sie für dich sein an
ihrer Statt. *Und es sprach zu ihnen Schimschon: Diesmal bin ich schuldlos gegen 3
die Pelischtim, wenn ich ihnen Böses thue. *Und Schimschon ging und fing dreihun- 4
dert Schualim [Schakale], nahm Fackeln, band Schweif an Schweif und fügte je eine
Fackel zwischen den zwei Schweifen in die Mitte. *Und er steckte die Fackeln in Brand 5
und jagte [die Thiere] in das stehende Getreide der Pelischtim. Und er setzte in Brand
sowohl Garben, als stehendes Getreide und Weinpflanzungen. *Da sprachen die Pelisch- 6
tim: Wer hat uns dies gethan? und man erzählte: Schimschon, der Eidam des Tim-

7 nitters [war es], denn er hat seine Frau ihm genommen und sie seinem Genossen gegeben. Und die Pelischtim zogen hinauf und verbrannten sie und ihren Vater in Feuer. *Und
8 Schimschon sprach zu ihnen: Wenn ihr also handelt; es sei, daß ich mich gerächt habe, dann will ich aufhören. *Und er schlug sie Schenkel sammt Hüfte, in einem großen Schlage, dann ging er hinab und hielt sich in der Höhle Etam auf.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Und es war nach einiger Zeit. Simsons Anlage war zu großartig, um lange zu grollen. Nur kleine Menschen sind hinterhältig und tragen ihren Zorn nach. Aber diese großen Naturen messen die Anderen nach sich. Weil sie das Unrecht vergessen haben, das ihnen gethan worden ist, glauben sie, daß die Anderen an das Unrecht nicht mehr denken, das sie gethan haben. Für Simson scheint es, als ob gar nichts geschehen sei. Gütig, wie immer, kommt er. Man erkennt seine Versöhnlichkeit, daß er ein Ziegenböcklein zum Geschenke bringt. Seine Frau brauche sich nicht zu fürchten, und arglos will er in ihr Zimmer; (חדר ist meist das innere Zimmer, in welchem die Frauen schlafen). Da ergibt sich nun, wie er behandelt worden ist. Der Vater läßt ihn nicht hinein, denn es sei seine Frau nicht mehr und die eines Anderen. Die Ungerechtigkeit dieser Handlung trat an's Licht. Denn lange kann Simson gar nicht fort geblieben sein. Er kam wieder um die Zeit der Weizenernte (was wegen V. 5 erwähnt wird), die etwa im Mai statt fand; die Hochzeiten pflegten wohl auch hier, wie anderswo, namentlich im Frühling (sogar in Indien im Monat Phalguna) statt zu finden. Er hatte nicht gesagt, daß er nicht wiederkommen werde. Nur der Vater entschuldigt sich, er habe geglaubt, er werde nicht wieder kommen. Man kann den Worten V. 2 die Angst beinahe ansehen, welche der Vater hat, — da er Simson nun schon kennen gelernt, mit denen er sich entschuldigt und die andere Tochter zur Entschädigung anbietet. Er kann ihm die Frau nicht wieder schaffen, aus Furcht vor den Philistern, und fürchtet sich vor Simson, dem er Unrecht gethan hat.

Und es sprach zu ihnen Schimschon: Diesmal bin ich schuldlos ꝛc. Seine große Natur zeigt sich auch hier. Dem ängstlichen Vater that er nichts. Was wäre das für eine Heldenthat. Er braucht keine Gewalt. Er bringt ihn in keine schiefe Lage mit seinen Genossen. Seine Tochter ist ja seine Frau gewesen, und weil er sie lieb hatte, war er gekommen. Außerdem aber, und das verkündet wieder den Gotteskrieger in ihm — verliert sich bei ihm das persönliche Interesse bald im Allgemeinen. Bei jedem Conflikt bricht das Gefühl seines göttlichen Berufs heraus. Das Unrecht, das er persönlich erfährt, wendet er zur Gelegenheit einer nationalen That gegen den Feind seines Volkes überhaupt. Dazu hat er die Weihe auf seinem Haupte, daß vom Kleinen zum Großen, vom Persönlichen zum Ganzen, von der Sinnlichkeit zur Geistlichkeit geführt und erinnert wird, er sei zum Helden gegen die Philister vor Israel berufen.

Er sprach zu ihnen. Zu wem? Zu den Seinen. Zu seinem Hause. In Israel war Muthlosigkeit. Sie fühlten die Schmach, in der sie lebten, nicht tief genug. Daß Simson ein Philisterfeind sei, dazu wollten sie noch besondere Gründe haben. Die Philister thäten ihnen ja nichts. Warum sie denn angreifen? Wahrscheinlich hat man ihm wegen der früheren That Vorwürfe gemacht. Er wäre ja an dem Räthselkonflikte selbst schuld gewesen. Kein Volk ist gesetzlicher und bedenklicher als ein knechtisches, das kein Opfer bringen will. Jetzt sagt Simson zu ihnen — habt ihr nun mehr nichts zu sagen? Ich habe Grund; man hat mir unleugbar Unrecht gethan. Die Philister sind es gewesen, welche die Frau und den Vater zu den Schritten, die sie thaten, gezwungen haben. Weil ich ein Israelit bin, haben sie so gehandelt. Was ich auch jetzt gegen die Philister thue, ist mir keine Schuld anzurechnen. So benutzt er den Buchstaben des persönlichen Rechts für den Geist der allgemeinen Freiheit. Da sein Volk seine Knechtschaft nicht fühlt, macht er die eigene Sache zum Grunde der Kriegserklärung.

Und er fing dreihundert Schualim (Schakale, Füchse). Simson fand sich eben in seiner Feindschaft gegen die Philister allein. Niemand folgte ihm aus seines Vaters Hause. Auch nicht dreihundert Mann, wie sie Gideon gefolgt waren. Da sucht er sich Bundesgenossen unter den Thieren des Waldes. Wie die Bären dem Elisa zu Hülfe kommen, macht er sich statt dreihundert Kriegern, dreihundert Schualim zu seiner Armee[1]) gegen den nationalen Feind. Es war ein alt gewohnter Kriegsbrauch, den im Orient die feindlichen Stämme noch anwenden, die stehenden Saaten anzuzünden. Es war das schreckliche Mittel, mit welchem der Lyderkönig Alyattes die Milesier bekriegte (Herodot, 1, 17—19), daß er ihnen zwölf Jahre die Saaten verbrannte. Es war der empfindlichste Verlust, den Simson den Philistern anthun konnte. Sie hatten sich nicht gerührt, als er die dreißig Mann erschlug. Die Lebenden hatten davon keinen Schaden. Wenn die Ernte in Feuer aufgeht, erfahren sie es weit und breit. Darum konnte Simson sein Werk allein nicht ausführen. Es wäre schneller bemerkt, leichter gelöscht worden, da er doch nur an einer Stelle beginnen konnte. Er wählte dieses Mittel nicht blos um seine Kraft und seinen kriegerischen Humor zu zeigen, sondern auch seine Furchtbarkeit, auch wenn er allein wäre. Freilich nur Simson konnte es leicht sein, dreihundert Schualim so zu fangen und zu gebrauchen[2]). Aber es war dann auch ein furchtbar laufendes[3]), unaufhaltsames Feuer, als die dreihundert Thiere, fast rasend von den brennenden Fackeln und Schwänzen, gleichsam vor sich und vor Simson Rettung und Freiheit durch die stehenden Saaten suchten. Der Brand setzte sich nicht blos durch sich, sondern durch die Angst wüthend gemachter Thiere immer tiefer in die Besitzungen der Philister fort. Dreihundert brennende Fackeln liefen gleichsam mit Windesschnelle in der trockenen Zeit durch das wogende Feld, an den Garbenhaufen vorbei, und an den Weinbergen hinauf, die die Füchse ohnehin zum Schaden der Besitzer kennen. Simson setzte dabei, — denn der gewaltige Mann führte immer geistreiche Schläge, — ein weitverbreitetes Volksbild in Wirklichkeit schrecklich um.

1) Es ist das Curiosum bekannt, daß frühere Exegeten dreihundert Strohwische unter den Schualim verstanden haben wollten. Vgl. Stark, Observ. Select. (Lips. 1714) p. 127.

2) In der That hatte sich über die größere und geringere Schwierigkeit früher vielfache Debatte erhoben. Man fand zuletzt, daß ein paar gute Faustbandschuh dabei nützliche Dienste thäten. Oedmann, verm. Samml. 2, 32.

3) Man leitet ihren griechischen Namen θώς daher von θόος, schnell, da sie, wie die Beobachter bemerken, ungemein schnell und geschwinder als die Wölfe laufen. Eine andere Meinung hatte Bensey, Or. 2, 276.

שׁוּעָל, Schual ist der allgemeine Name für die Gattungen canis aureus, alopex und canis vulpes. Man meint in besonderem Sinne den canis aureus, den eigentlichen Schakal darunter annehmen zu müssen, weil dieser namentlich in großen Rudeln in den dortigen Gegenden gefunden wird. Mit Gewißheit ist nur ein Glied der rothen Fuchsfamilie darunter zu verstehen, dessen Schweif selbst wie eine rothbrennende Fackel oder glühende Kohle aussieht[1]). Denn Grimms alte Bemerkung aus dem Jahre 1812 (d. Museum S. 393), daß bei der Erzählung von Reineke „der Schwanz und seine rothe Farbe unerläßlich seien", gilt in der That. Die Zeugen der Füchse sind ihre Schwänze, ist altarabisches Sprüchwort (Diez, Denkwürd. v. Asien 2, 88). Bei den Griechen hatte er darum den Namen Lampuris, mit leuchtendem, brennendem Schweif. Die Ausleger haben die Nachricht des Ovid von dem altitalischen Brauch in Carseoli vielfach übernommen, in welchem Füchse mit aufgebundenen Fackeln verbrannt werden (Fast. 4, 681) und zwar an den Cerealien den 19. April. Der Sinn des Festes ist offenbar, den Fuchs als Sühnopfer gegen den Kornbrand darzubringen, wie er ein Bild desselben ist und einmal die Felder verbrannt haben soll. Der Kornbrand heißt robigo[2]), ἐρυσίβη, beides von der Farbe des Brandes, der rothen abzuleiten (Preller, röm. Myth. S. 437). Die Bestätigung davon gibt, daß Lampuris auch der Name für roth leuchtende Käfer war. Nicht blos die Böotier, wie Suidas (cf. Bochart, lib. 3, XXII) anführt, meinten, daß mit ihnen Brände angesteckt werden könnten, sondern auch in Deutschland ging die Sage, daß Käfer Kohlen in die Gebäude trügen (Wolf, deutsche Myth. 1, 233), wie man in einem ähnlichen Bilde von einer Feuersbrunst „den rothen Hahn auf's Dach setzen" gebrauchte.

Es war eine schreckliche Wirklichkeit, in welche Simson das Bild des Brandfuchses umsetzte[3]). Die Philister erschrecken.

1) Merkwürdig ist, daß persisch Schakal auch als carbo und pruna, glühende Kohle vorkommt (vgl. Vullers pers. Lex. 2, 433, 438), und daß der althd. Ausdruck cholo (Kohle) davon nicht getrennt zu sein scheint. Daher der Name Brandfuchs, Kohlenfuchs, renard charbonier, volpe carbonaja.

2) Von rufus. In verschiedenen Dialekten trifft man verwandte Namen des Fuchses. Spanisch raposo, portugiesisch rapozo, dänisch raev, schwedisch räf, in den finnischen Sprachen repe, rebbane (vgl. Pott, etym. Forsch. 1, LXXXII).

3) Als Hannibal in seiner bekannten Kriegslist die Hörner von 2000 Rindern mit Feuerbränden versah, sagt Liv. 22, 16: „haud secus, quam silvis montibusque accensis, omnia circum virgulta arderet". — Dem Beispiel des römischen Brauches mit dem brennenden Fuchsschwanz entspricht in merkwürdiger Weise ein persischer Aberglauben. Wenn das Getreide aus Mangel an Regen zu verbrennen drohte, band man einem jungen Stier brennbare Sachen an den Schwanz und steckte sie in Brand. Lief er dann über einen Hügel, wurde es als günstiges Zeichen angesehen. Vgl. Richardson, Abhandlungen über Sprachen ꝛc. morgenländ. Völker, deutsch S. 236.

Und die Pelischtim sprachen: Wer hat uns dies gethan? Sie erfahren den Urheber und den Anlaß seines Zornes. Sie wollen sich rächen, zeigen sich aber dabei ebenso feig als ungerecht. Wie sie das erstemal Simsons That ungerügt ließen, so wollen sie auch jetzt nichts mit ihm zu thun haben. Es kann nicht feiner angedeutet sein, wie eine tyrannische Macht gegen die Abhängigen versöhnlich und vorsichtig ist, sobald sich ein Mann und ein Geist unter ihnen zeigt. Statt sich gegen ihn zu wagen, vergreifen sie sich an den Schwachen, um ihn zu beschwichtigen. Sie überfallen die Familie des Weibes von Simson und verbrennen sie, Vater und Tochter, in ihrem Haus. Es war das ein trauriges Schicksal. Um der Drohung einer solchen Gefahr willen hatte das Weib Simson verrathen. Um der Philister willen war sie von ihm getrennt worden. Und nun führen diese die grausame That aus, damit Simsons Feindseligkeit beschwichtigt werde. Das ist der Fluch des Verrathes. Aber die Werkzeuge dieses Schicksals waren noch mehr schuldig. Denn wußten sie nicht, daß Simson gegen sie seine nationale Rache gewendet? Wenn er an der Familie seines Weibes hätte persönliche Vergeltung nehmen wollen, konnte er das nicht so gut wie sie? Wenn sie jene damit bestrafen wollen, weil man Simson das Weib genommen, so konnten sie doch nicht meinen, Simson weh zu thun? Welch ein Unterschied zwischen ihnen und Simson! Der beleidigte Held wendet seine Rache gegen die Mächtigen. Und diese nehmen Vergeltung an den Schwachen. Er erhebt den persönlichen Conflikt zu einer nationalen Herausforderung. Sie erniedrigen diese zu einer Rache an Personen. Er schont das Haus des Timniters, obschon sie Philister sind. Jene morden ihn aus feiger Rücksicht, obschon es ihr Landsmann ist. Er verbrennt ihnen ihre Felder, um sie zum Kampf zu reizen, und sie verbrennen ihre Brüder, um den Feind zu besänftigen.

Und Schimschon sprach zu ihnen: Wenn ihr also handelt. Diese grausame Feigheit erregt darum Simsons ganze Verachtung und Groll. Sie wollen versöhnen, aber erzürnen; sie beurtheilen den Helden nach sich, wenn sie durch solche Greuel ihn beruhigt meinen, und er schlägt sie, wie sie es verdienen. Der Verlust, den er erlitten, war nicht groß, — aber was die Philister thun, wird ihnen, ihm gegenüber, zum Unheil. Die Worte: „wenn ihr so handelt", drücken seine ganze Verachtung aus. V. 3 hat er nur davon gesprochen, „ihnen Böses (Schaden) zu thun", jetzt aber sagt er, werde ich nicht aufhören, bis ich „an euch (בכם) selbst Vergeltung genommen". Die feigen Philister gaben ihm eine Gelegenheit zu Zorn und Sieg, wie nie bisher. Er muß ja solche wahrnehmen, wegen der Schlaffheit des eigenen Volkes. Er muß den

Verlust einer treulosen Frau, eines charakterlosen Philisters, als Schwiegervater, hoch genug anschlagen, um dem nationalen Zorn über den furchtsamen Feind vollen Lauf zu lassen.

Und er schlug sie, Schenkel sammt Hüfte, in einem großen Schlage. Welche Philister er geschlagen, ist nicht gesagt. Aber es ist anzunehmen, daß er die überrascht hat, welche die Timniter verbrannt haben. Diese bekämpfte er nun Mann bei Mann und richtete eine „große Niederlage" an. Denn durch die Worte „מכה גדולה" wird der sprichwörtliche Ausdruck „שוק על־ירך, Schenkel und Hüfte" erklärt. In שק, in welchem offenbar auch sprachlich der „Schinke, Schenkel" zu finden ist, wurde die Kraft des Leibes versinnlicht. Der Psalmist sagt (147, 10): Gott hat nicht Gefallen an den Schenkeln des Mannes". Wenn die oriental. Erzähler von einer dichten Schlachtreihe sprechen, sagen sie: es stand des Mannes Schenkel auf des Mannes Schenkel (vgl. Diez, Merkw. von Asien 1, 133). Es waren sowohl bei Römern und Griechen Redensarten gewöhnlich, die das Zerschlagen von Lende, Schenkel und Hüfte als völliges Zerhauen erklärten (cf. infringere lumbos, percutere femur, μήρους πατάσσειν). Der Schenkel befand sich unterhalb der Hüfte. Das Sprüchwort sagt gleichsam: Er schlug sie Oberschenkel und Unterschenkel — d. h. völlig, und diese gänzliche Niederlage ward noch bezeichnender dadurch ausgedrückt, daß gesagt ward שוק על־ירך (Schenkel über Hüfte), während es ירך על שוק (Hüfte über Schenkel) heißen soll. Er kehrte sie von Unterst zu Oberst und legte ihnen den Kopf vor die Füße, er hieb sie in die Pfanne (wie Rübenschnitze), wie unser Volksmund sagt. Die Notiz Bertheau's, der die Worte durch die arabische Phrase: „Er schlug sie nach Schenkels Weise" zu erklären sucht, will nicht genügen, da sie mehr einen Kampf von Mann gegen Mann zu bedeuten scheint. Am beachtenswerthesten ist die Deutung des Targums wegen Verständniß orientalischer Sprache, die man voraussetzen dürfte, durch „Reiter und Fußgänger". Wunderliche Deutungen hatten manche Kirchenväter und ältere Exegeten (vgl. Serarius zur Stelle). Die Sept. übersetzte wörtlich „κνήμην ἐπὶ μηρόν", aber nur κνήμη καὶ μηρός wird bei griechischen Autoren gefunden (Plato, Timäus 74 e.)

Dann ging er hinab und hielt sich in der Höhle Etam auf. Nach solcher That hielt sich Simson nicht mehr in Zorea und Umgegend sicher. Er erwartete nun einen völligen Angriff des Feindes. Er suchte sich einen sicheren Ort zur Vertheidigung und Zuflucht. Er fand ihn in einer „Höhle des Felsens Etam". Die Meinungen gehen über Lage dieses Ortes weit auseinander. Bertheau verlegt ihn in ein Etam bei Bethlehem, was zu weit östlich scheint (das Urtas bei Robinson), Keil in ein zu südliches Etam bei Khuweilish. Simson hat sich etwaigen weiteren Kämpfen nicht ganz entziehen wollen, wenn er auch sprach: ich will aufhören, denn dies galt blos seiner Vergeltung für die Greuelthat in Timnah. Es kann auch nicht sein, daß er sich allzuweit von seiner Heimat entfernt habe. Etam ist ein Name, der, seiner Bedeutung nach, häufig vorkommen kann und ganz für den Aufenthalt des Löwentödters und Schakalsiegers paßt. Es heißt nämlich „Unthierstätte", denn עיט ist ein reißendes Thier. Es verbürgte der Name, der noch mit der Wirklichkeit übereinstimmen mochte, auch den Unterhalt des Helden, der dort seinen Wohnsitz nahm. Von Deir Dubban an und bis zum heutigen Beit Jibrin (Eleutheropolis) finden sich die merkwürdigen Felshöhlen, welche in spätere Zeit christliche Zufluchtsstätte, auch schon im hohen Alterthum Kriegern und wilden Thieren zum Asyl gedient haben werden. Die Lage ist so charakteristisch (vgl. Ritter, 16, 136 ꝛc.), daß sie für Simson gar nicht besser gelegen sein konnte. Im Namen Deir Dubban — Dub heißt der Bär — könnte man noch einen Anklang an den von Etam finden[1]).

1) Keil zu Jos. 9 (Bibl. Comm. S. 93) möchte die Höhle Adullam dahin verlegen.

V. 9—20.

9 Und die Pelischtim zogen hinauf und lagerten gen Juda, und breiteten sich bei Lechi
10 aus. *Und es sprach das Volk von Juda: Warum ziehet ihr herauf gegen uns, und sie sprachen: Den Schimschon zu binden*) sind wir heraufgezogen, um ihm zu thun,
11 wie er uns gethan hat. *Da zogen drei Tausend Mann von Juda zur Höhle des Felsens Etam und sprachen zu Schimschon: Weißt du nicht, daß über uns die Pelischtim herrschen, und was hast du uns gethan? Und er sprach zu ihnen: Wie sie mir thaten,
12 also that ich ihnen. *Da sprachen sie zu ihm: Um dich zu binden sind wir herabgekommen und dich auszuliefern in die Hand der Pelischtim. Und Schimschon sprach
13 zu ihnen: Schwöret mir, daß ihr nicht Hand an mich leget**). *Und sie sprachen zu ihm also: Nein, denn nur binden wollen wir dich und dich geben in ihre Hände, aber tödten wollen wir dich nicht. *Und sie banden ihn mit zwei neuen Stricken und führ-
14 ten ihn herauf aus dem Felsen. *Kaum war er bis Lechi gekommen, und es jauchzten ihm die Pelischtim entgegen, da kam der Geist Gottes über ihn, und es waren die

*) אסר ist binden, gefangen nehmen.
**) פגע ist berühren in feindlichem Sinn; vgl. Kap. 8, 21.

Stricke, welche an seinen Armen waren, wie Flachsfäden, die im Feuer verzehren, und es schmolzen die Banden von seinen Händen. *Und er sah einen frischen*) Eselskinn- 15
backen liegen, streckte seine Hand aus, nahm ihn und schlug damit tausend Mann. Und Schimschon sprach:

*Mit einem Eselsbein [Kinnbacken] . 16
Zwei Heeresreih'n,
Mit einem Eselskinn
Erschlug ich tausend Mann.

*Und [erst] als er ausgesprochen hatte, warf er den Kinnbacken aus seiner Hand, und 17
man nannte diesen Ort Kinnbackenhöhe. *Und ihn dürstete sehr, und er rief zu 18
Gott und sprach: Du hast in die Hand deines Knechtes dieses große Heil gegeben, und soll ich nun vor Durst sterben und in die Hand der Unbeschnittenen fallen. *Da spaltete 19
der Gott den Mörser, welcher in Lechi ist, und Wasser gingen aus ihm heraus, er trank, sein Geist kehrte wieder und er lebte auf. Darum nannte man es mit Namen Enhakore [Quell des Rufers], der in Lechi ist, bis auf diesen Tag. *Und er richtete Israel 20
in den Tagen der Pelischtim zwanzig Jahre.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Und die Pelischtim zogen hinauf und lagerten gen Juda. Simson hatte vorausgesehen, daß die Philister nun in größerem Maßstabe Rache suchen würden und sich darum vor Freunden und Feinden einen festen Punkt gesucht. Die Feinde wenden sich aber auch diesmal nicht direkt gegen ihn, sondern ziehen gegen Israel überhaupt zu Felde. Sie suchen wiederum heim, die eigentlich unschuldig und gern friedlich bleiben möchten. Sie wollen Simson binden, d. h. unschädlich machen, daß er ihnen nichts thun kann. Es ist nicht Schonung, wenn sie nicht sagen, sie wollten ihn nicht tödten sondern sie haben, wie aus Kap. 16 zu ersehen ist, noch grausamere Gedanken mit ihm vor. Der Stamm Juda konnte einsehen, welchen feigen Haß sie gegen Simson hegten, und daraus auf die Heldenerfolge des Siegers schließen, aber der große, einst so thatkräftige Stamm lag im niedrigsten Verfall. Tiefer kann die knechtische Gesinnung eines von Gott gewichenen Volkes nicht gezeichnet sein, als hier an Juda geschehen.

Da zogen drei Tausend Mann von Juda zur Höhle des Felsens Etam. Niemals hatte Juda solche Gelegenheit, sich vom Joche der Philister los zu machen. Es hatte einen Führer, unvergleichlich in Kraft und Energie. Der Feind war geschlagen und in Besorgniß vor ferneren Niederlagen. Wenn es jetzt aufstand, sich unter Simson schaarte, den Volkskrieg im Namen Gottes erhob, wo war der Posten, den die Philister noch hätten halten können? Die Heldenthaten Josua's und Kalebs wären wiedergekehrt. Die Macht der Philister wäre gebrochen gewesen, vielleicht für immer. — Und was that Juda? Weil es von den Philistern bedroht wird, geräth es in Angst; als sie bei ihm den Simson suchen, haben sie nicht den Muth, zu sagen: Geht und bindet ihn selber. Es sind drei Tausend Bewaffnete schnell aufgebracht, — aber — ach! über die Feiglinge! — nicht um Simson gegen die Feinde als Führer zu haben, sondern um die Schergen des Feindes zu bilden, die den Volkshelden in die Philisterhand zu geben sich verbürgt haben. Die Philister werden dies als Preis des Friedens verlangt haben und zwar in listiger Tücke. Denn entweder Simson folgt den Mannen des Stammes Juda nicht und schlägt sie — so ist es der Philister Gewinn, oder er wird von ihnen gebracht, dann meinen sie Schmach und Zorn zwischen Beide und auf Beide gehäuft zu haben. In der That zeigt auch die Zahl, in welcher sie zum Felsen Etam ziehen, daß sie im Nothfall meinen, Gewalt üben zu müssen.

Und sie sprachen zum Schimschon: Weißt du nicht ꝛc. Keine verlorene Schlacht gibt ein so trauriges Bild, als die Anklage, welche drei Tausend bewaffnete Krieger gegen Simson richten, daß er die Philister gereizt; weißt du nicht, daß sie über uns herrschen? Es war so leicht, zu ihm zu reden: Auf, Simson, sie kommen, dich zu binden, — komm du, uns von ihren Banden zu befreien. Aber sie können so nicht sprechen. Ihr Herz ist in Abgötterei. Es kann sich Niemand zur Freiheit erheben, der nicht erst Buße gethan hat. Denn sie ist Muth gegen sich und Bekenntniß vor Andern. Und unter den drei Tausend waren auch nicht drei Hundert, die vor Baal nicht gekniet haben. Die Verhandlung Simsons mit ihnen ist trotz der wenigen Sätze, die sie einschließt, bewundernswerth. Er hatte doch eigentlich nur für sie gekämpft und den Volksfeind, der sie bedrückte, angegriffen. Er wirft ihnen das nicht vor[1]). Da sie es nicht eingesehen, daß Simsons Sache Nationalsache war, so betont er dieses nicht. Aber er legt ihnen seine persönliche Berechtigung zum Kampfe vor. Es involvirt dies, daß ihre Ehre verlange, ihm nicht entgegen zu sein. Denn er spricht:

Wie sie mir thaten, also that ich ihnen. Wiedervergeltung war uraltes orientalisches Recht, das noch der Koran[2]) geheiligt hat. Dasselbe hatten die Philister V. 10 geltend gemacht. „Wir wollen

1) Treffend läßt dies Milton den Samson sagen: „I, on the other side used no ambition to commend my deeds" etc.

2) Sure 5, 53, die sich auf 4 Mos. 21, 24 bezieht, wo das Gesetz aber gerade durch diese Bestimmung das Maß der Wiedervergeltung beschränken will. Vergl. die Erzählung bei Diez, Denkwürdigkeiten Asiens 2, 179.

*) טריה fem. von טרי recens, auch von der Wunde, cf. τέρην.

Simson thun, wie er uns gethan hat. Die Männer aus dem Stamme Juda lassen sich auf Entscheidung des beiderseitigen Rechts nicht ein. Sie wollen nichts als Frieden haben — mit den Philistern. Um jeden Preis sich ihnen unterwerfen. Jede Billigung des Rechtes von Simson würde sie verpflichtet haben, ihm beizustehen. Sie sind ja auch gar nicht gekommen, um Schiedsrichter sondern um Schergen zu sein. Wer schwach genug ist, eine solche Sendung zu übernehmen, wird durch keine Rechtsdarlegung zur Besinnung und Gesinnung kommen. Abgötterei ist immer Verblendung. Der Verstand war aus dem Stamm geschwunden. Wie konnte er sonst einen solchen Mann preisgeben, und Frieden von den Philistern haben wollen, nachdem sie den Helden, den Jene fürchteten, preisgaben? Wie können solche Knechte — man hat auch in neuerer Zeit dies Friedensliebe genannt — friedlich zu bleiben hoffen!

Um dich zu binden, sind wir gekommen, sprachen die drei Tausend zu dem Einzelnen mit großem Muth. Und Simson beweist sich niemals größer als jetzt, wo er sich freiwillig binden läßt. Gegen seine Stammesgenossen ist er machtlos. Mit dem Blute Israels darf er und wird er sich nicht beflecken. Nur eine Bedingung macht er, und zwar die möglichst geringste. Es sollen ihn jüdische Hände nicht tödten wollen. An der Bedingung hätten die Männer von Juda schon erkennen mögen, daß er nur auf sie als Israeliten Rücksicht nimmt, vor den Philistern nicht verzweifelt — wenn sie überhaupt im Stande gewesen wären, solchen Heldenmuth zu fassen.

Kaum war er bis Lechi gekommen, und es jauchzten ihm die Pelischtim entgegen. Welch ein Anblick! Daß der Anblick und die Feigheit Herzen und Stirnen bis zur Schamlosigkeit ehern machen kann, lehrt die denkwürdige Scene, die hier geschildert wird. Juda schämt sich nicht, seinen Helden mit starken Stricken gebunden herbeizuschleppen. Es schämt sich nicht, als die Philister bei diesem Anblick laut aufjauchzen. Aber dieser feige Jubel sollte sich bald in Stöhnen und Flucht verwandeln. Als der Held im Angesichte des Feindes war, ihr Schreien hört — da überkommt ihn der Geist des Gottes. Sein Geist wallt auf über die Schmach seines Volkes. Seine Kraft entbrennt zu unwiderstehlichen Thaten. Die Stricke fallen ab wie Werg, den Feuer ergreift. Er ist frei und seine Freiheit ist Sieg.

Und er sieht einen frischen Eselskinnbacken liegen. Die Feinde sind vor ihm, also vorwärts zum Streit. Jede Waffe ist dazu willkommen. Von einem eben gefallenen Esel liegt noch der Kinnbackenknochen, der, weil er noch nicht ausgedorrt ist, schwerer bricht [1]). Noch bevor der Feind sich besinnt, vielleicht noch über den Gefangenen jauchzt, ist er frei, bewaffnet und schlägt. Nun ist der Schrecken so groß, wie vorher der Triumph. Flucht und Tod treffen die elenden Feinde. Es traf ein Schlagen und Siegen, daß Simson selbst — in poetischer Entzückung — ausruft:

Mit einem Eselsbein
Schlug ich zwei Heeresreihn —
Mit einem Eselsknochen
Hab ich an Tausend mich gerochen.

Denn in seinem Worte: בלחי החמור חמור חמרתים ist das Wortspiel zu beachten, daß חמור der Esel und חמר der Haufen, hier poetisch auch von Heereshaufen gebraucht ist.

Die germanische Sage berichtet von Walter von Aquitanien eine ähnliche That. Seine Feinde verfolgen ihn im Walde, als er mit Hildegunde einen Schweinsrücken brät und speist. Er ergreift den Schweinsknochen und wirft ihn mit solcher Gewalt gegen den Feind, daß dieser sein Auge verliert (Wilkinasage, übers. von Hagen 1, 289, Kap. 87). Im lat. Gedichte Waltarius reißt er einem Kalbe das Schulterblatt aus und schlägt damit die Räuber (Grimm und Schmeller, lat. Ged. des Mittelalers, S. 109 u. 110). An beiden Orten ist die Dichtung unmotivirt und ohne Geschmack, während hier die Geschichte Simsons von dramatischer Kraft und Begeisterung voll ist. — Die mystische Sekte der Nasairier in Syrien sollen einen Eselskinnbacken verehren, weil ein Esel die Kolkaspflanze gefressen, auf der ihre Religionsurkunde geschrieben stand (vgl. Ritter 17, 97, 6).

Man nannte den Namen Ramat-Lechi (Kinnbackenhöhe). Die Höhe, auf welche Simson den Kinnbacken schleuderte, hat in der Tradition des bewundernden Volkes den Namen erhalten und bewahrt. Von künstlerischer Feinheit zeigt es dabei, daß berichtet wird, es habe Simson jenes Wort der Begeisterung gesprochen, als er siegreich die wunderliche Waffe noch in den Händen schwang. Die Demüthigung der Philister, die erst durch Füchse, jetzt durch einen Eselsknochen geschlagen worden, war groß genug, um die geschichtliche Erinnerung nicht verloren gehen zu lassen. Eine Nothwendigkeit, den Namen anders deuten zu wollen, ist gar nicht vorhanden. Freilich kommt es vor, daß Bergspitzen von ihrer Gestalt bildliche Namen erhalten wie Eselsohren (an der Küste von Aden, vgl. Ritter, 12, 675) oder Zähne (1 Sam. 14, 4), oder Hals, Nase, Horn (vergl. meine thür. Ortsnamen 2, S. 47, n. 304), aber deßwegen ist eine historische Erklärung ebenso möglich, und wenn sich oft aus eigenthümlichen Namen historische Sagen gebildet, so ist dieses, wie obige Beispiele zeigen, ebenso oft nicht der Fall. Der Name לחי [1])

1) Es wird ein Beispiel geben von der Exegese, die zuweilen Geltung hatte, wenn man in einem 1705 zu Halle erschienenen deutschen Buche obige Stelle folgender Weise übersetzt findet: „Simson fand einen Haufen munterer Soldaten, reckte seine Hand aus und commandirte dieselben, und führete sie wider die Philister..... und nachdem er dies geredet hat, ließ er diesen Haufen wieder ziehen." Gegen solche Geistlosigkeit erhob sich aber damals Widerspruch von allen Seiten (cf. Starke, Not. select. p. 127), von Gebhardi (de maxilla Simsonis 1707) in Greifswald, Sidelmann (de maxilla etc. 1706) in Kopenhagen und in einer wenig bekannten, aber gründlichen Widerlegung Heine in Berlin (dissert. sacr. p. 245);

1) Weder 2 Sam. 23, 11, wo in לֶהָיָה das ל offenbar der Artikel ist, wie V. 13 bezeugt. Der Targum unterscheidet beide und übersetzt das erste in V. 11 mit לחיית, womit sonst עֶר מואב ausgedrückt wird. Aber Gesenius u. Andere vor ihm irrten, wenn sie nun in לחיית einen Ortsnamen sahen, es war nur die Ortsbedeutung, pagus, Dorf, welche in עֶר (עיר) übersetzt worden ist.

kommt als Ortsname nicht mehr vor und die Kritik würde zur Unkritik werden, welche eine Geschichte, in welcher der Ortsname לחי nur eine nebensächliche Bedeutung hat, und die organisch in die Geschichte Simsons überhaupt eingegliedert ist, aus diesem Namen wollte entstehen lassen.

Und ihn dürstete sehr und er rief zu Gott. Die Anstrengung des Tages war zu groß. Die Sonne brannte und die ungewöhnliche Aufregung hatte auch den gewaltigen Mann erschöpft. Aber wo eine Erquickung? Er war allein wie immer. Die feigen Leute aus Juda hatten sich davon gemacht, um nicht etwa von den Philistern als Theilhaber des Siegs verantwortlich gemacht zu werden. Gegen die Feinde hatte er die mittelbare göttliche Hülfe, die er durch seines Hauptes Weihe erhielt. Aber gegen den Durst schützte diese nicht. Da wandte er sich direkt im Gebete an Gott um Errettung.

Du hast in die Hand deines Knechtes dieses große Heil gegeben. Diese Worte erklären und bestätigen die Entwickelung des geistigen Lebens in Simson, wie sie bisher versucht worden ist. In den großen Stimmungen seiner Seele, wo der Geist Gottes ihn zu den genialen Thaten der Nationalfreiheit treibt, ist er sich bewußt, wozu er berufen ist. Wenn er auch allein steht, so treibt er doch nicht persönliche Dinge. Und wenn sein Volk soweit in Muthlosigkeit und Schwäche versinkt, um ihn selbst zu verleugnen, so ist doch sein ganzer Sinn gegen die Feinde dieses Volkes gerichtet. Obschon er kaum diesem selbst entgangen ist und Niemanden zur Seite hat, so hält er sich doch für Führer und Armee desselben, und für verpflichtet, Ehre und Ruhm Israels an den Philistern zu beweisen. Eigentlich ist in dem Kampf auf Ramat-Lechi Niemand gerettet worden als er, aber er dankt Gott für „das große Heil durch die Hand deines Knechtes". Er sieht dies Heil, die Tschua, in der Demüthigung, welche die Philister erfahren, und darin, daß er ihn, als den einzigen Vertreter des rechten Israel, nicht hat zu Schanden werden lassen. Denn mit seinem Falle war das letzte Bollwerk niedergerissen. Das Jauchzen der Philister über seine Bande war ein Triumphgeschrei über das Gottesthum Israels. Darum kann er beten: „Du hast so eben eine große That durch mich ausgeführt, durch welche die Ehre des Nationalnamens der Kinder Israel gerettet und erhöht worden ist, laß mich nur nicht vor Durst sterben, damit ich auf diese Weise in die Hände der Unbeschnittenen falle. Es würde aller Vortheil des ersten Sieges verloren sein, wenn Simson nun dahin sinkt. Der Triumph der feigen Feinde würde noch größer sein, wenn sie ihn wehrlos als Leichnam finden würden. Er sagt: „die Unbeschnittenen", um eben dem Bewußtsein Ausdruck zu geben, daß sein Streiten, Siegen und Fallen nicht eine persönliche, sondern prinzipielle Thatsache sei. Er ist eben der נזיר Gottes — d. i. der geweihte Kämpfer für Gott und das Volk Israel gegen die Feinde des göttlichen Bundes, die Unbeschnittenen; seine Bitte kommt aus der tiefen Bewegung, in welche der Wechsel der Empfindungen dieses Tages ihn versetzt. Je größer seine Begeisterung und Siegesfreude, je schmerzlicher ist ihm jetzt die Erwägung, diesen großen Erfolg durch Mangel an etwas Wasser verlieren zu müssen. Wie lehrreich wiederum! „Was ist der Mensch, daß du sein gedenkest." Der gewaltige Kämpfer, den Tausende fürchten, den Durst kann er nicht überwinden und er muß verschmachten, wenn keine Quelle sich aufthut.

Und der Gott spaltete den Mörser in Lechi. Er spaltete an dem Orte, an welchem sich Simson befand, eine Felsöffnung, mörserähnlich, aus welcher eine Quelle sprang, an welcher Simson trank und sich erquickte. Die Quelle hieß seitdem Quell des Beters oder des Rufers, denn sie war seine Rettung und sein zweites Heil. Die Worte, welche in V. 19 enthalten sind: „der Quell, welcher in Lechi ist (בלחי) bis diesen Tag", und denen am Anfang des Verses: „er spaltete den Mörser, welcher in Lechi ist" (בלחי) entsprechen, machen es ganz unzweifelhaft, daß hier von der mörserartigen Quellöffnung in Lechi, dem Orte, die Rede ist, und daß, wie Keil trefflich anmerkte, die alte, vielfach erwähnte, auch von Bertheau gebilligte Auslegung, als wäre hier eine „Zahnhöhle im Kinnbacken" zu verstehen, gänzlich hinfällig ist. Denn von V. 17, wo Simson den Kinnbacken wegwarf, ist von ihm nicht mehr die Rede, und der Name Lechi haftet nur auf dem Ort, so gut wie es V. 9 nicht heißt, daß sich die Philister beim wirklichen Kinnbacken, sondern bei dem Orte Lechi ausgebreitet haben. Der Quell, heißt es, befindet sich zu Lechi noch „bis auf diesen Tag". Der Ort hieß vom Kinnbackenkampf „Höhe Lechi", aber die Höhe war nicht der Kinnbacken. Und er konnte nicht bestehen „bis auf diesen Tag". Die Erweckung der Quelle war ein zweites Heil, getrennt von dem ersten, das durch den Kampf errungen war. Es geschah zu Lechi, wo Simson gesiegt hatte, damit er auch da die Hinfälligkeit aller Kraft ohne Gott erfahre. Die alte Meinung war entstanden, daß alte Versionen (Sept.), außer V. 9, überall Lechi wörtlich übersetzten, während es V. 19 so gut wie V. 9 Ortsname war, was Bochart gerade am Artikel hätte erkennen sollen, denn es steht an allen drei Stellen (auch V. 9) בֶּלֶחִי. Es ist wahr, daß bei spätern Medizinern ὄλμος die Höhlung im Mörser, die Höhlung jedes Backenzahnes heißt; — selbst angenommen, es gälte dies auch in der Heiligen Schrift, wofür sonst das Zeugniß fehlt, würde gerade der Artikel auffallen, während er sonst als המכתש, wie in Zephania 1, 11, auf die mörserähnliche [1]) bestimmte Lokalität hinweist. Man darf vielleicht dabei an die Städte in Phrygien und Cilizien mit dem Namen Holmos erinnern. Diese Ansicht haben daher Josephus, der chaldäische Targum und mit besonderer Klarheit R. Levi ben Gerson getheilt. — Vielleicht erklärt die Lokalität, welche dafür angenommen werden dürfte, noch ein Weiteres. Denn nicht unbedeutend ist die Frage, wo das Ereigniß vor sich ging. Da muß nun wegen V. 13 u. 14 angenommen werden, daß Etam und Lechi nicht allzuweit entfernt sein dürfen. Anderseitig ergibt sich aus dem Zusammenhang der ganzen Erzählung, daß die Philister hauptsächlich den Theil von Juda bedroht haben müssen, aus dessen Nähe die Angriffe Simsons ausgegangen sind. Schon

1) Wobei wohl auch die steinharte Felsnatur bei einem Bilde vom Mörser nicht fehlen darf.

aus diesem Grunde ist die Ansicht van de Velde's, der es auf dem Wege von Tellkewelseh nach Beerseba sucht (wie Keil ihm folgt) nicht wahrscheinlich. Dagegen völlig wahrscheinlich, soweit mir dünkt, trotz Widerspruch die uralte Tradition, daß der Quell Enhakore zu Lechi sich in der Nähe von Eleutheropolis befinde. Es waren schöne Beobachtungen, durch welche Robinson, Rödiger u. Andere den Beweis führten, daß Eleutheropolis und das heutige Beit Jibrin, Betogabra des Ptolemäus in der Tab. Peut. (vergl. Ritter 16, 139) derselbe Ort seien. Aber der Midrasch hätte schon durch seine Andeutung darauf führen können, wie er noch weitere Belehrung gibt. Zu den Eigenthümlichkeiten der Gegend gehören die zahlreichen Höhlenbildungen, die mehr oder minder künstlich ausgearbeitet, den uralten Aufenthalt von Menschen verriethen. חוֹר, Chor, heißt die Höhlung, und unter dem Volke des Chori sind Troglodyten, Höhlenbewohner, verstanden. Da, wo nun von dem Chori die Rede ist (Beresch. Rabba §. 42, p. 37 b [1]) erklärt der Midrasch ihn durch Eleutheropolis. Bekanntlich ist es noch unbekannt geblieben, welcher Umstand dem Orte diesen schönen Namen im Munde der Römer verlieh. Aber weil an dem Orte von jeher die Tradition einer Heldenthat (תשועה גדולה) haftete — erklärten die jüdischen Einwohner den Namen, den der Ort als בית חורי oder עיר חורי getragen haben mag, nicht von חוֹר, die Höhle, sondern חוּר, frei sein. Bne Chorin nennen sich die durch Heldenthat frei Gewordenen [2]). Dies meint der Midrasch, indem er den Namen von Eleutheropolis von Chirut, Freiheit ableitet. In der That war Eleutheropolis nur die Uebersetzung des von den Einwohnern aus einer Höhlen- (חור) in eine freie Stadt (חור) umgewandelten Namens, und kommt in Mischna und Talmud offenbar als בית חורון oder ברת חורון vor [3]). Wenn der Ort heute Beit Jibrin heißt und die Eingebornen es als Beit Jibril, Haus des Gabriel (גבריאל) deuten, so ist jedem Kundigen offenbar, daß solche Erklärung erst seit der Herrschaft des Islam dort möglich war. Da er aber über diese Zeit hinausreicht und vielleicht im Midrasch als Bet Gobrin (בית גוברין [4]) vorzukommen scheint, so ist die Vermuthung nahe, ihn von Gibor, Held, Gebura, Heldenmuth, erklärt zu sehen, wobei die Erinnerung an die Heldenthat Simsons abermals ihren Einfluß geübt hat. Das Haus des Heldenmuths entspricht ganz genau dem des „Hauses der Freiheit". Daß dabei ähnliche Abbildungen, wie oben in Chori, auch hier im Anklang an Guba, Gob, die Höhle, geschehen sind, ist wenigstens nicht unglaublich. Es kommt der Ausdruck auch vom Kinnbacken (גבות הזקן) vor.

Die Umwandlung von einer Höhlen- in eine Heldenstadt bezeugt die Existenz einer alten Tradition, die, so weit die Namen erklären können, (Freiheit, Gebura) an die frei gewordenen Gibor deutlich erinnern. Bei der Stadt finden sich noch bis auf diesen Tag Brunnen. Namentlich der eine in der Nähe der Kirche St. Anna kommt aus hartem Felsen und „ist wahrscheinlich sehr alt, maß 52 Fuß Tiefe". Es ist zu beachten, daß Josephus die von Simson erbetene Quelle aus einem Felsen kommen läßt und ihren Namen noch bis auf diesen Tag bekannt erklärt. Auch der Targum sagt: Gott habe den Fels gespalten (kefa), und übersetzt: „man nannte ihn Quell, der entstand auf's Gebet von Simson, und er besteht in Lechi bis auf diesen Tag".

Hieronymus kann keine andere Quelle meinen, als sie, wenn er beim Vorübergang von Socho den Brunnen Simsons besucht (Ep. ad Eust. 106, ed. Benedict. 86). Die Tradition bestand unverrückt bis zu des Märtyrers Antonin Zeit, welcher sagt (um 600): „Wir sind in die Stadt gekommen, die Eliotropolis heißt, wo Samson, jener tapferste, mit dem Kinnbacken 1000 Mann erschlug, aus welchem Kinnbacken auf jenes Bitte Wasser hervorquoll, welcher Quell jene Orte bis auf diesen Tag bewässert, und an dem Orte, wo er entspringt, sind wir gewesen". Traditionen, die über die Zeit des Islam so weit hinausgehen, haben immer beachtenswerthes, namentlich wenn sie auf Lokales so gut passen. Denn die Entfernung von Eleutheropolis stimmt ganz zu dem Schauplatz von Simsons bisherigen Thaten, und die Lage von Etam, welche wir bei Deir Dubban angenommen, wird dadurch bestätigt. Wenn die Juden auf diese Tradition den Namen „Stadt der Freiheit" begründet, so sind sie dabei sowohl ethisch als historisch richtigen und schönen Erwägungen gefolgt.

Merkwürdig allerdings ist in der Darstellung des Ereignisses, daß während Simson zu יהוה fleht, dennoch es heißt: „Es spaltete Elohim den Mörser". Die Erklärung Keils, daß damit angedeutet werde, Gott als Herr der Natur habe das Wunder gewirkt, scheint doch nicht auszureichen. Denn heißt יהוה nicht eigentlich der Schöpfer der Natur? Der Targum hat auch diesen Namen hergestellt. Nach dem Prinzipe, in welchem wir uns das Verhältniß von יהוה und Elohim in unserer Schrift denken, erscheint letzteres nicht blos dann, wenn von den Göttern der Heiden geredet wird, sondern wenn auch andere als gläubige Israeliten von Gott redeten. Es wird hier Elohim gebraucht, um anzudeuten, daß auch Nichtjuden diesen Fels in Lechi göttlicher Hülfe zuschreiben, denn so tief und wunderbar kommt er aus Felsen. Nicht blos Israel erzählt von dem Brunnen, daß ihn יהוה gespalten, sondern Alle gestehen, er sei ein Werk Elohims.

Und Simson richtete Israel in den Tagen der Pelischtim zwanzig Jahre. In der Einleitung zu Simsons Geschichte (Kap. 13, 1) ist gesagt, daß die Pelischtim vierzig Jahre über Israel geherrscht haben. Kap. 13, 5 heißt es, er wird anfangen,

1) Die richtige Lesart hat Aruch sub voce bewahrt. In unsern Midraschausgaben steht metropolis, was nur die kritiklosen Editoren übersehen konnten, da die Erklärung, welche folgt, die richtige Lesart andeutet.

2) Vgl. Buxtorf, Lex. S. 836. So nennt sich Israel in dem schönen Liede des Pesachhagada, wenn es durch den Messias frei sein wird. Allerdings macht er allein frei.

3) Ueber die zustimmende Lage vgl. Zunz bei Benj. von Tudela 2, 438 not.

4) Bereschit Rabba §. 10, p. 52 d u. §. 67, p. 59 d. Anderes vergl. Schwarz im Twuat haarez p. 64 u. Rapaport Erech millin p. 53 u. 54.

Israel zu befreien. Ihren völligen Sturz hat er nicht vollbracht. Daran war nicht blos das Volk schuld, von dem Kap. 13 nicht gesagt war, daß es Buße gethan, sondern auch Simson, wie Kap. 16 erzählt wird. Aber die zwanzig Jahre, in welchen Simson wirkte, sind nicht durch die erzählten Ereignisse ausgefüllt. Sie deuten nur an, welcher Thaten und Gefahren es bedurft hat, um Simson zur Waltung in Israel zu befähigen. In der That werden es nun die Philister kaum noch einmal gewagt haben, sich ihm gegenüber zu stellen. Gewiß wird nun auch der Stamm Juda die göttliche Kraft dieses Mannes gewürdigt und sich ihm anvertraut haben. Er selbst hatte im Durste und Verschmachten erkannt, daß Gott allein Kraft und Hülfe verleiht, und es mag dies auch dem Volke zur innerlichen Erhebung gedient haben. Israel war zwanzig Jahre durch die Thaten und Weihe Simsons sicher und in Frieden. Weil es diesen durch ihn hatte, stand es unter ihm als Richter. Nur war es bei dem nicht völlig gläubigen Israel der Mangel, bei Simson das Uebermaß von Muth, was beide wieder in Noth und Leiden gestürzt hat.

Sechszehntes Kapitel.

V. 1—3.

Und Schimschon ging nach Asa [Gaza], und sah dort eine Buhlerin, und kam zu 1
ihr. *Da man den Asatim [den Einwohnern von Gaza] sagte, es sei Schimschon hinein- 2
gekommen, so waren sie bedacht einherzuziehen und aufzulauern die ganze Nacht am Thor der Stadt, aber sie hielten sich [doch] stille die ganze Nacht, sagend, bei Anbruch des Tages haben wir ihn [gewiß] umgebracht. *Schimschon aber schlief bis zur Mitternacht, 3
und machte um Mitternacht sich auf, faßte das Thor an seinen Thürflügeln und zwei Pfosten, hob es mit dem Riegel aus und legte sie auf seine Schultern und trug sie bis auf des Berges Spitze, der vor Hebron ist.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Und Schimschon ging nach Asa. Die Heldenthaten Simsons haben die Philister bis in ihre alten Gränzen zurückgedrängt. Sie wagen nirgends mehr ihm nahe zu kommen. Er aber unternimmt es, mit genialer Furchtlosigkeit, sie in ihrer eigenen befestigten Hauptstadt zu besuchen. Asa (עזה), was die Griechen Gaza nannten, war die mächtigste Gränz- und Hauptstadt der Philister. Dort, wie in Asdod und Gath, sollten Ueberreste der Enakiten geblieben sein. Ueber die Ableitung ihres Namens sind verschiedene Meinungen laut geworden. Hitzigs Etymologie von עז, Ziege, ist mit Recht von Stark (Gaza und die philistäische Küste S. 46) bekämpft worden. Der Meinung aber, den Namen von עזה, die Starke, Befestigte, im Gegensatz zum offenen Lande zu erklären, an welche er sich nach dem Vorgange der älteren Autoritäten angeschlossen (schon bei Hieronymus), und die Analogien in den Namen von Roma, Valentia sucht, — dürfte ich eine andere an die Seite setzen, welche dem Volksgeiste der Philister vielleicht näher liegt. Aus dem Dienste des Mars-Typhon, des kriegerischen Todesgottes, wird er abzuleiten sein. Movers hat (Phönizier 1, 367) den Namen Ἀξηαία, welchen Persephone bei den Trözeniern trug, mit עזה verglichen. Stark, im wahren Sinne des Wortes, ist der Tod, wie es denn im Hohenlied heißt (8, 6) עזה כמות אהבה: „Stark wie der Tod ist die Liebe". Ihr entspräche nicht blos das Idol der alten Araber (Movers, I. 1.), el Asa, der Name des Mars Aziz, sondern namentlich auch der עזאזל, Asasel, dem das, mit der Sünde des Volks nach mosaischem Gesetz zugesandte Opfer zum Verderben gesandt war. Aus dem Dienste unterirdischer, typhonischer Gottheiten, wie sie an des Mittelmeers Küste heimisch waren, ist der Name gegeben. Wenn die Griechen es Gaza nannten, darf man doch die sonstige Herleitung des indogermanischen Wortes γάζα, was öffentlicher Schatz bedeutet, nicht herbeiziehen, welches auch bei den Juden nicht etwa עזה, sondern גנזא, wie die Stadt Gazaka in Persien גנזק heißt.

Doch Simson kommt leider nicht, wie der Stamm Juda (Kap. 1, 18), um die Stadt zu erstürmen. Aber es ist die Frage, ob die Sinnlichkeit, welche sonst seinen Heldengeist einschläfert, ihn hier bei einer Buhlerin gefesselt hat. Der Kultus der kenaanitischen Völker und die Schönheit der Philistäerinnen begünstigte ein üppiges Leben. Alte Ausleger haben unter der זונה, zu welcher Simson kam, eine Gastwirthin verstanden. In sofern mit Recht, als die Häuser der Buhlerinnen diejenigen waren, welche allen, auch Fremden, die ohne Gastfreundschaft und Bekanntschaft waren, offen standen. (Wie lat. caupo und leno, caupona und lena in einander übergehen.) Darum hat der Chaldäer das Wort „sona" überall, auch Richter 11, 1 mit Pondekita, d. h. mit einer Gastwirthin, πανδόκεια, übersetzt. Daher können auch die Kundschafter, welche von keinen sinnlichen Trieben gestachelt waren, als sie von Josua gesandt waren, nirgends anders in Jericho sich einquartieren, als bei einer „Sona" (Jos. 2, 1). Simson ist nicht nach Gaza gekommen, um dort zu einer „Sona" zu gehen, denn es steht: „er ging dahin und sah dort". Als er aber dort übernachten wollte, bleibt dem Nationalfeind nichts Anderes übrig, als bei der „Sona" zu bleiben. Diesmal gibt die Erzählung keine Gelegenheit, ihn der Sinnlichkeit zu zeihen. Es steht nicht wie V. 4: „und er liebte sie". Es ist in keinen anderen Worten seines Aufenthalts und nächtlichen Bleibens gedacht, als daß der Kundschafter bei Rahab. Die Worte „er sah sie" beweisen nur, daß er, als er eine solche sah, wußte, wo er die Nacht über bleiben könne. Er war aber ge-

kommen, um den Philistern eine neue Probe seiner Furchtlosigkeit zu geben, mit der er sich auch vor ihnen in ihrer eigenen Hauptstadt nicht scheute.

Da man den Asatim sagte, es sei Schimschon hinein gekommen. Man hatte ihn gesehen. Es wird gegen Abend gewesen sein, als er in die Stadt kam. Die Häuser, in welchen das Gewerbe einer Sona betrieben ward, lagen in alter und neuer Zeit noch an der Mauer (Jos. 2, 15) der Stadt, nicht weit von den Thoren. Es ist nicht ersichtlich, ob die Einwohner gewußt haben, wo er sich befände, gleichwohl ist dies anzunehmen, denn wenn er da ist, wo sollte er sich denn befinden. Der König von Jericho befiehlt der Rahab die Kundschafter auszuliefern, — aber es ist höchst ergötzlich und musterhaft geschildert, wie die Asatim den gefürchteten Simson fangen wollen. Das Nächste wäre gewesen, sie hätten ihn im Hause der Sona angegriffen, aber sie vermeiden das. Sie wollen ihn ablauern, wenn er herauskommt. Sehr bezeichnend ist die Sprachform des imperf. וַיִּסַּבּוּ und וַיֶּאֱרְבוּ. Das, wovon sie reden, es müsse gethan werden, es müßten Patrouillen umherziehen, Schaaren am Thore „die ganze Nacht" lauern (כָּל־הַלַּיְלָה), was darum zweimal gesetzt ist), gibt der lebendige Erzähler wieder, „als thäten sie es". Sie thaten es aber nicht, sondern fürchteten sich „und hielten sich stille die ganze Nacht". Sie hätten wohl die ganze Nacht auf den Beinen sein sollen, aber in der That וַיִּתְחָרְשׁוּ, waren sie still, machten keinen Lärm und hörten auch nichts, wie ein furchtsamer Einwohner, der, weil er sich vor dem Diebe fürchtet, ganz fest zu schlafen scheint, um nicht den Diebstahl hören zu müssen. Aber das Thor ist ja fest zu, heraus kann er nicht und morgen (der Erzähler setzt wieder das Perf. וְהָרַגְנוּהוּ), wenn die Sonne aufgeht, haben sie ihn gewiß getödtet. „Ja morgen". Morgen, morgen, nur nicht heute, sprechen alle faulen Leute. Auch die furchtsamen.

Schimschon aber schlief bis zur Mitternacht. Es war ihm gesagt worden, daß man in Gaza wußte, er sei da. Wie wenig er sich fürchtet, zeigt, daß er bis Mitternacht ruhig schlief. Dann stand er auf, ging ruhig an's Thor, hob, da es verschlossen war, die Pfosten aus, nahm die Thürflügel auf die Schultern und nahm in aller Ruhe seinen Weg nach der Heimat. Humor und Kraft waren immer die Charaktere seiner Thaten. Zugleich war aber auch der gewaltige Scherz, den er mit den Einwohnern von Gaza trieb, die ärgste Demüthigung, die er ihnen anthun konnte. Die „Thore" waren bekanntlich das Sinnbild städtischer und volksthümlicher Kraft, weil sie den Zugang zu ihr darstellten. Was von Abraham verkündet wird: Dein Same wird besitzen das Thor seiner Feinde (1 Mos. 22, 11), hat Simson gleichsam buchstäblich ausgeführt. Wenn Rebekka (1 Mos. 24,60) mit demselben Segenswunsch entlassen wird: „Dein Same besitze das Thor seiner Hasser", so erkennt man die volksthümliche Verbreitung des Gedankens, daß die Besitznahme des Thores der Feinde der völlige Sieg sei. Daher haben im Orient siegreiche Fürsten buchstäblich die Stadtthore wegbringen lassen (vgl. Hammer, Gesch. des Osman. Reichs 1, 267). Daher ließ Almansor, als er Compostella erobert hatte, die Thüren der St. Jacobskirche ausheben und sie zum Zeichen seines Sieges von Christen auf ihren Schultern nach Cordova tragen (Ferreras, Gesch. von Spanien 3, 145). Derselbe Gedanke stellt sich in norddeutschen Sagen dar, wo Riesen, um ihre Feindschaft gegen das Christenthum zu bezeugen, Kirchen von ihrer Stelle fortgetragen haben sollen (Schambach und Müller, nieders. Sagen S. 150, 151).

Eben weil aber die Aushebung der Thore von Gaza die nationale Demüthigung der Philister in dem Maße ausdrückte, als ob Israel, — dessen persönlicher Vertreter Simson war, Gaza erstürmt hätte, darum muß auch der Ausdruck, „daß er das Thor auf die Bergspitze getragen habe, עַל־פְּנֵי חֶבְרוֹן, vor Hebron", wörtlicher genommen werden, als Keil glaubt thun zu müssen. Hebron war der Mittelpunkt und Hauptsitz des Stammes Juda. Simson wird in den Zeiten seiner zwanzigjährigen Autorität auch dort seinen Aufenthalt gehabt haben. Sowohl für Israel als die Philister war Sieg und Schande völlig bezeichnend, wenn vor Hebron die Thore Gaza's lagen, weil man die Thore der Feindeshauptstadt nach der des Siegers zu bringen natürlich fand. Sonst würde Hebrons gar nicht Erwähnung geschehen sein. Ueber die Schwierigkeit, welche Simson davon gehabt hätte, die Thore bis nach Hebron zu bringen, darf man kein Wort verlieren. Wer das eine that, kann auch das Andere thun. Uebrigens hatte er, sobald er in Judäa war, Zeit genug. Aber in Hebron wird man noch lange Thore und Stätte gezeigt haben, wo der große Held die Philister an Geist und Stärke gedemüthigt. Wenn die Völker am wenigsten zu vermögen scheinen Großes zu thun, so geben sie doch noch einige Erwartungen neuer Kraft, sobald sie sich der alten Thaten freuen. Israel war eben in Knechtschaft, weil es die Größe seiner Vorfahren nicht mehr kannte (Richter 2, 10). Wer sich an Simson freut, gibt noch Freiheitshoffnung.

V. 4—20.

4 Und nach dieser Zeit, da liebte er ein Weib in Nachal Sorek, und ihr Name war
5 Delila. *Und es kamen zu ihr die Fürsten der Pelischtim und sprachen zu ihr: Ueberrede ihn und erkunde, worin seine große Kraft liegt, und womit wir ihm beikommen und ihn binden können, um ihn ohnmächtig zu machen. Und wir wollen dir jeder ge-
6 ben tausend und hundert Silberstücke. *Und Delila sprach zu Schimschon: Sage mir doch, worin deine große Kraft ist, und wie du zu binden seiest, um dich ohnmächtig zu
7 machen? *Und Schimschon sprach zu ihr: Wenn du mich bindest mit sieben frischen Seilen, welche noch nicht trocken wurden, da werde ich schwach und bin wie ein anderer

Mensch. *Und es brachten ihr die Häupter der Pelischtim sieben frische Seile, welche 8
noch nicht trocken waren, und sie band ihn damit. *Und der Laurer saß bei ihr im 9
Gemach, und sie sprach zu ihm: Die Pelischtim über dich, Schimschon! Und er zerriß die Stricke, wie ein Faden von Werg zerreißt, wenn er Feuer riecht, und es ward seine Kraft gar nicht kund. *Und Delila sprach zu Schimschon: Sieh' du hast mich 10
hintergangen und mir Unwahrheiten gesagt; jetzt sage mir, wie du zu binden bist. *Und er sprach zu ihr: Wenn man mich binden wird mit neuen Stricken, mit denen 11
noch keine Arbeit geschehen ist, so werde ich schwach und bin wie ein anderer Mensch. *Da nahm Delila neue Stricke und band ihn damit, und sie sprach zu ihm: Die Pe- 12
lischtim über dich, Schimschon! Und der Laurer saß im Gemach, und er riß sie von seinen Armen wie Zwirn. *Und Delila sprach zu Schimschon: Bis hieher hast du mich 13
hintergangen und hast mir Unwahrheiten gesagt, so sage mir, wie du zu binden bist. Und er sprach zu ihr: Wenn du die sieben Locken meines Hauptes in das Gewebe einwebst. *Und sie befestigte es noch mit dem Nagel, und sprach zu ihm: Die Pelischtim über 14
dich, Schimschon! Und er wachte auf vom Schlaf, und zog die Lade des Webstuhls und das Gewebe heraus. *Und sie sprach zu ihm: Ach, wie kannst du sagen: ich liebe dich, 15
und dein Herz ist nicht bei mir; diese drei Mal hast du mich hintergangen, und mir nicht gesagt, worin deine große Kraft ist. *Und da sie ihn nun alle Tage quälte und pei- 16
nigte mit ihren Worten, da ward seine Seele es überdrüssig bis zum Sterben. *Und 17
er sagte ihr all sein Herz und sprach zu ihr: Ein Scheermesser ist auf mein Haupt nicht gekommen, denn ein Geweihter [Nasir] der Gottheit bin ich vom Mutterleib; wenn ich geschoren bin, so weicht von mir meine Kraft, ich werde schwach und bin wie jeder Mensch. *Und Delila sah, daß er ihr sein ganzes Herz offenbarte, und sie sandte und 18
ließ die Häupter der Pelischtim rufen und sagen: Kommt noch dieses Mal, denn er hat mir*) all sein Herz gesagt. Und es zogen zu ihr die Häupter der Pelischtim herauf, und brachten das Geld in ihren Händen. *Und als er auf ihrem Schooße eingeschlum- 19
mert war, da rief sie den Mann, und sie schor ihm die sieben Locken seines Hauptes, und er begann ohnmächtig zu werden, und es wich seine Kraft von ihm. *Und sie 20
sprach: Die Pelischtim über dich, Schimschon! Und er erwachte von seinem Schlaf und sprach: Ausziehen will ich wie andere Male und mich ermannen, und er wußte nicht, daß Gott von ihm gewichen war.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Da liebte er ein Weib in Nachal Sorek, und ihr Name war Delila. Wer da steht, sehe zu, daß er nicht falle. Auch von der mächtigen Persönlichkeit Simsons gilt dies. Freilich waren ihm Abenteuer, in welche ihn seine Sinnlichkeit verstrickte, bisher nur Gelegenheit gewesen, der Held seines Volkes zu werden. Trotzdem war die jetzige Liebe von der zur Frau in Timnah schon sehr unterschieden. Damals war er jung, und er bedurfte seines Volkes wegen natürlicher Anlässe zum Kampf gegen die Philister, — auch hatte er jene gesetzlich zu heirathen verlangt. Nun war er lange ein Mann. Seine Kraft und Größe hatten sich bewiesen. Und Delila war nicht sein Weib, wenn auch keine „Sona", doch nur eine Weberin, die er sah und liebte. Sittliche Gefahren, wie alle Gefahren, können in der Fügung Gottes für jeden Menschen zur Erfahrung und zum Siege den Anlaß geben, — aber sich in sie begeben mit der Sicherheit wieder zu gewinnen, darf auch Simson nicht. Der „Nasir der Gottheit" ist nicht nach gemeinem Maßstab zu messen, da ihm Alles frei steht, aber nur so lange, als er die Kraft, die ihn befähigt, nicht durch sie selbst entweiht.

Durch die Angabe der Namen des Ortes, wo, und des Weibes, welches er liebte, gibt der Erzähler schon die Versuchung an, in die sich Simson begab. Der Nachal Sorek ist offenbar benannt von der Weintraubengattung, welche anderwärts einer arabischen Insel den Namen Kischmi (Ritter, 12, 452) geben, fast kernlos scheinen, aber doch einen weichen Kern mit einem köstlichen rothen Weine tragen (vgl. Jer. 2, 21; Jes. 5, 2). Wo sich der Nachal Sorek befand, davon ist eine andere Tradition nicht vorhanden, als bei Eusebius, welcher einen Ort kannte, der nördlich von Eleutheropolis in der Nähe von Zorea, der Heimat Simsons lag und Sorech ((al l. Barech) hieß. Dieser Tradition ist schwer beizutreten. Denn es ist zu erwägen, daß allem Zusammenhang der Erzählung nach Gaza davon nicht entfernt gewesen sein kann (vgl. V. 21). Ja selbst die unmittelbare Verbindung mit dem vorhergehenden Ereigniß in Gaza weist auf dessen Gegend. Es muß auch angenommen sein, daß durch den wachsenden Schrecken vor Simsons Richterthum gerade in der von Eusebius bezeichneten Gegend keine Philister mehr geschaltet haben werden. Es ist auch nicht undeutlich, daß die Tradition, welcher Eusebius folgt, mit der Exegese von Kap. 13, 25 zusammenhängt. Daher

*) Die Lesart des Keri: לִי, ist offenbar die Richtige und ist dem von Keil bemerkten nicht beizustimmen.

wird die Vermuthung gestattet sein, als den Schauplatz der traurigen Katastrophe, die nun erzählt wird, das jetzt elende Dorf Simsim anzunehmen, von dem der Wady (Nachal) Simsim seinen Namen hat, und den man auf dem Wege von Gaza nach Askalon, wo er mündet, passirt (Ritter, 16, 68). Merkwürdig ist, daß eine andere, freilich darin irregehende Tradition, diesen Wady sonst für den Bach Eschkol (durch den Namen Askulan, Askalon verleitet) gehalten hat, der sich wohl bei Hebron befindet, der aber doch auch seinen Namen von den Trauben jener Gegend trug.

Der Name des Weibes wäre nicht genannt, hätte der Erzähler nicht demselben Gedanken Raum geben wollen, welchen R. Mair aussprach (Sota 9, 2; Jalkut n. 70[1]), daß, wenn sie nicht Delila geheißen, sie doch so genannt werden konnte, indem er sagt, sie hieße Delila „Schedul delah el Kocho", sie hätte seine Kraft erweicht und geschwächt. Diese Form דלדל, daldal, hat offenbar auch — und es wird darum auch keine falsche Lesart sein, zu dem Namen Δαλιδά Veranlassung gegeben, den sie bei Sept. und in vielen Handschriften des Josephus trägt. Ueberdies kommt ein griechischer Frauenname Δαλίς, Δαλίδος vor. Der Name Delila erinnert leicht an die onomapoetische Form des deutschen ein-lullen, griech. βαυκαλάω (ein Eigenname Βαύκαλος). Die Sinnlichkeit singt und schläfert die Manneskraft des Helden ein. Das wissen die üppigen Philisterhäupter wohl, (Sarnim סרנים, סרן, was wahrscheinlich sprachlich mit dem griech. τυραν-ος zusammenhängt; der Chaldäer übersetzt טורני), und darum sprechen sie:

Ueberrede ihn und erkunde, worin seine große Kraft liegt. Simson war kein Riese, plump und elephantenmäßig wie der Cyklop, — sonst würden sie sich seine Kräfte schon erklärt haben. Er hat nicht nach dem bildlichen talmudischen Ausdruck 60 Ellen zwischen den Schultern gehabt, auf denen er die Thürflügel trug. Er war ebenmäßig gebaut, wenn man ihn auch nur in ragender, stattlicher Schönheit denken kann, geistvoll und doch gutmüthig, wie wirkliche göttliche Genialität immer ist. (Aber nicht die Bornirtheit, der allein die Fabel der Bösen das gute Herz zuschreiben möchte, zu eigener Verherrlichung.)

Aber darum, weil er leiblich gar nicht soviel anders als sie erschien — und sie die Macht der göttlichen Begeisterung nicht kannten — hegten sie den weitverbreiteten, im Orient noch immer geltenden Aberglauben, er habe über geheime Mittel zu gebieten, welche ihm seine ungewöhnliche Kraft verliehen. Die Ausdrücke für Amulete und Zaubermittel zu solchen und ähnlichen Zwecken sind noch jetzt in den persischen und arabischen Idiomen höchst zahlreich. Rustem, geht die iranische Sage, hätte den Isfendiar nicht überwinden können, würde er nicht zuvor das Zaubermittel seiner Stärke erfahren haben. Auch die nordische Mythologie gewährt dem Thor dann erst die höchste Stärke, wenn er den Gürtel umlegt, welcher sie verbürgt. Selbst in Deutschland war noch bis in neuere Zeit der Aberglaube herrschend, daß Leute durch Genuß dämonischen Fleisches „fürchterlich stark geworden sind (Meier, schwäb. Sagen S. 111). Im Jahre 1718 bekannte ein Mensch, daß ihm der Teufel einen Schein ausgestellt habe, in dessen Besitz er sich stärker als Alle gefühlt habe (vgl. Tharsander, Schauplatz unger. Meinungen II, S. 514. 515).

Es kam darauf an, daß die Philister dieses Zaubermittel erführen, um es zu entkräften. Sie hören von seiner Liebe zu Delila. Es war ja bekannt, daß der Held auch früher der Schmeichelei der Geliebten nicht widerstanden. Früher und später war man im Orient darüber sicher, wie gefährlich auch den größten Helden und Königen ihre Schwäche gegen Frauen würde. Sage und Dichtung sind davon voll. Im apokryphischen Esra heißt es Kap. 4, 26: „Viel sind von Sinnen geworden um der Weiber willen und in Knechtschaft gesunken. Viele haben sich zu Grunde gerichtet und sich vergangen und gesündigt um der Weiber willen". Und der türkische Dichter Hamdi spricht: „Kommst du zu Weibern, so traue ihnen nicht, Bruder. Weiber haben selbst Propheten betrogen". Wenn dies wahr ist, so schmäht es doch nicht Alle. Und Verrätherinnen wie Delila sind nur solche, die von ihrer Art sind, wie feige Männer nur den Verrath lieben, wie die Philister, wo sie der Größe nicht offen zu begegnen wagen.

Und wir wollen dir jeder geben tausend und hundert Silberstücke. Es ist ein ganz gemeiner Handel, der hier mit dem Herzen Simsons getrieben wird. Ein so abschreckendes Beispiel, daß es Jung und Alt tief bewegen und belehren könnte. Jene erste Frau Simsons verrieth ihn entweder aus Angst oder aus philistäischem Eifer. Diese hier verhandelt ihn um Geld, und die Philister sind sehr vorsichtig im Versprechen. Es handelt sich, bedingen sie aus, nicht blos darum, daß sie das Mittel weiß, man muß es anwenden können, und zwar mit dem garantirten Erfolg. Diese Vorsicht zeigt, daß die kaltblütigen Philister kannten, mit wem sie zu thun hatten. Um so trauriger ist der Anblick, an solchem Weibe Simsons Liebkosungen verschwendet zu sehen. Die Summe war nicht gering, um welche Delila den Helden verkaufen will. Wenn jeder der Sarnim 1000 Schekel Silber geben will, fünf nach Richter 3, 3 anzunehmen sind, so wären 5500 Schekel versprochen worden, was zwischen 4500—5000 Rthlr. machen dürfte. (Der Chaldäer selbst 1100 silberne Sela. Ueber deren Verhältniß zum Schekel vgl. meine jüdische Geschichte bei Ersch und Gruber S. 30.) — Wäre Curius in der römischen Zeit gegen Fulvia, sein scortum, minder geizig gewesen, wäre die catilinarische Verschwörung vielleicht zum Ausbruch gekommen (Sallust. Catilina 23).

Wenn du mich bindest mit sieben frischen Seilen. Delila geht auf das Anerbieten des Verrathes ein und beginnt sich bei Simson mit der Frage nach seiner Kraft einzuschmeicheln. Aber Simson gibt ihr die rechte Antwort nicht! Warum sagt er ihr denn nicht die Wahrheit? Weil er dann rechter Weise von ihr hätte lassen müssen. Denn die Frage erinnerte ihn an die göttliche Herkunft seiner Kraft, die für ein solches Haus nicht verliehen und nach wahrer Antwort dort nicht mehr sicher war. Für Simson galt, sobald er die Wahrheit sagte, entweder Weggang oder Untergang, Scheiden oder Leiden. Die mittelalterliche Dichtung,

1) cf. Bamidbar Rabba, §. 9, p. 194 b.

in welcher Helden höheren Ursprungs mit Frauen friedlich leben, aber sobald sie von diesen nach ihrer Herkunft gefragt werden, scheiden müssen, stellt denselben Gedanken poetisch dar. Nur daß die Frau des Schwanritters nicht um Verraths willen frägt. Aber die Frage treibt ihn dennoch von dannen (vgl. meine Schrift: der Schwan, S. 21 ꝛc.)

Aus Mangel an Vertrauen und an nationaler Gemeinschaft sagt er ihr die rechte Antwort nicht. Aber wenn diese fehlen, wie kann er auch ohne diese Frage zu Delila kommen? Das ist nicht unmöglich, aber unerfreulich zu erklären. Simson macht in seinen sinnlichen Spielen keinen Anspruch an die sittliche Natur, und die Heldennatur, in der er sich sicher fühlt, schläft im Kitzel dieses Spiels. Er will weiter spielen und sagt darum lieber nicht die Wahrheit. Nur in den sieben Stricken erinnert er schon an die sieben Locken seines Hauptes. Hier ist der Keim des Falles. Er will Delila beruhigen durch irgend eine Antwort. Sieben Seile aus Thiersehnen, die noch nicht ausgedehnt sind (vgl. Saalschütz, Archäologie I, 141, not. 8) sind allerdings ausreichend, um einen tüchtigen Mann unfähig zu machen, sich zu wehren. Delila könnte es glauben, und eine Gefahr für ihn ist in der Antwort nicht vorhanden, denn wer wird ihm die Stricke, wenn er nicht will, anlegen? Auch dann, als Delila ein nächstes Mal die Seile parat hat und ihm die Erlaubniß abschmeichelt, ihn damit binden zu dürfen, durfte er es noch leiden. Würden die Philister ihn wirklich angegriffen haben, er hätte nur Gelegenheit gehabt zu erwünschter Heldenthat. Aber die Philister sind vorsichtig und halten sich bis zur Probe in der Ferne. Er zerreißt die Stricke wie Wergfaden, als Delila den Philisterruf erhebt. Einer Probe galt die Kraft, keinem Sieg.

Was hier das böse Prinzip gegen den Helden versucht, stellt in der Edda die nordische Sage umgekehrt dar. Die Asen fürchten sich vor dem Wolf. Sie überreden ihn, sich binden zu lassen, um seine Kraft zu zeigen. Er zerreißt die eine wie die andere Kette, bis er durch ein wunderliches Band gebunden wird, dessen Sinn dem ähnlich ist, unter welchem Simson erliegt. Denn der Strick ist die Sinnlichkeit.

Verzerrt ist die Erzählung in dem slavischen Märchen (Wenzig, S. 152, 153), wo der starke Sohn den Strick zerreißt, aber unter der dünnen Schnur, die in sein Fleisch einschneidet, erliegt.

Wenn man mich binden wird mit neuen Stricken, mit denen noch keine Arbeit geschehen ist. Simsons Verachtung der Philister ist so groß, daß er nicht einmal auf Delila zürnt, die ihm doch in ihrem ganzen Verhalten verdächtig erschienen sein muß. Und sie kennt ihre Macht über ihn so gut, daß sie nach uralter Frauenart den Vorwürfen, die sie zu erwarten hat, dadurch zu entgehen sucht, daß sie selber solche macht. Und zwar mit einer so frechen Stirn, wie sie Frauen von großen Reizen und schlechtem Herzen zu haben pflegen. „Ich sah die Apame, heißt es im Apokryph. Esra (4, 31), wie sie dem König die Krone vom Haupt nahm und ihn schlug. Wenn sie ihn anlacht, lacht er, wenn sie beleidigt thut, schmeichelt er ihr, daß sie sich versöhne." Delila, die den Verrath im Herzen hat, wagt es, Simson der Unwahrheit zu zeihen. Aber sie braucht diese heuchlerische Empfindlichkeit und Thränen, um ihre Frage noch einmal, ihren Fang abermal zu versuchen. Noch sagt er ihr die Wahrheit nicht, aber einen Erfolg hat sie doch. Und sie muß ihn haben. Denn wenn auch Simsons Größe nur scherzt, so ist doch seine Gotteskraft nicht zum Spiel gegeben. Der scherzhaft aufgenommene Vorwurf, daß er ihr Lügen gesagt, treibt ihn unwillkürlich einen Schritt weiter zur Wahrheit, die ihr Verlangen entheiligt. Schon eine Masche näher zieht Satan seine Schlingen. Denn wenn er ihr angibt, er könne durch neue Stricke gebunden werden, die noch keine Arbeit gethan, so ist das letzte kein leerer Zusatz. Er war schon einmal mit „neuen Stricken" gebunden (Kap. 15, 13) und hatte sich frei gemacht. Aber die Stricke, „die noch keine Arbeit erfahren," sind ein Abbild seiner Kraft, — sein Haupthaar ist auch unentweiht, es hat noch kein Scheermesser erfahren. Kraft und Weihe lag auf den Dingen, welche noch nicht vom Leben befleckt waren. Den Wagen, der die Lade Gottes trägt, dürfen nur Thiere ziehen, die kein Joch getragen, der Wagen selbst muß neu sein. Es wissen dies die Weissager der Philister (1 Sam. 6, 7), was auch im Gesetze Israels galt, wo die rothe Kuh der Sühne noch keine Last gezogen haben darf[1]). So will er auch an den Stricken, die noch keine Arbeit thaten, eine besondere Kraft glaublich machen, an welcher schon die Wahrheit Simsons widerschimmert. — Aber der Verrath gelingt noch nicht. — Unmuthig muß der Philisterspion, der verborgen (בחדר, im innersten Gemach) dabei ist, abermals abziehen. Die Stricke fallen wie Faden von den Armen. Es hat Simson Scherz bereitet, ihr noch einmal eine Probe seiner Stärke zu geben, vielleicht, um sie von weiteren Fragen abzuschrecken. Wenn er dies geglaubt haben sollte, so nur in Folge seines großartigen, in seiner Kraft bis zur Schwäche gehenden Vertrauens. Aber Naturen, wie Delila's, lassen nicht nach, Geiz und Aerger treiben sie zumal. Im altfranzösischen Roman von Merlin sagt dieser Weise, solche Frauen seien: „hameçons a prendre poissons en rivière, reths a prendre les oiseaulx a la pipée, rasouers tranchans et affilez".

Wenn du die sieben Locken meines Hauptes. Auch noch jetzt verhehlt er die Wahrheit, und wieder gibt er einen Schritt nach. Die Unwahrheit wird immer geringer, die Gefahr immer größer. Er denkt nicht mehr an wirkliche Seile, er spricht schon von Locken seines Hauptes. Vorher hatte er das Bild des Unberührtseins von der Arbeit gebraucht, — nannte aber Stricke. Der Fortschritt zeigt sich, daß er jetzt die Haare nennt, aber noch nicht von ihrer unberührten Weihe Erwähnung thut. So organisch drängt ihn den Vorwürfen und Thränen der Verrätherin entgegen die eigene edle Natur. Wollte er die Wahrheit sagen oder nicht sagen, muß er scheiden und mit der verrätherischen Versuchung brechen; — thut er dies nicht, treibt ihn gerade der gewohnte edle Drang zur Wahrheit, den er unter Scherz und Verrath nicht verleugnen kann, in den Untergang.

1) Auch dies gibt der mittelalterliche Aberglauben wieder. Man läßt sich zu alchymistischen Zwecken Tücher weben, die „unbefleckte Menschen" vollenden müssen.

Was Simson auf die Frage des Weibes zur Antwort gibt, finden die Ausleger mit Unrecht schwer verständlich. Delila hatte einen Webstuhl in ihrem Gemach, an dem sie arbeitete, wohl einen aufrechtstehenden nach uralter Art. Es war ägyptische Webertechnik, die wahrscheinlich an der phönizischen Küste Geltung hatte. Auf ägyptischen Denkmälern bemerkt man auch webende Frauen abgebildet. Der Ausdruck מַסֶּכֶת bedeutet das Gewebe am Webstuhl. Hesychius (vgl. Schleusner, Thes. 3, 529) hat eine Form *μέσαυνον*, was als Weberbaum erklärt wird. Dann wird hinzugefügt, „Einige erklären es für *ἀντίον*, Andere für *μεσάχτων*.“ Letzteres ist offenbar מַסֶּכֶת, und dasselbe wie *μεσάντων*, was allein die Sept. kennen und gewiß nicht griechisch ist, wenn auch sonst noch *ἀντίον* vorkommt. Der Chaldäer hat dafür מִשְׁתִּיתָא, was offenbar desselben technischen Wortes Abbildung ist. Delila sollte das lange Haar Simsons, der sich dicht an den Webstuhl stellte, in das Gewebe als Einschlag nehmen. Es konnte dies nur von oben geschehen. Herodot berichtet, es hätten die Aegypter, abweichend von den andern Völkern, den Einschlag nicht von unten nach oben, sondern von oben nach unten eingestoßen (Kap. 2, 35 *ὠθέοντες κάτω*). Die Locken Simsons waren lang genug, um ein völliges dichtes Gewebe zu bilden; es wird hinzugefügt, daß sie auch den יִתֵּד, die Weberlade, eingeschlagen habe, um zu bezeugen, daß es eine regelrechte Weberarbeit war. יִתֵּד ist, was bei Homer *κερκίς*, der Stab, bei uns die Lade heißt. Denn *κερκίς* bedeutet ganz wie יִתֵּד sonst Pflock, Nagel. Simson war während des Webens eingeschlafen. Hätte er sein Haar nicht losmachen können, war er allerdings unfrei in seinen Bewegungen. Aber er erwacht, als der Philisterruf ertönt. Er gibt einen Ruck und das Gewebe platzt, die Lade fährt heraus, die sieben Locken sind frei. מְחַלְפוֹת heißen sie, was nur an dieser Stelle vorkommt, von חָלַף, was aber nicht die Bedeutung wechseln, sondern die von *πλέκω*, mit dem es nur bei versetzten Consonanten ein Wort ist (פָּלַח = חָלַף = פָּלַךְ = *πλέκω*). Es sind sieben *πλόκαμοι* nach der heiligen Zahl der Vollendung und Weihe, welche auf Simsons Haupte ruht. Delila sieht sich zum dritten Mal getäuscht. Die Philister werden ungeduldig und zweifelhaft. Man sieht schon einen אוֹרֵב, einen Laurer, das dritte Mal nicht erwähnt. Das zweite Mal wird nicht mehr gesagt, daß die Philister ihr die Stricke gebracht haben. Das Weib sieht sich um die große Summe gebracht und obenhin verspottet. So setzt sie denn Alles daran, den Helden zu bestürmen. Mit allen Künsten, in denen sie geübt ist, peinigt sie ihn. Er liebe sie nicht, er hätte kein Herz für sie, er hätte sie betrogen, das ist die Tonleiter, auf der bei ihr Thränen und Bitten sich berechnen lassen. In der That ist alles drei leider ungerechter Vorwurf. Wenn man die drei Antworten ansieht, die er gegeben hat, bilden sie gleichsam ein organisches Räthsel, in welchem die Wahrheit verborgen liegt, in der ersten „die sieben“, in der zweiten „die Weihe“, in der dritten „die Locken“. In der That ist er zu groß zur Lüge und darum fällt er. Hätte er nur recht gelogen, noch einmal gelogen, er wäre frei geweswesen, die Philister wären nicht wiedergekommen, Delila hätte abgeschlossen. Aber Simsons Geschichte ist die vollendete Tragödie. Der Held fällt durch seine Größe, welche ihn verhindert, den Stich der Schlange, die er einmal duldet, an seiner Ferse zu vermeiden. — Man hat die Nachgiebigkeit Simsons frivol genug aufgefaßt. „Der starke Simson, sagt Rousseau (Emile ed. 1782. 3. p. 200) war nicht so stark als Delila.“ Das ist unrichtig. Weil er so stark und Delila so schwach, darum fiel er. Er stürzte über die gar zu kleinen Gegner. Rousseau vergleicht ihn mit Herakles bei Omphale. Auch nicht richtig. Dieser Mythus ist eben nur ein Bild der Sonne, die als Held in den Schooß der Ruhe hinabsteigt. Es ist kein dramatisch-geschichtliches Interesse darin. Omphale verlangt keine Bedingung, an die eines Volkes Wohl und Freiheit geknüpft ist. — Ebenso wenig passen die andern Aufgaben, die in der Sage und Dichtung liebenden Helden sonst aufgegeben werden. Es sind dies Proben der Kraft, aber der sittliche Charakter wird gar nicht in Betracht gezogen. Der Geschichtschreiber der peruanischen Incas rühmt den Huayea Capak, einen der letzten derselben (stirbt 1525), daß er nie einer Frau eine Bitte abgeschlagen (Prescott 1, 261, Gesch. von Pern, deutsch). Simson hätte sie sicher abgeschlagen, wäre er nicht so groß in seiner Kraft, so einzig in seiner Erscheinung, so hochragend über seine Zeit, so wahr selbst in der Umgehung, so ernsthaft im Spiel gewesen. Die Schwäche des Perikles für Aspasia ist nicht dramatisch, mochte sie auch auf die Politik des Staates Einfluß haben, — denn sie waren einander werth, aber Simsons Liebe ist tragisch, weil das Spiel, das er sich in seiner Größe erlaubt, eben um ihretwillen den Fuß zum Gleiten bringt.

Und seine Seele war überdrüssig bis zum Sterben. Wenn Simson blieb, mußte er unterliegen. Der Nationalheld Israels, der sich von einem Philisterweibe nicht trennen kann, muß fallen. Umsonst hat er dreimal mit ihr zu scherzen versucht. Dem Geiz und der Tücke solcher Weiber entgeht man nicht durch geistvolle Wendungen. Sie weiß, daß er zuletzt die Wahrheit nicht verhehlen kann. Gerade seine Größe und Furchtlosigkeit werden für sie die Hamen, welche sie in sein Fleisch wirft. Er bleibt und sie läßt nicht nach (הציקה), zuletzt wird er satt der unausgesetzten Plage und Frage, (ותאלצהו)[1]. Sie langweilte ihn zu Tode (ותקצר נפשו) mit Thränen und Vorwürfen. Er wollte Ruhe haben — und bleiben, also mußte er ihr den Wunsch erfüllen. Das ist die Philosophie vieler Ehemänner, die herrschsüchtigen Frauen nachgeben. Freilich es sind ihre Gattinnen vor Gott und Menschen, und die Gefahr ist nicht immer so groß wie hier. Aber Simson hält sich so geplagt, obschon er bleibt, daß ihm, um Delila zu beruhigen, Alles gleichgültig ist. Er beschließt, ihr den wahren Grund seiner großen Kraft zu sagen. Aber wird sie nicht erproben wollen, ob es wahr ist, was er sagte? Wird er darum nicht sei-

1) Von אלץ kommt nur hier vor, cf. *ἄλγος*, *ἀλγύνω*, ähnlich אולצן, Hunger.

ner Kraft verlustig gehen? Er überlegt es nicht. Diese Kraft, die er auf's Spiel setzt, ist doch aber gar nicht sein Eigenthum! — er denkt nicht nach. Er hat sie zur Freiheit seines Volkes gegen die Philister erhalten. Es ist ihm im Augenblick an einem Sieg nichts gelegen. Er will ihr die Wahrheit sagen, mag kommen, was da will, damit er nur Ruhe habe. Gewiß hatte ihm Delila versprochen, mit seinem Geheimniß keinen Mißbrauch zu machen. Er glaubt es, daß sie nur stille sei. Er war gelangweilt bis zum Tode, daß sein Gottesmuth, seine Geistesfrische, seine Siegeslust stille stand, — und ein Schritt aus dem Hause hätte ihn frei gemacht. Aus Enthaltsamkeit entfaltete sich seine Kraft. Delila im Weinthale (Nachal Sorek) schläferte sie ein[1]). Als er Löwen tödtete, war er voll Lebenslust und Heiterkeit. Nun ist er überdrüssig bis zum Sterben. In Timnah verräth ihn sein Weib und es wird für ihn die Gelegenheit zu herrlichem Siege. Jetzt verräth er sich selbst und er fällt.

Wenn ich geschoren bin, weicht von mir meine Kraft. Die Ausleger haben seit uralter Zeit hier an den griechischen Mythus von dem König Nisus von Megara erinnert, ja gemeint, er sei eine Entstellung der Simsonsage. Wenn man aber näher die Quellen ansieht, aus denen wir den Mythus kennen, so fällt der größte Theil der Analogie weg und erweist sich eine große Verschiedenheit in den Gedanken, aus denen er zu stammen scheint. Es ist nämlich nirgends davon die Rede, daß Nisus seine Herrschaft verliere, wenn man ihm seine Haare scheere, sondern nur auf seinem greisen Kopfe stand ein einziges purpurnes Haar, mit dem sein Glück verbunden war (Apollodor. 15, 2: *πορφυρέαν ἐν μέσῃ τῇ κεφαλῇ τρίχα* cf. Ovid. Met. 8, 8: „splendidus (crinis) ostro inter honoratos medio de vertice canos“[2]). Allerdings verrieth seine Tochter diese Kraft an den Feind, aber Nisus war daran nicht schuld. Nicht er, sondern die Tochter war von Sinnlichkeit für den Feind verblendet. Der Hauptgedanke, die Schwäche Simsons selbst, findet gar keinen Widerklang. Warum nur das purpurne Haar diese fiducia magni regni einschließt, wird nicht gesagt. Aber der Zusammenhang mit dem purpurnen Lichte der Sonne und ihrer Vielkundigkeit, wodurch große Weisheit verbürgt wird, denn Nisus war sonst kein Herakles, scheint darin gefunden werden zu müssen. Wenigstens deutet dahin die Verkehrung, welche der Gedanke in der Volkssage erfahren hat. Gerade als das Christenthum den Teufel schilderte, als welcher die Kraft und den Schein des Lichts sich anmaßt und als Engel des Lichts sich darstellt, hat das Volk sich ihn mit der Lichtfeder des Hahns, des Symbols von Licht, dargestellt und anderwärts „goldene Teufelshaare“ als Zaubermittel, Alles zu wissen, gedichtet (vgl. meine Eddischen Studien S. 86). Die geniale lebendige historische Art Simsons hat darin gar kein Gleichniß. Der Aberglaube allerdings scheint oft die biblische Erzählung, wenn auch sehr grob, verzerrt zu haben. Nicht als Domitian den Apollonius von Tyana scheeren ließ (Philostr. 7, 36), denn das sollte vielleicht nur Schmach ausdrücken, sondern in der Meinung, daß Mazier und Hexen unempfindlich gegen alle Tortur blieben, bis ihnen das Haar am ganzen Leibe abgeschoren sei. Was zu vielen Gräuelprozessen und juristischen Debatten geführt, aber auch von Vielen schon frühzeitig getadelt worden ist (cf. Del Rio Disquis. Magicarum lib. V. sect. 9, ed. Cöln 1679, p. 764 u. 765; Paulini (1709), philos. Luststunden 2, 169; Schedius de diis Germanis p. 388 (1728).

Und Delila sah, daß er ihr sein ganzes Herz offenbarte. Alte Ausleger der Juden sagten: sie hätte dies gewußt, denn „Worte der Wahrheit sind kenntlich“, und Delila hatte ihn so weit gekannt, „daß er nicht den Namen Gottes unnütz gebrauchen werde“. Satanisch genug ging sie bei dieser Wahrnehmung zu Werke. Gleich ließ sie die Philisterhäupter bitten, noch einmal zu kommen. Diesmal hätte er ihr gewiß sein Herz offenbart. Sie berauschte ihn dabei nicht und that nicht das Werk, bevor sie kamen. Sie sollten erst das Geld mitbringen. Sie kommen auch alsobald und harrten versteckt auf ihren Ruf.

Und seine Kraft wich von ihm. Sobald die sieben Locken seines Hauptes gefallen waren, besaß er nicht mehr die übermenschliche Stärke, die ihm bisher innegewohnt hatte. Aber im Beginn seiner Geschichte, bei der Verkündung an Vater und Mutter wird nicht gesagt, daß er um des Haares willen, welches kein Scheermesser berühren soll, solche Kraft besitzen werde. Es wird nirgends gemeldet, daß schon Simson, das Kind, sobald seine Haare lang geworden, die Riesenkraft besessen. Vielmehr heißt es: „Gott segnete ihn“. Wenn der Besitz der langen Haare ihn so stark gemacht hätte, so hätte es niemals bedurft, daß „Gottes Geist ihn überkam“, wenn die großen Thaten, zu denen die Gelegenheit sich fand, von ihm verübt werden sollten. Was ist das für eine Kraft, welche ihm die Haarlocken an sich geben sollten, wenn er ohne Gottes Hülfe vor Durst zusammengebrochen wäre! Auch war ja das Wachsen der nie mit einem Scheermesser berührten Haare auf dem Haupte des Nasir nur ein Zeichen der Weihe, nicht die Weihe selbst; ebenso waren die sieben Haarlocken Simsons nur Charakter seiner Kraft, nicht die Kraft an sich[1]). Die Stärke Simsons hing nicht äußerlich an den Locken, sondern an der Weihe, deren Symbol sie war. Darum bedurfte er Gottes Hülfe und Geist, und empfing seine Stärke nicht wegen des langen Haars, sondern wegen seines Berufes[2]). Denn nicht allen Langhaaren, sondern nur den Geweiheten ist Gott nah. Aber wie in Israel der aufhörte ein Nasir zu sein, welcher sich die Haare abschnitt, so wich die Weihe

1) Im Mittelalter glaubte man, sie hätte ihn durch Opium betäubt. Das ist sogar in das Chronicon Engelhusii bei Leibnitz rc. rer. brunsic. 2, 989: „Samson opio potatus“ rc. übergegangen.

2) cf. Hygin 198: „purpureum crinem“. Virgil. Ciris p. 122: candida cæsaries .... et roseus medio fulgebat vertice crinis“ Daher „goldene Haare“ bei Schwarz (Ursp. der Mythol. S. 144) zu corrigiren sind, wie bei Bertheau nicht von „schützendem Haupthaar“ zu sprechen war.

1) „La conservation de ses cheveux était la condition de ce privilège comme la marque de son nazaréat, mais nullement la cause de sa force surnaturelle“, ist auch die katholische Darlegung, die bei Bergier im Dictionnaire Theologique p. 635 sich findet.

2) cf. Bamidbar Rabba §. 14, p. 214 d.

von Simson, wenn er ihren Charakter entfernte. Als er Delila nicht widerstehen konnte, gab er nicht sowohl seine Haare, als seine Gotteswehe Preis. Wenn Simson wußte, daß er solche Locken trägt, weil er zum נזיר אלהים erkoren ist, so verleugnet er diesen, wenn er jene entweihen läßt. Seine Weihe war gebrochen, denn freiwillig gab er ihre Schändung in die Hände des Philisterweibes; sein Muth war gebrochen, denn er hatte gethan, was er nicht wollte; seine Freudigkeit war gebrochen, als er mit halbem Herzen im Conflikt mit sich ermüdet nachgab; sein Gewissen war gebrochen, und im Rausch von Sorekträuben ließ es sich nicht ertränken, — kein ganzer Mann ist noch, wer das Heiligthum und die Herrlichkeit seines Lebens in einem wachen Traume an das Weib des Feindes verräth, seine Kraft ist gebrochen; davon ist das gefallene Lockenhaar nicht blos Ursach, sondern Zeichen. — Das Weichen seiner Kraft ist nicht ein äußerlich bewirkter, sondern ein innerlich begründeter sittlicher Akt. Virgil sagt einmal, daß erst mit dem Fall der Haare der gestorbenen Dido die eigentliche Gluth (calor) aufgehört habe. Wenn dies in die sittliche Höhe erhoben wird, gilt es von Simson. Sein Langhaar war kein Amulet, auf welchem der Geist Gottes ruhen mußte, da er ja ohne dies auf Gideon und Jephta gerubet hatte zu ihrer That, sondern Simson war nun ein gebrochener Held, als er um Wein und Liebe sich und sein Volk mit unruhigem Herzen in den Schooß der Buhlerin und bewußt übergab. Weil er es selbst sagte, es sei in den Haaren seine Kraft, und dabei die Wahrheit aus vollem Herzen sprach — und doch sich hingab — dieser Bruch seiner Seele und seines Verstandes machte einen gebrochenen Mann. Dieser sittliche Bruch unterscheidet Simsons Fall von ähnlichen Geschichten. Die Sage vom Scheich Schehabeddin in den „vierzig Vezieren" (ed. Behrnauer p. 25) ist der Katastrophe Simsons mannigfach nachgebildet. Aber es sind Zauberkünste, durch welche er dem Sultan, der ihn verfolgt, entgeht. Als ihn eine Frau endlich dahin bringt, sein Geheimniß zu verrathen, sind es Waschungen äußerlicher Art, deren Mangel ihn hindert. Auch fehlt alles sittliche Interesse, sowohl im Angriff als in der Vertheidigung. — Schöner ist die Siegfriedsage in den Nibelungen. Der wunde Fleck des Helden ist auch ganz äußerlich, aber den Verrath bewirkt nicht Bosheit, sondern Liebe. Chrimhild wird aus Liebe zum Mann die Angeberin seiner Schwäche, die ein Mann verräth. In slavischen (vgl. Wenzig, S. 190) und norddeutschen Sagen (Müllenhoff, S. 406) haben Zauberer und starke Leute ihr Herz gar nicht bei sich, sondern wunderbar verborgen. Erst durch Frauenlist bekommen ihre Gegner heraus, wo es sich befindet. Die uralten sittlichen Gedanken, die darinnen sind, haben eben kindliche Verzerrung erhalten.

Und sie sprach zu ihm: Die Pelischtim über dich! Bei den früheren Proben ersahen Delila und ihre Genossen an Stricken und Webstuhl, wie es mit der Kraft Simsons stand. Jetzt durch Delila's Wort sicherer gemacht, sind die Häupter der Philister selbst da. Simson taumelt vom Schlafe auf, sieht die hellen Haufen, er meint, es sei Alles wie vorher — ich will hinaus auch diesmal zum Kampf, spricht er und thut er — aber

er wußte nicht, daß Gott (יהוה) von ihm gewichen war. Treffend setzt der Erzähler jetzt statt „seine Kraft," daß Gott von ihm gewichen sei". Denn das bestätigt das vorhin Bemerkte. Der Geist der Kraft, die Weihe Gottes, die Ganzheit seiner Seele, die Fülle seiner Begeisterung, die Freudigkeit des ungebrochenen Herzens waren nicht mehr da. Das bezeugte sich schon, daß er nicht wußte, es fehle ihm Gott. Wer Gott hat, weiß es; wen er verlassen, weiß es nicht. Als er beinahe endigte, konnte er beten. Jetzt im Halbtaumel, in der Verdüsterung seines Kopfes — kann er weder wie sonst streiten, noch Gott anrufen — und er fällt.

V. 21—31.

21 Und die Pelischtim faßten ihn, blendeten ihm die Augen, und führten ihn nach
22 Asa, legten ihn in Ketten*), und er trieb die Mühle im Hause der Gefangenen. *Und
23 das Haar seines Hauptes fing wieder an zu wachsen, nachdem es geschoren war. *Und die Häupter der Pelischtim sammelten sich, um ein großes Opfer dem Dagon, ihrem Gotte und zur Freude zu feiern, und sprachen: Unser Gott hat in unsere Hände Schim-
24 schon, unsern Feind, gegeben. *Und das Volk sah ihn und sie priesen ihren Gott, denn sie sagten: Unser Gott hat in unsere Hand gegeben unsern Feind, den Verwüster unsers
25 Landes, der so viele unter uns erschlug. *Und da ihnen wohl um's Herz war, da sprachen sie: Laßt den Schimschon kommen, daß er uns Kurzweil mache; und ließen Schimschon holen aus dem Gefangenenhause, und er war vor ihnen zur Kurzweil und
26 stellten ihn zwischen die Säulen. *Und Schimschon sagte zu dem Knaben, der seine Hand hielt, laß mich los und mache, daß ich die Säulen tasten**) kann, auf welchen das
27 Haus ruht, und ich will mich daran lehnen. *Und das Haus war voll von Männern und Weibern, und dort waren alle Häupter der Pelischtim und auf der Gallerie gegen drei

*) נחשתים wie 2 Kön. 25, 7 ꝛc. sind eiserne Ketten, wie wir sagen „in Eisen" legen. Die Doppelglieder der Kette bewirkten den Dual.

**) Keri: המישני für das irrige הימשני, das nicht vorkommt von משש, מוש, μάσσω, tasten, onomapoet. wie palpare, tappen.

Tausend Leute, Männer und Weiber, um zuzusehen der Kurzweil mit Schimschon. *Und 28
Schimschon rief zu Gott und sprach: Mein Herr Gott, denke an mich und stärke mich noch dieses Mal, o Gott, daß ich noch einmal Vergeltung nehme um meiner zwei Augen willen. *Und Schimschon faßte die beiden Mittelsäulen, auf denen das Haus ruhte, 29
und drückte sich an sie, an die eine mit seiner Rechten, an die andere mit der Linken. *Und Schimschon sprach: Es sterbe meine Seele mit den Pelischtim, und er bog mit 30
Kraft, und es stürzte das Haus auf die Fürsten und das ganze Volk, das darinnen war, und es waren der Todten, die er in seinem Tode getödtet, mehr, als er im Leben erschlagen hat. *Und seine Brüder zogen hinab und das ganze Haus seines Vaters, 31
nahmen ihn, brachten ihn hinauf und begruben ihn zwischen Zorea und Eschtaol, im Grabe des Manoach, seines Vaters, und er richtete Israel zwanzig Jahre.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Und die Pelischtim faßten ihn. Die Katastrophe ist furchtbar. Der Fall eines Helden ist thränenwerth und traurig über alles Andere. Elende Feinde bemächtigen sich dessen, der zwanzig Jahre gesiegt. Im Taumel eines gebrochenen Geistes unterliegt er der Menge wie ein verwundeter Leu einer heulenden Meute von Hunden. Aber auch noch jetzt müssen sie den Heldenarm empfunden haben. Ihre grausame Vorsicht zeigt es. Sie tödten ihn nicht, denn sie hassen ihn zu sehr. Aber noch ehe sie ihn nach Asa bringen, stechen sie ihm die Augen aus. Er muß ohnmächtig werden durch Blindheit, erst dann, meinen sie, ihn nicht mehr fürchten zu müssen. Sehr schön bemerkt die jüdische Auslegung zu diesem Leiden Simsons, daß er, „weil er seinen Augen zu sehr gefolgt, — wo er durch Sinnenreiz sich fesseln ließ — nun die Augen verlor" — und gefesselt ward. In welche Sünde verfällt doch der wilde Haß der Menschen! Alle Grausamkeit ist ein Wahnsinn des Unglaubens. Aber die Sünde rast, wenn sie sich am Auge vergreift und den Brunnen des Lichtes verstopft, an welchem das Leben Freude und Freiheit hat. Es entschuldigt die Philister nicht, daß nicht sie allein diese satanische Lust geübt haben. Die Augenblendung hat ihre Weltgeschichte wie alle Sünde. Tiefsinnig ist die Mythe bei Herodot (9, 93), wo die Blendung des Evenius, eines Priesters des Sonnengottes, an ihren falscheifrigen Thätern bestraft wird. Aber gleichwohl, soweit die Sonne scheint[1]), kannten die Menschen diese satanische Wuth. Auf den Monumenten von Ninive sieht man einen König, der seinem Gefangenen mit der Lanze die Augen aussticht, wie dies dem Zedekia, dem gefallenen König von Juda, Nebukadnezar anthun ließ. Man kannte selbst verschiedene Theorien dieser gräulichen Kunst. Bei den Persern, wie Procop berichtet (Pers. Denkwürdigk. 1, 6), goß man entweder glühendes Oel in die Augen oder stach man die Augen mit glühender Nadel aus. Das Letztere drückt wohl das hebr. נקר aus, das Auge ausbohren, oculum effodere (vgl. meinen Schamir S. 86). Die schreckliche Weise, mit glühendem Eisen über das Auge herzufahren, galt nicht immer für erfolgreich und halb Manchem zu noch einigem Genusse des Lichtes (vgl. Desguigne's Gesch. der Hunnen 4, 93 u. A.). Das Mittelalter nannte es abbacinare (ital. noch so, vgl. Ducange sub voce); denn die christlichen Völker haben sich dieser Gräuel nicht enthalten. Nicht blos unter den Byzantinern (wo Isaak Comnenus ein berühmtes Beispiel ist), auch unter den Franken — und Augenblendung gehörte zu den Strafen der deutschen Volksgesetze — (vergl. Chilperich's Gesetze bei Gregor. Turon. hist. Franc. 6, 46), auch unter den Normannen, wo sich freilich Robert v. Belesme (der Teufel) nicht mehr damit begnügte. Im Aufruhr von Cöln (1074) ließ selbst der geistliche Fürst der Stadt sie an seinen Feinden ausüben, wie Lambert erzählt, und in das norddeutsche Volksbewußtsein ging die Erinnerung daran über: Im Märchen von dem Mann, der große Stärke durch ein blaues Band hat, das er trägt, werden diesem, nachdem ein Weib ihn verrathen, die Augen ausgestochen (Müllenhoff S. 419).

Es war nur eine Dichtung, daß Belisar, der Held, seiner Augen beraubt, um den Obolus bettelnd einherzog, — aber sie bleibt weit hinter dem unsäglichen Leid zurück, das Simson angethan ward.

Das Bewußtsein des Verraths, den er an Gott verübt, und der schauerlich an ihm verübt ward, — der Fall von einer Höhe, die so herrlich und gesegnet war, in eine unbeschreibliche Schmach, — die Ohnmacht des siegreich Freien, — die Blindheit des Scharfsinnigen, — die Ketten an seinem geweihten Leib, das Triumphgeheul des feigen Feindes, alles das brach so gewaltig über seine Seele herein, daß ein Geringerer als er im Schmerz die Seele ausgehaucht hätte.

Und sein Volk schwieg. Aber die Philister fürchteten ihn noch in der Blindheit. Eiserne Ketten fesselten ihn und im Hause der Gefangenen trieb er eine Mühle[1]). Größer konnte die Schmach nicht sein. Denn der Held der göttlichen Freiheit war zu Sklavendiensten erniedrigt. Daß Sklaven im Alterthum die Mühlen drehten, ist bekannt (2 Mos. 11, 5; 12, 29), und zwar, waren die also Beschäftigten als die Gemeinsten[2]), in der übelsten Lage, welche von allen Sklaven den mindesten Geldwerth hatten (vgl. Böckh, Staatshaushalt der Athener I,

1) Nach Herodot 4, 2, hätten die Scythen jeden Sklaven geblendet. Alexander Severus soll gesagt haben, daß wenn er einen schlechten Richter sehe, er die Neigung habe, sein Auge mit dem Finger auszureißen (Lamprid. 17; vgl. Salmas. zur Stelle).

1) Wenn spätere Autoren dies auch von König Zedekia erzählten, so ist dies wohl nur dem Geschicke Simsons angepaßt (vgl. Ewald. Gesch. Israels 3, 445.)

2) Daraus erklärt sich auch die Anekdote bei Aelian Var. 14. 18.

S. 95, ed. II. [1]). So groß Simson da gestanden hatte, so tief wurde er gebeugt. Aber mitten unter seinen unsäglichen Leiden

begann sein Haar wieder zu wachsen. Mit geblendeten Augen fing er an geistig zu sehen, — unter den Ketten wurde er frei, — bei der Sklavenarbeit wuchs er zur Freiheit Gottes. Als er noch im Glück war, verdeckte ihm die Person Delila's den Blick auf Beruf und Pflicht für sein Volk, — nun aber sah er trotz Blindheit und Kerkermauer die Kraft und Größe seines Gottes. Er erkannte seinen Fehler, er that Buße, — die Größe des gefallenen Simson bestand wie in allen edlen Naturen, daß er im tiefsten Leid größer und freier ward wie zuvor.

Und die Häuptlinge der Pelischtim versammelten sich. Ein allgemeines Dank- und Opferfest soll in Gaza gefeiert werden. Man erkennt daraus, daß Gaza damals der philistäische Vorort gewesen und daß Dagon, der Gott in Gestalt eines Fisches (דג), als der religiöse Gegensatz gegen Israel bei ihnen galt. Er, gleichsam der Meergott, welcher die Seestädte beschützt, gegenüber dem Gotte Israels, der den Continent des Landes gewonnen. Die Feierlichkeit, welche die Philister veranstalten, wozu alle Philisterstämme und Fürsten kommen, zeigt von dem unerhörten Schrecken, den Simson ihnen eingeflößt. Daß sie ihre Freude in einem Dank- und Opferfest für ihren Gott ausdrücken, ist an und für sich seltsam, da sie ja den schmutzigen Hergang der Sache kannten, nichts desto minder ist der Umstand lehrreich genug. Israel konnte daraus ersehen, daß die Philister jeden Sieg, über einen von ihnen zugleich als eine That ihres religiösen Cultus auffaßten, in sofern besser als die Israeliten, welche die Thaten ihres Gottes immer wieder vergaßen.

Laßt den Schimschon kommen, daß er uns Kurzweil mache. Das Dankfest der Philister aber war wie sie selber. An ihren Festen kann man die Menschen erkennen. Da war von keiner Demuth die Rede. Es fehlt der Ernst, obschon sie sich an ihre Verluste erinnern. Heiden kennen eben keine Buße, die am schönsten ist im Glück. Sie preisen zwar ihren Gott, aber sie beten nicht. Ein Volksfest wird gefeiert, wenn sie essen, trinken und prahlen. Es war ihnen wohl zu Muth über den Sieg, den sie nicht erfochten haben. Die Freude steigt bis zum Gipfel, als sie Simson holen lassen. Wie ein Bär an der Kette wird er herbeigeführt. Es ist des Volkes übelste Seite der Spott und Hohn gegen den wehrlosen Feind. Wie hätten die Römer den Hannibal behandelt, wenn sie ihn gefangen hätten? Wie ist es Jugurtha ergangen, als er im Triumphe eingeschleppt ward! Aber dieser numidische Fuchs wird wahnsinnig über die Schmach, die man ihm anthut (Plut., Markus 12). Der blinde Löwe von Israel geht ruhig einher und fühlt schon die Weihe Gottes wieder auf seinem Haupt. Sein Erscheinen war die höchste Kurzweil,

[1]) טחן heißt mahlen. An die obscöne Nebenbedeutung schließt der Talmud an (Sota l. l.; Jalkut n. 71), wenn er Simsons Schmach, die er leiden mußte, noch mehr ausmalt. Aber seltsam ist, daß mehrere Ausleger dies für Ernst genommen haben, daß Bayle nicht die Quelle kennt und statt der Schmach ein Vergnügen annimmt (Dict. 3, 2658).

und der Umstand, daß ein jeder Philister wagen konnte ihn zu betasten, zu verhöhnen, mit dem Blinden Unfug zu treiben, versetzte sie in den höchsten Jubel. Aber der Hochmuth kommt vor dem Fall, und sie kannten den Mann, den sie verspotteten, noch nicht genug.

Und sie stellten ihn zwischen die Säulen. Ueber die Bauart des Gebäudes, in welchem das Ereigniß vorging, ist viel geschrieben worden. Bertheau hat nicht Unrecht, wenn er sagt, daß etwas Spezielles nicht festgestellt werden kann. In der That lag dem Erzähler nicht daran, eine architektonische Schilderung zu geben. Doch erhält man immerhin eine verständliche Vorstellung. Wenn man Simson zwischen die Säulen stellte, offenbar darum, daß er von Allen gesehen werden konnte, also in die Mitte. Säulen tragen, nach der alten Vorstellung, auch der Himmel und Atlas, ob er nun beide Säulen (das liegt im ἔχει δέτε κίονας, Od. 1, 59) hält oder diese selbst mit seinen Schultern ist — er kann den Platz nicht verlassen, wenn nicht der Himmel zusammenbrechen soll. Diese poetische Anschauung ist auch in Hiob 26, 11, wo die Säulen des Himmels schwanken vor Gottes Dräun. Das Tempelgebäude gab davon ein Abbild. Zwei gewaltige Säulen trugen zumal das Hauptgebälk des weitläufigen Hauses. Um das Haus rings umher lief eine Gallerie (Letner, Empore), auf welcher das Volk sich befand. Diese heißt גַּג, Dach, womit im Orient die flachen Dächer der Häuser benannt werden, die auch eigentlich nur unbedeckte, vergitterte Gallerien sind. Diese Estraden oder Gallerien können nicht von den Hauptsäulen getragen sein [1]), denn Viele würden dann Simson nicht gesehen haben. Nur wenn der Held im untern Raume frei zwischen den Säulen stand, die das Haus trugen, an welchem der Letner war, so wurde er von Allen gesehen, und seine Bitte an den Knaben, ihn sich frei an die Säulen lehnen zu lassen, hatte gar nichts, was diesen Umstand störte. Wenn man zusieht, gibt der Erzähler mehr als scheint. Simson kannte offenbar die Bauart des Hauses von früher. Er wußte auch, daß man ihm einen Platz in der Mitte gegeben haben würde. Der Knabe konnte es ihm auch gesagt haben. Es waren noch mehrere Säulen, wahrscheinlich ging eine Säulenhalle durch das Gebäude. Aber Simson bittet ausdrücklich, an die Hauptpfeiler „auf welchen das Haus ruht", gestellt zu werden. Das Haus war unten mit אנשים und נשים, den vornehmen Männern und Frauen und Fürsten besetzt und hieß בית, auf der Gallerie (גג) waren 3000 Leute איש ואשה, d. h. das andere Volk. Daß dieses גג (Gallerie) unter dem Hause, d. h. der Decke, welche die Säulen trugen, sich befand und daher mit dem Hause zusammenbrach und zerschlagen ward, geht aus V. 30 hervor, wo es heißt, daß das Haus fiel auf Alles „was darinnen war" (אשר־בו).

Und Schimschon rief zu Gott. Als Simson zu Gott rief, hatte er sich ganz wiedergefunden. Als er wieder beten kann, ist er wieder der Held. Eine Inbrunst strömt aus diesem Gebete wie der Weihrauch vom Altar. Es ist der volle und tiefe Seufzer, der sich in seiner Seele nach den ungeheuren Erfahrungen der letzten Tage aus Schmerz und Hoffnung gesammelt hat. Alle Namen, die er von Gott weiß, wendet er an und bekennt ihn in der dunkeln Nacht, die ihn umgibt, tiefer, inniger wie einst im Sonnenlicht. Dabei sind seine Gedanken schön geordnet. Denn alle Inbrunst betet über homiletische Kunst. In drei Theile zerfällt es. Dreimal ruft er Gott. Jeder einzelne Theil faßt drei sein geschiedene Gedanken. Er beginnt „Herr (אדני), Gott (יהוה) gedenke mein." Mitten in der Knechtschaft, „in Ketten und Banden durch die Philister, die seine Herren sind, ihn holen und schicken, ruft er den Herrn (אדון) im Geist und im Himmel an — mitten im Jubel der Philister über den Sieg ihres Götzen, ein scheinbarer Triumph ihres Dagon, ruft er zu Jehovah (יהוה), dem großen Gott Israels, denn dieser allein ist der Herr. Allein und verlassen, mitten unter wüthenden Feinden, ruft er zu Gott: „Ach, du gedenke mein." זכר hat meist die Bedeutung des gnädigen Gedenkens Gottes in seiner Fürsorge. Mit einem Herzen voll Buße betet er dies. Denn früher „war Gott von ihm gewichen und er aus seiner Fürsorge gefallen." Wird Gott erst an ihn denken, dann ist er wieder aufgenommen in seine Gnade.

Und stärke mich noch dieses Mal, o Gott. „Stärke mich." Er vertraut nicht mehr auf sich selbst und auch nicht auf sein wachsendes Haar. Die Weihe und Stärke, die ihn einst schmückte und die er nun erbittet, ihr Quell ist in Gott. Darum wiederholt er noch einmal und zwar als האלהים, seinen Anruf. Elohim mit dem Artikel ist der wahre, der einzige Elohim, nämlich der Gott Israels (vgl. oben zu Kap. 6, 20 u. 36 und zu 8, 3; 13, 18). Während rings umher die Feinde ihren Gott preisen als den Sieger (V. 24), betet er zu Gott, daß er, der wirkliche Elohim, die wahre Kraft, ihn stärken möchte „noch dieses Mal." Er bittet nicht der frühere Simson zu werden. Er hat abgeschlossen mit dem Leben. Er möchte nach solcher Schmach gar nicht zurückkehren. Nur noch dieses Mal bittet er um Stärke, welche Gott gibt und nimmt, wie Er will, nicht daß sie, wie er früher geglaubt, fest in ihm läge, ob im Gebrauch oder Mißbrauch. Wozu er sie gebrauchen will, spricht er zum dritten aus:

Daß ich noch einmal Vergeltung nehme um meiner zwei Augen willen. Darf er so bitten? Als Simson darf er es. Denn zum Vergelter an den Philistern war er berufen, seine ganze Aufgabe war gegen die Tyrannen gerichtet. Er war nur gefallen, weil er, statt Vergeltung zu nehmen an den Unterdrückern seines Volkes, bei dem Philisterweibe seine Kraft verkauft hatte. Er hatte zu nichts Anderem seine Kraft gehabt. Bittet er von neuem um dieselbe — darf er gar nicht sie zu anderen Zwecken wünschen. Stricke zum Spiel zu zerreißen war nicht seine Sache, sondern dem Feinde die Kraft des gnädigen Gottes Israels zu zeigen.

Aber darf er denn sie für „seine zwei Augen" fordern? Als Simson darf er es. Er hat sich in seinem Gebete nicht darauf berufen, er sei ein נזיר אלהים; in seiner Demuth wagt er dieses nicht mehr, nachdem ein Scheermesser über sein Haupt ging. Aber die Kraft, die er besaß, hatte er doch deßhalb. Sie war nicht an ihm dem Menschen, sondern dem Nasir. Sie war nicht sein, obschon er sie mißbraucht hat. Er hatte sie gegen die Feinde bekommen. Aber selbst wenn er sie jetzt völlig wieder besäße, so könnte sie ihm nichts helfen. Der Verlust der beiden Augen hindert ihn daran. Er könnte nicht wie ein blinder Feldherr — wie Dandolo, der Doge von Venedig — wie Ziska, der Böhme — sein Volk anführen, denn er ist kein Feldherr, sondern ein Held, der allein steht und kämpft. Der Verlust dieser Augen schließt daher seine Wirksamkeit ab. Sie sind es, die ihn als Werkzeug des Gottes Israels nicht mehr dienen lassen. Darum will er nicht Rache nehmen für Spott, Schmach, Ketten, Kerker — nur für die zwei Augen — hätten sie ihm nur eins gelassen [1])! es ist nicht seine Rache, es ist des Volkes und Gottes Sache, der ihn auserkoren hat.

Allerdings steht נקם אחת eine Vergeltung den zwei Augen gegenüber. Er kann nur noch einmal einen Schlag thun, aber der eine, den er kann und im Sinne hat, wird für beide ausreichen. An den Pelischtim will er diesen Schlag thun, die rings um ihn her den Götzen preisen, welcher Sieg verlieh, während es doch nur seine Verblendung vorher war, um die er fiel, und seine Blindheit jetzt ist, in der sie sich sicher fühlen.

Dreimal hatte er versucht, Delila zu widerstehen, dreimal spielte er mit seiner Kraft — und dann fiel er. Dreimal betete er nun zu dem dreimal genannten Gotte, zu der Dreieinheit Jehovah's um Verstand und Kraft.

Und Schimschon faßte die beiden Mittelsäulen. Er bezeugt sich ganz wieder in der alten Größe. Es war das erste Mal, daß er wieder unter einer Fülle von Philistern stand, und schon dachte er an Kampf. Und trotz des elenden Zustandes, in dem er sich befand, hatte er auch gleich den Punkt gefunden, an dem er seine That auszuführen gedenkt. Die Blindheit, in der er wandelt, wird ihm zum Mittel seines Sieges. Er steht zwischen den Mittelsäulen, den Trägern des Hauses, die nicht weit von einander sind — der Blinde darf sie fassen, um sich daran zu halten (לפת [lapat] obschon nur hier, bezeugt sich in dieser Bedeutung durch die Analogie von sanscrit labh, griech. λαμβάνειν, λαβεῖν). Er drückt sich fest an sie mit beiden Armen und spricht:

Es sterbe meine Seele mit den Pelischtim. Schon der Gedanke der That ist ungemein. Während die Philister jubeln, trinken, höhnen — ärger wie Belsazar — und den geblendeten Helden tief gedemüthigt und beschämt meinen — ist er dabei, eine Riesenthat auszuführen, wie ein Beter und Kämpfer vor der Schlacht. Freilich kann er dies nicht, ohne sein eigen Leben zu verlieren — aber er lebte nur,

1) Wie Stark meint (Gaza, S. 332), dessen Vorstellung doch nicht klar ist, Auch ist nicht nöthig, daß die Säulen, Ammdim, hölzerne Pfosten seien. Bei der Größe des Gebäudes waren sie wohl von Stein.

1) Darum ist die Auslegung meinerseits nicht getheilt und gerade die nicht passende, welche Simson der Rache wegen eines der beiden Augen zuschreibt. Das wäre bloße Rachsucht. Das מן in משתי ist comparat. zu nehmen. Er will eine Rache, die über die zwei Augen und statt ihrer genommen wird. Die jüd. Auslegung ist nur einer besondern Homilie gefolgt, die im Grunde „beide Augen" versteht.

um zu siegen. Sieg ist mehr als Leben. Vom Selbstmord zu reden, ist ganz unpassend. Er hat sich nicht getödtet in der ärgsten Schmach. Er ist für die Feigheit des Selbstmords zu groß. Denn dieser ist auch eine Flucht. Und Helden fliehen nicht. Aber der blinde Mann sieht die jetzige Gelegenheit zum Sieg. Er nimmt sie wahr, ob sie ihm selbst auch das Leben koste[1]). Nicht als ob er sich getödtet, wäre er davon gekommen. Er kann nicht davon kommen — er weiß es, wenn die That gelingt. Aber er kann auch sterben. Er ist versöhnt mit seinem Gott. Seine Augen haben wieder gesehen, den, der seine Stärke war. Die Tragödie endet gewaltig. Eben noch Jauchzen, Schwelgen, Lachen — da beugt Simson mit Kraft die Säulen[2]) — sie brechen, das Haus stürzt[3]), ein furchtbares Krachen und der Tempel — ist ein ungeheures Grab. Dagon, wo ist dein Sieg! Asa, wo ist deine Kraft! Den Becher am Mund, den Hohn in der Seele, zerschmetterte Fürsten und Priester ihres Götzen Stein. Mit durchdringendem Schrei sinken die dichten Massen zusammen. Die Gallerien stürzen gräßlich mit ihrer Last auf die Häupter der Untern. Der Tod war schneller als alle Rettung — der Wechsel von der Stimme des Jubels bis zum Stöhnen und Nöcheln des Untergangs furchtbar wie der Blitz. Mitten unter ihnen groß und fröhlich stand der Held und empfing den Tod. Nicht mehr mit Knochen von Eseln — mit Säulen von Marmor hat er seine Feinde besiegt. Der Tempel Dagon mit seinen Tausenden war ihm zum Leichenhügel gehäuft; da Simson sterben mußte, größer konnte er nicht fallen. Die Verräther, die Peiniger, die Spötter, die Feinde, die Tyrannen lagen ihm Alle zu Füßen. Der blinde Held starb als der große Sieger, der durch Leiden und Tod, was er einst verschuldet, in Buße und Gebet versöhnt.

Die Geschichte Simsons ist mehr denn alle Dichtung. Ihre schlichte Erzählung zugleich mit der höchsten Kunst geschmückt. Ihre Treue und Wahrheit bezeugt sie durch das Herz jedes Lesers. Ohne Zauberkünste, mit natürlichem Schmerz und Tod ist sie voll von Wundern des Geistes.

Wer hat aber die Nachricht von den letzten Stunden des Helden berichtet? Wer entrann, um sein Thun und Beten zu schildern? Es scheint, daß die kurze Darstellung auch das nicht ganz verhüllt. Ein Knabe, ein Knappe (נַעַר) führt ihn, als ihn die Philister aus dem Gefängniß rufen (V. 26). Die Vermuthung liegt nah, daß dies kein Philister war. Es liegt nah, daß dem Richter Simson in sein Gefängniß ein Diener gefolgt ist, dessen Treue sich fest bewährt hat. Es vermehrte den Triumph der Philister, dies zu dulden. Ist dies der Fall, so erklärt sich Vieles. So hat ihm dieser eine Schilderung des Festes gegeben, innerhalb dessen er sich befand — auch ihm gesagt, wo er hingestellt worden ist. Von diesem konnte er leicht erlangen, an den Platz geführt zu werden, den er für nöthig hielt. Dieser war eingeweiht in sein Beten und Sinnen und darum, daß er diesen entließ, bevor er die Säulen erschütterte, erklärt sich, daß er, ohne aufzufallen, die besondere Stellung an den Säulen einnehmen durfte. So entging der treue Knappe dem Tode (nicht, daß er wie Lichas vom rasenden Herakles zuletzt noch zerschmettert ward) und berichtete schnell das Ereigniß in der Heimat.

Und seine Brüder zogen hinab. Zum ersten Mal hört man von Theilnahme seiner Brüder und von seines Vaters Haus. Doch ehrt sie die Eile, in der sie nach Gaza zogen und die große Gemeinschaft, in der sie es thaten. Noch mögen sie den verschütteten Tempel und die Leichenhaufen gefunden haben. Sie hoben ihn auf und trugen ihn in feierlichem Leichenzuge (so wird zwar וירשאראתיך zu verstehen sein, hinauf in das Grab seines Vaters, der den Schmerz seines großen Sohnes nicht erlebt hatte[1]). Die erschrocknen Philister ließen Alles zu. Bei ihnen war Trauer und Angst eingebrochen. Alles war in Verwirrung, die Fürsten waren todt. Und an ihren Gränzen vorüber ward in stillem Zug der Leichnam des Helden getragen, der sie im Tode mehr schlug, denn im Leben.

Und er richtete Israel zwanzig Jahre. Das wird hier wiederholt, damit es feststehe, es habe erst dieses Ereigniß die zwanzig Jahre seines Amtes beschlossen.

Simson lebte und starb im Kampfe gegen die Volksfeinde, die Philister. Dasselbe Geschick hat seine Geschichte und die Auslegung derselben erfahren. Von Julian, dem kaiserlichen Philister, an bis auf viele Schriftsteller der letzten Jahrhunderte. Namentlich im 17. u. 18. Jahrhundert war es, wo Pietätlosigkeit, Kritik und frivole Nüchternheit freie Forschung allzu oft genannt ward. Der ästhetische Ungeschmack, der zum Theil aus der klassischen und deutschen Literatur vertrieben ward, nistete in der Exegese des alten Bundes weiter[2]). Aber Joh. Philipp Heine mag damals Recht gehabt haben (dissertat. sacrae, p. 259), daß der Spott gegen Simsons Kinnbacken und Füchse Weiteres gesucht hat. Aber meistens war es der philisterhafte und prosaische Unglauben, wie sein Charakter zumeist ist, wo er wirklich ist, welcher das wunderbare Drama des Lebens von Simson nicht begreifen und würdigen konnte.

Ein dürrer Vergleich mit Herkules kehrte immer wieder, obschon tiefere Einblicke offenbaren, daß, den Löwen abgerechnet, dessen Sieger beide waren (siehe oben), Herakles der mindest geeignete griechische Heros war, mit Simson verglichen zu werden; Doch hätte dies mögen in der Sinnigkeit geschehen, welche ältere Kirchenlehrer offenbaren. Aber Piper bemerkt (Myth. der christl. Kunst 1, 131), daß nicht einmal der Löwenkampf des Simson in der altchristl. Kunst dargestellt worden ist, und in späteren Kunstwerken ist Herkules ebenso gut neben David als neben Simson abgebildet worden. Menzel meint (Symbolik 2, 380), daß die Darstellung Simsons, wie er dem Löwen den Rachen aufbricht, über Kirchthüren im französischen und deutschen Mittelalter Mithrasbildern nachgeahmt sei. Es war dieselbe Darstellung, in welcher Simson einen Fuß auf den Löwen stellt und mit den Händen den Kopf würgt, welcher auch in byzantinischen Bildern typisch ist (Schäfer, Handbuch der Malerei S. 127).

Die höchste Auffassung, welche ihm die neue Poesie hat zu Theil werden lassen, findet sich in Miltons Samson Agonistes, aber das Drama behandelt nur das Ende Simsons und verunstaltet trotz erhabener Gedanken und christlicher Innigkeit die schöne Einfachheit der Schrift durch opernhafte Zusätze. Berühmt ist das Oratorium Händels Samson (zum erstenmal in London 12. Oct. 1742 aufgeführt), dessen Text von Milton, aber des großen Stoffes nicht würdig ist. Der geschätzte Componist Joach. Raff hatte die Absicht, eine Oper Samson zu veranstalten, von der ich nicht weiß, ob sie aufgeführt worden ist. Wie niedrig das Verständniß des Richterbuches und Simsons im vorigen Jahrhundert stand, zeigt das Gespräch von Herder (Geist der Ebr. Poesie, Ges. Werke 2, 204), wobei der Dichter zwar die Erzählung heben will, ohne im Stande zu sein, das „charakteristisch-eigenste und schönste“ anders als in Nebensachen zu finden.

Es ist nicht ganz deutlich, was Simson in der katholischen Legende zum Medicus[1]) macht, aber auch nicht treffend, wenn ihn ein Jurist des siebzehnten Jahrhunderts († 1672) La Mothe le Vayer, zum Muster eines skeptischen Denkers darstellt[1]). Ein Typus ist er (vgl. die Einleitung) des alten Volkes Israel selbst, das, seine Weihe auf dem Haupte überall siegt — wenn sie diese aber selbst entweiht, obschon das Gottesvolk in Knechtschaft und Ketten fällt. Tiefsinnig sind die Typen der alten Kirchenlehrer, in welchen sie sein Leben und Leiden mit Christo vergleichen — bewundernswerth ist dabei die erhabene und reine Gesinnung der Väter selbst, die Geist findet, weil sie ihn sucht. Ein Bild auf den Chorstühlen im Kloster Maulbronn in Holz stellt Simson als diesen Vortypus dar, auf dem Löwen, als Sinnbild des Todes reitend, dem er den Rachen aufreißt, mit lang wallendem Haar — während gegenüber das Einhorn im Schooße der Jungfrau liegt — beides Symbole von Geburt und Auferstehung Christi. Denn von ihm gilt, was der Apostel ausspricht (Hebr. 11, 32. 33), daß er durch Glauben der Löwen Rachen verstopft hat.

Es ist erwähnenswerth, daß während die Namen der andern Richter, Othniel, Ehud, Barak, Gideon, Jiftach im Lebensgebrauche der Juden fast gar nicht vorkommen, der Name Simson häufig in alter und neuer Zeit Anwendung fand.

In der Rede Samuels (1 Sam. 12, 11) gedenkt er eines Helden zwischen Jerubbaal und Jiftach: Bedan, der kein anderer als Simson sein kann. Die Lesart der Sept. *Βαράκ* hat keine Wahrscheinlichkeit), Bedan ist Ben Dan, der Danite. Wenn dieser Name zur Ehre des Stammes in Gebrauch gekommen ist, so doch ohne Zweifel mit Bezug auf den Segen Jakobs über Dan, bei welchem man nach dem Leben Simsons stets an diesen gedacht haben muß. Dan wird Richter sein in seinem Volk wie einer „der Stämme Israels.“ Es offenbart sich dadurch das uralte Bewußtsein der Prophetie Jacobs und nirgends steht bedeutungsvoller „Herr, ich warte auf dein Heil.“ (1 Mos. 49, 18.)

1) Augustinus de civit. dei 1, 26. Quid si enim hoc fecerunt non humanitus deceptae sed divinitus jussae, nec errantes, sed obedientes sicut de Samsone aliud nobis fas non est credere.“

2) Die Geschichte bei Pausanias 6, 9 ist wenig geeignet, verglichen zu werden.

3) Den Schrecken eines solchen Einsturzes, obschon in kleinerem Maßstabe, erlebte König Heinrich, der Sohn Barbarossa's 1183 in der Probstei zu Erfurt. Die Pfeiler und der Boden brachen. Viele kamen um. Nur der König und der Bischof, die in einer Nische saßen, kamen davon; cf. Chron. mont. sereni zu 1183, ed. Mader p. 48. Am 21. Juli 1864 brach in der Petersburger Verklärungskirche eine der Granitsäulen, welche die Kuppel trugen. Eine furchtbare Katastrophe trat ein, als die Kirche über Massen von Neugierigen zusammenbrach.

1) Daher ist es nur poetisch, wenn Milton den Manoach noch bei der Katastrophe Simsons leben läßt.

2) In einer Schrift wider die Juden (Berlin 1804) wird sein Thun „scheußlich“ genannt.

1) Wenn er doch gemeint ist. Vgl. Raynaudi Tituli cultus Lugdunensis in seinen Werken, 8. 571.

1) cf. Bayle, Dict. 3, 2658.

Siebenzehntes Kapitel.

V. 1—13.

Und es war ein Mann vom Berge Efraim, und sein Name war Michajehu. 1
*Und er sprach zu seiner Mutter: Die tausend und hundert Silberstücke, die dir ge- 2
nommen sind, und du fluchtest und sprachst es auch vor meinen Ohren aus — sieh', das Geld ist bei mir, ich habe es genommen, und seine Mutter sprach: Gesegnet sei mein Sohn vor Gott. *Und er gab die tausend ein hundert Silberstücke seiner Mutter 3
zurück, und seine Mutter sprach: Geheiligt hatte ich das Geld für Gott aus meiner Hand für meinen Sohn zu machen Bild und Gußwerk, und nun gebe ich es dir wieder. *Und er gab das Geld seiner Mutter zurück, und es nahm seine Mutter zweihundert 4
Silberstücke und gab sie dem Goldschmied, und er fertigte ein Bild und Gußwerk, und es war im Hause des Michajehu. *Und der Mann Micha hatte für sich ein Haus für 5
Elohim, und er richtete sich Efod und Teraphim ein und bestellte einen seiner Söhne, und es ward dieser zum Priester. *In diesen Tagen war kein König in Israel, jeder that, 6
was in seinen Augen wohlgefiel. *Und es war ein Jüngling aus Bethlehem Jehuda 7
aus dem Geschlecht in Juda, und zwar ein Levi, aber er war dort ein Gast. *Und 8
der Mann ging weg aus Bethlehem Jehuda, um anderswo, wo er es fände, sich aufzuhalten, und er kam auf seiner Reise über's Gebirge Efraim bis zum Hause des Micha. *Und Micha sprach zu ihm: Woher bist du? und er sprach zu ihm: Ein Levi bin ich 9

10 aus Bethlehem Jehuda und wandere umher mich aufzuhalten, wo ich es treffe. *Und
Micha sprach zu ihm: komme zu mir und sei mir zum Vater und Priester, und ich will
dir zehn Silberstücke auf Zeit geben und die Gebühr an Kleidung und den Lebens-
11 unterhalt, und der Levi ging. *Und es willigte ein der Levi zu wohnen bei dem Mann,
12 und der Jüngling ward ihm wie Einer von seinen Söhnen. *Und Micha bestellte den
13 Levi, und der Jüngling ward ihm zum Priester, und er war im Haus des Micha. *Und
Micha sprach: Nun weiß ich, daß Gott mir wohl thun wird, denn der Levi ward mir
zum Priester.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Auf die Erzählung von Simsons Heldenleben und Tod folgen am Schluß zwei Berichte, von denen der erste Kap. 17 u. 18, der zweite Kap. 19 bis 21 umfaßt. Sie sind von einander chronologisch und lokal unterschieden, beweisen sich aber beide nicht als zufällige Anhänge zu der bisherigen Erzählung, sondern gehören völlig in den durchdachten Organismus des ganzen Buches, durch welchen sie auch die Stellung erhalten haben, in der wir sie finden. — Die tief gehende Pragmatie des Buches (siehe Einleitung) geht dahin anzudeuten, daß die Heldenzeit der Richter zwar voll von Wundern des Erbarmens Gottes ist, — aber des organischen Mittelpunkts und der Einheit entbehrt, welche nur das rechte Königthum gewähren kann. Dieser Mangel hat sich selbst unter den größten Richtern offenbart. Der Einfluß der Richter erstreckt sich meist nur über die einzelnen Stämme, war angefochten von andern und verschwand aus seinem Hause, sobald er starb.

In Kap. 17 u. 18 tritt eine andere Lehre hinzu, die sich schon früher angedeutet hatte. Es gerieth auch der geistliche Mittelpunkt in's Schwanken. Und dies war die größere Gefahr. Das Heiligthum in Schilo, die Gotteslehre und der Bund in der heiligen Lade waren die eigentlichen Träger israelitischen Volksthums. Von dieser Einheit im Geist hatte das Buch zu erzählen begonnen, „als nach Josua's Tode die Söhne Israels Gott fragten". Diese hatte sich auch in schweren Zeiten als die Bürgschaft des Volkszusammenhangs bewiesen. Es waren wohl zwölf Stämme in ihren Städten von Beerseba bis an den Jordanquell, aber nur ein Heiligthum, wo man den Gott Israels befragte. Doch es schien, daß der lange Mangel eines politischen Organismus auch die Einheit der geistlichen Autorität bedrohete. Denn nicht blos der fremde Götzendienst, welcher den Nerv der Volkskraft und Nationalfreiheit bedrohete, sondern auch der subjektive Aberglauben und leichtfertige Spaltung innerhalb des Gottesthums machten sich geltend. Dies lehrt die Geschichte von Micha's Tempelhaus.

Und es war ein Mann vom Berge Efraim, und sein Name war Michajehu. Geiz ist die Wurzel alles Uebels, sagt der Apostel. Die Habsucht ist unverschämt wie alle Sünde. Mit geilen Augen entweiht sie auch das Heilige. Der Tempel Reichthümer haben von jeher wilde Feinde gereizt, sie zu plündern. Und um den Segen frommer Gaben werden die Gotteshäuser beneidet. Nach Schilo in Efraim zogen die Leute Israels, welche an יהוה glaubten, übten ihre frommen Pflichten, fragten um die Wahrheit Gottes, beteten und opferten zur Ehre und Erhaltung des Hauses des Herrn. Unter denen, die solches thaten, ist gewiß auch der Vater des Michajehu gewesen. Denn, daß er Gott bekannte, sieht man aus dem Namen, den er diesem, seinem Sohne, beilegte, מִיכָהוּ „wer ist wie יהוה"; solche Namen legt man nur in Häusern bei, wo יהוה wenigstens dem Scheine nach geehrt wird. Aber damit, daß die Söhne „Theodor'[1]), Nathanael, Gottlob, Gottlieb" heißen, ist noch wenig Bürgschaft, daß die Menschen auch so sind, wie sie genannt werden. Der Vater des Michajehu war auch reich. Er hinterließ der Mutter große Summen. Allem Anschein nach war sie geizig, und das ist wohl der Grund, weßhalb der rechte Glaube an יהוה keine Wurzel bei ihr schlug, wenn sie seinen Gottes-Namen auch im Munde führte.

Sieh hier ist das Geld, ich hatte es genommen. Der reichen Frau war eine große Geldsumme weggekommen. 1100 Schekel stellten offenbar in der damaligen Zeit eine rechnungsmäßige Quantität vor, von der auch in „runder" Weise gesprochen ward. Das Weib war außer sich. Beim Gelde war ihre Seele. Und sie fluchte dem Diebe. Flüche sind im Orient noch bis auf den heutigen Tag ein schrecklicher Brauch. Man sah in ihnen eine Anrufung himmlischen Strafgerichtes. Man fürchtete daher im Heidenthume die Wirkung der Flüche nicht blos aus Glauben, sondern mehr noch aus Aberglauben. Man that zwar die Sünde, aber fürchtete den Fluch. Wie andere Diebe zwar stehlen, aber vor der Polizei ängstlich sich hüten. Dazu kam, daß Elternfluch als der größte Bann gescheut war (bei den Griechen vgl. Nägelsbach, Nachhom. Theol. S. 350) — noch Sirach sagte „daß der Mutter Fluch die Häuser niederreißt." In schauerlichen Verwünschungen ergingen die Flüche. Micha hört sie, und es geht ihm ein Grauen an. Er konnte nicht sagen „ein unverdienter Fluch trifft nicht" (Sprüche 26, 2). Er hatte das Geld genommen, am Besitzer dieses Geldes hafteten der Mutter Flüche. Mit diesen will er das Geld nicht. Hier hast du dein Geld zurück, spricht er, ich habe es genommen. Wie man Regen abschüttelt, möchte er das Fluchgeld los werden. Deinen Sohn, sagter, und sein Haus hast du verwünscht. Nimm's hin, ich mag es nicht haben. So weit ersichtlich ist, liegt in seinen Worten mehr ein Vorwurf, als Schuldbewußtsein. Und die Mutter gleicht jenen Leuten, von denen Jakobus sagt (Kap. 3, 10): „Fluchen und Loben geht aus einem Munde". Um Geld hat sie in unüberlegtem Zorn, ohne weitere Nachforschung, geflucht. Nun, da es da ist, soll ihr Sohn nicht darunter leiden. Als wären die Menschen Herren über Segen und Fluch, ruft sie aus: „Sei nun gesegnet mein Sohn vor Gott".

1) Der Priester, der später in Micha's Dienste trat, hieß יְהוֹנָתָן, d. h. Theodor, vgl. 18, 30.

Es war in jedem Fall Unrecht, daß der Sohn das Geld heimlich genommen hat. Der Zweck, zu dem er es nahm, scheint den Zusammenhang und die Rede der Mutter zu erklären. Was er später that, wollte er damit machen. Woraus hinreichend hervorgeht, warum er es heimlich that. Er glaubte wohl nicht, daß die Mutter es billigen werde. Denn die Fertigung von „Pesel und Masecha", von „Bild und Gußwerk" zu dem Zwecke, den er vorhatte, war überhaupt eine Sache, die ein „Diebstahl" war, wenn sie auch wie ein Gottesdienst aussah. Aber es kam anders. Es war natürlich, daß die Mutter ihn fragte, wozu er es genommen. Für יהוה, sagte er, habe er es bestimmt, ihm ein Haus für sich zu machen mit Bild und Gußwerk. Die Mutter, ihn zu beschwichtigen, spricht: so heilige ich es denn für den Ewigen (יהוה) aus meiner Hand für meinen Sohn, (die Widmungsformel) daß er „Bild und Gußwerk" mache.[1]) So nimm nun das Geld. Es entsteht ein wahrer Wetteifer des Aberglaubens. Er fürchtet sich nun vor dem Fluchgeld. Und sie ängstet sich, daß die Vereitelung des scheinbar gottesdienstlichen Zwecks, zu dem es der Sohn verwenden will, nicht auf sie zurückfalle. Er hat seinen Diebstahl mit יהוה entschuldigt, und sie will ihren Fluch damit zudecken. So ist der Aberglaube die ärgste Profanation und die Verwandlung ewiger Wahrheit in subjektives Privatinteresse.

Und es nahm seine Mutter zweihundert Silberstücke. Micha hatte noch einmal das Geld zurückgewiesen. Er fürchtet den Fluch des Geldes in seiner Hand noch immer. Da läßt die Mutter „das Bild und Gußwerk" machen, aber nicht aus 1100 Schekeln, sondern blos aus 200. Es wird daraus sichtbar, daß nur Geiz, — nicht göttliche Widmung Ursache des Fluchs gewesen. Denn von mehr als 200 Schekeln (von 1100) kann sie sich auch jetzt nicht trennen. Anderseitig sieht man, daß der Zweck, wozu es Micha nahm, die Anfertigung des Bildes gewesen sein muß, denn es ward in seinem Hause aufgestellt, und er verbindet damit noch andere Operationen.

Und er stellte Efod und Teraphim auf. Aus diesen Worten enträthselt sich die ganze Thatsache und läßt sich wohl auf die ungefähre Zeit schließen, in welcher das Ereigniß geschah. Im väterlichen Haus des Micha war ein öffentlicher Bruch mit dem Dienst des יהוה, wie es scheint, nicht geschehen. Man hört dies aus seinem und ihrem Mund (V. 2, 3 u. 13). Aber ihr Herz war nicht ganz mit Gott. Man sieht dies an ihrem Geiz und Fluch. Es war kein Haus, worin man dem kanaanitischen Baal opferte — das aber auch von dem wahren Gottesdienst nur Form und Namen hat. In dem Hause des Joas stand, bevor ihn Gideon zerstörte, ein Altar des Baal und eine Aschera — das war hier nicht der Fall. Aber die Selbstsucht und der abergläubische Eigennutz haben götzendienerische Art und Folge — wenn auch von יהוה, d. i. vom Gott Israels, noch gesprochen wird. Was R. Juda hallevi[1]) von Micha und Andern sagt, gilt namentlich von ihm; „er gleicht einem Menschen, der etwa die Unzucht triebe, seine Schwester zu heirathen, aber dabei streng die gebräuchlichen Ehegesetze beobachtete". Es gilt eben von ihm, daß er des Namens Gottes sich bediente, aber zum Eitlen (4. Mos. 20, 7. לַשָּׁוְא). Er machte einen Efod. Die Sünde, die er dabei that, lag nicht am Efod, sondern, daß er ihn aufrichtete. Der Efod war eine Einrichtung für den gesetzlichen Priesterdienst; die Urim und Tumim waren für den Hohenpriester Israels bestimmt (4 Mos. 28, 30), damit er durch sie das stete Organ objektiver Gottesweisheit sein könne für das ganze Volk an dem einen Orte, wo er den Dienst vor Gott thut. Daher konnten und durften sie nicht subjektiven Interessen einzelner Menschen oder Stämme dienen, noch anderswo befragt werden, als wo der Priester war, welcher die Urim und Tumim auf seinem Herzen hatte. Damit zeigt sich auch das Verständniß von Richter 8, 27 in völliger Klarheit, wo erzählt wird, daß, als Gideon aus dem Goldschatz der Midianitischen Beute einen Efod errichtet hatte, ganz Israel ihm nachbuhlte und er für das Volk ein Fallstrick war. Obschon Gideon wahrhaft dem Herrn diente und auch diese Aufrichtung des Efod dem Volke eine Erinnerung an Gottes Wunderthaten sein sollte, so war doch damit ein Vorbild gegeben, das vom subjektiven Aberglauben mißbraucht ward. Denn er stellte den Efod in seinem Hause auf. Es gab dadurch Anlaß, daß Andere meinten, dies auch in ihrem Hause thun zu können. Man sah bald nicht auf die Thaten, in Folge deren er den Efod aufgestellt, sondern nur auf das Geld, aus welchem es hervorging. Man kann annehmen, daß Gideons Beispiel gerade für Micha gefährlich worden ist. Nicht zu des Helden, sondern zu des Micha Schuld. Man empfängt dadurch einen Anhalt zur Bestimmung der Zeit, in welcher das erzählte Ereigniß vor sich ging. Es war ein Mann aus Efraim, der Gideons Geschichten nahe stand, und in Efraim war Hochmuth genug, um auf Alles, was in Menascheh, dem kleineren Stamm, wenn auch in wahrer Größe geschah, ebenfalls Anspruch zu erheben. Es ist die Art kleinlicher Selbstsucht zu aller Zeit, die außerordentlichen Beispiele großer Männer vor ihnen zu Vorwänden für ihre gemeinen Absichten zu entwürdigen. Gideon zerstörte den Altar Baals heimlich und brauchte dabei Leute und Mittel seines Vaters ohne dessen Wissen. Micha wird sich damit entschuldigt haben, als er heimlich das Geld der Mutter nahm, um dasjenige aufzurichten, was in seinem Interesse für Gott bestimmt war.

Die Anarchie der Privatwillkür kann nicht besser bezeichnet werden, als daß irgend ein Mensch (וַיְהִי אִישׁ, V. 1) ohne Namen und Verdienst das zu thun sich vermaß, was Gideon, der Richter und Retter Israels, im besten Sinne unternommen hatte, und zwar dies auf demselben Gebirge Efraim that, wo wenige Stunden davon in Schilo die Lade Gottes

1) Bertheau nimmt an, die Mutter habe das Geld widmen wollen, weil er schon ein Beth Elohim hatte, aber es wurde dieses erst durch das Bild. Natürlicher ist wohl, daß, als er durchaus das Geld nicht wollte, sie auf sich die Heiligung des Bildes mit jenem Gelde übernahm, um ihn von dem Fluche zu befreien. Sie kann auf diese Heiligung nur gekommen sein, weil er sie als Grund angegeben hatte, wozu er das Geld gebraucht habe, das er nahm. Die Mutter wendet nur 200 an; man meint, die andern seien zur Ausstattung verwendet worden, was wenigstens nicht gesagt ist.

1) Kusari IV. 14, ed. Cassel p. 335.

und das gesetzliche Efod war. R. Nathan [1]) meint, die Orte seien sich so nahe gewesen, daß der Rauch aus beiden Häusern, wenn er aufstieg, sich vermischen konnte. — Irgend ein Mensch, der nichts hatte als Geld, nahm sich heraus, ein Tempelhaus mit Efod und Priester zu gründen und für Gottes Orakel auszugeben, und dies doch wohl zu keinem andern Zwecke, als das Volk anzulocken, welches im Drang seiner religiösen Bedürfnisse Auskunft suchte und Weihe und Gaben brachte. — Weil er dies wollte, mußte das Haus, das er gründete, dem Stiftszelte ähnlich werden, aber doch nicht so ganz, daß es blos für die völlig frommen Diener des יהוה Anziehung gehabt hätte. In solchem Falle hätte das Haus seinen Zweck nicht erfüllt, denn diese gingen gewiß auch dann nur nach Schilo. Es konnte einen Reiz nur dadurch ausüben, daß er dem Aberglauben der sinnlichen Anbetung Nahrung gab und diesen in den Formen des Dienstes, welcher dem יהוה gewidmet war, einschloß. Daher redete er von Gottes Weihe — stellte diese aber als פֶּסֶל ומַסֵּכָה (Bild und Gußwerk) dar. Er errichtete ein Efod, und fügte Teraphim hinzu. Er brauchte einen Priester; so lange ihm aber ein Levit fehlte, erkor er einen seiner Söhne zum Amte. Also überall subjektive Willkür, die Privatvortheil und Aberglauben unter frommen Namen verbarg. Treffend bezeichnet der Erzähler diese seine Sünde durch einige seine Züge. Bisher hatte der Mann immer Michajehu geheißen und der Name יהוה war an ihm erkennbar. Von V. 5 an, wo er das Haus eingerichtet hatte, wird er nur noch Micha genannt. Es soll an ihm der Name Gottes nicht entweiht werden. — Obschon er von יהוה redet (V. 13), wird doch sein Haus nur ein Beth Elohim genannt, wie auch die Häuser der Heiden-Götter hießen, nicht „Haus Gottes". — Es wird keine Vorstellung von dem gegeben, was der Goldschmied aus den 200 Geldstücken der Mutter gemacht hat, — aber es wird פֶּסֶל ומַסֵּכָה (Bild und Gußwerk) genannt. Damit ist zugleich die ganze Sünde gerichtet, die geschehen ist, denn es sind diese Worte der technische Ausdruck, unter welchem alles sinnliche Bildwerk zum Dienst des Götzendienstes verboten wird. Und zwar hat der Erzähler wohl 5. Mos. 27, 15 im Auge, wo es heißt: „Verflucht (ארור) ist der Mann, welcher macht פֶּסֶל ומַסֵּכָה, ein Gräuel vor Gott, Werke des Künstlers". Er deutet sicherlich an, daß derselbe Mann, der sich so sehr vor dem Fluch der Mutter wegen des Geldes graut, sich unter den Fluch des göttlichen Gesetzes selbst gestellt hat, als er solches Bildwerk gewollt oder doch genommen hat. Wie das Bild aber in der That beschaffen gewesen sei, kann mit Gewißheit nicht behauptet werden. Die Meinung, daß man ein Kalb dargestellt habe, ist gewiß nicht haltbar. Es ist falsch, daß irgend welche Leute den Gott Israels (יהוה) unter dem Bilde eines Stiers oder Kalbes dargestellt hätten. Vielmehr stellte ein solches Bild den Gegensatz, und zwar den nationalen und geschichtlichen zu יהוה vor. Das ergibt sich sowohl aus dem Guß des goldenen Kalbes in der Wüste, wie aus der Geschichte Jerobeams. [1]) Aus der Analogie des Letzteren auf den Guß eines Kalbes durch Micha zu schließen, wäre gleichfalls irrig. Denn die That Micha's hat gar keine nationale, nur religiöse Bedeutung. Er will keinen Gegensatz zu יהוה, sondern eine abergläubische Concurrenz zu den Häusern Gottes herstellen. Wenn das Bild ein עֵגֶל, ein Kalb, gewesen wäre, so würde der Erzähler Gelegenheit genommen haben, dies zu sagen, denn schon dadurch, mit Beziehung auf den Götzendienst in der Wüste, wäre die Sünde Micha's charakterisirt gewesen. Da angenommen werden muß, daß Micha eine Art Stiftszelt hat herstellen wollen, so wird er auch im Bildwerk diese Nachahmung bis in's Abergläubische ausgedehnt haben. Im Stiftszelt waren am Kapporet die beiden Cherubim mit ausgebreiteten Flügeln angebracht und 2. Mos. 25, 22 heißt es: Ich werde mit dir reden vom Kapporet zwischen den beiden Cherubim. Dem Aberglauben der Zeit diente Micha gewiß zu gleicher Zeit, wenn er diese in eine sphinxartige Bildform umsetzte, wie sie an den ägyptischen Tempeln sich fand, um, wie Clemens von Alexandrien (Strom. lib. 5. p. 409) gut erklärt, die geheimnißvollen Räthsel der Gottheit, welche die Priester auflösten, anzudeuten. Und ein Orakelhaus herzustellen, war zumal Micha's Zweck. פסל, ist meißeln, zumeist in Holz, denn das Bild פֶּסֶל wird verbrannt (5. Mos. 7, 5, 25) und zersägt (5. Mos. 12, 3). „Masecha" (מַסֵּכָה) ist der Goldschmuck, den das Bild erhielt (vgl. Ewald, Archäologie S. 231), daher er meist in Verbindung mit Pesel oft auch ohne dieses genannt wird. Solche Holzbilder (bei den Griechen *Ξόανα*), sagte K. O. Müller (Archäologie §. 69) wurden mit Kränzen und Diademen, Halsketten und Ohrgehängen ausgeschmückt. Dies meint der Gesetzgeber, wenn er 5 Mos. 7, 25 sagt: „Die Bilder ihrer Götter sollst du verbrennen im Feuer und nicht gelüsten nach dem Silber und Gold, welches an ihnen ist". — Außer dem Efod machte er auch Teraphim (תְּרָפִים). Dieser Zusatz lehrt, daß ihm das Efod zu weißagerischen Dingen dienen sollte. Es ist bisher noch dunkel geblieben, wie man sich Teraphim zu denken habe. Man befragte sie wie die Orakel, das steht aus Ezech. 21, 26. aus 2 Kön. 23, 24; Hosea 3, 4 — auch 1 Sam. 15, 23 unzweifelhaft fest. Sie hatten Menschenfigur — das geht aus 1 Sam. 19, 13 hervor — und waren klein, sonst hätte Rahel (1 Mos. 31, 34) sie nicht verbergen können. Was im Alterthum zur Weißagung diente, wurde in Dunkel und Verhüllung

1) Sanhedrin 103 b. wird der Ort גרב genannt und drei מיל von Schilo entfernt genannt. Was den Namen betrifft, so scheint es nur ein Name der Schmach zu sein, mit Beziehung auf 5. Mos. 28, 20 und 3. Mos. 21, 20. Pesachim 117 a. scheint der Ort בכי, wahrscheinlich nach ähnlicher homiletischer Deutung genannt zu sein.

1) Vgl. meine Abhandlung Jerobeam, Erf. 1856, 8. Leider hält auch Keil diese Meinung „kaum zu bezweifeln", wenn auch ohne einen Grund dafür anzugeben. Denn daß auch beim עֵגֶל (2 Mos. 32, 4) Masecha steht, ist so natürlich, als es überall gefunden wird, wo von gegossenen Bildwerken die Rede ist. Vgl. 2. Mos. 34, 17. Der Irrthum ist so verbreitet, daß er selbst in Thomas Gegenschrift gegen Stahl's Union (Union, kath. Kirche S. 40) Eingang gefunden hat

gedacht. Aus der Tiefe und der Nacht im räthselvollen Spruch kam das heidnische Orakel. Zu Megara war ein Orakel der Nacht, als hohes verschleiertes Bild dargestellt. Auch die kleinen Teraphim müssen an sich die verhüllte Natur offenbart haben. Man darf sie wieder erkennen in den kleinen Gestalten der griechischen Kunst, verhüllt mit dickem Mantel und Hute, welche die steten Begleiter der Bilder des weißagenden Heilgottes Asklepios sind (wo auch das Täfelchen nicht zu fehlen pflegt, auf die Antworten des Gottes bezüglich. Müller, Archäol. §. 394, 1). Sie haben bei den Griechen verschiedene Namen, so auch die des Telesphoros: das Ende bringend, getragen. [1]) Bekanntlich wurden die Orakel gerade um der körperlichen Leiden am meisten gesucht. Auch in Israels Tagen schickte man zu den Götzen um Heilung (2 Kön. 1, 2). Die Teraphim scheinen Heilorakel vorzustellen, wenigstens kommt ihr Name (Trophim) nah an den auch durch griechische Idiome nicht erklärten Trophonios, [2]) den aus dem Dunkel heilenden Weißager der, wie Asklepios mit der Schlange dargestellt wird und wohl wie dieser seinen Namen von ihr, vgl. Saraf, die Schlange, bekommen hat. Die Verwandtschaft von Teraphim und Seraphim ist deutlich genug. Die Schlangenweisagung Griechenlands ist offenbar asiatischen Ursprungs. Daß Israel der heilenden Schlange geräuchert hat, die Moses aufgestellt, erfahren wir aus der Geschichte Hiskia's, (2 Kön. 18, 4), der Nechuschtan zerstört hat. So erklären die Teraphim sich und Anderes, wenn man sie als die mit heilweißagerischen Attributen verbundenen Telesphoren ansieht. Jede Stelle, an der sie vorkommen, erhält dadurch ihre Erklärung.

In diesen Tagen war kein König in Israel. Es fehlte an der obrigkeitlichen Centralgewalt, welche Sünde und Verlockung der Sünde verboten hätte. Der Satz lehrt, daß man in Israel für das Amt des „Königs" hielt, Willkür und Sünde, wie die von Micha, nicht aufkommen zu lassen. Es ward als Zustand der Anarchie hingestellt, daß neben dem Hause in Schilo sich irgend ein Mensch erlaubte das Volk zum Aberglauben zu verführen. Doch muß gesagt werden, daß, wenn die Kraft des Gottesdienstes in Schilo auch stark genug war, um solches Gebahren ertragen zu können, doch ein Zeichen der Schwäche in den zeitigen Inhabern vermuthet werden könnte, wenn Micha solches moralisch zu wagen im Stande war. Die Klage wird ausgesprochen, weil Micha in der That am Grunde des mosaischen Gesetzes und Glaubens frevelte. Nicht die Freiheit eines eigenen Bethauses, sondern eines eigenen Götzenhauses, die Herstellung einer Orakelstätte, die willkürliche Entstellung des wahren Cultus wird beklagt. Uebrigens kann die Aeußerung nur gethan sein, als man von dem Königthum den wahren Schutz des Gesetzes in seiner Reinheit erwartete oder erfahren hatte. Sie ist nur möglich bis auf die Höhe der Salomonischen Regierung und nur wahrscheinlich in den Zeiten, da man gegen die allseitigen Mängel der Anarchie einen König suchte.

1) Nur durch die aus der Verhüllung das Ziel und Ende weißagende Gabe erklärt sich Natur und Symbol der Telesphoren, — nur in sofofern kann ein Zusammenhang mit den Weisen der Telesphorie, wie Böckh meint, angenommen werden. Nur ihr Zusammenhang mit den Teraphim klärt diese und sich selbst deutlich auf. Es ist dies sowohl Preller (Griech. Myth. 1, 327), als Welker (Griech. Myth. 2, 740) entgangen.

2) Dessen Zusammenhang mit Serapis und Saraf an anderer Stelle näher zu erörtern sein wird.

Und es war ein Levi. Micha scheint gefunden zu haben, daß sein Haus doch Mangel an Autorität habe, weil ihm ein Priester fehle. Nun gab es zwar Priester genug in Efraim, aber keiner scheint ihm haben dienen zu wollen, was sie ehrt. Da wurde ihm von anderer Seite Hülfe. Ein Jüngling, der der Ordnung nach in Juda ansässig war (מִמִּשְׁפַּחַת יְהוּדָה, vgl. Josua 21, 4), war unlustig, zu Hause zu bleiben, und zog wie ein mittelalterlicher fahrender Schüler umher. Eine Zeitlang hatte er in Bethlehem geweilt, doch er war weiter gegangen, und auf dem Wege über's Gebirge kam er zu Micha. Die Lage des Hauses von Micha muß eine günstige gewesen sein, wo die Straßen von Süd nach Nord vorbeigingen, denn die Daniten, die von Eschtaol und Zorea kamen, und der Jüngling, der von Bethlehem kam, passirten es. Als Micha hörte, es führe der Levi einen freien Lebenswandel stellte er ihm den Antrag, bei ihm zu bleiben. Es war für diesen verlockend genug gestellt. Der Jüngling sollte wie „ein Vater" (אָב, pater) geehrt werden, Priester werden und in eine gute Lage kommen. Den jungen Menschen verführte Eitelkeit und gute Stelle — und er ist nicht der letzte gewesen, der also gefallen ist. Er vergaß, wer er war (siehe zu 18, 30), und wem ein Levit zu dienen hat, und willigte ein (וַיּוֹאֶל, vgl. Kap. 1, 35). Micha nahm ihn mit Freuden auf, so daß er noch über das Maß seiner Versprechungen hinaus ihn wie „Einen seiner Söhne" annahm, was in einem sinnigen Gegensatz steht, daß er ihm zugesagt „ihn wie einen Vater" anzusehen. Der Levit ließ sich gefallen, um Geldes willen von einem aus Efraim „eingeweiht, ordinirt" zu werden. Der Ausdruck „וימלא את יד" ist stehend geworden für „einsetzen, ordiniren", nach 2 Mos. 29, und zwar schreibt sich der Ausdruck aus der Ceremonie her, in welcher die Opfergaben der Einweihung der Priester auf ihre Hände (עַל כַּפֵּי, 2. Mos. 29, 24) gelegt wurden, wie V. 33 ausdrücklich gesagt ist. — Jedenfalls schätzte Micha die Levitenwürde höher als der Levit selbst. Als dieser in sein Haus gezogen, ruft er aus:

Jetzt weiß ich, daß Gott (יהוה) mir wohl thun wird, denn der Levi ward mir zum Priester. Meisterhaft bezeichnen diese Worte die völlige subjektive Selbsttäuschung des Mannes. Er erwartet Wohlthaten von יהוה, gegen den er die Todsünde des Götzenbildwerks begangen. Er rechnet auf dieses Wohlthun wegen eines Leviten, der ein Unrecht that, als er sich miethen ließ. Er, der Efod und Teraphim aufgerichtet, um Anderen Weißagung zu bringen, sieht so wenig in den Geist der Wahrheit, daß er in der Lüge seines ganzen Institutes nicht seinen Sturz voraussieht. Vielleicht freut er sich auch der Herkunft seines Leviten (Kap. 18, 31)

— die ihn vielmehr erschrecken müßte. Aber Selbstsucht macht blind und das befleckte Gewissen sucht in dem Namen des Levi eine Hoffnung, wo die That des Levi in seinem Hause das Gericht herausforderte. „Jetzt weiß ich", ruft er aus. Er wird bald erfahren, wie täuschend dieses Wissen ist.

Achtzehntes Kapitel.

V. 1—13.

1 In jenen Tagen war kein König in Israel, und in jenen Tagen suchte der Stamm
des Dani einen Besitz, sich niederzulassen, denn es sei ihm bis auf diesen Tag kein Be-
2 sitz zugefallen innerhalb der Stämme Israels. *Und es sandten die Söhne Dan aus
ihren Geschlechtern fünf Männer aus der Gesammtheit, tüchtige Leute aus Zorea und
Eschtaol, das Land auszukundschaften und zu erforschen, und man sprach zu ihnen: Geht,
erkundet das Land, und sie kamen auf das Gebirge Efraim bis an das Haus des Micha
3 und übernachteten dabei. *Dort, nah bei dem Hause des Micha erkannten jene den Ton
des jungen Levi, kehrten bei ihm ein und fragten ihn: Wer hat dich hieher gebracht?
4 was hast du hier zu thun und was ist mit dir hier? *Und er sprach zu ihnen: So und
5 so thut mir Micha, er hat mich gemiethet und ich ward ihm zum Priester. *Da sprachen
sie zu ihm: Frage doch Elohim, daß wir erfahren, ob unser Weg glücken wird, auf
6 welchem wir nun gehen. *Und der Priester sprach zu ihnen: Geht in Frieden; vor Gott
7 ist euer Weg, auf welchem ihr wandelt. *Und es gingen die fünf Männer und kamen
nach Laisch und sahen das Volk darinnen sitzen in Ruhe nach Weise der Zidonim fried-
lich und sicher; kein erblicher Machthaber ist im Lande, der irgendwie drückte; sie wohnten
8 fern von den Zidonim und hatten gar keine Verbindung mit Andern. *Und als sie
wieder kamen zu ihren Brüdern nach Zorea und Eschtaol, und ihre Brüder zu ihnen
9 sagten: Was habt ihr nun? *Da sprachen sie: Auf, und laßt uns gegen sie ziehen!
denn wir haben das Land gesehen und sieh', es ist sehr gut — und ihr schweigt — seid
10 nicht träge aufzubrechen, zu kommen und das Land in Besitz zu nehmen. *Denn wenn
ihr hinkommt, treffet ihr ein sicheres Volk, ein geräumiges Land, denn Elohim gab es
11 in eure Hände, einen Ort, an dem kein Mangel an irgend etwas im Lande ist. *Und
es brachen auf von da, aus dem Geschlecht des Dani von Zorea und von Eschtaol sechs-
12 hundert Mann, umgürtet mit Kriegsgeräth. *Sie zogen fort und lagerten (zuerst) in
Kirjat Jearim in Jehuda, deßhalb nennt man diesen Ort „Lager Dan" bis auf diesen
13 Tag; siehe, er ist hinter Kirjat Jearim. *Und sie zogen von da auf das Gebirge Efraim
und kamen an das Haus Micha.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

In jenen Tagen war kein König in Israel. Es wird dies wiederholt, um anzudeuten, daß, was hier von den Daniten erzählt wird, keine Billigung erhalten kann. Ein solcher Raubzug war nur möglich, wo eine organische Leitung und Ueberwachung des Friedens und der vorhandenen Ordnungen nicht statt fand. Das Königthum verbürgt den Besitzstand, den Landfrieden und gestattet abenteuerliche Expeditionen, die zum Schaden Anderer unternommen werden, nicht. Solche mangelhaften Zustände gewährte Deutschland nicht blos zu Zeiten im Mittelalter, obschon ein Kaiser darinnen waltete. Es gelang im 14. Jahrhundert kaum, lokale Landfriedensbündnisse aufzurichten, und doch wurde auch hier wie im Westphälischen von 1371 der Satz aufgenommen, daß es nur verboten sei, „daß eine Stadt oder ein Herr", ohne Fehde vorher anzukündigen, mit Heereskraft auszieht. Die Daniten würden auch durch diesen gerichtet worden sein, aber die organische Friedensherrschaft, die Israel unter dem מלכות, dem Königthum verstand, existirte auch bis nach dem 30jährigen Kriege in Deutschland nicht.

Denn es sei ihm bis auf diesen Tag kein Besitz zugefallen. Diese Worte sind nicht die Meinung des Erzählers, sondern sie geben die Klage des Stammes Dan vor, welche aber unberechtigt war. Dan hatte allerdings einen Besitz erhalten; es wohnte der Stamm ja eben im Gebiete von Zorea und Eschtaol. Sein Gebiet ging über Timnah, Ekron bis nach Joppe an's Meer (Jos. 19, 41—46), aber er war (Richter 1, 34) vom Emori auf die Gebirge gedrängt worden und hatte den Philistern die Ebene bis ans Meer nicht entrissen. Insofern mochte es dem Stamme zu eng werden in seinen Gränzen, aber statt diese im Kampf mit den Nachbarn zu erweitern, klagte er. Wenn dem Stamme nicht die rechte Begeisterung im Glauben an יהוה gefehlt hätte, so würde er das ihm zugewiesene Gebiet mit erstürmender Hand gewonnen haben. Aber freilich war es leichter, unbewehrte Häuser und Orte zu überfallen, als mit den fünf Fürsten der Philister und ihren zahlreichen Heeren zu streiten. Jene Worte sind nur die Ausrede, unter welcher Dan vor den andern Stämmen den ungewöhnlichen Entschluß vertheidigte, zu dem es vorging.

Und es sandten die Söhne Dan aus ihren Geschlechtern. Nur in Israel war es etwas ungewöhnliches, nach anderm Besitz als dem zugewiesenen sich umzuschauen. Bei andern Völkern kam es oft vor, daß die Fülle der Bevölkerung sich durch Aussendung von Colonien erleichterte (vgl. Movers, Phönizien 3, S. 5 ꝛc.). Es waren aber nicht Abenteurer, welche aus dem Stamme Dan sich formlos trennten, sondern es fand ein Beschluß der Gesammtheit statt, nach einem neuen Besitz sich umzusehen. Die dazu Beauftragten und Ausgesandten waren von Allen gewählt (מקצותם) und nicht gewöhnliche Kundschafter, sondern ausgesuchte Männer (אנשי חיל), denen das Vorhaben oblag, nach dem Beispiel der Römischen Curatores, welche für die Geleitung der Kolonien sorgten. Es wird ausdrücklich berichtet, daß ihnen gesagt wird: „Geht, durchforscht das Land", damit die fünf Boten nicht scheinen, selbständig gehandelt zu haben.

Dort, nah bei dem Hause des Micha erkannten jene den Ton. (שָׁם), d. h. in der Nähe des „Tempelhauses", welches im besonderen Sinn das „Haus des Micha" heißt. Und da sie nahe dabei waren (עם־בית), hörten sie den „Ton (קול) des Levitenjünglings." Wunderlich ist hier die Stimme des Leviten verstanden worden. Wie sollten denn die Daniten an der Stimme erkennen, ob es ein Levit sei! Die Notiz wird aber dadurch lehrreich, wenn man sich an 2 Mos. 28, 35 erinnert. Der Levit trug im Hause Micha's die Priestertracht; an den Gewändern des Priesters waren Glöcklein angebracht „damit man beim Gottesdienste ihren Ton höre (נשמע קולו), wenn er in das Heiligthum geht und es verläßt." Die Daniten hörten am Morgen, nachdem sie übernachtet (וילינו), die Glöcklein des amtirenden Priesters und erkannten daraus zu ihrem Erstaunen, daß hier ein Levi sei.

Frage doch Elohim. Die Daniten stehen nicht im festen Glauben an יהוה, das zeugt ihr ganzes Thun. Darum auch keine Mißbilligung, daß ein Levit sich hier von Micha hat „miethen" lassen (וישכרני); sie nehmen auch keinen Anstoß daran, da sie erfahren, er habe Efod und Teraphim (V. 14), sein Orakel um den Fortgang ihres Unternehmens zu fragen — aber, daß hier יהוה verehrt würde, scheint ihnen nicht der Fall zu sein. Der Erzähler deutet dies mit großer Feinheit an, indem er sie sprechen läßt: „Frage doch Elohim" (nicht יהוה), während der Levit in seiner Antwort den Namen יהוה gebraucht, denn nominal soll ja in Micha's Haus dem Jehova gedient werden. Seine Antwort ist orakulös, d. h. zweideutig genug. „Geht in Frieden נֹכַח יהוה דַּרְכְּכֶם." „Nochach" heißt nur „coram" und eine Nebenbedeutung „günstig" liegt nicht darin. „Euer Weg ist vor Gott" — diese Antwort war gewiß richtig; die Daniten werden sie für eine günstige, um des Friedensgrußes willen, ausgelegt haben.

Und es gingen die fünf Männer und kamen nach Laisch. Da die Stadt später Dan hieß, die Lage und der Name dessen zu Josephus Zeit an einer der Quellen des Jordan bekannt, die von Paneas gewiß davon zu unterscheiden ist, so konnte Robinson wohl mit Recht sagen, es könne „über die Identität der Lage mit der von Tell el Kadi kein Zweifel stattfinden." (Neue bibl. Forschungen, S. 514.) Ritter (15, 217) theilt sogar Wilsons Bemerkung mit, welcher den Namen דן, Richter, noch in dem Beinamen des Tell, nämlich Kadi übersetzt wiederfindet. Aber Laisch lag im Grunde (בעמק, V. 28), welcher nach Beth Rechob hingeht. Unter diesem Emek kann wohl nur der heutige Wady et Teim verstanden werden, das große Längenthal, das von der Ebene des Hulehsees nach Rascheiya hinaufführt. Durch dieses Thal und die Bukaa ist von den Jordanquellen der direkte Weg nach Hamath (Robins., n. bibl. Forsch. S. 488). Die Kundschafter Moses erforschten das Land bis nach Rechob, wo der Weg nach Hamath führt (4 Mos. 13, 21). Rechob ist ein Name, den die Ortsbeschaffenheit gewährte und der daher an verschiedenen Orten wiederkehrte. Eine Fläche und Ebene setzt er stets voraus [1]). — Es ist zu beachten, daß die Heilige Schrift selbst weder Dan noch Laisch, als an den Quellen des Jordan liegend, bezeichnet. Nichts desto minder darf die Vermuthung ausgesprochen werden, daß diese Lage im Namen Laisch (לישׁ) sich erkennen läßt. Laisch heißt der Löwe. Durch alte in Aegypten wurzelnde Symbolologie ist der Löwe das Wahrzeichen sprudelnder Stromquellen geworden. Denn sobald die Sonne in sein Himmelszeichen tritt, wachsen die Quellen des Nil. Daher, sagt Horapollo, werden die Quellmündungen mit der Gestalt eines Löwen versehen. Daher berichtet Pollux, es heiße der Löwe „κρηνοφύλαξ", Quellhüter und ist der Brauch, Löwenbilder an Quellen aufzurichten, weit und breit gewöhnlich worden. Der Ort an der Quelle des Orontes heißt Lebweh, was ebenfalls auf die Bedeutung Löwe führt. (Lebue, Labweh, Libo.) Der Strom, welcher bei Baalbek in Heliopolis entspringt, hieß Leontes (heute Litany), und der Löwe selbst hieß nach ägyptischem Symbol „Sonnenhaus." Auf der Vorderseite eines Gebäudes über den Quellen von Ain Anub sieht man Thierbilder, welche für Löwen oder Hunde gehalten werden (vgl. Ritter, 17, 676). In demselben Sinne wird der Name „Laisch" schon die Quelle andeuten, welche in mächtigem Strom vom Tell el Kadi herabspringt, eine „der größten Quellen der Welt" (Robinson, Neue bibl. Forsch. S. 511). Man erinnert dabei an den Segen Mosis (33, 22). „Und zu Dan sprach er: Dan, junger Leu (גור אריה), der hervorspringt aus Basan", so daß dieses Attribut Dans gleichsam dem von Laisch entspricht. Wenn Josua 19, 47 der Ort „Leschem" genannt wird, so bezeichnet er wohl sprachlich, was Laisch bildlich angab. Zu einem alten weit verbreiteten Stamme gehört לשע, quellen, fließen, daher wie der Jordanquell לשם, so die warmen Quellen am todten Meere לשע, Lescha hießen, und später in ein Kallirrhoe umgewandelt wurden (vgl. lehhan, Licus, Lech, celtisch Leis, Lias und eine Menge ähnlicher Flußnamen).

1) Vgl. oben zu Richter 1, 31 über Rechob = Paltos.

Kein erblicher Machthaber ist im Lande, der irgendwie drückte. Die Beobachtungen der fünf Botschafter sind merkwürdig. Sie finden die Stadt als eine Kolonie von Sidon, also nach ihrer Weise, still gewerblichen Künsten ergeben. Zu eine gemeinschaftliche Verbindung mit mehreren Städten waren sie wohl als Kolonie nicht eingetreten. Wenn sie trotzdem, und obschon Sidon fern war, vertrauensvoll und ohne viele kriegerische Vorsicht leben konnten, so zeigt dies auf einen sehr friedlichen Zustand des damaligen Syriens. Die Botschafter machen auch die Bemerkung, „daß kein יוֹרֵשׁ עֶצֶר im Lande sei." Der Ausdruck ist um seiner Seltenheit willen dunkel. Mich dünkt, es dürfte nur so verstanden werden: die abgesandten Daniten prüfen bei ihrem Aufenthalt in Laisch namentlich die Wehrhaftigkeit der Stadt. Bei dieser Untersuchung finden sie nicht blos eine friedliche Beschäftigung (שקט), die keinen Angriff erwartet (בטח), und die natürlichen Bundesgenossen weit ab, sondern es ist auch kein Joresch-Ezer, d. h. kein Dynast oder Tyrann im Lande, welcher gerüstete Schaaren kriegsgewärtig im Solde habe. Wäre ein solcher da, würde man auf bedenklichen und vorbereiteten Widerstand stoßen. Daher die Perser, als sie Jonien einnahmen, überall die Tyrannen absetzten und Volksregierungen einrichteten (Herodot, 6, 43). Was die Griechen unter Dynasten verstanden, erbliche Machthaber mit Hegemonie in der Stadt, daran hat man bei Joresch-Ezer zu denken. Es ist dabei nicht an einen König oder Suffeten gedacht, sondern an einen Zwingherren, der ohne den Willen der Einwohner ihr Herr geworden und gerade darum von Bewaffneten umgeben ist, um die Erblichkeit dieser Herrschaft, wie Beispiele in den griechischen, wie phönizischen Inseln und Städten beweisen, mit Gewalt zu erhalten. Man mag dabei עֶצֶר als Objekt von Joresch in der Bedeutung von Zwingherrschaft nehmen und 1 Sam. 9, 17, vergleichen, denn in der That ist עצר dem Worte und Geist nach das lat. arcere, und so auch zuweilen = coercere. Oder es ist עצר als subjektivische Opposition zu Joresch zu nehmen und mit אסר = אצר in den aramäischen Namen Nebukadnezar, Esarhaddon (meine Ortsnamen 1, 118), was Herr, Gebieter bedeutet, vgl. Sanskrit, çira, zu vergleichen. Weil ein solcher Joresch-Ezer ein gewaltsamer und unfreiwilliger ist, wird nicht von ihm gesagt „er regiert nicht", sondern „אין מכלים", er schädigt, beschwert nicht", denn all sein Regieren ist Gewalt. Aber zur Vertheidigung gegen Außen ist ein solcher Herrscher wohl geeignet, wie das Beispiel von Polykrates zeigt. Deßhalb haben die Boten wohl Recht, den Mangel eines solchen Gebieters, während mächtige Freunde fern und kriegerische Thätigkeit nicht vorhanden ist, zu denjenigen Momenten zu zählen, welche für einen Ueberfall günstig sind.

Da sprachen sie: Auf, und laßt uns gegen sie ziehen. Die Erzählung läßt alte Sitte sehr fein erkennen. Die fünf Botschafter warten bei ihrer Heimkunft ab, bis man zu ihnen sagt: Was habt ihr? Dann aber sind sie es, welche die Unschlüssigen und Zweifelhaften anfeuern: Was schweigt ihr stille; seid nicht träge „לָלֶכֶת, לָבוֹא, לָרֶשֶׁת", denn gehen, hinkommen, haben was ihr wollt, ist eins. Ihr findet ein schönes Land ohne Vertheidigung, ein geräumig Land, dem nichts (weder Reichthum noch Schönheit) fehlt. Sie haben dabei nicht zu viel gesagt. Laisch lag im Thale etwa an der Stelle des von Josephus erwähnten Daphne, mit welchem Namen in der hellenistischen Zeit nur reizend gelegene Orte benannt wurden, wie auch das Gebiet τουφερόν, üppig und quellenreich heißt (Jüd. Krieg, 4, 1. 1). Es heißt noch heut Ard Difneh und ist mit herrlichen Weizenfeldern und prächtigen alten Bäumen bedeckt (Robinſ., Neue bibl. Forsch., S. 516). So ladet die auswandernden Messenier Anaxilaus von Rhegium ein, sich Zankle's in Sicilien zu bemächtigen, es sei ein gesegnetes Land und in einem schönen Theil der Insel (Paus. 4, 23), wie denn Seneca (Consolatio ad Helviam matrem, Kap. 6) von vielen Auswanderern sagt, daß sie der Ruf des über das Maß gepriesenen fruchtbaren Gebietes (fertilis orae in majus laudatae fama) verleitet habe.

Die Botschafter fügen hinzu, ihre Genossen zu bestärken, „Elohim habe es in ihre Hand gegeben", — dabei berufen sie sich wahrscheinlich auf das Orakel des Levi, das er ihnen gegeben.

Und sie brachen auf — sechshundert Mann umgürtet mit Kriegsgeräth. Sechshundert Familien meldeten sich oder wurden ausgewählt. Die Zahl mag alten Bräuchen entsprechen. Livius theilt mit, es hätten die Römer 197 n. Chr. bei einer Kolonieentsendung je dreihundert Familien (trecenas familias) in die einzelnen Städte gesandt (32, 29). Die Daniten zogen wie die römischen und griechischen Kolonien wie zum Feldzug mit Fahnen, Waffen und Lebensmitteln (V. 21). In einer Demosthen. Rede heißt: „ἐλάμβανον πεμπόμενοι ὅπλα ἐκ τοῦ δημοσίου καὶ ἐφόδια" (vergl. Hermann, Griech. Staatsalterthümer, §. 75, 2).

Deßhalb nennt man diesen Ort „Lager Dan" bis auf diesen Tag, siehe er ist hinter Kirjat Jearim. Das Ereigniß dieses Auszuges war seiner Zeit ein außerordentliches. Es schien die alten Züge Israels in der Wüste zur Eroberung Kenaans zu erneuen. Ohne Zweifel gab es Nachrichten von den einzelnen Stationen, die sie auf ihrer Fahrt einhielten. Es scheint, daß uns nur drei davon bekannt sind. Das erste jenes Machne Dan, an welches sich die erste Erweckung Simsons zum Gottesbelden anknüpft (Kap. 13, 25). Es lag zwischen Zorea und Eschtaol, also da, wo sich die Expedition zum erstenmal gesammelt haben wird, da es meist von diesen Städten ausging (V. 11, vgl. V. 2). Es kann dies nicht mit dem andern Machne Dan identisch sein, welches bei Kirjat Jearim im Stamme Juda lag und von dem hier die Rede ist. Robinsons Forschungen haben dahin geführt, daß sie bei dem heutigen Kuryet Enab sich wiederfindet, von wo die große Straße über das Gebirge Efraim zu gehen schien. Die dritte ist das Tempelhaus in Micha, wo ebenfalls das Machne Dan lange nicht vergessen werden mochte. Jedenfalls dient die Erwähnung, daß seit dieser Expedition der Name „Machne Dan" bestanden habe, zu erkennen, daß sie vor Simsons Zeit stattgefunden, in welcher der Stamm Dan auch geschwächt gewesen zu sein scheint und also zwischen Gideons und Simsons Heldenthaten zu verlegen ist.

V. 14—31.

Und es berichteten die fünf Männer, welche ausgegangen waren, das Land Laisch auszukundschaften, und sprachen zu ihren Brüdern: Wißt ihr, daß in diesen Häusern Efod, Teraphim, Bild und Gußwerk sich befinden, und nun achtet, was ihr thun sollt! *Und sie machten dort Rast und kamen in das Haus des Levitenjünglings, in das Haus des Micha und boten ihm Frieden. *Und die sechs Hundert Mann, umgürtet mit den Kriegsgeräthen, standen am Eingang des Thores, nämlich von den Söhnen Dan. *Und die fünf Männer, welche gegangen waren, das Land auszukundschaften, gingen hinein, nahmen das Bild, den Efod, die Teraphim und das Gußwerk, während der Priester am Eingang des Thores stand, mit den sechs Hundert Mann, Jeder gerüstet mit Kriegsgeräth. *Und als Jene nun gekommen waren in das Haus des Micha und genommen hatten das Bild, den Efod, die Teraſim und das Gußwerk, da sprach zu ihnen der Priester: Was macht ihr da? *Und sie sprachen zu ihm: Sei still, lege deine Hand auf deinen Mund und geh mit uns, sei uns ein Vater und Priester; ist es besser, ein Priester zu sein im Hause eines einzelnen Mannes, oder Priester zu sein in einem Stamm und Geschlecht von Israel? *Und das Herz des Priesters ward fröhlich, und er nahm den Efod und die Teraphim und das Bild, und ging damit mitten unter die Leute, *Und sie wendeten sich; machten sich auf den Weg, ließen aber Kinder, das Vieh und das Gepöck vorausziehen. *Sie hatten sich eben vom Hause des Micha entfernt, als die Leute aus den Häusern in der Nähe des Hauses Micha aufgeboten wurden und die Söhne Dan einholten. *Und sie riefen den Söhnen Dan's zu, diese wendeten ihr Angesicht und sprachen zu Micha: Was hast du, daß du [solch] Aufgebot gemacht hast? *Und er sprach: Die Götter, die ich mir machte, habt ihr genommen und den Priester, und nun geht ihr davon, und was soll ich noch mehr? Aber wie sprechet ihr zu mir: Was hast du? *Da sprachen zu ihm die Söhne Dan: Laß deine Stimme bei uns nicht hören, es möchten dir sonst Leute von grimmigem Geist Leides anthun, und es wäre um dein Leben und das Leben deines Hauses geschehen. *Und es zogen die Söhne Dan ihres Weges und Micha sah, daß jene stärker seien als sie, wendete um und kehrte in sein Haus. *Und Jene hatten genommen, was Micha angeschafft und den Priester, den er hatte, und kamen nach Laisch über ein ruhiges und sicheres Volk, schlugen sie mit dem Schwert und die Stadt steckten sie in Brand. Da war kein Retter, denn [die Stadt] war fern von Zidon und einen Verkehr hatte sie sonst nicht mit andern, und sie lag im Thale, welches nach Beth Rechob hingeht, und sie bauten die Stadt und wohnten daselbst. *Und sie nannten den Namen des Orts Dan, nach dem Namen ihres Vaters, der Israel geboren ward, und einst war Laisch der frühere Namen der Stadt. *Und es stellten für sich die Söhne Dans das Bild auf, und Jehonathan, Sohn Gerschom, Sohn Mosche [Menascheh], er und seine Söhne waren Priester des Stammes Dan bis zum Tage des Exils der Lade [Landes]. *Und sie stellten sich das Bild des Micha auf, das jener angeschafft, alle Zeit, in welcher das Haus Gottes in Schilo war.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Wißt ihr, daß in diesen Häusern Efod, Teraphim, Bild und Gußwerk sich befindet. Die fünf Männer, welche Laisch ausgekundschaftet hatten, gehen mit als Geleiter und sind die Seele des ganzen Zuges. Dieser selbst zeigt sich durchaus nicht im Geiste des Gottes (יהוה) Israels. Die Daniten stellen einen Kriegszug vor, rücksichtslos und gewaltsam, wie sonst die Geschichte der Auswanderungen und Eroberungen kennt. Der Weg führt sie über's Gebirge und beim Hause Micha's vorbei. Was sind das für Häuser? fragen die Daniten. Und es berichten (ויענו, denn die Frage wird nur vorausgesetzt) die Führer, daß hier ein Privattempelhaus ist, das mit Allem, was ein solches braucht, ausgestattet ist. Die römischen Kolonien wurden ohne Auspizien nicht ausgesendet und ein Pullarius begleitete sie. Die danitischen Botschafter hatten den Priester um die Meinung von Elohim befragt und dessen günstige Aeußerung ihren Brüdern mitgetheilt. Das Bedürfniß eines eigenen Wahrsagertempels macht sich den Kriegern, die aus ganz subjektiven Motiven in's Feld ziehen, geltend genug. Die Leute haben ihren zugewiesenen Erbbesitz nicht verlassen, um sich im fremden Lande zu verlieren, sondern ihr Stammbewußtsein zu erhalten. Aber es war dieses in ihnen nur national lebendig. Ihres Vaters Dan gedenken sie, aber nicht des יהוה. Ungläubig waren sie nicht, sondern abergläubisch. Der Aberglaube ist eben subjektiv. Er mochte, daß die Elo-

him ihm helfen, aber er hat keine Buße, יהוה zu dienen. Die Daniten wollen ihre eigene Gottheit haben, die ihnen wahrsagt, darum glauben sie, sie rauben zu können, wie man Gold und Besitz raubt. Vor יהוה konnten sie mit ihren Raub- und Todesgedanken nicht bestehen, aber sie hören, in den Häusern ist Bild und Gußwerk. Efod und Teraphim. Sie beschließen, sich für die zukünftige Stadt auch den geeigneten Tempeldienst zu erobern.

Und kamen in das Haus des Levitenjünglings, in das Haus des Micha. Die Weise, in welcher der Raub vor sich geht, ist drastisch und schön geschildert. Die fünf Führer kennen ja den Leviten von der ersten Reise her. Sie kannten auch die Gelegenheit. Sie gehen zu ihm und begrüßen ihn. Der Priester erkennt sie wieder und gestattet ihnen, den fünf, in das Tempelhaus zu gehen. Er selbst bleibt an dem Thore, wo sich die sechs Hundert Mann in ihrer Kriegsrüstung aufgestellt haben, während die Familien, das Vieh und der sonstige Train sich schon in Bewegung setzt. Wie die fünf Männer im Tempel allein sind, nehmen sie die ganzen Kleinodien, Bild und Bildschmuck, Efod und Teraphim (wieder ein Beweis für ihre Kleinheit), und bringen es heraus (V. 18: ואלה באו ויקחו); da redet sie der Priester an: Was macht ihr da? Die Erzählung verhehlt schon hier die Lauheit des Priesters nicht. Er war nicht aufmerksam, als die Leute kamen, er ließ Micha nichts wissen und er schrie jetzt nicht, um bei diesem Raube, den er durchschauen mußte, Lärm zu machen. Er war eben ein Miethling. Daher als ihm die fünf Leute das Anerbieten machen, lieber bei ihnen, einem ganzen Stamme Priester zu sein, als bei diesem Einzelnen, — dann aber still zu sein und ohne Lärm mit den Götzen mitzukommen, nimmt er den Antrag mit Freuden an, nimmt die Götzen in seine priesterlichen Hände und wird zur Sicherheit von den Kriegsleuten in die Mitte genommen (בקרב העם). Was ist der Aberglaube doch wunderlich! Dieser Priester hat erst seinen Gott und sein Amt für Geld verrathen — hat durch seinen Namen als Priester Manche verführt, läßt jetzt ebenso wieder um Eitelkeit willen seinen Wohlthäter im Stich, der ihn wie einen Sohn behandelt (Kap. 17, 11), und doch raubt man ihn als etwas Besonderes, und hält es für nützlich, wenn solche Hände Götzen tragen, die sich von Räubern wegnehmen, von Verräthern ehren und besingen lassen. Beachtenswerth ist, daß V. 20 der Priester, als er sich unter die Krieger begibt, nur „Efod, Teraphim und Bild" wieder in die Hände nimmt. Die Masecha, den Bildschmuck, worin der eigentliche Goldwerth steckt, den lassen die Daniten nicht aus ihren Händen.

Sie hatten sich eben vom Hause des Micha entfernt. Die Daniten beweisen sich in Freibeuterkünsten wohlgeübt. Sie nehmen an, daß sie verfolgt werden könnten. Darum lassen sie Alles, was sich nicht vertheidigen kann und beschwerlich zu transportiren ist, vor sich her ziehen. כְּבֵדָה [1])wird doch hier von כָּבֵד, schwer, als dem langsam, wie das Vieh, Transportablem genommen werden müssen. Denn so viel Kostbarkeiten werden die Daniten kaum mitgenommen haben. Uebrigens stammt „Kostbarkeit" in der Bedeutung von Kewuda zuerst von Kabed, was gewichtig ist, her. Hinter Kindern, Schafen, Lastvieh ziehen sie nun in Kriegsbereitschaft her. Unterdeß, — freilich nicht durch den Leviten, war die Kunde vom Diebstahl zu Micha gekommen. Um sein Tempelhaus hatte sich eine kleine Dorfanlage gebildet. Die Leute werden schnell aufgeboten. Sie jagen nach. Aber es war kein Abraham, der mit 318 Mann große Heerhaufen schlug. Da war weder Abrahams Glauben, noch Abrahams reine Sache. Die Daniten, als sie schreien hören, thun erst gar nicht, als wäre etwas vorgefallen. Als sie nun aber aus Micha's Zorn ersahen, daß er um Alles wisse, — sagen sie ihm — wahrscheinlich die fünf Führer — er solle nur lieber still sein, — er könnte sonst noch mehr verlieren, denn die Leute, die er da sehe, seien grimmige Leute, die keine Schonung kennten. Und Micha muß der Uebermacht weichen. Treffend zeigt der Erzähler, wie in den Stunden der Aufregung um den Besitz die Menschen ihr wahres Gesicht zeigen. Micha, der immer von יהוה geredet, der ihm wohlwolle, — ruft den Daniten jetzt ganz selbstvergessen zu: „Die Götter, die ich mir angeschafft habe", habt ihr genommen. Denn natürlich „Götter", nicht Jehovah kann weggenommen werden, und darauf, daß er sie hat machen lassen, gründet sich sein Recht. Er kann sich eigentlich nicht beklagen. Er hatte genommen, es ist ihm genommen worden. Er hat verrathen. Er ist verlassen worden. Jetzt sieht er ja ein, was für ein Glück der Priester und der Götzendienst war. Was Micha aufgestellt hatte, um Andere zu verführen, ist das Mittel worden, wodurch er beraubt ward. Trauer nahm er in sein Haus; — öde war seine Rückkehr, — ohne Gold, mit dem Gericht des Gewissens. That er Buße, wird er bald wiedergefunden haben den Ewigen, der den Sündern vergibt, wenn sie sieben und siebzig Mal gefallen sind.

Und sie nannten den Namen des Orts Dan. Wie die Messenier den Namen der Stadt Zankle in Messene (d. h. Messina) verwandelten, so gaben auch die Joktaniden, welche aus Jemen nach Mittelarabien einwanderten, ihre Stammnamen den eroberten Besitzen, wie das an der Gränze von Syrien bekannte Reich der Ghassaniden beweist (vgl. Ritter 12, 86). Es war dies ein durchgehender, immer wiederkehrender Brauch bei auswandernden Völkern. Die Fremde wurde verschönt durch den heimatlichen Namen. Das meinten die alten Denker, wie Seneka an seine Mutter schrieb, daß der beste Trost gegen das Exil und die Auswanderung sei, seine Gewohnheit (natura communis) und die eigenthümliche Gabe (propria virtus) mitzunehmen. Dies thaten die Daniten. Sie behaupteten sich in dem neuen Dan, dessen Name den Ruhm der alten Heimat gänzlich überstrahlt hätte, wäre nicht noch Simson aus Zorea hervorgegangen. Doch hat der Name allerdings von nun an im Norden gehaftet und bildete in der Redensart „von Dan bis Beerscheba", den nördlichen Gränzpunkt des thatsächlichen Besitzes der zwölf

1) R. Jehuda hallevi im Kusari 4, 3 deutet es als „Gefolge", wie es die Ehre des Königs mit sich bringt.

Stämme, der jedoch im Plane der mosaischen Anordnung und auch jeweiligen Ausführung, wie unter David) durchaus nicht der nördlichste Punkt Israels war.

Aber in der geistlichen Auffassung der Geschichte Israels ist die Usurpation von Laisch nie gebilligt worden. Es war ein willkürliches Eingreifen in die gegebene Ordnung und in den Anspruch eines andern Stammes, denn das neue Dan ließ sich in Gebieten nieder, welche zu dem ursprünglichen Kreise der nördlichen Stämme, so sicherlich Naftali's gehörten (welches freilich auch die Einwohner von Beth Anath = Paneas nicht ausgetrieben hatte). Es knüpften sich an den neuen Besitz nur Erinnerungen, die wider Gottes rechten Dienst waren; mit dem Götzenbild Micha's war es geweiht und mit dem Kalbe Jerobeams wurde es zerstört [1]). Die Usurpation war, was wohl zu beachten ist, nicht von Einzelnen, sondern aus dem Gesammtwillen des ganzen Stammes hervorgegangen. Aber die Theilung von Menasse lag im Plane des Gesetzgebers vorgeschrieben. Daß Dan sich theilen sollte, war gegen allen Organismus des israelitischen Volksthums. Als daher die Emigranten, die sich selbst als שבט und משפחה (V. 19) in Israel bezeichnen, dort den Namen Dan einwurzeln, wo sie erobert haben, und zwar nicht als Neu-Dan (wie Karthago und Neu-Karthago), obschon doch die anderen Geschlechter zurückblieben, so versank nach Simsons Heldenthat der Name in der Heimat ganz. Schon zu Simsons Zeit wird von Daniten an sich nicht mehr gesprochen. Der Stamm Juda hat Alles an sich gezogen. Damit aber ging die Erinnerung an Dans Geschlechter überhaupt verloren, und darum sind in der Chronik solche nicht verzeichnet, während dies bei Simeon der Fall ist, dessen Besitz auch in den von Juda eingeschlossen ward. Durch Aneignung dessen, was ihm nicht gebührte, verlor es auch, was es hatte. Solche geistliche Gründe sind es, durch welche es seinen Platz unter den zwölf Stämmen in der Offenbarung Kap. 7 verlor. Denn vom Stamme Dan heißt es allein:

Und es stellten für sich die Söhne Dans das Bild auf und Jehonathan, Sohn Mosche (Menascheh), er und seine Söhne waren Priester. Noch im vorigen Jahrhundert haben Exegeten (wie Lilienthal commentat. critica p. 192) die Lesart Menascheh trotz des hangenden נ vertheidigt und Beifall gefunden (vgl. Ernesti, theol. Bibliothek 1771, S. 112). Wer von der exegetischen Scrupulosität der jüdischen Abschreiber eine Vorstellung sich machen kann, wird leicht erkennen, daß, wenn משה in den Handschriften nicht gestanden hätte, eine solche Lesart nie hinein gekommen wäre, was die talmudischen Lehrer (Baba bathra 109 a) zugeben, und der Umstand, daß Mose einen solchen Nachkommen haben konnte, nur der Frau des Moses zuschreiben (vgl. Jalkut n. 72). Wenn nun rührend ist, die Pietät zu betrachten, mit welcher man den Namen des Mose nicht gern in die Verbindung mit einem Götzenpriester gesetzt haben wollte, ohne doch den hebräischen Text selbst zu verändern, wodurch schon in talmudischer Zeit das hangende נ in מ׳׳שה gelesen wurde, so hebt sich dagegen die biblische wundervolle Freimüthigkeit heraus, die keine Menschenrücksicht kennt und das Volk der Gläubigen von aller Hoffnung auf Sterbliche allein auf den lebendigen Gott hinführt. Es würde der Priester gar nicht genannt worden sein, hätte man nicht den Contrast anzeigen wollen, daß der Abkömmling des herrlichen Gesetzgebers, welcher im Namen Gottes allen Götzendienst als eine Todsünde verdammt, nun selbst ein Priester bei einem Bildniß ist. Diesem Contrast verdankt es Jehonathan, daß er nicht vergessen worden ist. Traurig wie wenige ähnliche Fälle ist diese Degeneration allerdings. Aber die Schrift, die an Mose selbst seine menschliche Schwachheit nicht verbirgt, demüthigt damit alle Eitelkeit auf Ahnen und Herkunft. Es hilft nichts, daß man ein Abkömmling Mosis ist, wenn man selbst nichts werth ist, und die unvergleichliche Größe und gesetzliche Reinheit des Mose verbürgt nicht, daß seine Nachkommen Abtrünnige werden. Was Mose erfuhr, haben auch Abraham und Jakob erfahren, von denen ja Dan auch abstammt. Christi Namen und Kindschaft nahmen Viele an, die wie Micha thaten. Es ist freilich merkwürdig, daß der Priester Micha's ein Moseide, während Micha selbst ein Efraimit, also ein Stammgenosse Josua's war. — Er wird genannt Jehonathan, Sohn Gerschom, Sohn Mosche, nicht als wenn er der direkte Sohn des Gerschom wäre, sondern ein Urenkel Mose's vom Gerschom. Die Angabe hat ihre Bedeutung in dem Contraste von Enkel und Urvater, — den auch die Talmudisten hervorheben, indem sie bei der Veränderung in Menascheh an den König erinnern, welcher den Idolen namentlich gedient hat, um so mehr, da an den Stamm Menascheh, wie sonst anzunehmen wäre, nicht gedacht werden kann, da er ein Levit war.

Bis zum Tage des Exils der Lade (Landes).

Die Worte עד יום גלות הארץ haben eine außerordentliche Bedeutung für die Kritik des Buches der Richter erhalten. Wenn man nicht die Stelle als besonders geeignet erkannt hätte, daraus die späte Abfassung des Buches, etwa nach dem Exile durch Salmanasser nachzuweisen, so würde Kritikern, wie zuletzt Bertheau, ohne Zweifel die seltsame Form עד גלות הארץ aufgefallen sein. Denn es gab eigentlich gar kein Galuth baarez. Es wird von einem Exil Jerusalems (Jer. 1, 3), von Juda (Jer. 40, 1), von Schomron (vgl. 2 Kön. 17, 28 משמרון), von Jehojachin (2 Kön. 25, 27), von Kusch gesprochen (Jes. 20, 4): denn es waren die geschichtlichen Völker, die weggeführt wurden. Erez ist aber kein geschichtlicher, nur ein natürlicher Name. Ein Galuth Kenaan wäre erklärlich, aber kein Galuth baarez. Außerdem gab es kein anderes, als ein Exil von Israel oder von Juda. Weil das erste nur gemeint sein konnte, so ist anzunehmen, daß von Schomron oder Israel (vgl. 2 Kön. 17, 23; ויגל ישראל, vgl. 2 Kön. 15, 28; 18, 11) geredet worden wäre, da doch eine Zeitbestimmung gegeben sein soll. Es kommt auch גלה, הגלה, גולה, גלות, nirgends in einer Verbindung mit ארץ

1) Vgl. Amos 8, 14 und Talmud Sabbat 67 b.

allein vor, während es 2 Kön. 24, 15 ganz verständlich heißt: „ויגל את אילי הארץ“. Er führte die Edlen des Landes weg.

Zu der sprachlichen Unwahrscheinlichkeit, daß der Erzähler הארץ geschrieben habe, kommen nun noch stärkere geschichtliche Einwände. Einmal würde allerdings zwischen V. 30 u. 31 ein unlösbarer Widerspruch entstehen, wenn in dem einen der Kultus des Bildes bis auf das Exil Israels, in dem andern etwa bis Eli's Tod gedauert hätte. Denn Bertheau's Einwand hält nicht Stich. Es ist durchaus davon die Rede, daß die Nachkommen des Jehonathan nicht blos Priester im Allgemeinen, sondern bei dem שבט des Stammes Dan gewesen sind. Es wird darum erst V. 30 von der Aufrichtung desselben (ויקימו) und der Priesterweihung, und dann V. 31 von der dauernden Bewahrung desselben (וַיָּשִׂימוּ) geredet. Das haben jüdische Ausleger, die sich von den modernen „Lieblingsgedanken“ (Bertheau) nicht bestimmen ließen, unbefangen gesehen. R. Jesaia sagt: man könne nicht das Exil Sanheribs verstehen, denn es wird ja von der Dauer des Hauses in Schilo geredet. Ferner muß es für ganz unwahrscheinlich gehalten werden, daß dieser separatistische Götzendienst in Dan während der Zeit Samuels, Davids und Salomo's unbelästigt bestehen konnte. Die Geschichte des Pesel Micha wird mit den Worten eingeleitet: „es war damals kein König in Israel“, um die Möglichkeit einer solchen Thatsache zu erläutern. Konnte der Autor dies schreiben, wenn er die Geschichte der Könige von Jerobeam bis Menasseh bereits kannte? Und war denn nicht David ein solcher König, wie er damals eben nicht war? Man lese die Geschichte der ersten Jahre Salomo's und unter andern 1 Kön. 8, und bedenke, ob es möglich scheint, damals einen besondern Stammgötzendienst in Dan mit einer eigenen Priesterfamilie anzunehmen. Wenn dieser noch bestanden hätte, als Jerobeam sich vom Hause Davids losriß, so würde er nicht nöthig gehabt haben, dort erst einen neuen Dienst des Kalbes einzusetzen. Es würde dieser König nicht die Last dieser Sünde getragen haben. Von ihm heißt es erst, daß er das Volk verführt habe. Wenn zu seiner Zeit Leviten Priester Dan's waren, so brauchte Jerobeam nicht andere, die nicht Leviten waren (1 Kön. 12, 31), zu wählen.

Wenn man dies, was hier in Kürze[1]) gesagt ist, bedenkt, so wird es zur Nothwendigkeit, הארץ anzunehmen, wie הארון. Die wahre Pietät vor dem Geiste der Schrift verlangt diese Abweichung vom Buchstaben. Es ist daher kein Wunder, daß selbst die positiven Erklärer unter den Juden הארץ behaupteten, als הארון erklären zu müssen, wenn sie auch natürlich von einer Lesart nicht sprechen. Das thut Kimchi, wenn er sagt: הוא יום שגלה הארון, und ähnlich nimmt es Abarbanel[1]) an. Vielleicht hat schon Houbigant dies beachtet, als er so conjekturirte und ihm Bleek und Ewald (Alterth. S. 233) sich zuneigten. Die Annahme ist so klar und licht, daß hier gelten würde: „der Buchstabe tödtet“, wenn man die Erklärung abweisen wollte. Bis auf die Wegführung der Lade hatten Priester in Dan den Götzen bedient, soll erzählt werden. Gerade das Buch Samuelis, wo diese Geschichte berichtet wird, gebraucht das Wort גלה häufiger als ein anderes historisches Buch. Die Frau des erschlagenen Priesters ruft aus, während sie gebiert und stirbt: „כבוד מישראל גלה“[2]), die Herrlichkeit von Israel ist fort, denn die Lade Gottes ist genommen (1 Sam. 4, 22), der Sohn, den sie gebar, hieß darum auch: „Ichabod, wo ist die Herrlichkeit“. Man sieht, daß hier sogar dasselbe Wort gebraucht ist. Die Wegführung der Lade, der Tod der Söhne Eli's, war aber ein ungemeines Ereigniß jener Zeit nicht blos für das Volk, sondern am meisten für die Priester. Deren Hochmuth und Sünde war bisher geschildert worden. Diese hatten gemeint, ohne Buße mit der Lade zu siegen. Sie traf vor Allen die Demüthigung. Eli stirbt vor Schrecken, die Söhne werden vom Feind erschlagen, die Bundeslade, das Kleinod der priesterlichen Pflichten, fällt in Feindes Hände. Schon die Wahl Samuels zeigt dies Sinken des Priestergeschlechts. Auch er war ein Knabe aus Ephraim, aber ein Anderer wie Micha. Nun aber bricht der ganze Priesterhochmuth zusammen und unter Samuels Leitung beginnt die Buße. Erst wenn dies in Frage gezogen wird, zeigt sich der Parallelismus von V. 30 u. 31 in unerwartetem Licht. Die Priester, Söhne Levi's und Mose's, haben als Priester in Dan gewirkt, bis die Lade in die Verbannung ging, — nach diesem Nationalereigniß trat die Reformation an Haupt und Gliedern ein; die Priester erschraken und thaten Buße, ihr Hochmuth, daß, wo sie seien, auch der Gottesdienst wäre, war gründlich gebrochen. Sie traten ab vom Schauplatz der Sünde. Darum heißt es: „sie seien Priester gewesen, עד גלות הארון.“ Wie denn nun in V. 30 die Dauer der Priester correspondirt mit der Zeit bis zum Fall der Lade, so steht in V. 31 das Bildhaus Micha's dem Hause des rechten Gottes in Schilo entgegen. Es ist derselbe Zeitpunkt. Denn mit dem Wegzug der Lade hörte Schilo's Bedeutung auf. Wo die Lade war, fragte man Gott[3]). Mit dem Fall der Lade hörten in Dan die Priester auf; mit dem Heiligthum in Schilo galt auch das falsche Haus des Michabildes nicht mehr. Wäre in Schilo und an der Lade immer der rechte Gottesgeist gewesen, — das wird gelehrt, — würden solche Dinge, wie von Micha und in Dan geschahen, nicht moralisch denkbar gewesen sein. Sie mußten erst leiden, — das heißt die Priesterschaft mußte erst Buße thun, — ehe der Götzendienst wich. Während vom Hause Micha's vorher geredet war als ein Beth Elohim, was von jedem heidnischen Götterhause galt, wird hier freilich von Schilo gesagt: Beth haelohim, Haus des rechten und wahren Elohim. Doch ist bezeichnend genug, daß es ein בית יהוה nicht genannt wird. Während Schilo's Bestand war der Ruhm der Leviten befleckt genug. Die Söhne Aharons entheiligten ihr Amt, wie selbst die Söhne Eli's thaten, die Söhne Mose's dienten in Dan dem Götzen. Als aber die Zeit der Buße für die Priester aus Aharons Stamme mit dem Fall des Lade gekommen war, — hörte auch die Sünde der Kinder Mose's auf. So bringt die Buße wieder die Kinder zu ihren Vätern zurück.

So stellt sich die Nothwendigkeit der Erklärung von הארון äußerlich und innerlich heraus. Nachzuweisen, warum wir es in der Masora nicht finden, kommt aus der Treue, mit der jeder Buchstabe erhalten wird, und vor Allem daher, daß in den Zeiten des Exils der Juden vor den Augen von Schreibern und Lesern der alten Handschriften, dessen trauriges Bild stand, während die historische Thatsache des Exils der Bundeslade der grauen Vergangenheit angehört. Als man im גלות war, las und fand Israel dieses Schicksal auf allen Blättern. Als es nicht mehr im Lande war (בארץ), schimmerte ihnen dieses Land überall durch. Der Verbannte liest überall „Heimat“.

1) Denn Mehreres ist schon längst mit Kraft hervorgehoben (vgl. Keil zur Stelle).

1) אבל אמרו על הזמן שבו גלה הארון ed. Lips. p. 67.

2) Die Bedeutung des Exils der Bundeslade ist noch im vollen Bewußtsein in Psalm 78, 60 u. 61, wo es heißt: „וַיִּטֹּשׁ מִשְׁכַּן שִׁלֹה“ und „וַיִּתֵּן לַשִּׁבְיָ עֻזּוֹ“. Die ganze Haltung des Psalms paßt nicht mit der Meinung eines Heiligthums in Schilo bis in assyrischer Zeit (Delitzsch, Psalter 1, 603).

3) Dies beweist auch Kap. 20, 27 deutlich: „es befragten die Söhne Israel Gott, denn dort war die Bundeslade Gottes in diesen Tagen“.

Neunzehntes Kapitel.

V. 1—21.

Und es war in jenen Tagen, und kein König in Israel, als ein Mann, ein Levi, 1
sich aufhielt am Hintertheil des Gebirges Ephraim, und nahm sich ein Nebenweib aus
Bethlechem Jehuda. *Und es gelüstete seinem Nebenweib über ihn hinaus, und sie ging 2
von ihm weg in das Haus ihres Vaters nach Bethlechem Jehuda, und sie war dort
eine Zeit [etwa] von vier Monaten. *Und ihr Mann machte sich auf und ging ihr 3
nach, um zu ihrem Herzen zu reden, daß sie zurückkehre*), und sein Diener war mit
ihm und ein Paar Esel, und sie führte ihn in das Haus ihres Vaters, und da der
Vater des Frauenzimmers ihn sah, so ging er ihm mit Freuden entgegen. *Und es 4
nöthigte ihn sein Schwiegervater, der Vater des Frauenzimmers, und er blieb bei ihm
drei Tage, und aßen und tranken und übernachteten da. *Und es war am vierten 5
Tage, da standen sie früh auf, und er erhob sich, um fort zu gehen, da sprach der Vater des Frauenzimmers zu seinem Schwiegersohn: Stärke dein Herz mit einem Bissen
Brod und gehet dann. *Und sie setzten sich und aßen beide zusammen und tranken, da 6
sprach der Vater des Frauenzimmers zu dem Manne: Willige doch ein, übernachte und
laß dein Herz wohl sein. *Und der Mann erhob sich zwar zum Gehen, aber sein Schwie- 7
gervater drängte in ihn, und er wandte um und übernachtete da. *Und er stand am 8
Morgen des fünften Tages früh auf zu gehen, und es sprach der Vater des Frauenzimmers: Erquicke zuvor dein Herz, und sie zogen hin**), bis der Tag sich neigte, und
sie aßen beide. *Und der Mann erhob sich zu gehen, er und sein Nebenweib und sein 9
Diener, und es sprach zu ihm sein Schwiegervater, der Vater des Frauenzimmers: Sieh
doch, der Tag hat abgenommen und ist fast Abend, übernachtet doch [und dann wieder];
— Sieh, es wird Ruhezeit des Tages, übernachte hier und laß deinem Herzen wohl
sein, und morgen möget ihr früh aufstehen für euren Weg, und du gehst nach deinem
Zelte. *Und der Mann wollte nicht übernachten, und machte sich auf und ging, und 10
kam bis vor Jebus, das ist Jeruschalaim, und mit ihm das Gespann gesattelter Esel,
und sein Nebenweib war bei ihm. *Da sie nahe bei Jebus waren und der Tag sank 11
rasch hinab, da sprach der Diener zu seinem Herrn: Laß uns gehen und einkehren in
die Stadt dieses Jebusi und in ihr übernachten. *Und es sprach zu ihm sein Herr: 12
Laß uns nicht einkehren in die fremde Stadt, die nicht eine von den Söhnen Israel ist,
und laßt uns bis Gibea gehen. *Und er sprach zu seinem Diener: Vorwärts, laß uns 13

*) Das Kri להשיבה ist offenbar das Sinngemäßere, wie Studer und Bertheau eingeräumt haben.

**) וְהִתְמַהְמְהוּ. Aeltere jüdische Ausleger, wie Abarbanel und Meir Obernik haben mit Recht kein Imperativ, sondern 3. pers. perf. darunter verstanden. Es ist gegen den Sinn, daß der Vater zu ihnen sagt: „Mährt so lange, bis Abend wird“. Dem widerspricht auch V. 9. Ueber das Wort vgl. Kap. 3, 26. Beza hat richtig „cunctati sunt“.

nahe kommen an einen der [benachbarten] Orte, und übernachten dann in Gibea oder
14 Rama. *Und sie zogen vorüber und gingen weiter, da ging ihnen die Sonne unter
15 bei Gibea, das zu Benjamin gehört. *Und sie wendeten sich, dorthin zu kommen
und zu übernachten in Gibea. Aber er kam und harrte auf dem freien Platze der Stadt,
16 und kein Mensch nahm ihn auf in das Haus zu einem Nachtlager. *Sieh, da kam ein
alter Mann von seinem Tagewerk aus dem Felde am Abend, und ein Mann vom Ge-
birge Efraims war es, der seinen Aufenthalt in Gibea hatte, und die Männer des Or-
17 tes waren Bne Jemini [Benjaminiter]. *Und er hob die Augen auf und sah den Mann
lagern auf dem freien Platz der Stadt; da sprach der alte Mann: Wo gehest du hin?
18 wo kommst du her? *Und er sprach zu ihm: Reisende sind wir von Bethlechem Jehuda,
nach der Hinterseite des Gebirges Efraim; von da bin ich und ging nach Bethlechem,
und beim Hause Gottes wandle ich, — und kein Mensch nimmt mich auf in das Haus.
19 *Und wir haben Stroh und auch Futter für unsere Esel, und auch Brod und Wein
für mich, deine Magd und für den Diener; bei deinem Knechte ist Mangel an keiner
20 Sache. *Da sprach der alte Mann: Friede sei mit dir! All dein Bedürfniß ist meine
21 Sache, nur wolle auf dem freien Platz nicht übernachten. *Und er brachte ihn in
sein Haus, und fütterte die Esel, sie wuschen die Füße und aßen und tranken.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Und kein König in Israel. Die nachfolgende Erzählung hat zwar, wie schon bemerkt, weder chronologisch noch lokal einen besonderen Zusammenhang mit der in Kap. 17 und 18 erzählten Geschichte, — gibt aber doch, mit ihr verbunden, zu einer Reihe von Beobachtungen Veranlassung, welche von dem organischen Gedanken des ganzen Buches in höchst belehrender Weise zeugen. Wir werden am Schluß der Erzählung sie anzudeuten versuchen. Weil „kein König in Israel war", nur darum war alles das, was sowohl Kap. 17 und 18, wie Kap. 19—21 erzählt wird, möglich. Es ist abermals eine Geschichte, bei der ein Levi verwickelt ist. Der Verfall des Priesterthums wird auch hier angedeutet. Es geht aus dem Zusammenhang hervor, daß nicht gebilligt wird, wenn ein Levi, der im nördlichen Theil des Gebirges Efraim wohnt, ein Nebenweib aus Bethlechem sich holt, doch wahrscheinlich nur von ihrer Schönheit eingenommen, wie dies Josephus richtig vermuthet. Wenn hier gesagt wird, daß der Levi wohnte בִּירְכָתֵי הַר־אֶפְרַיִם, also am hinteren Gebirge, und darunter der nördliche Theil zu verstehen ist, so kann daraus doch kein sicherer Schluß auf die Lokalität des Erzählers gemacht werden. Denn der Levi V. 18 bezeichnet sich selbst so. Wenn der Levi sich eine אִשָּׁה פִּלֶגֶשׁ nahm, muß doch vorausgesetzt werden, daß er schon eine Frau hatte. Warum hätte er sie sonst nicht als Frau genommen? Denn andere Gründe, die vermuthet worden sind, finden keinen Anhalt in der Erzählung. Gerade darin liegt der Schatten auf dem Priester, den der Bericht andeutet. פִּלֶגֶשׁ ist sprachlich und sachlich das griechisch-römische pallax, pellex, *παλλαξ*, aber die Ableitung Benfey's ist nicht annehmbar. Der Begriff Nebenweib läßt sich vielleicht durch פָּלַג erklären. Auch bei den alten Griechen war die Wahl eines Kebsweibes nicht gerade tadelhaft, aber Laertes berührte nicht die Eurykleia, „aus Scheu wegen des Unmuths der Gattin" (Odyss. 1, 434). Die Folgen beweisen, daß der Levi besser gethan hätte, kein Kebsweib zu nehmen, wie Gideons Geschlecht durch den Sohn von einer solchen untergeht (Kap. 8, 31).

Und es geliistete seinem Nebenweib über ihn hinaus. Das Nebenweib hatte einen buhlerischen Sinn. Es ist dies der stärkere Ausdruck, wo die modernen Leute mit zudeckender Beschönigung sagen: „sie liebte ihren Mann nicht". Ihrer Sinnlichkeit genügte der Levit nicht. Damit erklärt der Berichterstatter den Grund, weßhalb sie ihn verließ. Man hatte früher die Nichtigkeit von וַתִּזְנֶה beanstandet, aber nur in der Verkennung des Zusammenhanges der ganzen Erzählung. זָנָה ist buhlen, nicht blos in der That, sondern auch im Sinn und Geist (cf. *μοιχεύειν ἐν τῇ καρδίᾳ*, vgl. Matth. 5, 28), daher auch vom Götzendienst gebraucht. In dem zugesetzten „עָלָיו, über ihn" liegt fein angedeutet, daß sie nicht so handelte, um von ihm verstoßen zu werden, aber so gesinnt war, um nicht bei ihm leben zu wollen. Daß sie ihn verlassen hat ohne seine Bewilligung, kann nur den Grund in ihrem Gelüst gehabt haben, das der Berichterstatter absichtlich mit dem Ausdruck זָנָה bezeichnet, um den Leviten zu tadeln, daß er diesem Weibe noch nachläuft[1]). Denn es steht 3 Mos. 21, 7: „Eine זוֹנָה, eine Buhlerin und eine Geschändete sollen sie nicht zum Weibe nehmen." Wenn dies auch dort nur von den Söhnen Aharons gesagt war, so trifft es an sich Alle, die, wie der Levit von sich selbst aussagt, „im Hause Gottes wandeln".

Und sie war dort eine Zeit (etwa) **von vier Monaten.** Wahrscheinlich hatte sie vorgegeben, ihre Eltern besuchen zu wollen und kam nicht zurück. Das יָמִים vor der angegebenen Zeit drückt das lat. circiter aus. Da sie schon etwa vier Monate wegblieb, schien es, daß sie in das Haus ihres Gatten nicht wiederkommen wollte, und nun machte sich der Levit auf, um sie zu bereden, wieder zu kommen.

Er hätte das nicht thun müssen, wenn von ihr gesagt ward: „וַתִּזְנֶה". Der Vater hätte sie ihm zurück senden sollen, denn gewiß hatte er für sie auch nicht verfehlt dem Vater eine Morgengabe zu zahlen (2 Mos. 22, 15 ꝛc.), und die Freundlichkeit, mit der ihn der Vater empfing, als er die Tochter wiederholen will, bat wohl auch darin seinen Grund, daß er, wenn die Tochter nicht wieder mitging, genöthigt sein möchte, jene Gabe zurückzuzahlen. Es war dies auch uralte homerische Sitte, daher Hephästos, als er die Buhlerei seiner Gattin bewiesen, die Geschenke zurück verlangt, die er dem Vater gegeben (Odyss. 8, 318).

Und ihr Mann machte sich auf und ging ihr nach. Aber der Levit will nur das Weib, kein Geld. Deßhalb heißt es, er ging ihr nach, um ihr zu Herzen zu reden. Er beweist dies, daß er bereits ein Paar Esel, also einen für sie mitgebracht habe. Er rechnet nicht einmal darauf, daß der Vater einen solchen für die Tochter hergebe. Erst als die Tochter ihm wieder freundlich geworden, läßt er sich zum Vater führen. Die ungemeine Gastfreundschaft, die dieser dem Levi zu Theil werden läßt, hat doch einen besonderen Beigeschmack. Sie ist allerdings ein Zeichen von Entschuldigung und Wunsch nach Versöhnung. Es ist diese deutlich genug im gemeinschaftlichen Essen und Trinken ausgedrückt. Aber die Zudringlichkeit, mit der er ihn nach drei Tagen, — obschon der Levi nach Hause zurückkehren will, zum Bleiben nöthigt, ist nach den feinen Gesetzen der alten Gastfreundschaft nicht gebilligt. Es zeigt sich auch hier, wie schön die Worte des Menelaos sind, die er zum Telemachos spricht, der nach Hause will (Od. 15, 68: „Ich selbst ja tadele mit Unmuth einen bewirthenden Mann, der uns durch lästige Freundschaft lästige Feindschaft beut; denn gut bei allem ist Ordnung. Traun, gleich arg sind beide, wer seinen verziehenden Gastfreund heimzukehren ermahnt und wer den eilenden aufhält", Voß, vgl. Nägelsbach. hom. Theol. S. 256). Der Schaden dieser übertriebenen Gastfreundschaft wird dem gänzlichen Mangel an solcher, wie er sich bald zeigt, lehrreich auch hier gegenüber gestellt.

Und es nöthigte ihn sein Schwiegervater. Die fleischliche Natur des Leviten zeigt sich auch hier. Er hatte bald nach der Versöhnung wieder abreisen wollen, aber er gibt nach und bringt drei Tage zu mit Essen und Trinken. Am vierten Morgen will er fort, aber sein Wirth nöthigt ihn erst noch zu einem „Bissen Brod". Er hätte dann wohl noch immer reisen können, aber „sie saßen und tranken", und es wurde Abend. Er wollte zwar gehen, kehrte aber wieder um und blieb. Am fünften Morgen ist Alles zum Abgang gerüstet. Aber man erquickt sich erst auf die Bitte des Wirths, sie „aßen beide" und verbrachten so den Tag bis zum Abend. Kein rechter Levit thut sich kund. Man hört von nichts als Essen und Trinken. Es ist kein Ruhm eines Mannes, der im Hause Gottes wandelt, einem Kebsweib nachzulaufen und einer guten Tafel nicht widerstehen zu können.

Wenn er dann zuletzt doch noch am späten Abend geht, scheint ihn sein Gewissen zu treiben, indem er sich schämt, so lange geblieben zu sein. Vielleicht ist nun die höchste Zeit, daß er reist, wenn er am Sabbath zu Haus mit Diener und Thier ruhen will. Denn wenn die Versöhnung etwa auch am Sabbath gewesen war, so fallen die drei ersten Schmaustage auf unseren Sonntag, Montag und Dienstag. Dann drückt „der vierte Tag" in V. 5 Mittwoch, der fünfte Tag unsern Donnerstag aus. Er mochte meinen, noch bis zum nächsten Abend sein Haus erreichen zu können. Dann aber war keine Zeit zu verlieren. Es geht immer so bei willenlosen und schwachen Leuten. Erst unnöthiges Zaudern, — dann überspannte Eile.

Die Schilderung dieser Scenen, die im Leben so oft sich wiederholen, ist trotz ihrer Kürze voll Leben und Schönheit. Die Gäste stehen immer am frühen Morgen auf (בַּבֹּקֶר), aber Abends sind sie noch da. Der Wirth ist unermüdlich in Ermunterungen, „das Herz zu erquicken (יִיטַב לְבָבֵךְ — יִסְעַד לֵבָב), aber die Erquickung zieht sich hin, bis „der Tag sich neigt". Namentlich V. 8 und 9 ist die Unentschlossenheit und das Zaudern drastisch gezeichnet. Man kann die Stufen des Tages, den sie dadurch verbrachten, genau verfolgen. Mit dem Frühstück, הִתְמַהְמְהוּ, zogen sie hin bis נְטוֹת הַיּוֹם, etwa Nachmittag. Indem sie wieder sich rüsten — rückt die Zeit weiter und der Wirth bittet zu bleiben, „denn der Tag nimmt ab zum Abend" . . . . indem sie wieder etwas bleiben, denn dies muß vor חֲנוֹת הַיּוֹם ergänzt werden, heißt es, „übernachte, denn zur Ruhe geht der Tag".

Es läßt sich nicht verkennen, daß der Schwiegervater dem Levi ganz wie es unter dem Volke gebräuchlich ist, meinte Gutes zu thun, wenn er ihn drängte und mit Speise und Trank überhäufte, — aber Leviten haben besonders darauf zu achten, sich dies nicht allzusehr gefallen zu lassen. Es ist besser, daß man ihnen ansieht, sie seien im Nothfall auch mit einem Path Lechem, mit einem Bissen Brod zufrieden.

Und der Mann wollte nicht übernachten. Endlich — und jetzt zur Unzeit, denn die Nacht war vor der Thür — ist er fest in seinem Entschluß fortzugehen. Er kommt, während die Sonne schon rasch hinabging (רֵד מְאֹד), bei Jerusalem vorbei, was damals noch Jebus[2]) hieß, denn der Stamm Benjamin hatte es noch nicht erobert (Kap. 1, 21). Er will, obschon ihm sein Diener dazu räth, da nicht einkehren, denn er hatte, darum wird es wiederholt, „zwei gesattelte Esel und das Nebenweib mit sich", und die Stadt gehörte nicht zu Israel; er fürchtet dort Verletzung des Gastrechts und Plünderung. Er eilt vorwärts, um eine der weiter gelegenen israelitischen Städte zu erreichen, etwa Gibea oder Rama. Er kommt nur bis an's Erstere. Das Dunkel war eingebrochen. Es muß da übernachtet werden. Es wird sich nun zeigen, daß es besser gewesen wäre, er hätte sich am Morgen nicht aufhalten lassen, und daß er es nicht schlimmer hatte treffen können, wäre er in die Heidenstadt eingekehrt.

---

1) Ansichten Aelterer, wie sie bei Starke u. A. sich finden, und nach denen diese Wanderung des Levi ihm zum Lobe angerechnet wird, scheinen keinen Grund im Texte zu haben.

1) סְעָד. In der seltenen Form ist wahrscheinlich ein Imperativ der Achtung angedeutet.

2) Damit ist durchaus nicht gesagt, daß die Stadt damals noch nicht Jeruschalaim geheißen habe. Sie war noch eine Jebusitenstadt, und das wird hier hervorgehoben, um den Grund, weßhalb der Levi dort nicht einkehren will, anzugeben.

Und kein Mensch nahm ihn auf in das Haus. Gibea[1]) (heute Dscheba, Geba) liegt eine Stunde von Rama (heute el Râm), etwa 2½ Stunden von Jerusalem, gegen vier Stunden von Bethlehem. Es gehörte zu Benjamin. Fremde setzten sich auf den Freiplatz der Stadt (רְחוֹב, platea) — wo dann nach altem Brauche die Einwohner der Stadt sie bei sich aufnahmen. Aelian (Var. Hist. 4, 1) berichtet, daß die Lukanier sogar ein Strafgesetz gegen den in Anwendung brachten, welcher einen bei Sonnenuntergang einkehrenden Fremdling nicht aufnahm. Hier in Israel, wo die Liebe gegen den Fremdling geboten war (5 Mos. 10, 19), wo Hiob ausruft (Kap. 31, 32): „Ein Fremdling durfte nicht draußen übernachten", fand sich Niemand, der die Reisenden bat, bei ihm einzukehren.

Diese ungastliche Art war nur Eigenschaft der Einwohner dieser Stadt, denn ein Mann aus Ephraim, der in Gibea sich aufhielt, theilte sie nicht. Als der Greis vom Felde kam und sah, daß ein Fremder sich schon vorbereitet hat, im Freien zu bleiben, ging er auf ihn zu, und daß er ihn zuvor fragt, woher er sei und wohin er gehe — ist nur Folge seines Erstaunens, daß Jemand in Gibea auf freiem Platze bleiben will. Denn es mochte in der Umgegend die Wildheit der Leute berüchtigt sein, um nicht die Stadt zu vermeiden. Daher die Frage: Wo kommst du her, — daß du bei uns hier einkehrst?

Und beim Hause Gottes wandle ich. Es war vom Erzähler der Levit immer nur „der Mann" genannt worden. Das Wesen eines Leviten war nicht hervorgetreten. Jetzt in der Antwort dieses an den alten Ephraimiten macht er seinen Stand selbst geltend. Er sagt, ich komme zwar aus Bethlehem, aber hinter dem Gebirge bin ich zu Hause. Den Grund, weßhalb er nach Bethlehem ging, berichtet er nicht, dagegen aber, daß er ein Levit (Josephus) sei. Er umschreibt dies aber mit den Worten, „er wandle im Hause Gottes", wie ein Diener Gottes. Um Gastlichkeit zu erbitten, Ungastlichkeit noch in ein ärger Licht zu stellen, wählt er diese Umschreibung. Einen Mann, der *im Hause* Gottes heimisch ist — nimmt hier Niemand *in* sein Haus auf. Aber *ein* Verfall kommt mit dem anderen. In Zeiten, wo die Leviten so schwach sind, bleiben auch die Tugenden der Anderen nicht stark. Wenn dem Levi jetzt seine *Würde* einfällt, hätte er sie früher beachten können. Die Auslegung von אֵת־בֵּית יְהוָה אֲנִי הוֹלֵךְ durch „und nach dem Hause Gottes gehe ich", ist nicht blos sprachlich, sondern namentlich durch den Sinn unmöglich[1]). Wohin er gehe, hat er schon gesagt, nämlich nach dem hinteren Gebirge, — aber *wer* er sei, das wird von ihm betont; seine geistliche Würde „*mit* dem Hause Gottes", d. h. *in* dem Hause, als sein Diener zu wandeln, soll ausgesagt sein. Es liegt ihm sehr daran, unter zu kommen, denn es mußte ihm ängstlich zu Muthe werden, in einer gastlosen Stadt ohne Obdach zu bleiben. Dieselbe Besorgniß hatte er, seine Reise fortzusetzen. Daher denn die demüthige Bitte an den Greis, ihn aufzunehmen. Er habe alles Nöthige bei sich — er wolle ihm nichts kosten; er nennt sich nun seinen „Knecht", das Weib „seine Magd". Der Greis erfüllt gern alte gastliche Sitte, — nach der *erst* den Thieren ihre Nahrung gegeben wird, — dann erst die Menschen gespeist werden.

1) Josephus hat die Entfernung auf 20 Stadien angenommen, während er von Bethlehem nach Jerusalem 30 Stadien rechnet.

2) Hiedurch wird auch die Hypothese entfernt, als ob der Levi aus Schilo wäre. Dies ist nicht anzunehmen, weil es nicht gesagt ist, da es doch auch erst Kap. 18, 31 und dann wieder Kap. 21, 19 genannt ward. In obigen Worten ist ebenso wenig über eine Heimat des Levi gesagt, als wir über sie aus der Angabe wissen, daß er überhaupt ein Levi war.

V. 22—30.

22 Diese thaten ihren Herzen eben gütlich, als Männer der Stadt, Männer der Bosheit, das Haus umgaben, an die Thüre schlugen und zu dem Manne, dem alten Hausherrn, also sprachen: Gieb heraus den Mann, der in dein Haus kam, daß wir ihn
23 erkennen. *Und es ging zu ihnen der Mann, der Hausherr, heraus und sprach zu ihnen: Brüder, handelt nicht so böse; nachdem dieser Mann in mein Haus gekommen
24 ist, thut diesen Gräuel nicht. *Sehet, meine jungfräuliche Tochter und sein Nebenweib, sie will ich herausgeben, so mögt ihr sie bezwingen und ihnen thun, wie euch in
25 euren Augen gutdünkt, aber diesem Menschen thut nicht diese Gräuelsache an. *Und es wollten die Menschen nicht auf ihn hören, und so ergriff der Mann sein Nebenweib und führte sie zu ihnen heraus, und sie erkannten sie und schändeten sie die ganze Nacht
26 bis zum Morgen und ließen sie erst bei Sonnenaufgang los. *Und das Weib kam, da es gegen Morgen ging, und fiel an der Hausthür des Mannes hin, wo ihr Herr war,
27 dort [lag sie] bis hell ward. *Und ihr Herr stand auf am Morgen und öffnete die Thüren des Hauses, und ging heraus zu gehen seinen Weg, und siehe, da lag das Weib,
28 sein Nebenweib, an der Hausthüre und ihre Hände auf der Schwelle. *Und er sprach zu ihr: Komm, laß uns gehn, und es kam keine Antwort. Und er nahm sie auf den
29 Esel, und der Mann machte sich auf und ging an seinen Ort. *Und als er in sein Haus gekommen war, nahm er ein Messer, faßte sein Nebenweib und schnitt sie nach
30 ihren Gliedern in zwölf Stücke und verschickte sie in alles Gebiet von Israel. *Und

wer es auch sah, der sprach: Solches ist nicht gewesen und nicht erhört seit dem Tage des Heraufzuges der Söhne Israel aus dem Lande Mizraim bis auf diesen Tag. Richtet Euer Herz darauf, rathet und sprecht.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Der Erzähler weiß, daß er eine Geschichte berichtet, der in Sodom zu den Zeiten Lot's geschehenen ähnlich. Denn an den geeigneten Stellen treten dieselben Redewendungen hervor (1 Mos. 19, 5. 7 u. 8). Lot war nur ein Einsaß in Sodom, wie hier der alte Ephraimit in Gibea. Er hatte die Gäste zu sich eingeladen, wie Jener. Die Sodomiten umringten das Haus und verlangten die Fremden zur Sünde wie hier. Lot will ihnen zum Ersatz seine Töchter geben, wie der alte Wirth sich erbietet. Freilich ist der Unterschied auch sichtbar. Bei Lot sind Engel eingekehrt, die alle Sünde an seinem Hause verhindern. Hier nur der unvollkommene Levit. Wenn der alte Hauswirth mit dem gastfreundlichen Neffen Abraham's nicht verglichen werden kann, so that er doch wie ein guter Israelit. Die Männer von Gibea an sich waren sündiger noch wie Sodom, denn ihnen war durch ihren Gott jedes solcher Gräuel verboten. Aber die Sünde war an ihnen nur persönlich, in Sodom war sie Prinzip. Darum haben beide nach ihrer Schuld gebüßt. Benjamin ging beinahe unter, Sodom ward völlig verschlungen. In Sodom waren es Alle, die sündigten (1 Mos. 19, 4), vom Knaben bis Greisen. In Gibea waren es „Söhne der Bosheit", die freilich dadurch, daß sie אַנְשֵׁי הָעִיר heißen, zu den Vornehmen der Stadt gehören, darum auch so straflos ausgeartet sind. Dem Alterthum ist dieses nächtliche Vagabondiren übermüthiger Jugend bis nach Rom bekannt, wo die römischen Kaiser daran Theil nahmen; hier aber scheinen noch götzendienerische, unheilige Bräuche mit im Spiel gewesen zu sein, bei denen die Fremden zur Wollust gebraucht, wie anderseitig im Dienste der syrischen Göttin die Einheimischen dem Fremden preisgegeben wurden. Es war ein nächtliches Schwärmen, das mit Sonnenuntergang begann, am Morgen nachließ. Deßhalb auch wohl der Levit so lange Ruhe hatte, bis die Nacht völlig hereingebrochen, und unbeschädigt weggehen konnte, als der Tag anbrach.

Aber in jedem Falle war es ein furchtbarer Gräuel in Israel. Nach israelitischem Gesetz stand der Tod darauf (3 Mos. 20, 13; vgl. Kap. 18, 22 ꝛc.), und selbst nach Hesiods Meinung, welcher die späteren Griechen folgen, galt die Verletzung des Gastrechts wie Ehebruch und Sünde gegen den Vater. (Nägelsb., nachh. Th. S. 252 u. 253.) Der alte Hauswirth hatte daher Recht, die Sache als eine נְבָלָה, einen Gräuel zu bezeichnen. Die wilden Benjaminer wollen darauf nicht hören, so wenig wie die Leute in Sodom. Es muß der Wirth befürchten, daß sie in das Haus selbst einbrechen, dazu gibt ihm ihr Andonnern (מִתְדַּפְקִים) wie ihre Rede Veranlassung — (vgl. 1 Mos. 19, 9) — und ihm lag daran, namentlich den Leviten zu schützen, denn hier lag das Hauptverbrechen. Darum wird merkwürdiger Weise nicht vom Diener verlangt, daß er für seinen Herrn eintreten soll, denn es wäre dies dieselbe Sünde gewesen, sondern er bietet ihnen Frauengenuß an[1]), und zwar der Wirth wie Lot, großmüthiger Weise auch seine eigene Tochter. Dazu kommt es nicht, denn diese mögen die Benjaminiten nicht, weil sie *nicht* fremd und ihrem Nachbar angehört. Auf dies Anerbieten seiner Tochter bezieht sich nämlich V. 25 das zweite „sie wollten nicht". Nach diesem Opfer, zu welchem sich der Hauswirth erboten, entschließt sich der Levit und läßt sein Nebenweib hinaus. Ihre Schönheit beschwichtigt die stürmenden Wollüstlinge, sie selbst fällt ihnen aber zur grausamen Beute. Von der Gewalt, die man ihr mit thierischem Gelüst anthut, verliert sie Kraft und Leben. Welche furchtbare Lehre! Dasselbe Weib, dem einst ihr Gatte nicht sinnlich genügte, ward nun durch das Uebermaß der Buhlerei getödtet. Der Levit, welcher ihr nachreist, um sie trotz ihrer Gelüste zu haben, muß sie Andern ausliefern.[2]) Sie, die nicht für den Leviten leben wollte, muß für ihn sterben. — Auch in der Christenheit kamen solche Scenen vor. Wer möchte die Geschichte der Unzucht schreiben! Am Ende des 14. Jahrhunderts trug sich zu, daß ein thüringischer Ritter eine Jungfrau entführte, setzte sie hinter sich auf's Pferd und wollte noch vor 10 Uhr Erfurt erreichen. Das Thor war schon zu und er war genöthigt, mit dem Fräulein in das vor der Stadt gelegene Siechenhaus einzukehren. Die Siechen, als sie das schöne Weib sahen, ermordeten den Ritter und schändeten jene zu Tode. Nach der Entdeckung wurde das Haus mit den Schuldigen verbrannt. (Falkenstein, Historie von Erfurt S. 277.)

Und er kam in sein Haus. Für den Levi muß eine schreckliche Nacht gewesen sein, als er sein Weib in Jener Lüsten wußte; der Morgen war furchtbar, als er sie todt auf der Thürschwelle fand. Er war früh aufgestanden und schneller wie aus des Schwiegervaters Haus herausgekommen, um einer Begegnung mit den Einwohnern zu entgehen. Die Reise war traurig, da sein zweiter Esel den geschändeten Leichnam trug. Von diesen Schrecken erfüllt, die er in Israel erfahren, appellirt er an ganz Israel. *Er zerschneidet den Leichnam in zwölf Stücke und sendet sie ringsumher.* Die Ausleger haben hier, einer nach dem andern, zur Erklärung die Lucianische Erzählung von scythischer Sitte angezogen, nach welcher Jemand, der zu schwach ist sich zu rächen, einen Ochsen opfert, das Fleisch in Stücke schneidet und sich auf die Haut setzt. Jeder, der ihm helfen will, setzt den rechten Fuß auf die Haut und nimmt ein Stück Fleisch. Man muß sagen, daß auch nicht die geringste Analogie im Gedanken ist. Hier ist von einer Eidesformel die Rede, durch

1) Er ahmt Lots Beispiel nach. Das ist seine Entschuldigung. Er will eine Sünde verhüten und that eine andere, ohne zu wissen, ob er jene verhüten kann.

2) Den Verfall des Levitenthums bezeugt auch diese That. Denn konnte er nicht, um rein gelebt zu haben, sterben. Jetzt aber fiel die Sünde, am Weibe begangen, mit auf sein Haupt.

welche die Helfer sich mit dem Bittsteller zu einem Leibe zu verbinden geloben. Davon ist in unserer Stelle und in 1 Sam. 11, 7 nicht die Rede. Saul schickt die Stücke des Ochsen umher und läßt sagen, wer nicht mit ihm zöge, dessen Rindern werde wie jenem geschehen. Der Levi hat kein Recht, solches zu thun. Es ist keine Drohung, die er ausführen kann. Es ist kein Eid,[1]) wozu er sie verpflichtet. Aber er zeigt ihnen, was in Israel möglich ist und was Jedem in Israel so gut wie ihm ereignen kann. Darum schickt er nicht einen zerstückten Ochsen, sondern das zerstückte Weib. Saul droht, es werden denen, die nicht ihm folgten, ihre Rinder zerstückt werden. Der Levit gibt zu erkennen, daß, wenn solche Dinge in Israel nicht abgestellt werden, jedes Weib solches erfahren kann. Er weist damit auf die Anarchie, welche in Israel ausbricht, wenn kein Gastrecht mehr besteht, kein Hausrecht mehr sicher ist, wenn heidnische Gräuel wie in Sodom da sind.[1]) Das zerstückte Weib redet lauter wie alle sonstige Rede. Eine Botschaft begleitete die Leibesstücke, deren Inhalt in V. 30 angegeben ist. Jeder, der solches sah, muß sagen, es sei so etwas in Israel nicht geschehen, seitdem das Volk in Kanaan sich befinde. Sie schloß mit den Worten: Nehmet Euch die Sache zu Herzen, rathet und sprecht.

Freilich sprach das zerstückte Weib laut zu allen Stämmen Israels. Aber von Buße redete es nicht. Nur von Abhülfe, von Vorsicht, von Furcht vor ähnlichem Geschick. Und es handelte sich nicht blos um Wegschaffung des Gräuels, der kund war, sondern um Bekehrung des Herzens, welches den Gräuel hervorgebracht hat. Der Levit weist hin auf Sünden, die geschehen sind — aber bekennt er die Schuld, die er selbst daran hat? Diese Selbstgerechtigkeit beweist sich am ganzen Volke, wie Kap. 20 offenbart.

1) Man könnte meinen, in dem seltsamen Eide, dessen Demosthenes für einen Ankläger auf Mord erwähnt, daß er ihn auf Opferstücken eines Ebers, Widders und Stiers (τομίοις) schwören müsse, (Aristocrat. p. 642) eine Analogie zu finden, aber auch dies ist nicht der Fall.

1) Es ergibt sich dies auch aus den Worten des Leviten Kap. 20, 6.

Zwanzigstes Kapitel.

V. 1—13.

1 Und alle Söhne Israels zogen aus, und es sammelte sich die Gemeinde wie ein
Mann, sowohl von Dan bis Beerseba, als vom Lande Gilead zu Gott nach Mizpa.
2 *Und es ordneten sich die Spitzen des ganzen Volkes aus allen Stämmen Israels zu
einer Gemeinde des Volkes Gottes, welches vierhunderttausend Mann stellte, (und zwar)
3 Fußvolk, schwertgeübt. *Und die Söhne Benjamin hörten, daß die Söhne Israel nach
Mizpa gezogen waren, und es sprachen die Söhne Israels: Sagt, wie ist diese Bosheit
4 geschehen? *Und es trat zur Antwort der Mann auf, der Levi, der Gatte der gemor-
deten Frau und sprach: Ich kam nach Gibea in Benjamin, ich und mein Nebenweib,
5 dort zu übernachten. *Und es kamen die Herren von Gibea über mich und umringten meinet-
wegen das Haus in der Nacht, mich gedachten sie zu tödten und mein Nebenweib miß-
6 handelten sie, daß sie starb. *Da nahm ich mein Kebsweib, zerschnitt es und schickte es
umher in allem Gefild des Gebietes von Israel, denn Unzucht und Gräuel haben sie in
7 Israel begangen. *Hier seid ihr nun alle Söhne Israels, fasset euch Abrede und Rath
8 sogleich hierüber. *Und es stand das ganze Volk wie ein Mann auf und sprach: Es
9 soll kein Mann nach seinem Zelte gehen und Niemand zu seinem Hause kehren. *Und
jetzt bei der Sache, die wir gegen Gibea thun, (verfahren wir) gegen sie nach dem
10 Loos; — *und nehmen zehn Männer vom hundert aus allen Stämmen Israels und
hundert vom tausend, und tausend von zehntausend, sich Zehrung für's Heer zu nehmen,
und wenn sie nach Gibea kommen, (Vergeltung) zu thun nach allem dem Gräuel, welchen
11 es that in Israel. *Und ganz Israel sammelte sich nach der Stadt hin, wie ein Mann
12 verbunden. *Und es schickten die Stämme Israels Männer zu allen Stämmen Benja-
mins mit der Botschaft: Was ist dies für eine Bosheit, die bei Euch geschehen ist.
13 *So gebt die Leute heraus, die Söhne der Nichtswürdigkeit in Gibea, und wir wollen
sie tödten und also Böses aus Israel ausrotten, aber es wollten die Söhne Israel nicht
hören auf die Stimme ihrer Brüder, der Söhne Israel.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Und es ordneten sich die Spitzen des ganzen Volkes. Das Bewußtsein einer organischen Gemeinschaft ist noch in ganz Israel lebendig. Alle Stämme erschrecken über die That in Benjamin. Die Nothwendigkeit einer Berathung thut sich von Norden nach Süden kund. Die natürlichen Vertreter des Volks (vgl. zu Kap. 1, 1) und ihre Häupter eilen nach Mizpa „zu Gott", (אל יהוה), d. h. auf die Einladung des Hohenpriesters im Namen Gottes, gegen dessen heiliges Gesetz jener Gräuel gerichtet war. Denn man kann annehmen, daß, wo von einer Volksbewegung gesprochen wird, die um „Gott" sich wendet, ohne daß eine Person, wie die eines Richters genannt wird, das Priesterthum die leitende, geistliche Kraft noch besessen habe. Eine עדה sammelte sich (ותקהל), d. h. sie wurde berufen, denn קהל ist das griech. καλέω, altl. calare (d. h. curia calabra). Sie wurde aus den „Spitzen" (פִּנָּה, die Spitze am Gebäude, und davon übertragen auf Volkshäupter, summi. Das Wort selbst ist sprachlich eins mit lat. pinna als caput propugnaculi) gebildet, die sich zu einer „Gemeinde des Volkes Gottes" (d. i. der ordnungsmäßige Name, wofür moderne Völker, minder edel und geistlich, „parliament, meeting, Kammer, Haus" gewählt haben,) constituiren. (יִתְיַצְּבוּ von נצב, constituere). Nicht umsonst wird gesagt: „das ganze Volk, alle Stämme", denn es will hervorgehoben sein, daß kein Stamm außer Benjamin fehlte. Der Zusatz: „vierhunderttausend Mann", erklärt, warum blos die „Spitzen" sich constituiren, weil das „Volk Gottes" selbst zu zahlreich war. Die Zahl wird genannt mit Beziehung auf V. 10. Das Volk Israel ist immer noch das Kriegsvolk. Die Zahl seiner schwertgeübten Krieger ist das Maß seiner Größe. Es sind die Spitzen einer kriegerischen Gemeinde (ecclesia militans), die sich hier um „Gott" sammeln.

Und es hörten die Söhne Benjamin, daß eine Stammversammlung in Mizpa statt fand. Mit großer Wahrscheinlichkeit ist hier das Mizpa anzunehmen, welches auch in Samuels Zeit (1 Sam. 7, 5) Versammlungsort war und für das heutige Nebi Samwil an der westlichen Seite von Benjamin gilt. Es war berichtet worden, daß der Levit zwölf Stücke für ganz Israel versandt hat. Man muß den jüdischen Auslegern zustimmen, daß er auch an Benjamin einen Theil versandt hat. Ebenso muß man glauben, daß Benjamin zum Concil in Mizpa eingeladen war, denn eine Einladung muß schon um des gemeinschaftlichen Zeitpunktes wie des Ortes wegen stattgehabt haben. Der Stamm bekundete schon seine Parteinahme für Gibea, als er von allem dem hörte, aber die Versammlung weder beschickte, noch irgendwie seine Entrüstung oder seine Entschuldigung wegen der That kund that.

Und es trat zur Antwort der Mann auf, der Levi. Als in der Versammlung zur Untersuchung des Thatbestandes geschritten wird, ist blos der Kläger erschienen, die Angeschuldigten fehlen. Die Rede des Leviten ist mehrfach merkwürdig. Des ephraimitischen Greises, der ihn aufnahm, thut er keine Erwähnung, denn nicht bei wem er zu Gaste war, ist für die Beurtheilung der Sache von Bedeutung, sondern daß an ihm das Gastrecht verletzt ist. Daher „sie standen עלי gegen mich" auf, wie bald darauf „sie umringten עלי meinetwegen das Haus". Die Leute in Gibea hatten nichts mit seinem Wirthe vor, sondern nur er war das Ziel ihres Angriffs. Er redet auch nicht von Einzelnen in Gibea, sondern von den „Baale Gibea", als ob die Gesammtheit schuld gewesen wäre, die freilich dem Exceß auch nicht gewehrt hatte. Wenn er sie anklagt: „sie gedachten mich zu morden", so ist das wörtlich nicht dem entsprechend, was sie an ihm thun wollten, aber er schämt sich, die Sache zu benennen, und war diese an sich übler als der Tod, da außerdem auf ihre Duldung Schmach und Tod stand. Aber er sagt nicht, daß er das Nebenweib ihnen selbst ausgeliefert, damit sie statt seiner nach Gelüst thäten. Er hebt zuletzt nicht sowohl die Gewaltthat hervor, welche an einer Person begangen ward, sondern darum, wie wir schon oben bemerkten, habe er das Weib zerstücket und die Stücke versandt, weil es ein Verbrechen an ganz Israel sei. „Sehet, ihr seid hier alle Söhne Israels". Ohne Aufschub verlangt er, sollen sie berathen und nicht wieder auseinandergehen, bevor ein Entschluß gefaßt ist. Er fürchtet sonst den Eindruck des Augenblicks verwischt, die Vergeltung nicht ausgeübt.

Und das ganze Volk stand auf. Das Volk begreift dies und einmüthig gehen sie zur That. Auch nicht ein Stamm soll die Execution erhalten, sondern Alle sollen sich betheiligen, damit nicht auf Einen Opfer und Gehässigkeit falle. Das Loos soll entscheiden. Man hat in V. 9 die Worte „אשר נעשה לגבעה" als Zwischensatz zu nehmen. Der Sinn ist, daß nicht nach Stimmen, sondern nach dem Looſe aus den Stämmen die Executionsarmee gesammelt werden soll. Man denkt mit dem zehnten Theile Israels auszukommen, also mit 40,000 Mann; für diese, welche ganz Israel angehören, da aus der Gesammtheit ausgehoben wurde, sei Zehrung und Ausrüstung zu beschaffen. Es wird dies hinzugefügt, damit Israel keine Nahrung von Benjamin brauche, wenn es im Kampfe das Land verwüstet. Die Worte לָקַחַת צֵדָה לָעָם erinnern an Richter 6, 8, wo „ויקחו את צֵדָה הָעָם", woraus wahrscheinlich wird, daß auch dort לָעָם gelesen werden muß.

Wenn es heißt „und ganz Israel versammelte sich wie ein Mann, חֲבֵרִים", so ist das Heer gemeint, welches sich 40,000 Mann stark aus ganz Israel, als wären für sie gar keine Stammunterschiede mehr, versammelte. Gerade in dieser völligen Volkseinheit und Einstimmung suchte Israel sein Recht zu dem Schritte, den es vor hat. Aus dem Bewußtsein dieser Gesammtheit machte man noch zuletzt den Versuch, Benjamin zur Auslieferung der Schuldigen zu bestimmen. Eigenthümlich ist der Ausdruck, „sie hatten in alle שִׁבְטֵי בִנְיָמִן" gesandt, welche gleichsam als Gegensatz zu den שבטי ישראל gelten. Eigentlich konnte es in einem „Stamm" nicht mehrere „Stämme" geben, aber bei dem Gegenlager, welches Benjamin bildete, konnten seine „Geschlechter" so genannt werden.

V. 14—28.

14 Und es sammelten sich die Söhne Benjamin aus den Ortschaften nach Gibea, um
15 in den Krieg mit den Söhnen Israels zu ziehen. *Und es wurden gemustert die Söhne Benjamin an diesem Tage von den Ortschaften, sechsundzwanzig tausend schwertgeübte Leute, außer den Bewohnern Gibea's, von denen siebenhundert auserlesene Männer ge-
16 mustert waren. *Von dieser Gesammtheit des Volkes gab es siebenhundert auserlesene Leute, die linkhändig waren, und jeder vermochte mit einem Stein nach einem Haar zu
17 schleudern und fehlte*) nicht. *Und die Mannschaft Israels wurde, Benjamin abgerechnet,
18 zu vierhundert tausend schwertgeübten Leuten gezählt, jeder ein Kriegsmann. *Und sie erhoben sich, zogen nach Bethel und fragten die Gottheit, und es sprachen die Söhne Israel: Wer soll von uns im Anfang in den Krieg ziehen mit den Söhnen Benjamin,
19 Und Gott sprach: Jehuda zuerst. *Und es erhoben sich die Söhne Israel am Morgen
20 und lagerten vor Gibea. *Und es zog Israels Mannschaft in den Krieg mit Benjamin, und es stellte sich Israels Mannschaft zum Kampf mit ihnen bei Gibea.
21 *Und die Söhne Benjamin zogen von Gibea aus und schlugen in Israel an diesem
22 Tage zweiundzwanzig tausend Mann zu Boden. *Aber das Volk der Mannschaft Israels faßte wieder Muth und fuhr fort sich zum Kampf zu stellen an dem Orte, wo
23 sie sich schon am ersten Tage gestellt hatten. *Und die Söhne Israels zogen hinauf und weinten vor Gott bis Abend, und fragten Gott, wie folgt: Soll ich fortfahren in den Kampf zu schreiten mit den Söhnen Benjamins, meines Bruders? und Gott sprach:
24 Ziehet wider ihn. *Und es rückten die Söhne Israel gegen die Söhne Benjamin am zweiten
25 Tage. *Und Benjamin zog ihnen entgegen von Gibea am zweiten Tage und schlugen unter den Söhnen Israel noch achtzehn tausend Mann zu Boden, alle diese schwertge-
26 übt. *Und es zogen alle Söhne Israels und alles Volk und kamen nach Bethel und weinten und saßen dort vor Gott und fasteten an diesem Tage bis auf den Abend und
27 brachten Ganzopfer und Mahlopfer vor Gott. *Und es fragten die Söhne Israels Gott
28 — und dort war die Lade des Bundes Gottes in diesen Tagen. *Und Pinchas, der Sohn Elasar, Sohn Aharon, stand vor ihnen in diesen Tagen — und sprachen: Soll ich nochmals ausziehen in den Kampf mit den Söhnen Benjamins, meines Bruders, oder soll ich ablassen? und Gott sprach: Ziehet hinauf, denn morgen werde ich Sieg in deine Hände geben.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Der Stamm Benjamin will seine Schuld nicht bekennen und seine Schuldigen nicht ausliefern. Lieber wagt er, trotzig und kampflustig, wie er war, den Kampf. Er hofft auf die Schwerfälligkeit des Gesammtorganismus, auf die Verschiedenheit der Meinungen, auf Parteisympathien für sich selbst, auf Mangel an Kriegslust, gegen einen Stammgenossen das Schwert zu ziehen. Trotz der großen Uebermacht hofft er darum doch sein Recht zu behaupten. Und haben sich durch den Zwiespalt großer Staatenbünde (wie des deutschen) manche kleine Regierungen trotzig genug im Widerstand bewährt. So meinte auch im Alterthum das phocische Krissa[1]), als es Delphi beleidigt, somit das Nationalheiligthum der Griechen verletzt, und sonstige sittliche Unbill begangen, wie ihm vorgeworfen ward, sich gegen die Exekutionsarmee der Amphiktyonen vertheidigen zu können. Und that dies nicht ohne Erfolg. Zehn Jahre lang dauerte der Krieg, den die Thessalier, die Athener mit dem weisen Solon und Sikyon gegen das einzige Krissa führten. Ein Orakelspruch und eine Kriegslist entdeten, wie bei den Söhnen Benjamin, den lang andauernden Krieg (Psalm. 10, 37). So meinte Joh. Friedrich der Mittlere von Gotha, trotz der Sünden Grumbachs, für diesen gegen die Acht des deutschen Reiches sich auf seinem Gibea, dem Grimmenstein, halten zu können, bis er hier auch im wahren Sinne den Bildern (Vettern) von Sachsen erlag (vgl. Beck, Gesch. Joh. Fr. des Mittleren 1, 518). Einen ähnlichen Krieg führen die Stämme in Nordamerika, wobei der Süden sich wie Benjamin und noch erfolgreicher vertheidigt, wenn die Motive des Kampfes auch nicht wie in Gibea offen darliegen.

Benjamin würde aber doch auf seinen Widerstand verzichtet haben, wenn die wunderliche Auslegung richtig wäre, nach welcher man meint, Israel sei mit seinen sämmtlichen 400,000 Mann gegen Gibea in Benjamin gezogen. Dieser Stamm zählte 26700 streitbare Männer. Daß diese sämmtlich zum Kampfe bereit dastehen, ist erklärlich, weil sie ja einen Verzweiflungskrieg für sich führen. Daß aber aus ganz Israel alle 400,000 Mann auf dem kleinen Gebiet um Gibea erschienen seien, ist weder strategisch noch sachlich wahrscheinlich. Wenn die Zahl der 400,000 V. 17 erwähnt wird, so soll damit nur die ungeheure Uebermacht der Streitmittel angegeben werden, etwa wie man wohl, um die Uebermacht Preußens gegen Dänemark zu bezeichnen, von den 500,000 Mann geredet hat, über die der Großstaat gebieten könne. Aber es konnte doch nicht geschehen, daß jene 500,000 Mann alle nach Schleswig geschickt wurden. Die Erzählung gibt dazu auch gar keine Veranlassung. Vielmehr fehlt es nicht an der bestimmten Angabe, wie oben schon bemerkt, daß man zum Kampf gegen Benjamin aus Israel 40,000 ausgesucht habe, was immerhin noch eine Mehrzahl gegen Benjamin ausmachte. Die Ausleger haben nämlich bei V. 9 übersehen, daß der Inhalt des Looses (גורל) in V. 10 enthalten ist, und daß, um Lebensmittel zu holen, doch es einer so genauen Angabe nicht bedurft hätte, daß ferner לקחת mit לעשות und לבואם לגבע ganz parallel steht, daß man also den zehnten Theil zuerst ausgehoben habe, um Benjamin zu exekutiren. Es ist auch bekannt, daß „Söhne Israel", wie V. 19 nicht blos von Allen, sondern auch von einzelnen Stämmen steht, wie bei allen Kriegen, die bis jetzt erzählt worden waren. Wenn man entgegnen wollte, es sei an sich nicht unerhört, namentlich nach biblischen Erzählungen, daß so geringe Schaaren große geschlagen haben, so ist dies zuzugeben. Dann aber war auf Seiten der Sieger in den biblischen Berichten die Sache Gottes und der Wahrheit. Dann, und dies trifft etwa auch in der Schlacht bei Marathon zu, war der Sieg ein so totaler, wie er hier nicht erscheint. Gibea bedeutet Höhe, und der Sieg blieb den Benjaminiten, so lange sie die hohen Punkte behaupteten. Was aber namentlich beweist, daß der Erzähler das Heer der Söhne Israel zu 40,000 kannte, ist der Umstand, daß in dem ersten Treffen 22,000, im zweiten 18,000, zusammen gerade 40,000 kampfunfähig gemacht wurden. Der Erzähler weist nämlich darauf hin, daß die Sicherheit, mit der Israel gemeint hatte, in einer Aushebung mit dem Stamme Benjamin fertig zu werden, nicht bestätigt ist. Es sind doch eigentlich nur 10 Stämme, die Benjamin gegenüber stehen; — 40,000 Mann sind der zehnte Theil der von ihnen allen aufgebrachten streitbaren Truppen; es ist gewissermaßen ein Stamm, dessen Waffenunfähigkeit es kostet, ehe ein Stamm wie Benjamin zu Grunde geht. Die Verluste bedeuten, wie wir später noch andeuten werden, daß Israels Sache in diesem Kampfe doch keine völlig reine war.

Und es sammelten sich die Söhne Benjamin aus den Ortschaften nach Gibea. Die Ausleger haben hierbei an dem הֶעָרִים Anstoß genommen, als ob die Benjaminiten blos in den Städten gewohnt hätten; aber der Erzähler will hier berichten, daß sich die streitbaren Leute Benjaminiten aus allen Ortschaften, die ihnen zugewiesen waren, nach Gibea, als einem festen Punkt, zusammengezogen haben, zugleich auch um die Stadt, als dem besonderen Ziel des Angriffs, vor ihren Bruderstämmen zu schützen. Auch die Zahl, die hier von dem Stamme angegeben wird, 26,700 schien Vielen nicht zu stimmen, da zuletzt am Ende des Krieges nur noch 25,700 gezählt werden. Aber auffallend wäre gewesen, wenn nach einem zweimaligen Kriege, der den Feinden an 40,000 Schaden that, in Benjamin Niemand gefehlt hätte. Die Correkturen, welche deßhalb schon in alter Zeit, wie bei Sept. und Josephus angebracht wurden, sind deßhalb minder glaubwürdig als dieser natürliche Unterschied zwischen Anfang und Ende des Kriegs. Von den 26,700 Mann kamen 700 auf Gibea, eine Angabe, die gemacht wird, um die Gemeinschaft zu bezeugen, in welcher der ganze Stamm für diese Wenigen eintritt. Der Zusammenhang mit V. 16 ist durchaus klar. Denn es wird ausdrücklich gesagt, daß im ganzen Heere (מכל העם) 700 Linkhändige (über diese vgl. zu Kap. 3, 15) gewesen seien, die geschickte Schleuderer waren. Die Zahl dieser 700 hat mit jener gar nichts zu thun. Da sich die Benjaminiten von den Höhen vertheidigen, so waren die ferntreffenden Schleuderer von besonderem Werth. Sie waren vielleicht Schleuderer, weil sie linkhändig waren. So ließ Cyrus nach der Cyropädie alle sonst waffenlosen zu Schleuderern sich üben. Sie werden bei den Persern gern verwendet (Brisson, S. 658). Der Freund des jüngeren Cyrus, Mithridates, hatte vierhundert Schleuderer, *μάλα ἐλαφροὺς καὶ εὐζώνους* (Anabas. 3, 3, 6). Die Rhodier schleuderten mit bleiernen Stücken in weite Ferne. Die Achäer trafen jeden Körpertheil, wohin sie zielten[1]). Daß nicht in Benjamin allein die Geschicklichkeit vorherrschte, beweist der Sieger Goliaths. Welch eine furchtbare Waffe es sein konnte, beweist die Erzählung des Livius von den Balearen, die durch ihre Schleuder dem ärgsten Hagel gleich Steine auf die nahende Flotte warfen, so daß sie sich Anker zu werfen nicht getraute (28, 37).

Und sie erhoben sich, zogen nach Bethel und fragten die Gottheit. „באלהים". Gott (יהוה) ist es, der antwortet, aber ihre Frage ist wie an Elohim. Kein Wunder, daß sie eine Niederlage erleiden. Denn ohne Trauer, daß sie gegen einen Bruderstamm fechten müssen, von keiner Buße über ihre eigene Sünde erfüllt, ohne Opfer nahen sie. So fragen die Heiden ihren Elohim, wie man das Orakel frug aus Begier, die Zukunft zu wissen. Sie fragen auch nicht, ob sie hinaufziehen sollen, — ob sie siegen werden, — das scheint ihnen sicher zu sein, — sondern wer zuerst angreifen soll. Die Antwort erfolgte: Jehuda soll zuerst hinauf. Der Bescheid erfolgt nach der Frage. Sie haben nicht nach Sieg gefragt. Also erfolgt auch nichts, was ihn verkündet. Sie hätten meinen können, Gott verkünde den Sieg, wenn irgend ein Stamm außer Juda genannt worden wäre, denn Juda zog immer an der Spitze (vgl. zu Kap. 1, 2). Wenn Juda auch diesmal anführt, so geschieht das Gewöhnliche. Die göttliche Antwort enthält sich jedes Bescheides über die Frage hinaus. Es hätte sie warnen können, wären sie nicht so sicher gewesen. — Aber könnte nicht die Frage und Antwort veranlassen, doch zu meinen, es seien die ganzen

1) Vgl. Dunker, Gesch. des Alterth. 4, 38, der allerdings sich auf Seiten von Krissa gegen das Priesterthum in Delphi neigt.

1) Livius 38, 29 beschreibt ihre Schleuder ausführlich: „Non capita solum hostium vulnerabant, sed quem locum destinassent oris.

*) Von חטא, fehlen, woher חטאה, der Fehler, die Sünde, wie auch *ἁμαρτία* erklärt ist (vgl. Ernesti die Theorie vom Ursprung der Sünde, S. 10, wo das Citat auf unsere Stelle doch nicht verleiten darf, als würde das Hauptwort חטאת gelesen).

Stämme (400,000 Mann) vor Gibea gelegen? Dann müßte ja nach Analogie von Kap. 1, 2 verstanden werden, als ob Jehuda allein die Schlacht begonnen hätte, was gegen die ganze Erzählung ist. Vielmehr erklärt es sich daraus, daß die 40,000 Mann doch ganz Israel im zehnfach verkleinerten Maßstab wiedergaben, nicht nach Stämmen, sondern nach dem Loose aus allem Volk. Hiernach gruppirten sich andere Verhältnisse in dem Heere, als nach Stämmen geschehen wäre. Daraus ging die Frage hervor: Wer soll in diesem Heere die Leitung übernehmen. Gott erwiedert: Jehuda, wie immer, und läßt jeden anderen Bescheid damit im Dunkeln.

Und es stellte sich Israels Mannschaft zum Kampf mit ihnen bei Gibea. (ויערכו, sie machten eine מערכה, eine acies, vgl. zu Kap. 6, 26), aber ihre unsichere Führung beweist sich hierdurch. Ohne bestimmten Kriegsplan und Angriff stellen sie sich auf und hoffen dadurch den angegriffenen Stamm zu erschrecken. Der aber fällt über sie her und richtet unter ihnen eine große Verheerung an.

Es heißt: וַיַּשְׁחִיתוּ בְיִשְׂרָאֵל. Durch שָׁחַת ist sowohl tödten, verwunden, kampfunfähig machen zugleich ausgedrückt.

Es versteht sich von selbst, wenn auch nicht gesagt wird, daß nach diesem Schlachttage und dem zweiten einige Zeit verflossen ist. Denn was in der Natur der Sache liegt, braucht nicht gesagt zu werden. Die Truppen wurden ergänzt, wenn auch noch nicht daran gedacht ward, einen andern Schlachtplan zu wählen, durch welchen der Feind aus seiner günstigen Position auf der Höhe gelockt ward. Doch wollten sie ihn diesmal schon nicht mehr erwarten, wie das erste Mal, sondern angreifen (ויקרבו), denn dies ist der Sinn von קרב, im Sturmschritt sich nähern, wenn es vom Kampf gebraucht wird. Aber noch wichtiger ist, daß sie anfangen, ihre selbstgerechte Sicherheit zu verlieren. Sie gehen nach Bethel und weinen dort. Sie sehen das Beklagenswerthe ein, gegen ihren Bruder zu kämpfen und Tausende im Bruderkrieg zu verlieren. Sie fangen an zu zweifeln, ob ihre Sache eine günstige sei, und also fragen sie jetzt nicht mehr nach Weise der Heiden einen Elohim, sondern ihren Gott, יהוה. Die Antwort ist, „zieht hinauf", aber Sieg ist nicht verheißen; so kommt es wieder zur Schlacht am zweiten Tage, nicht dem darauf folgenden, — sondern dem zweiten Male des Kampfes. Sie erobern Gibea noch nicht; der Sturm wird abgeschlagen, der Verlust ist groß genug, wenn auch nicht wie das erste Mal.

Der göttliche Bescheid „zieht hinauf" war keine Täuschung des Volkes, sondern ruht in der traurigen Nothwendigkeit, welche beide streitende Theile trifft. Wurde verkündet „zieht nicht hinauf", — so unterließ Israel den Kampf, und Benjamin verhärtete im Stolz seines Widerstandes. Wenn aber Israel hinaufzog und geschlagen war, kam es immer mehr zu der rechten inneren Stimmung, welche in Israel allein Sieg verheißt. Diese thut sich denn auch V. 26 kund. Sie weinen nicht mehr blos und klagen über das Leid, ihren Bruder mit solchen Opfern zu bekämpfen, sondern sie harren dort in Gebet und Fasten aus. Es ist dies das Zeichen der Buße, welche sie über ihre eigene Sünde fühlen. Bisher haben sie gegen Benjamin mit jenem Tugendgefühl gestritten, als wenn dort lauter Sünder, bei ihnen lauter Israeliten ohne Falsch gewesen wären. Ein Fall von Pharisäismus, den auch die neuere Geschichte auf allen ihren Blättern trägt, wo man viel von „sittlicher Entrüstung" aber wenig von „gerechter Selbsterkenntniß" und Buße vernimmt. Durch das Gebot 3 Mos. 23 von dem Versöhnungstage, an welchem dem Körper jede sinnliche Stärkung entzogen werden soll, ist in Israel „Fasten" das Zeichen von Bekenntniß der Sünde und Buße geworden. Das Wort צום kommt hier zum ersten Mal vor und in den Büchern Samuelis ist es gewöhnlich. Dem großen Sieg Samuels über die Philister geht auch ein Fasten vorher (1 Sam. 7, 6). Die Bedeutung des Wortes gleicht der von תענית, Fasten von ענה (3 Mos. 23, 26, וְעִנִּיתֶם) oppressit, domuit, und ist etymologisch mit sanskrit. dam, δαμᾶν, domare, zähmen, zu verbinden. So wird sanskr. prâja, fasten, als sich bändigen erklärt (vgl. Benfey, gr. Grammatik 2, 202, wo auch jejunus für jejumenus nach Bopp aus sanskr. jajam, Pott, etym. Forsch. 1, 262, famem compescuit gedeutet wird). — Was Israel früher versäumt, holt es nun „nach, es bringt Brandopfer und Mahlopfer (עלות ושלמים) die Brandopfer als Bußopfer für die Vergangenheit, wie Richter 6, 26 ꝛc., die Schelamim als Gelübdeopfer für die Zukunft (3 Mos. 7, 16). Die jüdischen Ausleger haben eine schöne Deutung; sie leiten Schelamim von Schalom, Frieden, ab. Das letzte Wort der Opferlehre in 3 Mos. 7 ist Schelamim (V. 37), und mit Frieden, sagen sie, schließt alles heilige Leben ab (vgl. meine Irene S. 37).

In V. 27 und 28 sind die Worte ושם ארון — בימים ההם eingeschobener Zwischensatz, der für die Zeit, in welcher das Ereigniß vorgegangen ist, wie wir unten andeuten, von Bedeutung ist. Israel frägt nun nach Buße und Opfer zum dritten Male die Urim und Tumim, und jetzt, wo die Fragenden in rechter Stimmung und die Verkündigung eine volle und günstige ist, wird erst die Notiz gegeben, daß die Bundeslade in Bethel, der Hoheprieſter Pinchas der Enkel Aharons ist. Jetzt wird nicht blos gesagt: Ziehet hinauf, sondern „morgen werde ich den Sieg in deine Hände geben".

V. 29—48.

29 30 Und Israel legte Hinterhalt rings um Gibea. *Und es zogen die Söhne Israel
31 gegen die Söhne Benjamin am dritten Tage, und stellten sich gegen Gibea wie die vorigen Male. *Und die Söhne Benjamin zogen dem Volk entgegen — kamen [dadurch] von der Stadt ab — und begannen einzuhauen, [daß] vom Volk Erschlagene waren

wie die vorigen Male auf den Straßen, von denen eine nach Bethel, eine nach Gibea im Felde führt, gegen dreißig Mann in Israel. *Und die Söhne Benjamin sprachen: 32
Geschlagen sind sie vor uns wie früher, aber die Söhne Israel sprachen: Laßt uns fliehen und dadurch sie von der Stadt auf die Straßen ziehen. *Und die ganze Mann- 33
schaft Israels erhoben sich von ihrem Standplatz und stellten sich in Baal Tamar auf, — aber auch der Hinterhalt von Israel brach von seiner Stelle auf von der Blöße Geba.
*Und so kamen gegen Gibea zehntausend Mann, aus ganz Israel auserlesene Leute, und 34
der Kampf ward [dort] hart, während sie [die Benjaminiten] nicht wußten, daß ihnen das Unglück so nahe sei. *Und Gott schlug Benjamin vor den Söhnen Israel, und es brach- 35
ten um in Benjamin die Söhne Israel fünfundzwanzig tausend Mann und einhundert, welche alle schwertgeübt waren. *Es hatten nämlich die Söhne Benjamin gemeint, daß 36
sie [die Söhne Israel] geschlagen seien, und die Mannschaft Israels gab Raum für Benjamin, denn sie verließen sich auf den Hinterhalt, welchen sie gegen Gibea gelegt hatten.
Und der Hinterhalt zog rasch heran und stürzte) über Gibea, es überwältigte der Hin- 37
terhalt**) und schlug die ganze Stadt mit dem Schwerte. *Und die Abrede war für 38
die Mannen von Israel mit dem Hinterhalt: stark aufsteigen zu lassen eine Rauchsäule von der Stadt. *Denn Israels Mannschaft hatte sich gewendet im Krieg und Ben- 39
jamin hatte begonnen einzuhauen, [daß] erschlagen [waren] unter der Mannschaft Israels gegen dreißig Mann, so daß sie sagten: Wahrlich geschlagen sind sie wiederum vor uns wie im ersten Kriege. *Und die Feuersbrunst begann aufsteigen zu lassen eine Dampf- 40
säule von der Stadt, und als Benjamin sich umwandte, sieh, da stieg [in Flammen] die ganze Stadt gegen Himmel. *Und auch die Mannschaft Israels wandte sich, und die 41
Mannschaft Benjamins ergriff Entsetzen, denn sie sah, daß das Unglück über sie gekommen. *Und sie wandten sich vor der Mannschaft Israels in den Weg nach der Wüste, 42
aber der Kampf folgte ihnen nach und die Einwohner der Städte [durch welche Benjamin kam] brachten sie in deren Mitte um. *Sie schlossen Benjamin ein, ließen ihm kei- 43
nen Ruheplatz und trieben es bis Gibea gegenüber war von Osten. *So fielen von 44
Benjamin achtzehn tausend Mann, und alles dies tapfere Leute. *Und sie wendeten sich 45
und flohen nach der Wüste bis zum Fels des Rimmon, und hielten Nachlese an ihm***) auf den Straßen fünf tausend Mann, und setzten ihnen nach bis Gideom und schlugen noch zwei tausend Mann. *Und all der Gefallenen von Benjamin waren fünfundzwan- 46
zig tausend Mann schwertgeübte an diesem Tage, alle diese waren tapfere Leute. *Und 47
sie wendeten sich [die Uebrigen] und flohen nach der Wüste zum Felsen des Rimmon sechshundert Mann, und saßen am Felsen Rimmon vier Monate. *Aber die Mann- 48
schaft Israels kehrte zu den Söhnen Benjamin zurück und schlugen mit der Schärfe des Schwertes von der Stadt Alles†) bis zum Vieh und was sonst sich fand, wie auch die vorhandenen Ortschaften verbrannten sie in Feuer.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Aus dem entschiedenen Willen der zehn Stämme, den Krieg fortzusetzen, hatte Benjamin Gelegenheit nehmen sollen, nachzugeben. Wenn trotz der großen Verluste Israel festhielt, konnte es schließen, daß auf die Dauer ein Widerstand nicht mehr möglich sein würde. Es hätte auch bemerken können, daß ein anderer Geist diesen zweiten Krieg belebt und es in Israel voller Ernst geworden ist, die Sache zu vollenden. Offenbar war wieder ein Zeitraum verflossen. Nach Auflösung der ersten Armee mußte von Seiten Israels eine neue aufgeboten werden; (der nordamerikanische Unionskrieg gibt dazu gute Beispiele). Die ersten Kämpfe werden daher auch zusammen als „früherer erster Krieg" angesehen (V. 32 und 39). Die Stämme Israels denken erst jetzt strategische Künste zu gebrauchen. Dadurch werden wir auch etwas mehr über den Schauplatz des Kampfes aufgeklärt. Gibea lag hoch, der Angriff der Israeliten kam von Bethel her, von N. W. Es werden zwei Straßen genannt, auf denen die Söhne Benjamin den Angreifern entgegenrückten, einer, die nach Bethel, einer anderen, die nach „Gibea im Felde" (einem Niedergibea, im Gegensatz zu dem hohen Gibea,

*) Von פשט, wie 1 Sam. 27, 8. **) Im Sinne von Hiob 24, 22 משך אדירים בכחו. ***) Wie Jeremia 6, 9. †) Viele Handschriften, wie die neueren Ausleger haben punktirt מֻתָּם, Männer, und doch kann man nicht sagen, daß hierdurch ein rechter Gegensatz mit בהמה entsteht, der die völlige Bannung ausdrückt. Vielmehr hat die Punktation מֻתָּם an Josua 8, 24 und 10, 20, wo von ähnlichen Schlägen עַד־תֻּמָּם — die Rede ist, zum klaren Rückhalt.

oder einem Feldgibea zu Berggibea) führte. Die Israeliten locken Benjamin, das durch seine früheren Erfolge sicher gemacht, immer weiter von der Höhe und der Stadt ab. Es wird ausdrücklich gesagt, Benjamin sei ihnen „entgegen" (לקראת) gekommen. Sie setzen sich kaum zur Wehr und ziehen sich, von Benjamin immer verfolgt, das schon die alten Triumphe wieder gekommen sieht (V. 32), zurück. Erst in Baal Tamar[1]), wahrscheinlich in gehöriger Entfernung von Gibea, machen sie Halt und warten auf das Zeichen, welches sie mit andern Abtheilungen, die im Hinterhalte lagen, und, sobald Benjamin die Stadt verlassen, diese angreifen sollten, verabredet haben. Die Stelle, von der aus die Stadt überfallen wird, heißt מערה־גבע. Die Masora hat מַעֲרֶה punktirt, und somit von ערה abgeleitet und damit, wie auch Raschi erklärt, die Blöße, d. i. den zugänglichen Theil von Gibea ausdrücken wollen. Der Targum gibt es durch מישר wieder, was stets die Wiedergabe von ערבה ist, so daß er möglicher Weise מערבה[2]) gelesen hat. Es könnte dann der Punkt verstanden werden, wo die Höhe in die Niederung sich abflacht, also zugänglicher wird. Am klarsten wäre so zu punktiren, daß מְעָרָה, Höhle, gelesen wird, wie auch Sept. „Μααγέβα (statt Μαγαγέβα) hat. Nördlich von dem heutigen Geba, mit dem man unser Gibea identifizirt, kommt von N. W., von Beitin und el Bireh herab, der steile, zwischen hohen Wänden sich hinziehende Wady-es Suweinit und geht an einer Felshöhle vorüber, die noch heute Jaibah genannt wird (Robinson II, 327—330; vgl. Ritter, 16, S. 523).

Und so kamen gegen Gibea zehntausend Mann. Erst jetzt wird die Anzahl des Hinterhalts, von dem V. 29 erzählt wird, angegeben. Es versteht sich, daß auch hieraus die Unwahrscheinlichkeit einer Belagerungsarmee von 400,000 Mann hervorgeht, die ganz Gibea von allen Seiten hatten umgeben können. V. 34 und 35 geben nun bei Gelegenheit der Erzählung vom Hinterhalt kurz das ganze Kriegsresultat an, was, wie Keil mit Recht bemerkt, in der hebräischen Historiographie Brauch ist. Dann folgt von V. 36 an die genauere Darstellung aus der alten Aufzeichnung selbst. Man darf auch keinen Widerspruch finden zwischen V. 35, wo 25,100 Mann aus Benjamin Gefallener angegeben werden und V. 46, wo 25,000 Mann sind. Aber letztere Angabe ist nur die Summe der vorhin V. 44 und 45 angegebenen drei runden Zahlen von 18,000 + 5000 + 2000, und die große Treue des Berichtes erweist sich daraus, daß da in den runden Summen das Hundert, welches 25,000 übersteigt, nicht vertheilt ist, es auch in der Summe nicht genannt wird, obschon es sich doch nach V. 35 von selbst verstand. Die List selbst, welche die Israeliten gegen Benjamin anwenden, ist in anderer Weise auch von Abimelech bei der Eroberung von Sichem gebraucht. Aehnliche Kriegsstücke hat Frontinus (Stratagematon lib. 3, cap. 10) sowohl von Scipio wie von Hannibal und Anderen gesammelt. Der erste belagert in Sardinia eine Stadt, thut als ob er die Flucht vor den Belagerten ergreife, und als sie ihn unbesonnen verfolgen: „per eos, quos in proximo occultaverat, oppidum invasit."

Es hatten nämlich die Söhne Benjamin gemeint, daß sie geschlagen seien, nämlich, wie aus den nächsten Worten hervorgeht, „die Israeliten", daher, weil es eine Recapitulation ist von V. 32, zu übersetzen: „und es hatten gesehen oder gemeint". Sie hatten wirklich gesehen, daß die Söhne Israel sich schlagen ließen.

Und die Abrede war für die Mannen von Israel mit dem Hinterhalt: stark aufsteigen zu lassen **eine Rauchsäule.** הָרֵב לעלותם. Die Form erklärt sich durch Psalm 51, 4, הַרְבֵּה כַבְּסֵנִי, wo ein Kri הָרֵב liest. Denn nicht blos der Imperativ, sondern gerade der Infinit., der ihn bildet (beide הַרְבֵּה), werden apocop. הָרֵב, und daher die adverbiale Bedeutung „stark", „sehr", „völlig". Das Wörtchen gehört durchaus zum Verständniß des Satzes; eine mächtige Rauchsäule, wie einer brennenden Stadt, soll der Hinterhalt aufgehen lassen, die in der Ferne wirklich gesehen und nicht zu einer Täuschung werden konnte. Bertheau übersah dies wohl, als er es aus dem Texte streichen wollte.[1])

Und die Einwohner der Städte brachten sie in deren Mitte um. Benjamin floh, — auf dieser Flucht kam es durch Ortschaften, die in seinem Wege lagen. Da erheben sich auch die Einwohner dieser gegen die Flüchtigen und erschlagen sie in ihrer Mitte. Ein Ereigniß, das sich in allen Kriegen wiederholt, wo aufgelöste flüchtige Trupps durch Feindesland ihren Weg nehmen müssen. Andere Erklärungen, deren es von jeher gab, scheinen mit dem Zusammenhang und der Sprache nicht zu stimmen. Es kann nicht von denen die Rede sein, welche die Stadt verbrannten, denn wie sollten die „אשר מהערים" heißen? Ebenso wenig begreift man den Grund dieses Ausdrucks und des בתוכו nach Bertheau's Erklärung, dem Keil meist gefolgt ist, da die Verfolgung und Umschließung erst V. 43 geschildert wird. Dem Sinn am nächsten dünkt mir die von Clericus: cum confugerent Benjaminitae ad urbes aliorum Israelitarum, ab iis occidebantur." Nur muß man darunter nicht ein systematisches Zufluchtsuchen der Benjaminiten verstehen, sondern die natürliche Erscheinung, in welcher gegen den verfolgten und geschlagenen Feind Alles sich erhebt. Offenbar weist dabei der Erzähler auf die Erbitterung hin, welche ringsumher gegen Benjamin geherrscht hat. So übermüthig Benjamin früher war, so elend geht es ihm nun auf der Flucht. Nicht nur der Kampf sitzt ihm immer auf der Ferse, — sondern überall begegnet er Feinden. Sein Heil allein ist die Wüste, die er östlich und nordöstlich gegen das Jordanthal hin zu erreichen gedenkt. Aber bevor er dahin gelangt,

1) Movers (Phönizien 1, 661) möchte diesen Ortsnamen durch den phönizischen Tamyrus, Zeus Demarus erklären. Raschi dachte dagegen an das Gebiet von Jericho.

2) Dies wird durch die syrisch-griechische Version des Paulus Tellensis unterstützt, welcher מן מערבא hat, was die Uebersetzung von ἀπὸ δυσμῶν wiedergibt (Nordam S. 179). Die Lesart bei K. 85, בשיר ist nur aus dem Targum מישר verdorben.

1) Ueber die uralte falsche Lesart חרב vgl. Keil. Paulus Tellensis hat in seiner syrischen Version dergleichen wiedergegeben (Nordam S. 180).

werden Abtheilungen abgeschnitten und eingeschlossen (כִּתְּרוּ); — ruhelos wird er verfolgt (das ist der Sinn von הִרְדִּיפֻהוּ מנוחה, „sie verjagen ihm die Ruhe", darum wohl das Hiphil), — kaum denkt er ein wenig zu verschnauben, — sind sie hinter ihm her, — so wird er getrieben, bis er sich eben in der Wüstengränze im Osten von Gibea befindet. Endlich, noch bis zu einem unbekannten Ort — Gideom — verfolgt, finden sie ein Asyl auf dem Felsen Rimmon, nordöstlich von Gibea — unterhalb Ophra, — denn das heutige Rimmon, das hoch auf einem felsigen Tell liegt, wenn man den tiefen Wady el 'Asas übersteigen, — wird für den Felsen Rimmon gehalten (Robinson, bibl. Forsch. S. 380; Paläst. 2, 325).

Sechshundert Mann haben sich dort von dem ganzen Stamm gerettet. Alle Anderen liegen erschlagen von Bruderhand. Die Sicherheit erkaufen sie durch die Lust ihrer Verfolger, umzukehren, um Stadt, Haus und Heerd in Benjamin völlig zu verwüsten. Die Städte werden wie feindliche, wie Jericho gebannt und verbrannt. Die Israeliten handeln noch strenger an Benjamin, als die Pythia über das feindliche Krissa verhieß, „welches Tag und Nacht bekämpft, verwüstet und dessen Einwohner Sklaven werden sollten". Doch die Reue blieb nicht aus.

Einundzwanzigstes Kapitel.

V. 1—14.

Und die Mannen Israels hatten geschworen in Mizpa wie folgt: Keiner von uns 1
gebe seine Tochter an Benjamin zur Frau. *Und das Volk kam nach Bethel und saß 2
dort bis Abend vor Gott und hob seine Stimme auf und begann ein heftig Weinen.
*Und sie sprachen: Warum Gott, Herr Israels, mußte dies in Israel geschehen, um 3
aus Israel einen Stamm auszumustern. *Und am Morgen stand das Volk früh auf, 4
baute einen Altar und brachte Ganzopfer und Gelübdeopfer. *Und die Söhne Israel 5
sprachen: Ist einer nicht in die Gemeinde gekommen von allen Stämmen Israels zu
Gott, denn es war ein mächtiger Schwur, daß wer nicht zu Gott kam nach Mizpa —
so hieß es — sterben müsse. *Und es änderten die Söhne Israels ihre Gesinnung ge- 6
gen ihren Bruder Benjamin und sprachen: Ausgerottet ist nun ein Stamm von Israel.
*Wie sollen wir denen, die übrig sind, zu Frauen verhelfen, da wir geschworen haben 7
bei Gott, ja nicht ihnen von unsern Töchtern zu Frauen zu geben. *Und sie sprachen: 8
Ist Einer von den Stämmen Israels, der nicht zu Gott nach Mizpa kam, und siehe —
es war kein Mann von Jabesch Gilead in das Lager zur Gemeinde gekommen. *Denn 9
als das Volk gemustert ward, siehe, da war kein Mann da von den Einwohnern von
Jabesch Gilead. *Und es schickte dahin die Gemeinde zwölf tausend Mann von den 10
tapfern Leuten und befahl ihnen also: Geht und schlaget die Einwohner von Jabesch
Gilead mit dem Schwert, Weiber und Kinder. *Und solches sollt ihr thun: Alles 11
Männliche und jedes Weib, das den Beischlaf eines Männlichen erfahren, sollt ihr bannen. *Und sie fanden von den Einwohnern von Jabesch Gilead vier hundert jung- 12
fräuliche Mädchen, die von einem Manne die Beiwohnung noch nicht erkannt hatten, und
brachten sie in das Lager nach Schilo im Lande Kenaan. *Und es sandte die ganze 13
Gemeinde und redete mit den Söhnen Benjamin, die am Felsen Rimmon waren, und
bot ihnen Frieden an. Und Benjamin ging in dieser Zeit zurück, und man gab ihnen 14
die Frauen, die man hatte leben lassen sollen von den Frauen von Jabesch Gilead,
aber sie fanden für sie nicht so viele.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Und die Mannen Israels hatten geschworen in Mizpa. Nachträglich erfahren wir von zwei Schwüren, die die Gemeinde im Beginne des Krieges gethan hatte. Es gelobten Alle aus Israel, Mann für Mann (darum steht hier איש ישראל), keinem aus Benjamin die Tochter zur Frau zu geben. Sie heben das Connubium mit dem Bruderstamme auf. Sie beschlossen, Benjamin wie ein heidnisches Volk zu behandeln, oder wie die heidnischen Völker sich unter einander, wenn sie nicht bestimmten Vertrag geschlossen (ἐπιγαμία), anzusehen pflegten. Bei heidnischen Völkern kam es vor, auch bei germanischen, bis das Christenthum sie völlig überwunden, daß sie sich mit einander nicht vermischten. Erst die Kirche brachte Ost- und Westgothen, Angelsachsen und Britten, Franken und Romanen dazu, daß sie sich wie ein Israel ansahen. Um so größer muß die Empörung auf Seiten Gesammtisraels gewesen sein, wenn es Benjamin gleichsam aus seinem ehelichen Bunde ausstieß. Die Römer

*) לא מצאו כֵּן. Die Bedeutung von כֵּן ist hier tot, wie 2 Mos. 10, 14 und entspricht überhaupt dem tantus, talis, tot, wo wir zu „so" noch das betreffende adj. hinzufügen.

bestraften einmal (im Jahre 335 n. Chr.) die aufgestandenen Latiner, daß sie ihnen connubia, commercia et concilia inter se genommen haben (Liv. 8, 14). Die Latiner waren unterworfene Völker, Benjamin ein gleichberechtigter Bruderstamm. Man sollte meinen, ein solcher Beschluß hätte schon ausgereicht, um den Stamm Benjamin für seine Unsitte zu bestrafen. Aber würde er in seinem Starrsinn nicht vielleicht ganz in heidnische Art gefallen sein? Doch war allerdings doppelte Strafe zu hart. Denn die Schuldigen zu bestrafen, nicht einen Stamm zu vertilgen, war Israel ausgezogen. Das sehen sie jetzt — aber zu spät ein, nachdem die leidenschaftliche Erbitterung sich gelegt hat. Jetzt sitzen sie vor dem Altar Gottes in Bethel mit Thränen über das Unglück, welches geschehen ist. Jetzt sehen sie die Folgen ein, welche aus maßloser Erbitterung hervorgehen. Wozu mußte auch dem Bruderstamm gegenüber bis auf's äußerste Alles auf die Schärfe des Schwerts gelegt werden! Als Benjamin floh, — reichte es nicht aus, dann noch einmal von ihm die Auslieferung der Schuldigen zu verlangen? Würde es sich noch gewehrt haben, als es hülflos nach der Wüste sich rettete. Wozu die Niedermetzelung der Flüchtigen? Wozu der Mord und Brand in den Städten? Israel hat Recht zu weinen, denn es fühlt die Schrecken des Bürgerkriegs; Menschlichkeit und Liebe sind verscheucht, wenn Brüder mit einander kämpfen. Die ärgsten Gräuel und zwar in thörichter Selbstverblendung, thun sich die Völker an, die innerlich zerfallen sind. In der Erbitterung wird die sittliche Ursache ganz aus den Augen gelassen. Die Führer, sagt Tacitus, gelten dann weniger wie die Soldaten (civilibus bellis plus militibus, quam ducibus licere, Hist. 2, 29. 6 b). Israel kann sich vor Gott beklagen, aber seine Führer nicht anklagen. Die Urim und Tummim haben die Execution gutgeheißen, aber weder solche Schwüre noch solche Grausamkeit in Israel gebilligt. Gibt Israel in diesem Kriege ein Beispiel, wohin ungerechter Trotz (bei Benjamin) und fanatischer Eifer, der sich selbst immer mehr verbittert (bei den zehn Stämmen) führen kann, so ist es doch auch belehrend, daß es von der Buße weiß, die dafür nöthig ist. Es baut einen Altar und bringt Bußopfer und Gelübdeopfer wie vor der Schlacht.

Denn es war ein mächtiger Schwur, daß wer nicht zu Gott kam nach Mizpa — so hieß es — sterben müsse. Israel zeigt auch hier wieder deutlich in seiner Geschichte, was jeder Mensch an sich erfahren kann; — kaum hat man Buße und Gelübde gethan, wegen alter Uebereilung — so begeht man dasselbe schon wieder auf's neue und zwar oft in demselben blinden Eifer, den man eben beklagt hat. Damals, als die Entrüstung wegen der Gräuelthat in Gibea alle Herzen erfüllte, — war auch der Schwur gefallen, daß, welche Stadt in Israel nicht seinen Abgesandten zur Volksversammlung absendete, — also keinen Theil nehme an der allgemeinen Execution gegen Benjamin, die eine Sache Gottes sei, — der werde in den Bann des Todes gethan. Denn er mache sich gewissermaßen zum Bundesgenossen Benjamins, er sei nicht genug entrüstet über die Schreckensthat, um sie nicht halb zu billigen. Mitten in den Schreckensereignissen ist übersehen worden, ob alle Städte Abgeordnete gesandt hätten, — erst jetzt, wo man darüber nachdenkt, wie man Benjamin wieder aufhelfen möchte, ohne den Schwur zu verletzen, fällt es auf, daß Jabesch in Gilead keinen gesandt habe. Und was will man thun? Dort wieder mit der Schärfe des Schwerts so vergelten, wie man in Benjamin gethan zu haben eben beklagt hat. Um dem gebrochenen Benjamin aufzuhelfen, soll nun eine andere Stadt, doch wegen immerhin viel geringerer Schuld, gebrochen werden. Man will Zornversühnen durch Zorn anrichten. Man beklagt, einen unzeitigen Schwur gethan zu haben, und statt ihn bußfertig vor Gott sich lösen zu lassen, will man ihn durch Execution eines andern — jetzt nach dem Sieg und dem Frieden — nachdem „Gott" die Aufständigen geschlagen (Kap. 20, 35) eben so harten und strengen gut machen. Jabesch Gilead war eine tapfere Stadt voll muthiger Leute, wie alle Gileadim. Nach Eusebius lag sie sechs Meilen von Pella; Robinson machte nach seiner Lage Untersuchungen längs des Wady, der dort noch Yâbis heißt (Bibl. Forsch. 413) und meinte, ihn am wahrscheinlichsten an der Ruinenstelle von ed-Deir gefunden zu haben (S. 419). Es muß eine Bedeutung in Gilead gehabt haben. Dies beweist, daß der Ammoniterkönig Nachasch sich gerade gegen Jabesch wendet (1 Sam. 11). Es war sein Name in der Geschichte Ijstachs nicht genannt worden. Als Saul, der König, von der Gefahr hört, zerstückt er ein Opferthier und schickt es zur Hülfeleistung an ganz Israel und erwirbt einen glänzenden Sieg. Es sind dies merkwürdige Zusammenhänge, welche die Geschichte gewährt. Gegen Jabesch unternehmen jetzt die Israeliten eine harte Execution, um Benjamin zu helfen. Später sammelt Saul aus Benjamin Israel um sich, um Jabesch zu befreien. Jabesch kommt nicht, als es gegen Benjamin gerufen wird, durch die Stücke des getödteten Weibes. Jetzt ruft Benjamin für Jabesch das Volk durch die Stücke des Opferthiers.

Israel sendet gegen Jabesch Gilead zwölf tausend tapfere Streiter, also ein angemessenes Verhältniß, wenn gegen Benjamin vierzig tausend gezogen sind. Der Befehlshaber dieser Truppen bekommt den Befehl, in Jabesch Alles zu erschlagen bis auf die Jungfrauen, welche mitgebracht werden sollen, damit sie Benjamin empfange. Man darf annehmen, daß dieser Executionsbeschluß so zu fassen sei: — es solle Jabesch gezwungen werden, seine Jungfrauen auszuliefern als Sühne für seine Schuld, sonst würde die Stadt die Execution erfahren, die sie eigentlich verdiene[1]). Denn es ist nicht berichtet, daß die Execution ausgeführt, und unter Saul ist sie ja doch, und, wie es scheint, wieder die Hauptstadt von Gilead. Die vier hundert Jungfrauen sind dann gleichsam das Sühnopfer für die Schuldigen in Gilead. Als solches, und weil die Gileadim dazu gezwungen worden, können sie an Benjamin gegeben werden, trotz des Schwures, — da dieser nur die Freiwilligkeit voraussetzte. Wenn es V. 14 heißt: „welche man leben ließ von

1) Die athenischen Jonier, wie Herodot erzählt (1, 146) haben sich Karierinnen geraubt und die Väter erschlagen. Daher soll in Milet die Sitte gekommen sein, daß die Frauen nicht mit ihren Männern sprechen noch bei ihren Namen sie rufen.

den Frauen in Jabesch", so schließt dies nicht ein, daß man die Andern wirklich erschlagen, — sondern es waren die, welche man in jedem Falle wegen Benjamin leben ließ, und deren Leben, — nicht wie bei den Heiden sonst oft deren Tod — die Existenz sowohl der Gileadim, — denen sie genommen — und der Benjaminiten, — denen man sie gab, — retten half. Sie wurden, weil man sie leben ließ, obschon man sie tödten konnte, nicht mehr als solche betrachtet, welche man Benjamin nicht geben sollte. Wie lehrreich ist dies Alles! Israel will seinen Schwur nicht brechen und umgeht ihn doch! Hat Gilead den Tod verdient, so dürfen die Jungfrauen nicht leben! Leben diese, warum sollen die Kinder sterben? Geben die Gileadim ihre Töchter nicht freiwillig, so geben sie doch die Israeliten für sie hin! Denn die Ueberlieferung dieser Jungfrauen ist zwar eine gewaltsame Lösung der Verwicklung, in der man sich befindet, aber die Gewalt ist doch nur formal, nicht natürlich. Auch die Griechen halfen sich bei unbesonnenen Eiden der Tücke gegenüber durch formale Auslegung, die die reale Ausführung aufhob (vergl. Herodot 4, 154; Nägelsbach. nachh. Theol. S. 244). Hier glaubte Israel ähnlich aus Liebe zu Benjamin handeln zu können — denn um in keinem Falle die Heiligkeit des Eides zu schwächen, wurde er formal umgangen. — Die Gelegenheit fand sich bald dies noch weiter zu thun, da die Zahl der vier hundert gileaditischen Jungfrauen nicht ausreichte.

V. 15—25.

Und dem Volk war leid um Benjamin, daß Gott einen Riß gemacht hatte in den 15
Stämmen Israels. *Und es sprachen die Aeltesten der Gemeinde: Wie helfen wir den 16
Uebrigbleibenden zu Frauen? denn ausgetilgt ist jede Frau aus Benjamin. *Und sie 17
sprachen: Ein Antheil Rettung ist noch übrig für Benjamin, so daß nicht ausgelöscht
werde ein Stamm aus Israel. *Und wir können ihnen nicht Weiber von unseren Töch- 18
tern geben, denn die Söhne Israel haben also geschworen: Verflucht sei, der gibt ein
Weib an Benjamin. *Und sie sprachen: Siehe, ein Fest Gottes ist in Schilo von 19
Zeit zu Zeit, was im Norden von Bethel, im Osten von der Straße, die von Bethel
nach Schechem führt und im Mittag von Lebonah. *Und sie hießen den Söhnen Ben- 20
jamin also: Geht und verbergt euch in den Weinbergen. *Und sehet, — sobald wenn 21
sie ausziehen die Töchter von Schilo zu tanzen mit Pauken, so springt ihr aus den
Weinbergen hervor, raubt euch Jeder sein Weib von den Töchtern Schilo und gehet in
das Land Benjamin. *Und wenn ihre Väter oder Brüder kommen werden mit uns zu 22
hadern, so sagen wir ihnen: Gönnet sie uns, denn wir haben sie nicht genommen wie
als Kriegsbeute, Jeder sein Weib, und dann habt ihr sie ihnen nicht gegeben, in welchem
Falle*) ihr jetzt in Schuld wäret. *Und die Söhne Benjamin thaten also und nah- 23
men sich Weiber nach ihrer Zahl von den Tänzerinnen, die sie raubten, kehrten zu ih-
rem Erbtheil zurück, bauten die Städte und wohnten daselbst. *Und zogen von dannen 24
die Söhne Israel in dieser Zeit, Jeder in seinen Stamm und sein Geschlecht, und ging
Jeder von da in sein Erbtheil. *In diesen Tagen war kein König in Israel und Jeder 25
that, was in seinen Augen gut war.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Darin, daß die aus Jabesch geraubten Jungfrauen noch nicht genügend waren, wird die nochmalige Berathung begründet, welche die „Aeltesten der Gemeinde" (V. 16) anstellen, um den Stamm der Benjaminiten nicht aussterben zu lassen. Endlich kommen sie auf ein letztes Stück Hülfe (יִרְשַׁת פְּלֵיטָה), was ihnen noch übrig bleibt; sie beschließen, eine zweite Veranlassung zu suchen, durch welche zwar den Benjaminiten Frauen aus Israel nicht gegeben werden, aber die Möglichkeit geboten wird, solche, — was im Eide nicht wörtlich ausgeschlossen war, — sich von ihnen nehmen zu lassen. Auch die Einwohner von Jabesch haben ihre Töchter nicht gegeben, sondern sie sind ihnen mit Gewalt genommen worden und wurden als Beute den Söhnen Benjamin überlassen.

Nun fand in Schilo ein wiederkehrend Fest statt, — an dem Jungfrauen aus allen Gegenden sich versammelten und auf bestimmten Plätzen Tänze aufführten. Um dieser Plätze willen und damit die Benjaminiten sich an dem rechten Orte, ohne Aufsehen zu machen, einfinden konnten, wird die Lage[1]) genau beschrieben, nicht um Schilo zu beschreiben, denn es ist ja sonst nirgend eine solche Beschreibung Brauch. Man gibt ihnen die Weinberge an, welche den Tanzplatz einschließen. Dort sollten sie harren,

1) Die Beschreibung ist heut noch kenntlich, da Robinson in Seilun und Lubban Schilo und Lebona wiedergefunden zu haben scheint. Eigenthümlicher ist die Angabe V. 12, daß die Mädchen gebracht werden sollten nach „Schilo im Lande Kenaan". Es war dies nur sein voller Name, vgl. Josua 21, 2 und 22, 9 wo es ebenso heißt, cf. Lugdunum Batavorum.

*) כִּי, wie Richter 13, 23, „in welchem Falle wir solches nicht vernommen hätten".

in Büschen versteckt, bis die Mädchen herauskommen, dann auf sie stürzen, Jeder eine rauben und mit ihr auf den bekannten Wegen südlich hinab über Rimmon nach ihrer, ihnen wieder friedlich geöffneten Heimat zu eilen. Es scheint, daß die Benjaminiten auf die Folgen der That und den Unwillen der Väter und Brüder aufmerksam gemacht haben. Aber die Aeltesten der Gemeinde beruhigen sie und sprechen:

Und wenn ihre Väter oder Brüder kommen werden mit uns zu hadern. Auch V. 22 hat die wunderlichsten Auslegungen erfahren, so daß die syr. und arab. Uebersetzungen statt לְקַחְנוּ gesetzt haben לִקְחוּ, worin Studer folgen will. Andere, wie Bertheau, wollen wenigstens die Worte בְּמִלְחָמָה כִּי לֹא auslassen. Keil meint, die Worte seien im Sinne der Benjaminiten, als wenn diese es sagten, gesprochen. Und doch liegt die Sache offenbar. Die „Aeltesten" beruhigen den Stamm Benjamin über die Folgen des Raubes, denn er hat die Folgen alten Trotzes erfahren, und sagen: Gewiß werden die Eltern oder Brüder kommen לָרִיב, und werden heftig hadern, und zwar mit uns, denn wir, das ist ja offenbar, sind die Veranlassung gewesen. Ohne dies hättet ihr, der Stamm Benjamin, dies jetzt nicht gewagt. Sie werden uns vorwerfen, wir hätten sie zur Fluchschuld verleitet, weil ihr jener Töchter bekommen habt. Da werden wir zu ihnen (den Vätern) sagen: Seid ruhig und mild; gönnet die Mädchen uns. Wir haben sie ja nicht im Krieg genommen, als Beute, wie etwa bei Jabesch, — wir haben sie nehmen lassen (doch ist Benjamin nichts nachzutragen), aber in Frieden, nicht zur Kränkung, und ihr habt sie ihnen nicht gegeben, seid also schuldfrei. Wie sollten wir es anders machen, um Benjamin Frauen zu schaffen und uns doch nicht in Fluch zu verwickeln? So ließen wir sie rauben, aber nicht wie Kriegsbeute. Unfreiwillig sind eure Töchter zu ihnen gekommen und euch kann kein Fluch treffen (V. 18), weil ihr sie ihnen nicht gabt. Auf dem לְקַחְנוּ liegt eben der Nachdruck. „Weil wir sie nehmen ließen", so fehlt die Schmach der Gewalt und Kriegsbeute, fehlt die Beleidigung. Daher hadert nicht, denn was soll Hader, wo kein מִלְחָמָה ist. Die Aeltesten werden für sich Verzeihung bitten, weil sie es mit dem Raube gut gemeint (לֹא בְּמִלְחָמָה), dann werden die Väter und Brüder, deren Zorn sich jetzt gegen Benjamim gelegt hat, alle zufrieden sein, sobald sie die Ueberzeugung haben, daß sie für diesen Schritt kein Fluch trifft, der auf Uebertretung des Eides steht. Denn jener Eid war die Hauptschranke, welche in der letzten Zeit die Versöhnung mit Benjamin gehindert hat.

Als die Benjaminiten diese Ermunterung vernehmen und sich also über die Folgen ihrer That sicher fühlen, führen sie die That wirklich aus und gehen mit ihren gewonnenen Frauen glücklich in die neu gewordene Heimat. Bekanntlich hat die römische Geschichte im Raube der Sabinerinnen ein berühmtes ähnliches Ereigniß. Es treten allerdings einige analoge Züge merklich hervor. Die Stämme Italiens wollen kein Ehebündniß mit den Römern eingehen, — diese fürchten den Untergang ihres kaum begonnenen Staates, — es war im vierten Monate Roms (Plut., Romul. 14), und vier Monate hatte Benjamin im Felsen Rimmon gesessen. Es waren nur Jungfrauen, die Benjamin erhielt (V. 12 und 21). Auch die Römer hatten nur Jungfrauen geraubt (Plut., Rom. 14; Schwegler, röm. Gesch. 1, S. 478). Es war auch ein Fest, zu dem die Jungfrauen in Rom, wenn auch nicht um thätig zu sein, erschienen waren. In Israel, — so ist sinnig vermuthet worden, — dürfte von den tanzenden Jungfrauen die Erinnerung an Mirjams Feier mit paukenschlagenden Jungfrauen gefeiert worden sein, als Israel glücklich das Meer durchschritten. Die Römer feierten als Tag des Sabinerraubes die Consualia und meinten, sie wären dem Meergott heilig. So war das Thiersymbol des Gottes, dem Romulus in Rom namentlich diente, des Mars, der Wolf, dem sie auch keine Schande machten. Benjamin wird mit einem Wolf verglichen und das Wort טֹרֵף[1]), was von denen gebraucht wird, welche die Jungfrauen nehmen sollen, wird, als den Wolf charakterisirend, noch später angewandt.

Schwegler (1, 469) erklärt den Raub der Sabinerinnen für einen Mythus, der aus der Vorstellung sich gebildet habe, die Ehe sei überhaupt ein Raub[2]). Aber gerade in dieser Erzählung wird der Raub, als das ungebührliche, den regelmäßigen Ehen der anderen Stämme entgegengesetzt. Vielmehr ist die Idee der Nachricht, die Unmöglichkeit darzulegen, Verbote der connubia aufrecht zu erhalten. Es war eine Lehre darin enthalten, daß die Eheverbindung der Menschen über die geschichtlichen Trennungen der Stämme und Geschlechter hinausgehen, und wie das Schiff das trennende Meer zu einer Straße der Gemeinschaft mache (Neptunus equester, denn das Schiff ist ein Roß), so ist das connubium die Mischung verschiedener Stämme. Consualia sind daher Conjugalia; der Consus ist der Conjux; die Verhüllung und Verbergung, die bei seinen Festen vorkam, entspricht der Verhüllung der Vermählten (nubere, connubium), das Opfer des Maulthiers entsprach dem Wunsche, daß trotz der Verbindung Verschiedener, aus der auch das Maulthier entstand, keine Unfruchtbarkeit wie an Jenem sich offenbaren möchte.

Aber die Hinweisung auf den Raub der Jungfrauen durch Benjamin lehrt dies am deutlichsten. Israel ist das Bild eines organischen Volksthums mit verschiedenen Stämmen. Wenn es die Ehe unter sich aufheben wollte, so ist die Folge der Raub oder das Absterben eines Theils der lebendigen Glieder. Im Frieden gewinnen die Benjaminiten wieder, was sie im Krieg verloren. Der Scheinkrieg hebt den rechten Krieg auf. Man hat sie durch Hinterhalt fast vernichtet. Durch einen Hinterhalt gewinnen sie nun neues Leben. Damals

1) Vgl. das Targum zu Ezech. 22, 27 und meinen gold. Thron Salomonis S. 164.

2) Auch die Bräuche, von denen dabei gesprochen wird, wie die spartanischen, haben einen anderen Sinn. Der Mutter muß ihr Kind geraubt werden, weil sie es liebt. Die obige Erzählung stellt die Nothwendigkeit des Raubens hin, weil man den Fremden nicht liebt.

lag Israel schnaubend in öden Wadys, um unfruchtbar zu machen. Jetzt liegt Benjamin in fruchtbaren Weinbergen, um Segen zu holen. Es ist ein grauenvoller Gedanke, sich das in Flammen aufgehende Benjamin zu denken, wo Weiber und Jungfrauen durch unerbittlichen Stahl fallen — und es ist immerhin eine Erquickung, sich statt dessen die davonjagenden Männer zu denken, das gewonnene Weib im Arm. Aber der Schein des Kriegs war doch auch nicht ohne Schrecken und Thränen, — wenn die Pauken plötzlich verstummen, die Töchter schreien, die Mütter weinen. — Es war ein Bild des Krieges, das schon an sich den Bruderkrieg zum Abscheu macht. — Die Erzählung ist auch hingestellt, um die Mißstände zu bezeichnen, in welche ein Volk fällt, dem ein einheitliches organisches Regiment fehlt. Sie schließt mit den Worten, welche die Inschrift des ganzen Buches sein kann: „Und war kein König in Israel, und konnte Jeder thun, was ihm in seinen Augen gut schien."

Die Zeit, in welcher das Ereigniß mit den Söhnen Benjamin vorgegangen, ist nicht schwer zu erkennen. Alles weist in die Zeiten zurück, in welchen Israel noch lebhaft in den Traditionen der kriegerischen Gemeinschaft unter Josua stand. Es ist die Zeit, von welcher es im Buch Josua 24, 31 und Richter 2, 7 heißt: „Und es diente das Volk Gott alle Tage Jehoschua's und alle Tage der Aeltesten, die ihr Leben bis nach Jehoschua hinaus geführt haben, und noch gesehen haben die große That, welche Gott Israel gethan hat."

Aus der Erzählung geht auch hervor, daß man Gott allerdings noch eifrig diente. Man befragte die Urim und Tumim. Man weinte und fastete vor Gott. Man brachte Ganzopfer und Mahlopfer. Von Götzendienst ist keine Spur. Die Verbindung mit heidnischen Frauen wird für eine undenkbare Sache gehalten. Ganz Israel fühlt sich noch in der militärischen Verfassung, wie sie unter Mose und Josua gegolten. Nicht lange vorher werden auch die Kriegszüge still gestanden haben. Aus Richter 1, 22—26 erkennt man den großen Werth, der auf die Eroberung von Bethel gelegt wird. Als die Söhne Josef, in deren Gebiet Schilo und das Gut des Hohepriesters war (Jos. 24, 33), nach Bethel hinaufzogen, „war Gott mit ihnen". Seit der Zeit wird noch bis in die Tage des Ereignisses, von dem erzählt worden ist, die Lade Gottes in Bethel und dieses der Mittelpunkt der kriegerischen Aktionen gewesen sein. Denn als der Friede eintrat, war sie in Schilo. Es gab auch dort keinen stehenden Altar für die Volksopfer (Kap. 21, 4). Die Mädchen aus Jabesch werden auch nicht nach Bethel, sondern nach Schilo gebracht (Kap. 21, 12). Die Erinnerung an den Auszug aus Aegypten ist noch lebendig (Kap. 19, 20). Wie es nach Josua's Tode geheißen hatte: Jehuda voran (Kap. 1, 1), so heißt es auch nun (Kap. 20, 18). Die partialen Anstrengungen einzelner Stämme sind noch gar nicht sichtbar. Am klarsten wird dies daraus, daß Pinchas, der Sohn Elasars, der Enkel Aharons, an der Spitze des Heiligthums stand (Kap. 20, 28). Dieser war ja noch Einer von denen, die die großen Thaten Gottes gesehen hatten. Elasar, sein Vater, war nach Josua gestorben. Bis zu seinem Tode wird die israelitische Stammgenossenschaft sich so gehalten haben, wie Richter 2, 7 geschrieben steht. Aber sein Name und Charakter bezeichnet überhaupt den Anschluß dieses Ereignisses an die vorangegangene große Zeit. Pinchas war es, dessen sittlicher Eifer den sündigen Israeliten, den Buhler in den Gefilden Moabs, mit der Lanze durchbohrt und darum als „Abwender des Zornes Gottes" gepriesen wird (4 Mos. 25, 7—12). Auf ihn wird nun also die sittliche Entrüstung über die Gräuel Benjamins besonders zurückzuführen sein. Er war von Mose dazu auserlesen, gegen das buhlerische Midjan (4 Mos. 31, 6), wodurch es Israel verführt, eine feindliche Exekution zu begleiten. Sie betrug 12,000 Mann, tausend von jedem Stamm. In ähnlicher Weise war die Exekution gegen Jabesch Gilead geordnet. Wenn dieser Typus priesterlichen Eifers um Glauben und reine Sitte an der Spitze Israels stand, — so läßt sich der ganze Krieg gegen Benjamin wenigstens in seinen Motiven sichtlich erklären. Es wäre ja früher beinahe zu einem ähnlichen Kriege gegen die 2½ Stämme gekommen. Wie Josua 22 erzählt wird, hatten sich diese einen Altar gebaut; die Söhne Israels diesseits des Jordans meinten, es sei dies Götzendienst. Sie kamen zusammen in Schilo und beschlossen, gegen sie zu Felde zu ziehen. Aber erst wurde eine Botschaft gesandt, an deren Spitze wieder Pinchas stand (V. 13). Die Rede, die er an sie hielt, ist ganz in dem Geiste der That, welche gegen Benjamin beschlossen war.

Aber gerade die Erinnerung an dies Ereigniß läßt die Katastrophe, welche in Kap. 20 und 21 erzählt wird, noch näher charakterisiren. Man begreift dann auch die Absicht, welche sie an den Schluß des Buches, nicht an den Anfang, — und zwar neben die That des Micha, gestellt hat. Es wird nicht berichtet, daß an Benjamin eine so feierliche Gesandtschaft geschickt worden wäre, dem Stamm mit Liebe, wie Josua 22, 19 geschah, seine Sünde vorzuhalten. Es geschieht zwar Alles nach des Gesetzes Formen und priesterlicher Vorschrift, aber doch mit so sicherem Machtbewußtsein und fleischlichem Fanatismus, daß der Eifer nicht wohlgefällt und endlich beklagenswerthe Folgen hat. Der sittliche Grund des Krieges gegen Benjamin ist gewiß zu rühmen, aber die blinde Wuth im Siege ist aus dem Fleisch. Der Gräuel Benjamins war furchtbar, aber die Einheit, Entschlossenheit, Ausdauer, welche Israel gegen diesen Stamm offenbaren, endeten in einem Fanatismus, der zuletzt vergessen hatte, daß man einen Krieg nur führte, weil es ein Bruder war und diesen Bruder schlimmer behandelte, als bis jetzt mit den Nationalfeinden geschehen war. Dies ist die Lehre, welche der Erzähler gibt, indem er die Erzählung an das Ende stellt. Er tadelt, was darin vorgekommen war, — denn ein König von Israel war nicht im Lande, — das steht am Anfang und am Schluß des Berichtes. Er gibt sodann Gelegenheit, die beiden Stämme Dan und Benjamin zu vergleichen, ihren Charakter, ihre Thaten, ihr Geschick.

Beide waren kriegerisch vor allen Andern. Aber diese Tapferkeit, wozu wandten sie sie an? Hätte Dan wollen gegen die Philister so kühn sein wie gegen das friedliche Lajisch, und Benjamin, so kühn und kriegsgewandt, warum hatte es Jebus nicht

erobert, das ihm so wichtig sein mußte? Dan gründet einen Götzendienst, um sein Stammbewußtsein nicht zu verlieren. Benjamin vertheidigt die Sünde, um Einmischung der anderen Stämme nicht zu dulden. Mit Recht stellt man aber Dans Sünde höher als Benjamins, denn es that eine geistliche Sünde gegen den Geist des ewigen Gottes, — während Benjamin ein schreckliches aber doch immer nur fleischliches Vergehen beschützte. Den Unterschied zeigen auch die Folgen. Allerdings verlieren sowohl Dan als Benjamin ihre eigentliche Bedeutung. Beider Städte und Gebiete werden von Juda eingenommen. Aber der Held, der aus Dan kommt, Simson, gehört nicht zu denen, die den Götzendienst im Norden pflegten. Ihr Ruhm war er nicht. Aber aus Benjamin erhob sich noch mehrfach Herrlichkeit und Rettung. Als Benjamin nur noch ein Ueberrest war, erhob sich Ehud zum Retter. Saul und Jonathan gingen daraus hervor. Der erste König war ein Benjaminit.

Weil dies aber so war, so läßt der Erzähler den Vorwurf auf ganz Israel fallen, wie verschieden es gegen Dan und gegen Benjamin gehandelt. Bei den Sünden Micha's und Dans verhielt es sich still, mahnte weder, noch that es irgend welche Schritte, — obschon es eine Todsünde war, — während es Benjamin beinahe aufrieb. Und schon vor dem Ereigniß in Benjamin, wo war diese vereinigte Kraft gegen die heidnischen Völker, die man gegen das Gesetz in ihrer Selbständigkeit ließ, wie ihnen der Prophet Kap. 2 vorhält?

Darum kam auch die Strafe. Wäre diese äußerliche Einigkeit noch voll innerlicher Kraft gewesen, würde nicht blos der Sieg gegen Benjamin schneller erstritten, sondern auch die Knechtschaft gegen auswärtige Feinde nicht sobald eingetreten sein. Das Beobachten der äußeren Formen, das gebräuchliche Gebet, die gewohnten Gottesdienste für Krieg und Frieden helfen nichts, wenn nicht der frische Quell des Geistes und des Glaubens darinnen strömt.

Israel fühlte, daß ihm ein Stamm fehle, der die wichtige Flanke am Jordan schützte, als Moab einfiel. Zwar war es ein Benjamini, Ehud, der das Land von dem Tyrannen befreite, aber nur mit Hülfe Ephraims (Kap. 3, 27) erwarb er den völligen Sieg. Denn seines Stammes gab es zu wenige. Noch Saul war sich bewußt, daß er aus dem kleinsten Stamme Israels herkam (1 Sam. 9, 21), obschon doch Israel schon unter ihm fühlte, daß „ein König im Lande war".

Gedankengang und homiletische Andeutungen.

Vorbemerkung.

Das Buch der Richter hat seinen Namen von den Richtern, welche Gott erweckt hat, das Volk Israel zu leiten und zu retten (S. 28); es beginnt daher mit einer Schilderung der Zustände Israels nach dem Tode Josua's, welche durch ihre Sünden und Gerichte die Nothwendigkeit des Richterthums bedingten (Kap. 1. 2).

Es ist dies die Einleitung in den Haupttheil des Buches (Kap. 3—16 incl.), in welchem von Israels Geschichte unter den Richtern selbst gehandelt wird. Die Erweckung der einzelnen Helden zeigt in steigender Weise die gnadenvolle Führung Gottes, die immer wunderbarer sich offenbart, je tiefer die Noth ist, in welche Israel fällt. Die Auswahl der einzelnen Personen zu Richtern und Helden bildet eine Stufenleiter der Wunder Gottes, in welchen der Eintönigkeit der Sünde Israels gegenüber die Mannigfaltigkeit der Hülfe Jehovah's und dem Hochmuth des Volkes gegenüber, durch welchen es fiel, seine Gnade in den Geringen und Verborgenen sich kund thut. Die Geschichten der einzelnen Richter, zumal Othniels, Ehuds, Deboras und Baraks, Gideons, Jistach's und Simsons bilden die Abschnitte des Buches, an welchen nebst ihren Anhängern die Großthaten des Erbarmens Gottes in Israel in gesteigerter Fülle sich zeigen. Von Othniel bis Simson, unter welchem die Geschichte wieder in den Stamm Juda zurückkehrt, von dem sie ausgegangen, zeigt sich in jedem Richter eine neue Seite der wunderbaren Hülfe Gottes. Aber diese Mannigfaltigkeit charakterisirt das Richterthum. Es ruht in keiner Tradition. Durch den Wechsel der Personen und Stämme, an denen sich es zeigt, ist seine Wirkung gebrochen. Stufenweise zeigt die Erzählung den Mangel an Einheit trotz der Fülle an Kraft. So stellt die Charakterisirung des Richterthums auch seine Unvollkommenheit dar. Denn selbst in den Zeiten des Friedens können Ereignisse sich zutragen, wie sie in den letzten Theilen des Buches auf den Bericht von dem Tode Simsons (Kap. 17—21) folgen.

In diesem Schluß des Buches wird der Verfall des Priesterthums, die Willkür der Einzelnen, der Gräuel der Unzucht, Leidenschaft und Zwietracht auf den Mangel eines festen, unveränderlichen Regiments zurückgeführt. Der Schluß des Richterbuches ist eine Einleitung in die Bücher der Könige.

Dieser Gedankengang soll in Folgendem etwas präciser angedeutet sein. Da das Buch der Richter ein Lehrbuch von der Führung Israels durch Gott ist, von seinen Gerichten und Hülfe handelt, da es

wie die gesammte Heilige Schrift eine Homilie ist, an der durch die Geschichte alter Zeit alle Geschlechter lernen sollten Buße thun und der Wahrheit glauben, so sind an die Sätze, durch welche der Gedankeninhalt des Buches gegliedert worden ist, homiletische Andeutungen gefügt worden, wie sie in unserm Bibelwerk auch an besonderer Stelle nicht fehlen sollen. Durch die Zurückverweisung auf die theologischen Erläuterungen des Commentars konnten sie kürzer gefaßt sein.

Die Angabe der Seitenzahlen bei den Ueberschriften möchte einen Inhaltsanzeiger zum Commentare selbst gewähren.

Kap. 1.

(V. 1.) Israel ist gläubig und gehorsam nach dem Tode Josua's (S. 2). Wie ein Kind nach dem Tode des Vaters hat es die besten Vorsätze. Es ist eifrig, bald und kräftig zu thun, was Josua ihm aufgegeben hat. Wie das Gesetz ihm geboten (4 Mos. 27, 21), fragt es Gott durch seine Verklinder und Priester. Es wirkt in ihm noch Erinnerung an empfangene Wohlthat und die Pietät um den abgeschiedenen Helden.

So geht ein Kind wohl aus der Confirmationslehre mit eifrigem Herzen fromm zu sein. Mancher Christ verläßt die erweckliche Predigt mit Vorsätzen der Buße. Principium fervet. Die erste Liebe ist voll glühenden Eifers. Gut anzufangen ist nie ohne Segen. Das beste Erbe ist weiter gehorsam sein gegen Gott.

Starke: Gott gibt mehr, als man bei ihm suchet. — Gerlach: Nicht einmal der Aufgabe, welche jedem einzelnen Stamme gestellt war, wollen sie genügen, ohne zuvor den Herrn darüber befragt zu haben.

(V. 2.) Israel erfährt darum Gottes Bescheid und Verheißung (S. 4). Jehuda soll vorangehen. Wenn Israel gläubig und gehorsam ist, geht Jehuda immer voran (1 Mos. 49, 10) in der Wüste an der Spitze des Heers — nach der Richter Zeit, als David auf dem Throne Israels sitzt und in der Erfüllung — als der Löwe von Juda den letzten Feind besiegt, welcher ist der Tod.

Starke: Wenn wir auch wider unsere geistlichen Kananiter streiten wollen, so muß Christus Jesus, der Löwe aus dem Stamm Juda (Offenb. 5, 5) den ersten Angriff thun und den Krieg führen. — Lisco (Gerlach): Das „ich habe gegeben" ist im prophetischen Sinne gesprochen; vor Gott ist das Gewißzukünftige wie gegenwärtig da.

(V. 3.) Wann Israel gläubig ist, bleibt es auch einig (S. 5). Jehuda und Simeon ziehen im Glauben zusammen als ein Stamm, ein Herz und eine Seele zu demselben Sieg.

So einig sind Kinder, wenn sie im Glauben vom Grabe ihres Vaters kommen. Gottes Kinder sind gute Brüder und Schwestern. Sie streiten nicht um ihr Erbe, sie genießen es in Liebe. Das gläubige Israel ist eine Predigt von der Einigkeit unter Familien — Nachbaren — Bürgern und Nationen. Unionen kommen nicht von außen, sondern von innen. Buße und Glauben verbinden. Unio heißt die Perle, und Perlen bedeuten Thränen. Ex unione lux. E luce uniones.

Starke: Wie alle Christen insgemein, also sollen insonderheit auch Brüder und Schwestern gute Nachbarschaft halten und in Friede und Einigkeit bei einander wohnen.

(V. 4—20.) Dem gehorsamen, gläubigen, einigen Israel folgt der Sieg (S. 6—13). Und im Siege weiß es zu vergelten und zu belohnen. Adonibesek erfährt schrecklich an sich, was er Andern gethan, aber die Söhne des Keni wohnen verbrüdert unter Jehuda. Der Kenaani wird gezüchtigt, aber der Keni genießt die Eroberung. Von den ehemaligen Kundschaftern, die Moses gesandt hatte, sind die Ungläubigen verschollen, aber Kaleb gewinnt sein ruhmreiches Erbe.

So macht der Glaube einig vor der That und nach ihr gerecht. Jedem das Seine (Suum cuique) zu geben, ist man nur weise genug, so lange man gehorsam gegen Gott bleibt. Denn der Glaube sieht a. auf das, was Gottes ist, darum theilt er b. nach dem wahren Verdienste aus. Nicht weil Othniel der Neffe (nepos) Kalebs war, sondern weil er Kirjath Sefer eroberte, erhielt er seine Tochter. Vor Gott gilt kein Nepotismus, weil er ein Zeichen des Verfalles ist, sondern von Gott kommt die Gabe, die Geister zu unterscheiden. Es kann nur bannen und belohnen, wer im Heiligthume Gottes nach „Licht und Gerechtigkeit" (Urim und Tumim) gefragt hat.

Starke: Im menschlichen Leben kehren sich die Sachen oft wunderbar um, und zwar nicht von ohngefähr, sondern durch Gottes wunderbare Regierung (1 Mos. 37, 19). — Derf: Gott vergilt einem Jeden, wie er gethan hat. Womit einer sündiget, damit wird er auch gestrafet, und auch das ist ein Zeugniß, daß ein Gott sei, und daß er gerecht sei und vergelte, wie man's verdienet. — Derf.: Kindern derjenigen Eltern, die sich um die Kirche Gottes wohl verdient gemacht haben, soll man vor Andern Gutes thun und Wohlthat erzeigen. Denn Undankbarkeit ist ein schändlich Ding. — Derf.: Bündnisse müssen auch bei gefährlichen Dingen treu gehalten werden von allen Menschen und insonderheit von Brüdern und Schwestern.

(V. 21—26.) Mit dem Nachlassen des völligen Gehorsams läßt auch der völlige Sieg nach (S. 14—16). Benjamin vertreibt den feindlichen Jebusi aus Jerusalem nicht, weil er die erste Liebe verloren hat. Dagegen kann der Stamm Josef Bethel erobern, weil Gott mit ihm ist. Benjamin, der tapfre Stamm, ist allein Schuld, wenn es nicht gesiegt hat, denn als Bethel den Söhnen Josefs widerstand, kam ihnen ein glücklicher Zwischenfall zu Hülfe. Benjamin hat Jerusalem nicht erobert, darum wohnte nicht der König aus Benjamin (Saul), sondern der aus Jehuda (David) darinnen. Aber es hilft auch nichts, mit Glauben erobern, wenn es im Glauben nicht behauptet wird, denn Bethel wurde später ein Bethawen, ein Haus der Sünde.

Starke: Uebel gewonnen, übel zerronnen, aber auch um das, was man mit Recht gewonnen, pflegt man zu kommen, wenn man sich des göttlichen Segens unwürdig machet: wie den Israeliten diese Oerter wieder genommen worden.

(V. 27—36.) Gehorsam und Liebe gegen Gott scheitern an Habsucht und Bequemlichkeit (S. 17—20). Gleich nach Josua's Tod hatten die Kinder Israel nach Gott gefragt, aber bald folgten sie dem nicht nach, was Mose und in dessen Namen Josua sie geheißen. Sie sollten erobern und sich nicht vor Burgen und eisernen Wagen fürchten. Sie sollten vertreiben und nicht Zins neh-

men. Aber das Herz war nicht ganz mehr mit ihrem Gott. Sie vergaßen nicht blos, daß sie das Land reinigen und allein beherrschen sollten, sondern auch, warum sie dies thun sollten. Sie schonten den Götzendienst, weil schon der Wurm an ihrem Gottesdienste nagte. Sie dachten nicht mehr an die Gefahr der Verführung, weil sie nicht an das Wort des Gehorsams sich erinnerten. Nur im völligen Gehorsam geht man den sichern Weg. Jede Abweichung von diesem führt bergab in die Noth.

So erklärt sich das Mißlingen vieler Unternehmungen im Leben der Christen und der Kirche, wenn auch das Bekenntniß der Wahrheit noch in Kraft ist. Nicht das Wort Gottes hat die Kraft verloren, sondern nur die Menschen, die es im Munde führen, sind nicht völlig in ihm. Gottesfurcht ist noch immer der Weisheit Anfang, aber sie darf nicht mit Menschenfurcht gemischt sein. Die Predigt thut noch immer ihre Wirkung — aber die Rücksicht auf guten Zins und Gehalt muß sie nicht abschwächen. Der völlige Gehorsam hat immer noch seinen Sieg — aber was nicht Gotte zugehört, fällt in's Gericht, auch wenn es an christlichen Dingen hängt. Israel bekannte noch Gott, als es die Völker Kenaans sitzen ließ — aber mit dem Namen ist es nicht gethan. Das Leben muß es büßen, wenn Bekennen und Leben nicht eins sind.

Starke: Wir Menschen wissen das Gute, so uns Gott bescheret, öfters gar nicht recht zu gebrauchen, sondern mißbrauchen es vielmehr zu unserm Schaden. — Derſ.: Unsere verderbte Natur will nur da Gnade erzeigen, wo man soll Ernst brauchen, und ist hinwiederum gar rauh und hart, da man mit Gelindigkeit handeln könnte. — Derſ.: Das vermag der Eigendünkel, der Geiz sammt dem Eigennutz bei den Menschen, daß sie darüber Gottes Gebot ohne Scheu verachten. Einen solchen Ausgang pflegen die menschlichen Rathschläge zu gewinnen, wenn sie dem ausdrücklichen Worte und Gebote Gottes vorgezogen werden, daß es mit der Sache immer je länger, je ärger wird.

Kap. 2.

(V. 1—5.) Der Glaube und die Buße kommen aus der Predigt (S. 21—32). Der Bote Gottes predigt und Israel hört. Es bekennt seine Sünde und weint. Es hat damals nur der göttlichen Mahnung bedurft und es opferte wieder seinem Gotte. Wer so viel Gnaden empfangen hatte, wie Israel in Josua's Zeit und nach seinem Tod, auch er konnte fallen — aber auferstehen, wenn der Bote Gottes an das Herz den Finger der Bußpredigt legt. Ein Geschlecht, das Wunder Gottes, als Gottes, weiß und erfuhr, kann zur Buße durch das Wunder kommen, welches in der Verkündung des Wortes Gottes an die Seelen ruht.

So fehle es nicht an der Predigt der Buße in allem Volk. Nur muß der Prediger sein a. ein Bote Gottes und muß b. den Weg von Gilgal nach Bochim nicht scheuen, also nicht warten, bis das Volk zu ihm in die Predigtstätte komme, sondern zu ihm gehen, bis er ein Bochim, nämlich ein „Thränenwangen" findet. Aber als Bote Gottes muß er darauf achten, daß das Weinen nicht blos sei eine Folge rührender Worte, sondern ein Gefühl der Buße, hervorgebracht nicht durch Beredsamkeit, sondern durch die Mahnung an die bisherige Gnade Gottes, welche die Gemeinde erfahren hat.

Starke: Wie hoch sich Gott der Menschen Heil und insonderheit seiner Kirche Wohlfahrt angelegen sein läßt, erhellt klärlich daraus, daß er selbst oft mit ihnen geredet, sie gelehret, ermahnet und bestrafet hat. — Derſ.: Gottes Wort hat die Kraft, die Menschen zu bewegen und zu bekehren. — Derſ.: Seine Buße auch mit Thränen zu bezeugen, ist nicht unrecht, ja sie ist selten rechtschaffen, wo man nicht seine Sünden wenigstens im Verborgenen beweinet. — Gerlach: Er erinnert sie an frühere Gebote, Verheißungen und Drohungen, und zeigt ihnen, wie nun ihre eignen Uebertretungen in ein eignes Strafgericht für sie sich verwandeln sollten. Das Volk aber bringt es nicht weiter, als bis zu einem unfruchtbaren Schmerze über diese Verkündigung.

(V. 6—13.) Ein Geschlecht geht, das andere kommt, aber das Wort Gottes bleibt ewiglich. (S. 23). Es gilt für Väter und Söhne; es richtet Ahnen und Enkel. Das junge Israel hatte die Thaten Josua's und Kalebs nicht erlebt, aber der Gott lebte noch, in dessen Geist sie vollbracht waren. Sie hatten nicht mit angesehen die Vergeltung, welche Adonibesek erfuhr, aber das Wort lebte noch, welches Lohn und Strafe verheißt. Das junge Israel fiel nicht darum ab, weil es vergessen hatte, sondern weil die Sünde immer vergeßlich ist. Wenn der Blinde sündigt, so nicht darum, weil er die Schöpfung nicht sehe, die Gott geschaffen, sondern die Sünde ist blind in Sehenden und Blinden.

So kann sich Niemand entschuldigen, wenn er zu Götzendienst abfällt. Es haben Alle die Weltschöpfung vor Augen, es sind Alle aus Aegypten gezogen; es genießen Alle ihres Gottes Gnade. Unerfahrenheit, Satanskünste der Verführung, Temperament können manchen Fall erklären, aber es fällt Niemand wie durch die eigne böse Lust und alles Böse geschieht vor den Augen Gottes.

Starke: Ein stetes Andenken und Betrachten der göttlichen Werke befördert die Gottseligkeit, daß wir Gott fürchten, an ihn glauben und ihm dienen. — Lisco: So lange das Andenken an Gottes Großthaten und die außerordentlichen Erlebnisse lebendig blieb, so lange auch die thätige Dankbarkeit, die Bundestreue.

(V. 14. 15.) Auf das Gericht des Wortes folgt das Gericht des Schwerts (S. 25). Wer sich der Thaten Gottes nicht mehr erinnert, kann auch seiner Kraft nicht mehr genießen. Wer die Augen vor der Sonne schließt, dem gibt sie keine Strahlen mehr. Man wird von der Wahrheit gerichtet, die man verschmäht, und von der Sünde verrathen, die man liebt. Israel kann den Völkern nicht mehr widerstehen, die es früher besiegt, weil es um ihre Götzen buhlt und seinen Gott verlassen hat.

So leiden die Menschen durch ihre Leidenschaften, denen sie fröhnen. Sie werden geplündert, wenn sie statt Gottes dem Baal des Mammon dienen. Das Gericht des Wortes wird bestätigt, das sie verlassen. Die Freiheit des Sohnes Gottes wird verloren, wenn man 1) Gotte nicht mehr dankt, also 2) seiner nicht mehr gedenkt, darum 3) das Wort der Buße nicht mehr hört und trotzdem 4) den Götzen dient.

Starke: Wer einen andern Gottesdienst verrichtet, der verlässet den wahren Gott und fället von ihm ab. Wehe aber dem, der solches thut, denn dadurch bringt er sich selbst in alles Unglück. — Derſ.: Gott ist ebenso wahrhaftig, seine Dräuungen zu erfüllen, als seine Verheißungen zu leisten. — Lisco: Die durch Ungemach und Knechtschaft zum Bewußtsein ihrer Schuld gebrachte Nation sank durch Leichtsinn und Umgang mit den Heiden nur wieder in Abgötterei und dies machte neue Züchtigung nöthig. — Gerlach: Der Ausspruch läßt einen tiefen Blick in Gottes Weltregierung thun, wie er alles Böse seiner Gewalt dienstbar macht, indem er des daraus hervorgehenden Uebels als Strafe des Bösen sich bedient.

Kap. 3.

(V. 16—Kap. 3, 8.) Gottes Gerichte sind unbeschreiblich, Gottes Erbarmen unermüdlich (S. 27—31). Was Gott im Gesetze verheißen hatte, mußte eintreten. Auf den Abfall folgte Verfall, auf die Charakterlosigkeit Muthlosigkeit. Aus den Helden werden Memmen; aus den Siegern Flüchtlinge. Ueber den Namen Israels brach Schmach und Spott herein. Das Volk konnte nicht mehr seine Städte, die Männer nicht mehr ihre Häuser schützen. In der Noth kehrte das Volk zu den Altären zurück, die es im Uebermuth verlassen. Das alte Israel weinte, als es das Wort der Bußpredigt hörte. Das junge weinte erst, als es das Schwert des Feindes über sich fühlte. Und Gottes Erbarmen ist unermüdlich. Er gab ihnen Retter, er wählte sie aus Israels Richtern, er stärkt sie zu Sieg und Heil. Aber in seiner Barmherzigkeit übte er Zucht aus. Denn Israel mußte durch Gericht und Erbarmen erzogen werden. Die Zeit, sie durch einen König zu retten, war noch nicht gekommen. Jehuda war vorangegangen, aber auch dieser Stamm war noch nicht erzogen; in Israel standen Richter auf, aber sie waren nicht erblich. Starb der Richter, traten ähnliche Zustände ein, wie nach dem Tode Josua's. Die Alten blieben treu, die Jungen fielen ab. Die Richter waren zumeist in einzelnen Stämmen gebietend. Es wurden die Heiden nicht aus den vorgeschriebenen Gränzen Israels vertrieben, Israel mußte sich immer auf's neue erproben lassen, und wenn es nicht bestand, kam das Gericht. Aber in dieser Zucht bewies sich das Erbarmen immer auf's neue. Das Wort Gottes hielt aus, seine Kraft zu bezeugen. Es wuchsen in der Stille aus ihm die Helden und Kämpfer. Was in diesen Versen erzählt wird, ist der Inhalt des ganzen Buches. Israel muß ringen 1) mit der Sünde und 2) mit den Feinden; es erfährt ferner 1) die Zucht des Gerichtes; 2) die Zucht des Erbarmens, aber im Ringen und in der Zucht erprobt sich in ihm 1) der Sieg der Buße und 2) der Gehorsam des Glaubens.

So offenbart dieser Inhalt des Richterbuches einen Blick in die Geschichte der christlichen Völker. Sie haben es erfahren, was sogar in einer modernen Erzählung der Autor fast unfreiwillig eine seiner Personen sagen läßt (Greifensee v. B. Abeken I, 43): „Wahrlich, wenn erst der Granitfelsen zerbröckelt ist, auf dem die Kirche steht, so bröckeln all die andern Fundamente nach und ein Volk von Memmen und Genußmenschen bleibt zurück." Ein Blick in das innere Leben zeigt denselben Prozeß der Zucht und des Erbarmens. Der Apostel spricht (2 Kor. 12, 7): „Und auf daß ich mich nicht der hohen Offenbarung überhebe, ist mir gegeben ein Pfahl in's Fleisch, nämlich des Satans Engel, der mich mit Fäusten schlage, auf daß ich mich nicht überhebe. Dafür ich dreimal dem Herrn gefleht habe, daß er von mir wiche. Und er hat zu mir gesagt: „Laß dir an meiner Gnade genügen, denn meine Kraft ist in den Schwachen mächtig." Ein neuerer Philosoph (s. Fischer, Gesch. der neueren Philos. I, 11) definirt die Philosophie weniger als Weltweisheit, wie als Selbsterkenntniß. Ist dies wahr, so ist Buße die rechte Philosophie, denn in ihr disponirt sich die Selbsterkenntniß des Menschen im Abfall und Verfall, in Einkehr und Rückkehr, in Hochmuth und Buße, in Herzerwärmen und Bitte um Gottes Erbarmen.

Starke: Durch der Väter böse Exempel werden die Kinder ärger wie ihre Väter, denn aus den alten Lastern erwachsen noch immer neuere. — Derſ.: Ob Gott wohl alles Verborgene der Menschen weiß und daher es auch sofort strafen könnte, so machet er doch nach seiner Weisheit dasselbe durch Anfechtungen und andere Wege offenbar, daß seine Gerechtigkeit auch seine Kreatur bekennen mögen. — Derſ.: Durch Kreuz und Trübsal zur Uebung des Glaubens und Gehorsams, zur Anrufung und Hoffnung. Und solches Alles gereicht uns zum Besten, denn Gott versucht Niemand zum Bösen. — Derſ.: Gott billiget den ungerechten Unterdrücker der Ungerechten nicht, ob er gleich die Unterdrückung zuläßt, sondern strafet derselben Ungerechtigkeit, wann er um Hülfe angewiesen wird. — Lisco: Gottes Strafgericht über Israel ist Nichtausrottung der Heiden. — Gerlach: Indem das Ganze der Geschichte zugleich durch einzelne Andeutungen auf die Blüthezeit Israels unter den Königen hinweist, erkennen wir damit, wie in diesen sich wiederholenden Ereignissen kein fruchtloser in sich zurückkehrender Kreislauf liegt, sondern Gottes Führung nach einem herrlichen Ziele hin auf wunderbar verschlungenen Wegen sein Volk leitete.

(Von Kap. 3, V. 8 beginnt die Erzählung der Gerichte Israels und seiner rettenden Richter.)

(V. 9—11.) Othniel der Richter ohne Anstoß und ohne Leid (S. 32—34). Aus Juda ist der erste Richter. Der Stamm ging auch hier voran. Alle Richter, die nachfolgten, haben trotz ihres Sieges einen Schatten des Irrthums, des Schmerzes oder des tragischen Endes auf sich. Sie waren alle aus anderen Stämmen, nur Othniel aus Jehuda rettete und starb ohne Makel und ohne Leid. An ihm hing keine Abnormität der Geschichte. Er war zur Zeit der berufene Held. Der Neffe Kalebs und sein Schwiegersohn setzte die Heldentradition fort, die in der Wüste beginnt. Grade darum fehlten Anfechtung und Unregelmäßigkeit. An Juda und dem Geschlechte Kalebs war man die Initiative gewohnt. Die andern hatten erst die Autorität zu erringen, die Othniel schon besaß. Wer solcher Anstrengung nicht bedarf, entgeht vieler Versuchung.

So ist Othniel ein Vorbild der Söhne aus gutem Hause und ererbter Bedeutung. An ihm mögen sie ihre Pflicht erkennen, für ihr Volk mit Kraft und Leben einzutreten. An ihm ist wahrzunehmen, daß es ihnen leichter wird zu führen und zu richten, als Anderen. Es gibt viele „Neffen Kalebs", die den Ruhm ihres Namens vergeuden. Aber es fehlte nicht an Christen, welche geschichtlich unter den Ersten ihres Landes das Banner der Wahrheit ergriffen haben. Joachim v. Alvensleben setzte sein christliches Glaubensbekenntniß auf (gedruckt Stendal 1854, 8.), damit er an seinem Geschlechte „väterlich Amt" er-

weise, sie treulich warne und vor Abfall bewahre, so daß Martin Chemnitz „den lieben frommen Gott bittet, er wolle hoc sacrum depositum in seiner Kirche allenthalben und sonderlich in nobili hac familia lauter und rein erhalten“ (Braunschweig, 1. März 1566). Es hat sich an Zinzendorf der Othniels Geist deutlich erwiesen, und er diente nicht blos trotz seines vornehmen Namens, sondern zumal in seiner Zeit, weil er ihn trug. Gerade in seinem Leben bezeugt sich, wie in evangelischem Geiste Alles zu besonderem Segen gereichen kann, so auch hier, was man nicht unterdrücken soll, sein Geschlecht und Herkommen (vergl. Otto Strauß: Zinzendorf, Leben und Auswahl seiner Schriften in der evangelischen Volksbibliothek 4, S. 147 ꝛc.). Diesen Geist Othniels trug der Minister v. Pfeil in sich, durch sein Leben, Wirken, Bekennen und Beten, wie er spricht:

„Zum Ritter von dem Himmelreich schlug Er
(Jesus) mich mit dem Schwert
Des Geistes, welcher mich zugleich zum freien
Herrn erklärt.

Starke: Welche große Verdorbenheit des menschlichen Herzens ist es, daß die Menschen so leicht des wahren Gottes, den sie erkannt haben, vergessen und fremde Götter, welche weder sie noch ihre Väter gekannt haben, freiwillig annehmen und ehren. — Derſ.: Gott kann bald Rath schaffen und er steckt Ziel und Maß, wie weit die Feinde greifen sollen. Aber auch im geistlichen Streite muß es gewagt sein. Durch Stillesitzen überwinden wir nicht. — Lisco: Der Geist des Herrn ist Urheber alles Guten und aller außerordentlichen Thaten.

(V. 11—30.) Ehud, der Richter, mit zweischneidigem Dolch (S. 34—39). 1) Israel war abermals in Knechtschaft seiner Sünde willen. Und das Erbarmen Gottes war nicht aus, obschon aus Jehuda Keiner aufstand. Im Reiche Gottes können die Großen auch Werkzeuge seines Willens werden. Aber seine Kraft ist nicht auf sie beschränkt. Findet sich Keiner in Juda, dann Einer in Benjamin. Ist es kein Othniel, Kalebs Neffe, dann ist es ein unbekannter Mann, der für sein Volk aufsteht. Nicht auf den Namen, nicht auf die Gestalt kommt es an. Man kann auch mit der linken Hand die Rettung beginnen.

2) Ehud erschlägt den Eglon, den Tyrannen Israels, und er ist doch eigentlich kein Mörder, nur ein Krieger. Aber besser ist es zu siegen, wie Othniel und wie Gideon siegten. Er that es nicht aus Privatrache, nicht aus Fanatismus, sondern für das Recht der Freiheit Israels und seines Bekenntnisses. Er that es gegen Moab und nicht gegen einen Glaubens- und Landesgenossen. Von Gott war er erweckt worden, aber das Wort Gottes billigt doch seine That nicht (vgl. S. 39). Er war ein Retter Israels, aber auf seinem Richterthum liegt dennoch ein Schatten.

So darf sich keine mörderische Leidenschaft auf ihn berufen. Durch ihn ist kein Tyrannenmord, kein politisches Attentat entschuldigt. Nicht blos, weil es keinen Eglon, kein Moab in den christlichen Staaten und Kirchen geben kann. Starke: „Das jesuitische principium, daß man einen ketzerischen Fürsten wohl aus dem Wege räumen dürfe, wird auch nicht eher gelten, als bis sich ein Mensch solches Berufs von Gott, als Ehud sonder Zweifel gehabt, dazu versichern kann.“ — Seine Sache war rein, was man von keinem andern Meuchelmorde in der Geschichte — auch in der christlichen Geschichte — bis auf den Mord des nordamerikanischen Präsidenten Lincoln sagen kann, auch von denen nicht, die, wie Mallet so schön that (Altes und Neues, S. 92) an das Wort des Herrn erinnern (in Bezug auf G. Sand, den Mörder Kotzebue's): „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun.“

Gerlach: Es kann nicht davon die Rede sein, daß Ehuds That in der Weise, wie sie vollbracht wurde, uns zum Muster aufgestellt wurde; doch müssen wir uns hüten, darum, weil sie uns nicht mehr in dieser Weise erlaubt ist, die Wirkung des Heil. Geistes zu verkennen, welcher diesen Erretter seines Volkes dazu antrieb.

3) Weil seine Sache rein war, so hatte sie Frieden und Freiheit im Gefolge. Das kann von keiner andern ähnlichen That gesagt werden. Aber Ehud war zuerst ein Krieger, der den Feind in seiner Höhle aufsucht, und dann ein Sieger in der Schlacht. Er beweist an sich a. israelitischen Charakter im Glauben; b. Benjamins Art, der mit dem Wolf verglichen war, in der Kraft. Er zuckte sein Schwert nicht um des Krieges, sondern um des Friedens willen. Darum hatte Israel durch ihn so lange Frieden, bis er starb.

So darf man ihn den Typus dessen im Geiste nennen, der auch aus Benjamin hervorgegangen ist, von Saul, der erst wüthete wie ein Wolf, und geduldig und gläubig ward wie ein Lamm, — vom Apostel, der das Wort Gottes das zweischneidige Schwert nannte, das durchbohrt Mark und Gewissen, — von Paulus, dessen Symbol das Schwert in der Kirche geworden ist, durch das er selber im Martyrium das Leben verlor, nachdem er vielen Tausenden durch das Schwert des Geistes das Leben gerettet.

(V. 31.) Samgar, der Retter mit dem Ochsenstachel (S. 40). Tapfere Beispiele haben gute Nachfolger. In Ehuds Fußstapfen trat Samgar. Jener siegt mit dem Schwert, dieser mit einem Werkzeug des Friedens. Daher, sagt Origenes, kann ersehen werden, daß ein Richter der Kirche nicht immer ein Schwert zu tragen brauche, voll Ernst und Bußpredigt, sondern auch einem Ackersmann gleichen soll, „der mit dem Pflug die Erde allmählich öffnend sie zur Aufnahme guten Samens bereit macht.“

Starke: Wenn Gott den Feinden ein Schrecken einjagen will, so bedarf er nicht viel Leute, noch starke Wehr und Harnisch dazu. — Gerlach: Man hat Samgars That wohl nur als Wirkung einer augenblicklich aufflammenden heiligen Begeisterung anzusehen, in welcher er nach der ersten besten Waffe griff und die von einem Schrecken Gottes geschreckten Feinde in die Flucht jagte.

Kap. 4 u. 5.

Debora, die Richterin voll Feuergeist und Barak, der Held (S. 41—61). Die Sünde Israels bleibt sich immer gleich. Wenn ihr Held stirbt, wenn die Alten nicht mehr sind, die es erlebt haben, fallen die Jungen ab.

So ist das menschliche Herz ein trotzig und verzagtes Ding, und Zeiten ändern es nicht, Erfahrungen lehren es nicht. Starke: Friede und allzu gute Tage dienen den Menschen nicht lange.

Aber die Gefahr des Gerichtes wird immer größer, die Tyrannei der Feinde immer stärker und näher. Der König von Aram, den Othniel schlug, war fern, der König von Moab jenseits des Jarden, aber der König von Hazor ist mitten im Lande mit unerhörter Macht. Doch je größer die Feindesmacht, desto mehr zeigt sich das Wunder des Erbarmens Gottes. Gegen Moab erweckte er noch einen Mann, einen Linkhändigen, aber der Herr von 900 eisernen Wagen wird durch eine Frau bekämpft.

So erfahren 1) die Heiden, daß nicht Rosse noch Reisige, sondern das Wort Gottes den Sieg hat; 2) wird Israel gedemüthigt nicht blos durch Gottes Gericht, sondern durch seine Gnade.

Es fehlte nicht in Israel an kriegsgeübten Leuten, aber Waffen zerbrechen wie Binsen, wenn das Herz nicht tapfer ist. Israel richtet mit seinen starken Lenden nichts aus, wenn ihm die Seele fehlt, das ist der Glaube an seinen Gott. Barak ist ein tapferer Held, aber das Weib muß ihn berufen. Sein Name ist „Blitz“ und sein Thun ist gewaltig, aber der Blitz empfängt erst seine Flamme aus den Feuerworten der Prophetin. Wie Moses singt nach dem Auszug aus Aegypten: „Der Herr ist ein Mann des Krieges, Gott ist sein Name“, so bezeugt Debora's Wort und Lied, daß Gott allein retten kann. Damit es Alle sehen und glauben, erfüllt er ein Weib mit seinem Sieg.

So offenbart sich die Eitelkeit der Menschen, die sich zuschreiben, was Gottes ist. Kriegsbereitschaft hilft nichts, wenn nicht Geistesbereitschaft genährt wird. Das Reich Gottes bewachen nicht Legionen, sondern Propheten. Gott kann nur siegen, aber die Gefäße dazu läßt er sich von den Menschen nicht vorschreiben.

Barak war ein tapferer Held, denn er war gehorsam. Er folgte nach, aber er fing nicht an. Darum erfocht er zwar den Sieg, doch vollendete er eigentlich nicht. Von einer Frau ließ er sich den Anstoß geben; mit Debora, aber nur mit ihr, wollte er gehen, wo er ging —, so vollendete auch ein Weib die Siegesthat, als Jael den Führer der Feinde erschlug. Er wartete auf den Geist, den ihm Debora einflößte, so wartete Jael auch nicht auf sein Schwert, um den Sisra zu besiegen. Darum heftete sich an eines Weibes Namen der Beginn und der Schluß der großen That.

So theilet Gott nach dem Muthe seinen Erfolg aus. Wie wir glauben, also werden wir haben. Wenn Barak wie Debora geglaubt hätte, stand er Gott so nahe wie sie. Aber Gottes Begeisterung bedarf eben keiner Kriegshelden, um zu siegen. Was verachtet ist vor der Welt, das verherrlicht er durch sein Wort. Nicht Athleten wählte Jesus zu seinen Jüngern, sondern Kinder Gottes, die ihren Vater suchen. Stecke dein Schwert ein, spricht er zu Petrus, und einem Weibe ist der Auferstandene zuerst erschienen.

Debora singt nach dem Siege ein großes Lied. Daran erkennt man ihren prophetischen Geist. Die andern Richter siegen auch, aber Siegesgesänge haben wir nicht von ihnen. Es steht aber auch von ihnen nicht, daß sie Propheten waren. Singen kann nur ein prophetischer Mund. Die rechte Dichtung ist ein heiliges Geschäft. Alle Prophetie ist darum ein erhabenes Lied von dem Gericht und der Erlösung Gottes. Was der Prophet erschaut und verkündet, geschieht auf der Gottesharfe des Glaubens. Was sie glaubten, redeten sie. Jedes Reden und Predigen von Gottes großen Thaten geschieht mit andern Zungen und in entzücktem Gesang.

So ist von David an in der Kirche Gottes nur gesungen worden. Hallelujah ist der Grundton aller Kirchenlieder. Aber die Prophetie des Gesanges ist nicht auf die Kirche eingeschränkt, wie Debora unter dem Volke, gleich Moses und Mirjam, gesungen hat. Alle Volksdichtung wird nur durch Volksglauben geschehen. Der Verfall der Literatur liegt im Verfall der prophetischen Begeisterung. Reime und Decorationen regen das Volk nicht auf. Wenn aber der Jubel des erlösten Herzens den Ostergesang anstimmt, dann werden alle Pulse wieder schlagen.

Starke: Obwohl das ordentliche Predigtamt nicht den Weibern anbefohlen, so hat Gott dennoch manchmal den prophetischen Geist auch den Weibern mitgetheilet und durch Weiber große Dinge geredet. — Derſ.: Heilige Menschen halten sich auch gern zu heiliger Gesellschaft, denn in solcher findet sich ein großer Segen. — Derſ. (von Barak). Mit unserm Mißtrauen verschließen wir öftermalen Gott die Hände, daß er uns wohl mehr gäbe, wenn wir's nur nicht anders verursachten, denn Gott ist geneigter zu geben, als wir zu nehmen. — Derſ.: Der Menschen Herzen sind in Gottes Hand dargestellt, daß er aus Verzagten Herzhafte und aus Herzhaften Verzagte machen kann. — Derſ.: Welche an den göttlichen Wohlthaten Theil haben, sollen auch an dem Lobe und Danke Gottes Theil haben. — Gerlach: Eine Zeit, in der das erhabene, schwung- und geistvolle (Debora)lied geachtet werden konnte, war, wenn auch in unruhiger, wildkämpfender Bewegung, doch gewiß nicht ohne tiefes lebendiges Bewußtsein des hohen herrlichen Berufes des Bundesvolkes. — Derſ.: In der That (Jaels) ist die heilige Glaubensbegeisterung göttlichen Ursprungs; die Sitten aber und Weisen der rohen, wilden Zeit dauern fort zum Theil bis auf die Zeiten der Erfüllung aller Verheißungen Gottes in Christo.

Kap. 6, 7 u. 8.

Gideon, der Richter, der kein König sein will (S. 61—86). Israel war wieder abgefallen trotz des Sieges und Liedes von Debora. Sailer: „Wenn man getrunken hat, so kehrt man dem Brunnen den Rücken zu, aber nur der Undankbare thut dies.“ Israel war ganz wie es früher gewesen war, aber Gottes Gericht hatte eine neue Gestalt. Größer wie jemals war die Demüthigung. Israel befand sich nicht in einer Tyrannei, wie durch Sisra, der im Lande war, sondern es war wie ein Sklave, der für einen fremden Herren arbeitet. War es fertig, kam Midjan und holte die Frucht.

So muß, wer abgefallen ist vom Gotte, der gibt, eben darum der Sünde dienen, welche das Beste nimmt.

Aber Israel that Buße und Gottes Erbarmen ward auch wieder neu. Mannigfaltig wie die Natur ist Gottes Hülfe. Sie ist nicht auf eine Methode eingeschränkt. Ihr Wunder wird immer größer, je tiefer Israel gebeugt ist. Groß war es, ein Weib zur Retterin Israels zu erwählen. Aber diese Frau war im Geiste Gottes erwachsen, eine Prophetin, die schon vorher das Volk berieth. Gideons Wahl

war noch wunderbarer. Nicht blos war er der jüngste im kleinsten Stamm. Wo er zu Haus war, waren die meisten Heiden sitzen geblieben. Götzendienst herrschte bis in's Haus seines Vaters. Wie einen Brand aus dem Feuer holte Gott den Gideon zum Retter seines Volkes.

So bekehrte Gott seinen Apostel mitten aus der Feinde Menge und Anschlag auf dem Wege nach Damaskus. So ging Luther aus dem Kloster hervor, um das Evangelium der Freiheit zu verkünden. Gott berufet, woher er will, und seine Gnadenwahl wird keine Schule, Facultät und Coterie einschließen.

Starke: Die stärkste Festung, Wehr und Waffen, damit man sich in Gefahr schützen kann, ist das liebe Gebet. — Derſ.: Wenn wir meinen, Gott sei am allerweitesten von uns, er habe uns in Ungnade gar verlassen, so ist er mit seiner Gnade und allmächtigen Hülfe am nächsten. — Derſ.: Auch in der Einsamkeit sind fromme Christen niemals allein, sondern Gott ist allezeit bei ihnen. — Gerlach: Nicht Gideon zieht den Geist des Herrn an, sondern der Geist ihn, er kleidet ihn wie eine Waffenrüstung, daß er in seiner Kraft unangreifbar, unüberwindlich wird.

In seiner Berufung irrt Gott sich nicht. Gideon war der rechte Mann, obschon er es selbst nicht glaubte. Er will von dem Engel, der ihm erscheint, ein Wunder, nicht aus Unglauben, sondern aus Demuth. Wer ein Wunder, wie er, verlangt, glaubt an solches. Nicht zum Beweise Gottes, sondern seiner eignen Person. Von ihm gilt nicht der Tadel Jesu: „wenn ihr nicht Wunder und Zeichen seht, glaubet ihr nicht", denn Jene wollten sie, um an Jesum zu glauben, Gideon, um sich für den rechten Mann zu halten. Gideons Demuth war der Beweis seiner Kraft. — Hedinger: „Vermessenheit und Hoheit führet den Menschen nicht zu Gott, wohl aber Demuth und Niedrigkeit."

So glaubte Gideon dem Engel, den er gegen den Himmel verschwinden sah. Und die Juden glaubten Jesum nicht, als er Wunder that und auferstand. Aber Gideons Auge war die Demuth, mit der er auf sich sah. Wenn Christen nicht glauben, so aus Hochmuth, der sich selber nicht sieht. Nicht an dem Mangel einer Gotteserscheinung liegt es, wenn viele nicht glauben; denn es haben Alle Engel gesehn, wenn ihr Herz mit Gott ist. „Denn der Engel Gottes lagert sich um die her, so ihn fürchten und hilft ihnen aus" (Ps. 34, 8).

Starke: Auch der allerstärkste Glaube hat allezeit einige Schwachheit in sich. — Lisco: Gideon scheint schon aus V. 14 erkannt zu haben, wer mit ihm redet. Seine Antwort ist nicht sowohl Sprache des Unglaubens, als der Bescheidenheit. — Gerlach: Die Bitte geschah nicht im Unglauben, sondern in kindlich-ehrfurchtsvollem Bekenntniß der Glaubensschwäche, wie bei Abraham.

Nach dem Wunder seiner Wahl beginnt er auch seinen Beruf. Othniel fängt sein Richteramt an in der Schlacht, Gideon im eignen Hause. Seinen Muth gegen den äußern Feind muß er im Innern erproben. Bevor er den Ruf Gottes gegen die Feinde Israels erheben darf, welche eine Zucht des Götzendienstes im Volke sind, muß er den Altar Baals im Hause seines Vaters zerstören. Es ist der schwerste Kampf, mit dem er beginnen muß. Die nächsten Nachbaren sind die schlimmsten Widersacher. Aber er wagt es, weil er Gotte glaubt und gewinnt.

So kommt oft es daher, daß die Verkünder des Evangeliums keine Frucht und keinen Sieg haben, weil sie bei sich den Altar noch nicht zerstört. Der Weg zum Herzen der Gemeinde geht über die Ruinen des eignen Baal.

Starke: Mein Christ! du hast auch einen Baal in deinem Herzen, d. i. die böse Lust; willst du dem Herrn gefallen, so mußt du solchen zuvor abbrechen.

Und Gideon soll nicht blos zerstören, sondern bauen. Nicht blos einreißen, sondern auf einem neuen Altare opfern. Das Zerstören an sich ist noch kein Zeugniß, denn auch der Feind des Feindes ist nicht immer ein Freund. Der Geist, der blos verneint, ist eben ein böser Geist. Aber positiv ist die göttliche Wahrheit. Im Bauen liegt Bekenntniß, und darum ist Erbauen sein Bekenntniß verkündigen und das Evangelium dessen, der Ja und Amen ist, predigen.

So hat der Apostel nicht blos den Götzendienst der Diana untergraben, sondern die Gemeinde in Ephesus erbaut. Bonifacius hat nicht blos die Eiche des Heidenthums umgehauen, sondern Kirchen gegründet. Alle Kirchen sind Gideonsaltäre, dem geweiht, der den Tod niederriß, um das neue Jerusalem aufzubauen.

Starke: Wer recht reformiren will, der muß nicht allein abschaffen, sondern auch ein Besseres an die Statt setzen.

Das Opfer, welches Gideon bringt, soll flammen auf dem Holze, aus dem das Götzenbild bestand. Der einzige Brauch, der von hölzernen Götzenbildern gemacht werden kann, daß man mit ihnen Opfer dem rechten Gotte anzündet. Das Holz war nicht unheilig, sondern nur das Herz, das es zum Götzenbild schmückte. Die Berge waren nicht unheilig, auf denen das Volk diente, sondern nur dieses, indem es Götzen darauf aufstellte. Alle Opferflammen schlagen aus ehemaligen Götzenhölzern auf.

So verbrannte der Apostel seinen Eifer der Verfolgung im brennenden Eifer der Liebe. Wenn das Herz vor Sehnsucht zu seinem Heiland flammt, verzehren darin die Götzen der Welt, denen es früher gedient. Wenn das Gebet wie Opferrauch emporsteigt, kommt es aus der Buße, welche alte Sünden zu Asche gebrannt hat.

Gideon gehorcht in Allem, was ihm geboten wird, und es gelingt. Der Gehorsam gegen Gott führt nur zum Segen trotz scheinbarer Gefahr. Abraham wird das Schmerzlichste geboten. Er gehorcht und es wandelt sich zu Heil. Die Feinde wollen Gideon tödten, aber mit Spott werden sie heimgeschickt. Gideon hat nicht blos den Altar im Hause seines Vaters zerstört, sondern auch das Herz desselben für Gott gewonnen.

So zieht das Bekenntniß oft die Seele der Eltern nach. Es ist immer ein Heil, selbst wenn die Ersten die Letzten sind. Wie spät auch immer, wenn man nur endlich zu Gott kommt.

Lisco: Offenbar hatte aus des Sohnes kühner Glaubensthat der Vater neuen Muth geschöpft und kündigt den Götzendienern Krieg an, wenn sie an seinem Sohne sich vergreifen würden. — Gerlach: Die kühne That des Sohnes hatte auch dem Vater wieder Glaubensmuth eingeflößt. So saß Joas in diesem Hader als Familienvater zu Gericht.

Und Gideon hieß Jerubbaal. Der Held ist der wundervolle Typus der streitenden Kirche, d. h. der, welche gegen den Unglauben, nicht aber unter sich

selbst streitet. Sein Name offenbarte, daß Baal nichts ist und nichts vermag, daß Gottes Wort unwiderstehlich ist. Darum ist er das Symbol der Ermuthigung für alle Bekenner der Wahrheit. Wer sich fürchtet, liebt nicht. Wer aber Muth hat, vor dem ist Baal verschwunden. Gideon hat seinen Altar zerstört und Gott den andern aufgebaut, aber nicht der Steine, sondern Israels wegen. Jeder Christ heißt darum Jerubbaal, so lang er dem Kreuze an Stelle der Selbstgerechtigkeit in seinem Herzen eine Stätte gibt.

So Viele in unsern Tagen, die Menschenfurcht mehr denn Gottesmuth haben, werden durch Jerubbaal beschämt. Sie sehen nach Rücksichten, auf ihre Stellung, ihre Einnahmen, ihre Obern, sie wollen Allen genügen — aber nur wer Gott allein genügen will, verliert nichts und gewinnt Alles.

Starke: Wie die Namen, welche den Menschen zum Denkmal ihrer guten Thaten beigeleget, ihnen zum Ruhm gereichen, so gereichen sie ihren Widersachern zum Schimpf. — Gerlach: Von nun an wurde das Leben und Wohlsein des Gideon ein thatsächlicher Beweis der Nichtigkeit des Götzendienstes, daher er den Namen aus seines Vaters Munde empfängt.

Nach dem ersten Siege ist der Muth zu dem zweiten gewachsen. Er sucht die Wenigen, aber nicht die Vielen. Er weiß, daß Gott hilft, nicht die große Menge. Weil er dies weiß, darum siegt er. Das zahllose Heer der Feinde zerstiebt nicht durch seine 300 Mann. Der Gottesschrecken löst sie auf und treibt sie gegen sich und auseinander. Freilich ist Gideon auch ein Held des Schwertes gewesen. Aber erst Gottes That, dann Menschen That. Darum gelingt ihm Alles, Anfang und Ende. Ihm gehört die erste wie die letzte Ehre.

So scheidet er sich von Ephraim, das ihn beneidet. Jenes ist eifersüchtig auf seine That. Gideon aber ist nicht eifersüchtig auf Gott, den wahrhaftigen Sieger. Die Eifersucht ist eine Eigenschaft, die nur das Eigne schafft, geboren aus Eitelkeit und Neid. Sie ist des Unglaubens Eigenschaft, welcher Gott um Macht und Liebe beneidet.

Starke: Das Christenthum erfordert männliche Leute; hinweg also mit Denen, die die Schwachheit des Fleisches immer vorschützen. — Derſ.: Es ist wenig daran gelegen, wie gering wir geachtet werden, wenn wir nur siegen. — Derſ.: Wir sollen nicht auf die Mittel, die Gott zu unserer leiblichen und geistlichen Errettung brauchet, sehen, sondern auf Gott, der sie brauchet. — Derſ.: Gott kann, wenn auch die Menschen nichts thun, und in der Ordnung stehen, die Gott fordert, durch seine Allmacht mehr ausrichten, als wenn sie sich am allergeschäftigsten erweisen. — Derſ.: Der thut weislich, der lieber von seinem Rechte etwas nachgibt, damit ihm Andere nicht hinderlich fallen, ein größeres Gut zu erlangen. — Gerlach: Die ächten Streiter des Herrn suchen ihre Stärke nie in der Zahl und schwächen ihre Reihen nicht durch Aufnahme von vielen Halbherzigen, Trägen und Verzagten. In Friedenszeiten mögen sie mit Vielen um der Liebe willen Gemeinschaft haben, soll aber gestritten werden für den Herrn, so gilt es, Aller sich zu entledigen, welche das Heer nur schwächen können. — Derſ.: Gideons ebenso bescheidene als kluge Antwort beschwichtigt (die Ephraimiten). Er erscheint hier wie später als ein hochgesinnter Mann von niederem Ehrgeiz und Herrschaft frei.

Gideon schlägt Könige in die Flucht, findet sie wie die Löwen in ihrer Höhle, erschlägt sie, was Barak nicht beschieden war, mit eigner Kraft, — aber selber will er kein König werden. Gottes ist die Herrschaft, spricht er aus. Denn Gottes war der Sieg. In Israel wird man nicht durch Majorität König, sondern durch Berufung Gottes im Munde der Propheten. Was Gideon gewonnen, war nicht sein. Wie sollte er den Titel Gott nehmen, dem Alles in Israel gehört. So lange wir Gott geben, was ihm gehört, werden wir auch haben, was uns gebührt. Als Gideon den Ephod aufstellte, wollte er eine Ehre haben für sein Haus. Und diese einzige Ehre, die er für sich suchte, außer dem, was er besaß, — hat sein Haus nach ihm zerstört.

So lasset uns vor Allem nach Gottes Reich trachten. Das Andere fällt von selber zu. Sobald wir uns selbst neben Gott zu ehren und zu verewigen suchen, fällt Ruhm und Arbeit vergeblich in den Staub.

Lisco: Weil Gideon wohl fühlt, daß Alles nur dem Herrn zuzuschreiben ist, und weil es reine Willkür und Selbstsucht gewesen wäre, die Königswürde ohne bestimmte Anzeige von Oben her anzunehmen, so weigert er sich, auf den Antrag des Volkes einzugehen. — Gerlach: Aus ächter, wahrer Treue gegen den Herrn, dem er allein dient, schlägt er die ihm angetragene Königswürde aus, aber einer andern Versuchung widersteht er nicht.

Kap. 9.

Abimelech der Brudermörder (S. 87—97). Die Rettung und Macht Gideons war wohl die größeste, die bisher unter den Richtern gewaltet haben mochte — daher war wohl der Schatten so groß, der von ihr nach seinem Tode auf das Land gefallen ist. Man erkennt in dem, was von Abimelech erzählt ist, den furchtbaren Contrast zu Gideons Herrschaft; Kraft mit gräuelvoller Herrschsucht, Energie mit Gottlosigkeit, Siegesfähigkeit aber in Ruchlosigkeit, — so stand Abimelech dem Andenken seines Vaters gegenüber, in welchem Kraft mit Demuth, Energie durch Gott, Siegesherrlichkeit in Gerechtigkeit sich kund that. Aber es lehrt die Geschichte Abimelechs, daß die Sünde 1) Wohlthaten vergißt und 2) Unthaten eingibt, daß aber 3) ein Gräuel den andern rächt bis zum Untergang. Hätte Gideon kein Kebsweib genommen — brach dies Elend nicht in Israel ein! Warum nahm er sie und aus Sichem, das er wohl kannte! Was duldete er, daß des Kebsweibs Sohn „mein König ist Vater" hieß! Eines großen Mannes kleine Schwächen werden zu großen Versuchungen kleiner Menschen. Vor der Sünde behütet die Menschen nichts. Die rechten Söhne Gideons waren friedlich. Sie waren Söhne des Helden, aber nicht zum Blutvergießen erzogen (Kap. 8, 21). Bei ihnen stand der Ephod, der an Gideons Sieg erinnerte. Es half ihnen nichts, daß sie Abimelech näher standen, als Sichems Bewohner, denn sie waren ja seine Brüder von solchem Vater. Aber, sagt der große Dichter (Göthe) „Frömmigkeit verbindet sehr, aber Gottlosigkeit noch viel mehr." Wer einmal zum Mord die Hand aufhebt, schlägt auch die Brüder. Blutlust bewölkt Auge und Herz. Sie kennt keinen Unterschied.

So lauert die Sünde draußen vor der Thür, bis der Verführte sie hereinruft. Was Abimelech that, hat sich unter Christen wiederholt. Die Mordthaten, die seitdem geschehen sind — selbst auf kirchliches Geheiß — sind wie eine furchtbare Blutwolke, die über der Geschichte liegt. Jesu Christi Liebe allein kann sie mit dem Sonnenstrahl der Versöhnung durchbrechen.

Abimelech war Gewaltsherr und Jotham muß fliehen. Das blutige Messer regiert und der Geist des Gleichnisses und des Glaubens wird verbannt. Aber Abimelech sinkt in Schande, von einem verzweifelten Weib getroffen, während Jothams Gleichniß wie ein geschwungener Pfeil alle Brudermörder von Abimelech bis auf Richard III. (von England) durchbohrt. Während Abimelech, ein falscher König, in Haß dahinging — brachte Jotham sein Leben, wie einem Trauernden geziemt, — in tiefer Stille zu. Seb. Schmidt sagt: Die unschuldig verzaget werden, weiß Gott in Ruhe zu setzen und zu beschützen, wenn sich gleich Menschen ihrer gerechten Sache nicht annehmen.

So predigt das Wort Gottes über den Zustand der Welt, der sich darstellt a. wenn ein Gideon regiert; b. wenn ein Abimelech herrscht; c. die Herrschaft des Gläubigen ist Aller Heil, darum ist d. die Sünde der Leute Verderben, auch der Sünder. Es gibt ein Gericht. Irret euch nicht, Gott läßt sich nicht spotten.

Starke: Das sind unedle Gemüther, welche nicht durch ihre Gaben und Tugenden, sondern durch ihrer Freunde Gunst und Macht ein Amt zu erlangen gedenken. — Derſ.: Durch unrechtmäßige Mittel und durch Sünde sich emporschwingen bringt gewissen Fluch. — Derſ.: Gute Männer sind einander gleich, das zu thun, was gottselig und gerecht ist, da sie wohl wissen, daß eine Gottseligkeit und eine Gerechtigkeit sei. — Derſ.: Der bösen Leute Einigkeit kann bald in Feindschaft zu ihrem eigenen Verderben aus göttlichem Gerichte verwandelt werden. — Gerlach: Jotham steht da wie ein warnender Prophet, der die Deutung der nun folgenden Ereignisse im Voraus gibt, zugleich als ein Zeichen, daß der Herr trotz des furchtbaren Gerichtes über sein Haus den Glauben Gideons nicht unbelohnt gelassen hat.

Kap. 10.

Zwei Richter in der Stille. Abfall und Buße (S. 97—99). Nach einem furchtbaren Unwetter wird es still. Ein halbes Jahrhundert richten Thola und Jair Israel ohne schreckensvolles Unrecht, ohne beneidenswerthe Thaten. Das Große wie unter Gideon und das Schlechte unter Abimelech ist erschöpft. Aber in dem stillen Leben unter frommen Richtern wirkt ein unbekanntes, aber glückliches Geschlecht. Kein Feind bedroht, das Wort Gottes lebt, das Land gedeiht, der Handel blüht. Ein stilles Leben ist reich an Samen. Aus der Stille keimt der Frühling. Es ist der Typus des Reiches in der Zukunft, wo durch die ewige Stille nur die Chöre der Preisenden wie Nachtigallenstimmen durch die Nacht klingen werden.

So ist nicht Jedem ein stilles Leben gegeben, ein „geruhiges", unbewölkt von politischem und socialem Lärmen. Wer es genießt, beneide nicht den Ruhm, der um große Namen der Oeffentlichkeit fliegt. Durch Stillesein und Hoffen werdet ihr stark sein, spricht der Prophet (Jes. 30, 15).

Starke: In Friedenszeiten ein Volk wohl regieren ist kein geringeres Lob, als Kriege führen und Feinde überwinden. — Lisco: Thola half seinem Volke wohl nicht durch Kriege und Siege, aber durch Recht und Gerechtigkeit, durch Eintracht und Friede, die er in Israel herstellte.

Aber nicht der jauchzende Triumphgesang Debora's, noch der triumphirende Posaunenklang Gideons — konnten das kommende Israel vor erneuertem Abfall hüten. Auch nach den Zeiten einer frommen Stille trat er ein. So blieb auch das Gericht nicht aus. Es kam immer härter und stärker, von allen Seiten. — Die Götter der Heiden konnten eben nicht helfen, — denn sie waren nichts; und doch hatte Israel um ihretwillen seinen lebendigen Gott verrathen, da ging das Volk ernsthaft in sich. Es weinte nicht blos, es that wirkliche Buße. Und wenn man in Gebet und Wandel zu seinem erbarmungsvollen Gotte ruft, kann er wie ein zärtlicher Vater nicht widerstehen. Er hört und gibt.

So handeln aber die Menschen gegen einander und sollen doch in den Fußstapfen Christi gehen. Daß auch den Menschen freundliche Wohlthat übel vergolten wird, ist nicht zu verwundern, da es auch gegen Gott geschieht! Wie dürfen sie also zürnen, wenn sie um Versöhnung gebeten werden! Wenn Gott empfindlich würde, wie wollten wir bestehen! Und doch ist Uebelnehmen eine Eigenschaft, die sich gar fromme Christen nicht übelnehmen. Der eine sündlose Gott vergibt und gibt immer von neuem, — und Zeugen ihres Gottes, theologische Leute, schmollen und grollen Jahrelang.

„Wie du weißt, mein Freund, in Gott zu leben,
Das seh' ich an deinem Vergeben."

Starke: Die Menschen sind sehr wandelbar und unbeständig, machen des Abweichens sehr viel, können auch weder durch Wohlthaten genug bewogen, noch durch Strafe gereizt werden. — Derſ.: Die Buße soll nicht bestehen in bloßen Worten, sondern in der That. — Derſ.: Der muß einen besondern Heldenmuth haben, der dem Regiment sucht vorzustehen, wenn Gefahr vorhanden ist. — Lisco: Israel bekennt seine Schuld und Strafwürdigkeit, ergibt sich aber ganz in Jehovahs Willen und gerechte Züchtigung, begehrt doch aber voll Glaubensgnädige, wenn auch unverdiente Hülfe. — Gerlach: Daß der Herr erst erklärt, er wolle Israel nicht mehr helfen, dann aber Mitleid hat mit ihnen und sich ihrer annimmt, wiederholt sich oft im Alten Testament. Beides hat seine Wahrheit, wenn wir nur immer in's Auge fassen, daß Gott unbeschadet seiner Ewigkeit und Unveränderlichkeit in und mit der Zeit menschlich mit seinen Menschen lebt und liebt.

Kap. 11—12, 7.

Jiftach der Richter des Gelübdes (S. 99 bis 116). — Die Weise des Erbarmens, in welcher Gott für Israel Männer zur Rettung mit seinem Geiste erfüllt, ist über Alles wunderbar. Woher Israel, wie den Völkern überhaupt, plötzlich Helden zur Rettung aufstehen, ist eine Beobachtung, die in die Tiefen der Weisheit einführt. In der Geschichte der Richter Israels ist die Wahl eines Jeden ein neues Zeichen des Erbarmens, aber auch der lehrenden Zucht. Denn Uebermuth und Selbstdünkel waren immer die Motive des Abfalls. Darum steigert sich in der Wahl der Richter die Mahnung

Gottes zur Demuth. Israel muß erkennen, daß Gott wähle, wen er will, und den aus dem Staube aufhebt, welchen das Volk an die Spitze stellen werde.

Israel hat dies bei Ehud, einem Linkhändigen, bei Debora, einem Weibe, bei Gideon, dem Jüngsten und Geringsten, erfahren. Es waren dies Alles aber wohlgeborne Insassen Israels, die den regelmäßigen Verhältnissen des Volkes angehörten. Als Jiftach erkoren wird, ist die Wahl noch außerordentlicher. Ein Bastard, ein Vertriebener, ein Abenteurer, muß geholt werden. Die Großen des Landes müssen sich demüthigen, den Verbannten heimzuführen, sich ihm zu unterwerfen, ihn zum Haupte des Stammes zu machen. Daß sie es thun, beweist ihre Buße, daß die Wahl gerecht, beweist der Erfolg.

So hat mancher Baustein, der verworfen worden ist, schon vorbildlich vor Christum den Eckstein gebildet. Wenn die Völker im Unglauben stehen, haben sie auch das Urtheil verloren. Die Geister zu unterscheiden, ist nur ein Werk des inwendigen Lebens in Gott. Die Sünde treibt den heraus, mit dem sie nicht bestehen kann, aber die Buße ruft wieder, wenn sie den Grund ihrer Noth einsieht. Es kommt aber nur der ohne Groll heraus, welcher die Buße theilt.

Starke: Die Menschen haben den Brauch, den nächsten Weg zu gehen. Gott nimmt aber gemeiniglich einen Umweg, wenn er einen erhaben und groß machen will. — Derſ.: Wohl dem, der Alles, was er redet und thut, also thut und redet, daß er auf den allwissenden und allgegenwärtigen Gott mit heiliger Ehrfurcht siehet, ob er es gleich mit Worten nicht ausdrücket; denn solches ist der rechte Grund von aller Treue und Lauterkeit.

Jiftach fühlt die außerordentliche Berufung, die er erfahren hat. Denn nur, weil er demüthig ist, wird er berufen. Gideon fordert in seiner geringen Selbstschätzung, daß Gott ihm Wunder zeige an Dingen, die er (Gideon) will. Jiftach mochte, indem er die Sache groß und sich klein ansieht, Gott alles das geben, was Gott selber will. Das Gelübde kommt aus seiner Demuth. Der außerordentliche Beruf, den er sich aufgelegt sieht, preßt es ihm aus. Nichts ist seiner Liebe groß genug, um nicht Gott zu überlassen, was er ihm geben soll, aber der Wille Gottes geht oft gegen das Herz.

Ebenso tief fühlt Jeder seinen Beruf, den er als Christ und Bürger hat, als er sich selbst in Demuth findet. „Es ist so schwer ein Christ zu sein", singt das vor sich erschrockne Herz. Und ist es doch darum dem in seiner Buße Erlösten wiederum so leicht. Alles geben mochte nur der, welcher weiß, daß er Alles nehmen muß. Aber die Liebe der Hingabe ist stärker, wie die Kraft. Ohne Selbstkreuzigung geschieht kein Gelübde an den Herrn. Gottes Wege sind unbegreiflich. Wen er liebt, den züchtigt er. Wir wollen ihm Alles geben, und wenn er nimmt, dann weinen wir. Ein gebrochnes Herz ist ihm lieber wie Opfer. Ohne Passion ist kein Evangelium.

Gerlach: Der Sinn dieser Geschichte (vom Gelübde) ist nicht sowohl die Rohheit der Zeit oder die Gefahren eines unbedachtsamen Gelübdes darzustellen, sondern wie durch den wahren Glauben des Jephta Israel gerettet wurde von seinen Feinden und der Dienst des wahren Gottes auch unter den schwersten Opfern der Gläubigen wieder hergestellt ward.

Aber außerordentlich ist auch, wie Jiftach erträgt, wie seine Tochter gehorcht. Er scheidet sich, obschon tief gebeugt. Er gibt auf, obschon er weltliche Macht hat. Sein Töchterlein tröstet ihn, obschon sie am meisten verliert. Isaak weiß nicht, daß er ein Opfer sein soll, aber Jiftachs Tochter weiß es und ist getrost.

a. So zeigt sich, daß ein Kind, das seinen Vater liebt, auch Gott lieben kann. In der rechten kindlichen Ergebung für die Eltern liegt der Keim zur Kindschaft Gottes. Die Tochter Jiftachs liebt so sehr ihren Vater, daß sie um seinetwillen Alles mit Fassung erträgt, was er Gott gelobt hat. Es steht geschrieben: Du sollst Vater und Mutter ehren, damit du lange lebest in dem Lande, das Gott dir gibt. Der Tochter Jiftachs ist dies im Geiste erfüllt. Ihr Angedenken ist nicht verlöscht im Buche Israels und dem Himmel Gottes, welcher alle Schmerzen erlöst.

b. Jiftach hätte siegen können ohne Gelübde, aber weil er gelobt hat vor dem Sieg, hält er es nachher. Treue in seinem Wort ist die größte Weisheit der Menschen, ob sie auch durch Thränen befeuchtet wird. Treue gegen eine Sünde ist undenkbar, weil im Wesen der Sünde die Untreue liegt. Von den Treuen gilt es: Sei getreu bis in den Tod, so will ich dir die Krone des ewigen Lebens geben.

c. Jiftachs Tochter stirbt nicht wie ein Molochs-Opfer, aber sie stirbt der Welt. Tausend Freuden verliert sie, die süß sind wie die Liebe. Aber nirgends stirbt man der Welt und lebt man Gott ohne Schmerz. Ein Jungfrauenleben ist ein namenloses Leben, wie Jiftachs Tochter ohne Namen in der Schrift bezeichnet wird. Aber nothwendig ist die Weltfreude nicht, und wie die einsame Blume kann das unvermählte Weib ihrem Gotte angehören, in dessen Himmel man nicht freit und nicht gefreit wird.

Gerlach: Daß die von Gott erweckten Richter, wenn sie also dem Herrn auch das Liebste opferten, nicht blos äußerlich das abtrünnige, tief versunkene Volk erretteten, zeigt diese That gläubige Ergebung.

Außerordentlich war Jiftachs Beruf, und ebenso groß sein Schicksal. Er hat Alles hingegeben für sein Volk an Gott, und zuletzt verfolgt ihn noch der Neid seiner Genossen. Sie wollen ihm sein Haus verbrennen, das er um ihretwillen öde gemacht hat. Aber er rühmt sich dessen nicht, doch übt er Zucht mit starker Hand. Sechs Jahre blos richtete er und im siebenten ruhte er aus von dem Richteramt, das ihm so viel Leid gebracht hat.

a. So hat man vor dem Erfolge wenig Freunde, aber nach demselben wollen Alle Theil haben. In der Gefahr nennt man das Hervortreten Muth, nach dem Sieg Anmaßung. Die Sünde sieht nicht auf die Opfer, welche der Kämpfer bringt, sondern auf die Frucht, die er erworben hat. Die Bösen wollen nicht mitsäen, aber miternten möchten sie.

b. Wenn man nicht Gott dient, das Leben bietet nichts, auch wenn man so hoch wie Jiftach gestiegen ist. Wenn er nicht in Israel den Altar des Herrn wieder aufgerichtet hätte, war ihm wohler in der Wüste und Stille. Im Evangelium muß man den Reiz des Lebens suchen. Das Leben ist kurz, und wenn es hoch kommt, doch immer voll Mühsal. Aller Gottesdienst baut seinen Altar in die Ewigkeit. Wer sechs Tage für seinen Heiland bekannt und gewirkt hat, dem geht am siebenten der Sabbath der Ewigkeit auf.

Starke: Bei den Gottseligen bleibet das liebe Kreuz nicht gern lange aus; sie werden inner- und außerhalb des Hauses versucht, auswendig ist Streit, inwendig ist Furcht (2 Kor. 7, 5). — Sailer: Das Evangelium ohne Leiden gehört für den Himmel; das Leiden ohne Evangelium für die Hölle; das Evangelium mit Leiden hieher auf die Erde.

Kap. 12, 8—15.

Ibzan, Elon, Hillel, drei Richter im Frieden, ohne Geschichte (S. 116 u. 117). Nach Gideon und Abimelech werden zwei Richter des Friedens genannt, von denen nichts berichtet wird. Ein Gleiches wird hier nach Jiftach erzählt. Die Vergleichung kann zur Lehre dienen. Der Eindruck von Gideons Thaten war Ruhm und Größe, von Abimelechs Tyrannei Schrecken und Buße. Die Völker konnten beides auch aus Jiftachs kurzer Herrschaft wahrnehmen. Sein Sieg war gewaltig gegen Außen, seine Zucht gegen Innen. Was er in Thränen gesäet, ging für Andere in Frieden auf.

Die drei Richter haben Alles, was Jiftach nicht hat, Kinder, Heimat und Andenken ihres Todes. Aber sie haben keinen Heldensieg wie er, und seine einzige Tochter ist ein Beispiel für alle Zeit. Jiftach richtete nur kurze Zeit und starb gebeugt von Schmerz und Einsamkeit. Aber auch durch Glück verlängert man die Jahre nicht. Nur sieben, zehn und acht Jahre richteten diese in Frieden. Wie ungleich ist das Leben Jiftachs von ihm! Aber das Reich Gottes bewegt sich eben nicht in lauter Tragödien, sondern auch in Sanftmuth und Stille.

Nur auf den Dienst der Wahrheit, nicht auf Menschenruhm ist die Lehre Gottes hingerichtet. Die Eitelkeit der Welt denkt an die Unsterblichkeit dieser Zeit. Es ist ein wunderliches Ding menschlicher Thorheit, große Thaten um Denkmäler und Statuen willen auszuführen. In Gottes Reich gelten andere Gesetze. Jiftach ist der große Kriegsheld, und man weiß nicht seinen Geburts- noch Sterbeort. Die Denkmäler entscheiden nicht in Gottes Geschichte, sondern nur Gottes Thaten. Den Treuen, die gestorben sind in Gottes Heil, folgen ihre Werke nach.

Starke: Wer sein Vaterland durch seine Tugend berühmt macht, ist weit glücklicher als der, welcher seinen Ruhm nur von seinem Vaterlande hat.

Kap. 13—16.

Simson der Richter als Nasir (S. 118—155). 1) Immer wunderbarer zeigt sich die Gnade Gottes. Immer deutlicher soll in Israel die Lehre werden, daß alles Heil von Gott, kein Frieden ohne Gott sei. Es ist bei Gott Alles möglich. Aus Steinen kann er Kinder sich erwecken. Es bedarf für seine Werke gar keine menschliche Voraussetzung und Bedingung. Wenn er Menschen erwecken will, bedarf er dazu gar keiner geschichtlichen Vorbedingung. Wo in einer bußelosen Zeit auch die Gefäße fehlen, schafft er auch das Gefäß.

2) Wie anders Gottes Gnadenwahl zu Werke geht, als nach menschlicher Vorstellung gedacht wird, zeigt die Geschichte aller bisherigen Richter. Wo kein natürlicher Verstand den Retter gesucht hätte, da erstand er. Wie aber niemals ein Mensch dies Wachsthum eines Helden vermuthet, so hat Gott Simson zum Helden aufstehen lassen. Die andern Richter hat er als Männer gewählt, Simson hat er zum Helden erzogen.

3) Die früheren Richter waren schon vor ihrer Wahl gewissermaßen tüchtig zum Werk. Ehud hatte die Art eines Benjaminiten. Debora war eine Prophetin. Gideon war ein starker Mann, Jiftach war ein glücklicher Heerführer. Als der Geist Gottes über sie kam, wurden sie Retter und Richter. An Simson offenbarte Gott, daß durch seine Gnade Israel auch gerettet werden könne, wenn solche Personen nicht sind. Vor der Geburt weihet er durch seinen Geist das Kind zum Nasir. Aus ihm wird der Held.

4) Die früheren Richter konnten wie Ehud auch einzelne Thaten verrichten, aber wenn sie zum Heile dienen sollten, geschah es nur verbunden mit dem Volk. Sie waren alle Heerführer Israels. Sie mußten Alle an der Spitze frommer Schaaren stehen. An Simson erweist sich, daß auch dies nicht nöthig sei. Nur Einzelne waren zur Buße in seinem Volke gekommen. Die Stämme glaubten nicht. So ließ der Geist den einzelnen Mann zum Richter aufstehen; er allein ohne Heer, ohne Volk kämpfte und rettete.

a. So hat denn die alte Kirche sinnig namentlich Simson als Typus der Geschichte Christi angesehen. Aehnlich wie die von Jesu war seine Geburt. Vom Geist geboren und geweiht war er vorbildlich wie jenes ewige Wort, das Fleisch ward. Auch in Christus ist es ja die Sündlosigkeit, welche den Heiland voraussetzt. Die Geburt Christi entscheidet über die Auferstehung des Heilandes. Er muß himmlisch geboren sein, um zum Himmel zurückzukehren. Niemand kann gen Himmel fahren, als der vom Himmel niedergefahren ist.

b. In Israel war auch keine Buße, als Christus geboren war. Einzelne suchten in den Propheten den verkündeten Messias. Christus kam nicht, sich an die Spitze eines Heeres von Gläubigen zu stellen, sondern einzig wie er war, stand er einzeln unter dem Volk. Als Einzelner verrichtet er sein Werk. Es bedarf keiner Legionen Engel. Was er thut ist einzig; wenn er that, ist er allein der Held.

c. In Christi Fußstapfen geht jedes gläubige Herz, zu Bekenntniß und gutem Werk ist die Gemeinschaft gut. Aber abhängig ist sie davon nicht. Ein Christ kann auch allein sein, wenn er mit Christo ist.

Starke: Gott sorget für sein Volk, wenn es im Elende ist, und denket auf ihre Erlösung oftmals eher, als sie selber. — Derf.: Gott verbindet seine Gnade und Gaben mit geringen Dingen, damit man erkenne, daß Alles der Gnade Gottes und nicht dem Verdienst der Menschen zuzuschreiben sei. — Derf.: Die göttlichen Namen sind von einem weiten Umfang und großem Nachdruck, und halten viel Sachen in sich. Nomina dei non sunt nominalia, sed realia. — Lisco: „Mein Name ist wundersam", geheimnißvoll (V. 18) kann in seiner Tiefe mehr nur geahnt als völlig begriffen werden von menschlicher Fassungskraft.

Simson ist stärker als Löwen und klüger als Füchse. Aber er muß dies sein, um die Philister zu besiegen. Denn Niemand ist neben ihm, der ihm beisteht. Die Philister haben Israel entnervt, erschreckt, entweiht. Israel glaubt ihretwegen nicht mehr an den Glauben. Es fürchtet sich vor der Kraft des eignen Geistes. Weil es Frieden wollte um jeden Preis, hat es auch die Gesinnung dahin gegeben.

So hat deßhalb die alte Kirche das Bild des Löwenkämpfers Simson als Lehre auf Christum schön verwandt. Der Löwe als reißendes Thier ist auch das Bild des Satans, das den Menschen zum Tode führt. Wie Simson, der den Rachen des Löwen mit seinen Händen auseinander reißt, so Christus das Reich des Satans und des Todes. Deßhalb stellt man auf Kirchthüren das Abbild des Simson dar, der den Löwen bewältigt und den Rachen aufreißt. Aber der Löwe, der umhergeht, um uns Christo zu entreißen, ist noch immer schrecklich. Der Kampf mit ihm ist noch alle Tage neu. Doch ist der Sieg gewiß, wenn wir den rechten Simson als Sieger selbst nur glauben. So wir aber den Geist nur auf der Zunge, nicht in der Seele haben, werden wir nicht wie Jener gewinnen. Nur wenn wir glauben, werden wir bestehen. Aber nach allem Sieg fließt der Honig. Damit erquicken wir Vater und Mutter. Jeder neue Sieg stärkt die alte Liebe.

Starke: Die die größesten Werke thun, machen das wenigste Schreien und Rühmen davon. Feindschaft und Krieg wird bald angefangen, aber nicht sobald geendiget. Die Philister konnten sich Simson bald zum Feinde, aber nicht sobald zum Freunde machen. — Derf.: Mein Christ! nicht Simsons That, sondern seinem Glauben und Gehorsam folge nach. — Lisco: Das ganze Thun und Verhalten Simsons kann nur dann recht beurtheilt werden, wenn man es nicht als das einer Privatperson ansieht, sondern als die Wirksamkeit eines theokratischen Retters und Richters.

Ein anderes ähnliches Gleichniß wird von den Thoren von Gaza, die Simson aushob, für die Geschichte Christo verwandt. Man hat darin die Pforten der Hölle gefunden, die Christus sprengte. Ein neuerer Kunstverständiger (Martigny Dictionnaire p. 599) hat freilich bemerkt, daß die meisten Bilder, auf welchen man meinte, daß Simson dargestellt sei, wie er die Pforten von Gaza davon trägt, allerdings nicht diesen, sondern den Gichtbrüchigen abconterfeien, der sein Bett auf sich nimmt. Aber es kommt nicht auf die Bilder, sondern auf den Geist an. Gaza ist gleichsam die Burg des Feindes. Simson, der hineingeht, glich Christo, der in das Grab gelegt wird. Aber der Feind kann das lebendige Wort nicht fesseln. Nicht nur steht er von den Todten auf, sondern der Burg nimmt er überhaupt die Pforte, so daß sie Niemand mehr halten kann, welcher frei sein will. Zugleich zur Lehre, daß der darinnen gefangen bleibt, wo die Sünde herrscht und die Leidenschaft das Banner führt, welcher auch von Christo frei sein will.

Gerlach: Israel sollte an den Thaten des Simson merken, daß der Herr in ihnen einen Befreier erweckt habe, aber das Volk war so sehr erschlafft und knechtisch geworden, daß sie den Helden Gottes willig sind in die Hände ihrer Feinde und Unterdrücker auszuliefern.

Simson war ein Nasir. Er trug das Zeichen des allgemeinen Priesterthums. Die Weihe Gottes war auf seinem Haupte. Von ihr empfing er seine Kraft. Sie feuerte seinen Willen an. Sie lenkte seinen Irrthum auf die Straße des Heils. — Als er aber sie entweihen und in Schwäche Delila's unheilige Hand an sein Haupthaar legen ließ, da verlor er Kraft und Sieg. Gott verließ ihn, weil er die Ehre seines Gottes geringer hielt, als sein eignes Vergnügen. Weil er fahren ließ, von dem er wußte, daß es nicht das Seine war, ließ ihn sein Gott in Schmach zur Buße sehen. Wer der Lockung des Weibes bis zur Selbstaufgabe seines Berufes nicht widerstehen konnte, sollte auch dem Feinde nicht mehr widerstehen. Er sah mit seinen Augen, weil sie Sinnlichkeit verblendete, nicht den Verrath — bald sollte er von den Feinden geblendet, Niemand anders — keine Sonne, keinen Menschen, als nur Gott sehen, — da kehrte er zurück, und Gott kam zu ihm zurück.

Es ist kein schöner Vergleich, wenn man Delila mit Judas, dem Verräther, vergleicht. Denn Simson war schuldig, und Delila eine Philisterin. Das Weib ist eher zu entschuldigen, als der Jünger, der gegen seinen reinen Meister aufstand. Aber Simson ist ein Abbild aller Menschenkinder, die Gott kennen, seine Gnade preisen, zu ihm beten, von ihm Kraft und Liebe haben und doch fallen. Die Sünde ist jene Delila, welche David, den Sänger, zum Fall und zur thränenvollen Buße gebracht hat. Simson war vielmehr in einem Augenblick der Verräther, der die Ehre des Herrn an die Feinde zur Beschimpfung übergab. Niemand darf meinen, sich in Gefahr begeben zu können. Jeder kann darin umkommen. Denn Hochmuth kommt vor dem Fall. Selbstvertrauen nimmt ein übles Ende, nur Gottvertrauen führt durch die Anfechtung. Man darf beten: Herr, führe mich nicht in Versuchung, aber sich nicht selbst wesentlich hinein begeben. — Augenlust ist nichts Unschuldiges. Denn sie ist die Pforte der buhlerischen Lust. Die Sünde quält immer, wie Delila mit den Helden that. Sie ist unermüdlich, die Tugend dahin zu bringen, daß sie sich selbst verräth. Fliehe, wenn du nicht widerstehen kannst. Flucht vor der Sünde ist Heldenmuth. Simson hatte die Philister geschlagen; wenn er vor Delila wie ein Feiger davon gelaufen wäre. Aller Fall in der Sünde muß gebüßt werden. Wir mangeln Alle des Ruhms und bedürfen der Buße. Als Saulus seine Sünde erkannte, Jesum verfolgt zu haben, wurde er blind. Aber bald sah er wie Simson Niemand anders als seinen Heiland.

„Mach mich blind,
Daß ich dich nur sehe, Gottes Kind."

Starke: Auch große und heilige Leute können in schwere Sünden verfallen, wenn sie nicht über sich wachen. — Derf.: Sein ganzes Herz muß man nur Gott entdecken; nicht aber ist man es Menschen zu thun gehalten. — Derf.: Mit welchen Gliedern sich die Menschen an Gott versündigen, an denen werden sie auch insgemein von Gott bestraft. — Gerlach: Was (Simson) als ein verliehenes Gut besaß, an dessen Verleihung das leibliche Abzeichen des Nasir ihn unabläßig erinnerte, das glaubt er selbständig zu haben und nach Belieben damit schalten zu können. So bereitet sein tiefer Fall sich vor.

Simson, als er seinen Gott wieder gefunden, starb wie ein Held. Seine Brüder trugen ihn in seiner Väter Grab. Sein Sieg war größer in seinem Tode, wie bei seinem Leben.

Es vergleichen alte fromme Ausleger seinen Tod mit Christi Tod. Aber Simson gab sein Leben dahin, daß seine Feinde stürben, Christus, daß seine Feinde lebten. Simson starb gern, weil er seinen Gott wiedergefunden. In Christus war Gott nie verloren. Doch ist es ein guter Tod, wenn man seinem Gott sich wieder nahe sieht. Wenn der Christ

im letzten Stündlein des Kreuzes Glauben festhält, fallen vor ihm tausend Feinde, welche Sünde und Anfechtung gegen ihn losläßt. Wenn ein Christ im Leiden steht, lauert rings um ihn der Trost des Bösen mit Hohngelächter. Wenn er besteht, ist sein Sieg im Tode größer wie im Leben. Stark wie Simson war das schwache Weib Perpetua (im 2. Jahrh.); unter Qualen sprach sie: Ich weiß, daß ich leide, aber ich bin eine Christin. Tausende von Märtyrern sind wie Simson gestorben. Sie haben durch das Kreuz gesiegt und haben Berge voll Schmach über ihre Feinde geworfen. Aber nicht Alle begraben ihre Brüder. Sie fanden keine Stätte in der Väter Gruft. Nur dem, der Alles weiß, ist bekannt, wo die Treuen liegen. Am jüngsten Tage stehen sie auf und werden Aller Augen rein sein von Thränen. Simson war allein — er starb auch allein. Für sein Volk hat er allein gestritten und gelitten. Seit seinem Tode hob sich die Stimme Juda wieder zum Glauben. Die Erinnerung an Simson ging den Thaten Davids voran. Es darf Niemand verzagen, allein zu leiden, — allein zu streiten. Sein Wort aus treuem Herzen ist nicht umsonst gesprochen. Nicht in blaue Luft, sondern in Gottes lebendiges Reich fällt der Same und geht in seinem Frühling auf.

Starke: Die Augen des Gemüths sind besser als die Augen des Leibes. Die letzten kann man eher entbehren als die ersten. — Derſ.: Um Gottes und des Vaterlandes willen soll man auch sein Leben nicht theuer achten, sondern es gern dahin geben, und wer das thut, der führet erst mit Recht den Namen eines tapfern Helden. So hast auch du, o theurer Heiland, unser bester Simson, auch überwunden im Sterben. — Gerlach: Simson spielte vor den Philistern, nicht wie Einer, der von einer blos menschlichen Höhe herabgefallen, mit lachendem Hohn sein Selbstgefühl unter dem Einsturz der vergänglichen Dinge der Welt zu bewahren sucht, sondern im tiefen Bewußtsein der Nichtigkeit alles Dessen, was etwas sein will, dem Herrn gegenüber „des vergeblichen Krieges der Töpfe gegen die Felsen", von dem Luther spricht und eben darum gläubig seine erneuerte Gnadenverheißung ergreifend. — Derſ.: Er wird lebendig sich bewußt, daß an seinem Antlitz geschändet, er auf Erden nie unter dem Hohne der Feinde des Herrn leben könne, daß seine Bestimmung zu Ende sei; sein Spiel verwandelt sich in bittern Ernst, und im Erliegen und im Tode erkämpft er den größten Sieg seines ganzen Lebens.

Kap. 17—21.

Zustände Israels, in denen Jeder that, was ihm gut schien (S. 155—184). Mit zwei bedeutungsvollen Erzählungen schließt das Buch. Sie stellen im genauen Zusammenhange mit den berichtenden Erzählungen die Unzulänglichkeit der bisherigen Zustände dar. Es hat auch unter den großen Helden keine Volkseinheit in vollem Sinne mehr bestanden. Debora klagt über Theilnahmlosigkeit der Stämme. Gideon erfährt den Neid Ephraims, der unter Jiftach im blutigen Hader ausbricht. Simson war ein Einzelner, den die Seinen selbst dem Feinde überliefern wollen. Das Richterthum ist keine Bürgschaft der Volkseinheit. Damit fehlt auch die concentrirte Zucht gegen die Sünde. Diese kann darum machen, was sie will. Es fehlt an der Obrigkeit. Daher ist der Schluß des Richterbuches die Einleitung zu den Büchern der Könige. Wie es zugeht, wenn das Gesetz seine Macht verliert, wenn der Glaube ermattet, wenn der Abfall losbricht, die subjektive Lust sich geltend macht, das offenbaren beide Berichte. Und zwar zeigt die erste den Verfall des Volksthums durch die Willkür der Einzelnen, die zweite die Zwietracht durch die Leidenschaft des ganzen Volkes. In der ersten offenbart sich die geistliche, in der zweiten die fleischliche Willkür. In der ersten zeigt sich, daß man gegen den Dienst Gottes straflos Alles verüben könne, in der zweiten, daß um fleischliche Dinge Blut in Strömen vergossen wird. In beiden straft die Sünde sich zwar selbst, aber sie kam zum Ausbruch, weil Jeder that, was er wollte. — Der Verfall zeigt sich immer zuerst am Priesterstand. In beiden Berichten ist die Leichtfertigkeit eines Levi ein Grundmoment der traurigen Ereignisse, die nachfolgen. Damit ist auch aller subjektiven Willkür das Thor geöffnet, welche den Aberglauben zum eigenen Vortheil ausbeutet. Micha baut sich ein eignes Priesterhaus und stellt unter priesterlichen Formen den Götzendienst zur Vermehrung. Er büßt die Sünde, welche er beging, darin, daß er dasselbe erfuhr, was er that. Er beging einen Raub am Geiste des israelitischen Gesetzes und ihm ward vom Stamme Dan geraubt, was er daran gewendet. Wie er gethan, wurde ihm gethan. Die Willkür, die er geübt, gefiel auch Anderen. Der Priester, der sich ihm verkauft, ging da hin, wo er einen besseren Käufer fand. Die Zuchtlosigkeit, die dem Einzelnen gestattet war, — weil Niemand eine einheitliche Herrschaft übte — litt auch, daß ein Stamm seinen angewiesenen Platz verließ. Ein Stamm (Dan) stark genug, um schwächere zu berauben, aber nicht begeistert genug, um den Philistern die ihm angewiesenen Theile abzugewinnen, zieht in die Ferne. Vor ihm ist die friedliche Stadt nicht sicher. Auf Raub und Mord folgt ein ständiger Götzendienst, bei dem ein Abkömmling Mosis servirt.

So mögen Alle erkennen, was die Folge wäre, wenn das Christenthum im Staate völlig erschlaffte. Leute, die sich für tugendhaft halten, meinen, es sei die Religion eines lebendigen Gottes für das gesellschaftliche Leben keine unbedingte Nöthigung. Aber schon, wenn sie verfällt, brechen die sittlichen Grundlagen der Gesellschaft zusammen. Wenn die Diener im Wort anfangen, auf gute Stellen mehr als auf die Wahrheit zu sehen, ist der Verfall vor der Thür. Verkäuflichkeit übt seine üblen Folgen aus, auch wenn man die zeitgenössischen Redensarten genug versteht, um sie zu verbergen. Ein Christ soll keinen Götzen dienen. Um so mehr ist es ein Zeichen des Verfalls, wenn er mit dem Aberglauben Geschäfte treibt.

Starke: „Die Kreaturen sollen zu Gottes Ehre, nicht aber zu Gottes Verehrung angewendet werden. Willkür im Einzelnen führt auch zur Willkür im Ganzen. Ist erst die Pietät als Grundstein verschoben, dann bleibt kein Stamm, wie kein Stein des Hauses bei dem andern. Gottesfurcht ist aller Weisheit Anfang, aber auch alles Friedens Schutzherr.

Gott gibt Frieden in allem Stande,
Herrscht sein Wort im ganzen Lande.

(V. 19—21.) Wenn Gottes Gebot nicht mehr im Herzen ist, werden die Priester fleischlich und die

Gemeinden zuchtlos. Wie der Levit einem Kebsweib nachläuft, so sucht das Volk in Gibea thierische Lust. Wer wird einem Meister in seinen Sitten noch nachahmen, wenn er Gottes heiliges Gebot verwarf. Wenn man in Gibea straflos die Gesetze Jehovahs verunehrt, wie sollen sie Gehorsam gegen ihre Brüder üben! Israel ist empört über die Sünden Benjamins, aber bekehrt es sich von den eignen? Tugendhafte Entrüstung ist nicht schwer, aber genaue Selbstprüfung ist nöthiger. Zucht mag die Uebermacht üben wollen, aber gelingen wird es nur der Wahrheit. Bürgerkrieg kommt nicht aus politischen, sondern aus sittlichen Gefahren. Wenn die Selbstgerechtigkeit aufhört, wird die Friedensliebe anfangen. Seb. Schmidt: „Die beste Art, seinen Feind zu versöhnen ist, wenn man ihm wohlthut." Aber die Wohlthat gegen den Feind kommt nur aus der Liebe, die eine Tochter der Buße ist. Die strengsten Sittenrichter kennen sich oft am wenigsten. Der Liebe bedarf man am meisten, wenn man strafen muß. Als Benjamin beinahe vernichtet war, that es Israel bitter leid. Erst zu spät erkennen die Menschen, was die Wurzel im Anfang war. Unzucht erstickt das Erbarmen. Fleischlicher Eifer verzehrt die Besonnenheit. Selbstgerechtigkeit erbittert die Gemüther. Erst am Altar Gottes, durch den frommen Priester gewinnt der Friede Gestalt.

Gerlach: In dem Allen erweist sich, was Israel hätte sein und bleiben können, wenn es an dem Herrn und seinen Geboten treulich gehangen und den Bund mit dem Herrn und eben dadurch die Volksreinheit unverrückt bewahrt hätte. — Derſ.: Das Volk wollte, nachdem es in der Sühne und Hingabe des Brandopfers wieder sich Gott genähert, in diesem Opfer den Abstand zwischen der Heiligkeit des Herrn und der eignen Sündhaftigkeit ausgleichen und in der auf das Opfer folgenden heiligen Mahlzeit die Gewißheit des göttlichen Gnadenbeistandes mit in den heiligen Krieg nehmen.

Nur wo das Evangelium gehört und gethan wird, ist Frieden. Darum spricht der Herr, unser Heiland, zu allen seinen Jüngern: Friede sei mit euch!

Das Buch Ruth.

Einleitung.

Das Büchlein Ruth, dessen Auslegung auf die des Buches der Richter zu folgen pflegt, hat nur fünf und achtzig Verse, — aber es hegen diese einen Rosengarten ein, wie jene duftig, einsam mit geheimnißvollen Kelchen, die der Reisende noch heut um die Ruinen Israels und Moabs, diesseits und jenseits des Jordans blühend geschlungen sieht.

Die Bedeutsamkeit und Schönheit der kleinen Erzählung kann nicht hoch genug gewürdigt sein, sowohl nach dem Gedanken, der sie erfüllt, nach dem geschichtlichen Werth, den sie trägt, als nach der reizvollen und reinen Form, in der sie erscheint.

Es wird darauf ankommen, ihre Grundidee richtig zu fassen, um auch den andern geschichtlichen Fragen, die sich über Zeit der Abfassung und ihre Stellung im Kanon des Alten Bundes erheben, näher zu kommen.

Eine israelitische Familie in Bethlehem, von altem Herkommen, geräth in's Elend. Sie hatte ihr Vaterland in seiner Noth verlassen, um sich dieser zu entziehen. Nun kommt in der Fremde, in Moab, ein stärkeres Schicksal über sie. Der Tod rafft Vater und Söhne hin, — die Mutter (Noomi) bleibt verwaist zurück. Freilich hat sie Schwiegertöchter, aber diese sind kinderlos — und Moabiterinnen, fremde, nicht ohne Schuld ihrer Söhne zu Gattinnen gewählt. Noomi's Lage kann nicht übler sein. In Moab kann sie nicht bleiben, — nach Bethlehem kehrt sie mit Schmerz zurück. Ihr Haus ist verfallen. Auf ihr selbst ruht die Hand Gottes. Aber mitten in der Verzweiflung kommt ihr ein Trost. Ruth, ihre moabitische Schwiegertochter, bleibt bei ihr, kein Abreden der Schwiegermutter hält sie ab. Sie gibt Alles auf, Erinnerung an ihr Vaterland und Elternhaus — ja die Hoffnung auf ein besseres Geschick — und bleibt der Liebe zu Noomi treu, geht mit ihr zu ihrem Gott und ihrem Volk — aber in Thränen, in Armuth, in Verwaistheit.

Noomi kommt in Bethlehem an, aber Niemand steht ihr bei, man tröstet sie nicht, man hilft ihr nicht — nur Ruth wird ihre Hülfe, sie arbeitet, sie bettelt für sie. Aber freilich bleibt ihre Tugend nicht verborgen. Die Wohlthaten, welche Boas, auf dessen Feldern Ruth Aehren gelesen, den Frauen erweist, haben ihren Grund nur in der Bewunderung der frommen Liebe der Ruth, obschon er Noomi's Verwandter ist. Ruth segnet der edle Mann, weil sie sich unter die Flügel des Gottes in Israel geborgen. Sie versöhnt wieder ihre Schwiegermutter mit ihren Verwandten. Sie überwindet das Vorurtheil Israels gegen die Fremde. Ihr wird das Recht einer israelitischen Ehefrau zu Theil. Aber nur ihre Liebe und Reinheit bewirken, daß der Segen sich erfüllt. Um ihrer Mutter willen geht sie abermals einen schweren Gang. Aber durch ihn löst sich endlich die Trauer von Noomi. Boas erfüllt an Ruth das Recht Israels und heirathet sie. Von der Moabiterin stammt der Sohn, von welchem David, der König Israels, der von den Schafen Bethlehems zum Helden und Propheten aufgestiegene, ein gepriesener Enkel ist.

Das Büchlein heißt mit gutem Grunde nicht „Noomi" oder „Boas" oder „Davids Herkunft" — sondern Ruth.

Denn sie ist der Mittelpunkt der ganzen Erzählung. Ihre Liebe der Grund der Begebenheit. Nur der Lohn ihrer Tugend ist die Enkelschaft Davids. Was hervorgehoben werden soll und das Büchlein so bedeutsam macht, ist die Macht der Liebe, welche alle nationalen Gegensätze, alle Feindschaft der Völker, alle Vorurtheile und Rücksichten überwindet.

Es ist nicht eine romantische Liebe von Mann und Frau — sondern die Liebe der Ehrfurcht einer Witwe zur Mutter des nicht mehr lebenden Mannes. Es ist die reinste, selbstloseste, seltenste Liebe, die an Ruth hervorgehoben wird. Um dieser Liebe willen wird auch die Kraft gezeichnet, welche Vater und Mutter

verläßt und den Gott Israels annimmt. Denn es kann Noomi von Ruth nur so geliebt werden, weil sie in ihrem Wesen das höhere Leben des Gottes Israels ahnt.

Die jüdische Erzählung stellt also in selbstloser Aufrichtigkeit nicht blos die überwältigende Gemüthstiefe einer Moabiterin dar — sie zeigt auch, daß solche Liebe vor Gott gilt, ohne Rücksicht auf die Abstammung — daß durch sie Ruth tiefer eingepflanzt sei in das Reich des wahren Israel, als leibliche Kinder, — wie denn die Frauen zu Noomi sagen, Ruth sei besser für sie als sieben Söhne, — sie lehrt, daß der Segen, welchen Gott gewährt, im überschwänglichen Maße auf Ruth ausgegossen ward — obschon sie eine Fremde war — weil sie den Gott Israels in Liebe und aus Liebe bekannt hat.

Die Erzählung zeigt keinen Haß gegen die Fremden, hebt die Schärfe der mosaischen Gesetze gegen sie nicht hervor, obschon sie den Hintergrund des Berichtes bilden, — sie tadelt die doch ebenfalls gutmüthige Orpa nicht, obschon sie zurückkehrt, sie hat kein Wort der Mißbilligung für den Ploni Almoni, der die Heirath mit Ruth verweigert — aber sie läßt im Gegensatz dieser Thatsachen das Licht des Segens über Ruth erkennen. Orpa ist vergessen, der Name des abergläubischen Blutsfreundes unbekannt, aber Ruth ist die Großmutter Davids.

Das Buch ist nicht zur Verherrlichung des Königs geschrieben, denn wie kann diesem solche Abstammung nach menschlichen Absichten geschmeichelt haben! Aber Davids Abstammung beweist und verherrlicht das Lob solcher, die wie Ruth gehandelt haben.

Es ist ein Büchlein des Preises rechter Liebe und Tugend. Ein Büchlein der Versöhnung an die fremden Völker, welche eingehen unter die Flügel des lebendigen Gottes.

In Boas und Ruth sind gleichsam Israel und die Völker personifizirt. Um unter die Flügel Israels zu kommen, bedarf es nur der Liebe und des Glaubens von Ruth.

Aus dieser, — nicht gerade aus dem Fleische gesetzlicher Abstammung geht die Macht und Herrlichkeit des Reiches Gottes hervor.

Man sagt, das Büchlein stände mit seinem Inhalt an der Pforte der Geschichte Davids; seinem Geiste nach steht es, wie die Psalmen, an dem Thor des Evangeliums.

Nicht blos um der Genealogie Christi willen, die bis auf David und Boas zurückführt, sondern um des Geistes willen, der aus seiner Lehre spricht, daß der größte König Israels aus der Versöhnung Israels und der Völker, aus der Ehe von Boas und Ruth im Bekenntniß Jehovah's hervorgegangen ist.

2. Gerade der Geist der Freiheit und Liebe, mit welchem Ruth geschildert, und die Moabiterin die Stammmutter Davids zur Lehre und Freude genannt wird, läßt aber bei etwas genauerer Beobachtung mit nicht geringer Bestimmtheit die Zeit erkennen, in welcher das Buch nur aufgeschrieben sein kann.

Es ist zu beachten, daß die Bücher Samuelis von der Herkunft Davids von der Ruth nichts berichten.

Ohne das Büchlein, das wir besprechen, würden wir von derselben gar nichts wissen. Denn auch die Chronik, obschon sie den Boas als Stammvater Davids nennt, daß man glauben könnte, sie habe die letzten Verse von Ruth benutzt, verschweigt den Namen der Ruth gänzlich.

Nach Salomo kann es auch nicht abgefaßt sein, wenn man sich an 1 Kön. 11, 1 erinnert, wo der König getadelt wird, daß er viele ausländische Weiber von Moab, Ammon, Edom, Zidon, Chet, „von den Völkern, von denen Gott zu Israel gesprochen, Ihr sollt nicht kommen zu ihnen und sie sollen zu Euch nicht kommen." Es wird nicht zum Ruhme Rehabeams des Königs erzählt, daß die Ammoniterin Naamah seine Mutter gewesen. Es wird nicht ohne Beziehung von den Mördern des Königs Joasch im Buch der Chronik 2 Chron. 24, 26 (was im Buch der Könige fehlt) gesagt, daß die Mutter des Einen eine Moabiterin, die des Andern eine Ammoniterin gewesen. Esra spricht (Esra 10, 10): „Ihr habt untreu gehandelt und fremde Weiber heimgeführt." Man zeichnete die Namen derer aus, die sich scheiden sollten von ihren Weibern. Nehemia ließ sogar das Gesetz (Kap. 13, 1): „Daß kein Ammoni und Moabi in die Gemeinde Gottes kommen solle auf ewig" streng ausführen. Es reichen schon diese negativen Momente aus, um die Meinung durchaus zurückzuweisen, als könnte das Buch, das zum Preis einer Moabiterin, die in die Gemeinde Gottes eingegangen ist, etwa in den Zeiten nach Salomo oder im Exil oder unter dem Geiste von Esra oder Nehemia abgefaßt sein.

Namentlich nicht im Exil, wo die Scheidung Israels von den Völkern am schärfsten innegehalten worden ist[1]) (Esther 3, 8), — denn es trägt eine heimatliche, friedliche Färbung, ja nicht einmal während der Regierung Salomo's, denn sonst würde kaum verfehlt worden sein, hinzuzusetzen: „Und David zeugte den Schlomo" (Salomo).

Es fehlt aber nicht an positiven Anhaltspunkten, um es höchst wahrscheinlich und lehrreich zu machen, daß das Büchlein der Zeit Davids, während seines König-

1) Die Mischna Jebamoth 2, 5 stellte fest, daß die Levirats-ehe von einem Schwager nicht beansprucht werden kann, wenn er der Sohn einer Sklavin oder Fremden (נכרית) ist.

thums, entsprungen sei. Ueber den ganzen großen Umschwung Israels durch die Thaten, den Geist und die Regierung Davids sind allerdings unsere Nachrichten allzukurz und fragmentarisch. Man hat zu wenig darauf geachtet, daß nicht blos ein Held, sondern ein durch wunderliche Leiden und Erfahrungen geprüfter, schöpferischer Genius, in welchem das volle Herz Israels machtvoll und erhaben schlug — obgleich er seiner Zeit menschliche Farbe nicht verleugnete — auf dem neuen Throne Jerusalems waltete..

Von seinem ersten Auftreten an, im Zweikampf mit Goliath, zeigt er die begeisterte Glaubensstärke und das unerschütterliche Bekenntniß Israels, wie kein Anderer, und doch ist er es zumeist, der durch das Mißtrauen Sauls in das Exil getrieben, mehr als ein anderer Held und Fürst vor und nach ihm, in eigenthümliche Berührungen mit den nichtisraelitischen Völkern kam.

Die Erinnerung an seine Urgroßmutter aus Moab wird mitgewirkt haben, daß er (1 Sam. 22, 3) zum König von Moab ging und sprach: Lasse doch meinen Vater und meine Mutter mit Euch ausziehen, bis ich weiß, was Gott mit mir thut." Er läßt also Vater und Mutter unterdeß dahin auswandern, wohin Elimelech mit den Seinen gegangen war. Und sie blieben in Moab, bis David Herr Jerusalems war. — Deßgleichen gedenkt er noch später daran, daß der König von Ammon ihm früher Liebe erwiesen (2 Sam. 10, 2). Zu ihm sammeln sich allerhand kriegerische wilde Leute, die seine Heldenschaar, später seine Leibwachen wurden. Der Name Krethi und Plethi deutet schon ihre Fremdheit an. Lange hielt er sich beim König der Philistim in Gat auf (1 Sam. 27); dort hatten sich tapfere Leute ganz an ihn angeschlossen, die ihm treu blieben bis in die letzte Noth, die er durch Absalon erlitt (2 Sam. 15, 18). Ueberall hatte er die Nationalfahne seines Gottes und Volkes hoch getragen. Wer ihm nachfolgte, trat in die Interessen nicht blos seiner Person, sondern Israels ein (1 Sam. 26, 10 ꝛc.). Durch den Glanz und das Heldenthum seiner Geschichte — wozu schon Sauls Thaten den Beginn gemacht haben werden, sind ohne Zweifel die noch unter Israel ansässigen Heiden, mit Israel zumeist amalgamirt worden, sodaß das geistige Uebergewicht Israels, durch das kriegerische verstärkt, den Götzendienst unterdrückt und das Bekenntniß Jehovah's ausgebreitet hat.

Es sei hier zumeist an Uriah erinnert, der durch Davids Leidenschaft fiel, ein Held und Vornehmer in Israel, der ein Chitti, von חת stammte (2 Sam. 11, 3). Von dessen Witwe, als David sie heirathete, stammt Salomo, der König, wie David von einer moabitischen Witwe stammt, welche früher an einen Israeliten vermählt war. Wie Uriah unter den hervorragenden Kriegshelden Davids aufgezählt war, so findet sich darunter auch ein Ammoniter Zelek (2 Sam. 23, 37). Um so merkwürdiger ist daher auch, daß David die Lade Gottes in das Haus eines Gitti, eines Mannes, der aus Gat in Philistäa stammt, einstellt. Er hieß Obed Edom, also Obed, wie Davids Großvater, welcher der Sohn der Ruth war [1]). Auch sein Beiname Edom verräth nicht israelitische Heimat. Die Lade Gottes war drei Monat in seinem Hause, und Gott segnete ihn und sein Haus.

Noch denkwürdiger ist, daß David in seinen trübsten Stunden, als sein Lieblingssohn Absalon und die Vornehmsten Israels von ihm abfallen, nur solche, die sich aus den Völkern zu Israel und seinem Gott gewandt haben, ihm treu geblieben sind. Er erfuhr selbst, was Noomi an Ruth erfahren hat; — die ihn liebten, haben für ihn und mit ihm Alles gewagt. Ein Ammoniter brachte ihm, als er auf der Flucht war, Lebensmittel. Besonders tritt hervor Chuschai (2 Sam. 15, 32), der Arki [2]) (ערכי = ארכי), der Genosse Davids, der im Augenblick der Noth ihn nicht verläßt und ihm am Hof Absalons, den Intriguen des abtrünnigen Achitofel gegenüber, die wichtigsten Dienste thut. Rührend ist die Treue Itai's, des Mannes aus Gat. Zu ihm spricht der König (2 Sam. 15, 19): „Warum willst du mit uns gehen? Kehre doch um, du bist ja ein Fremder, wirst du vertrieben, so gehe nach deiner Heimat, du bist noch nicht lange gekommen, soll ich dich jetzt mit mir auf dem Wege belästigen. Ich gehe, ich weiß ja nicht wohin, darum kehre zu deinen Brüdern zurück. Mit dir sei Liebe und Treue." David, der flüchtende König — der im Alter seine Hauptstadt verlassen muß — spricht wie Noomi. Itai antwortet und diese Antwort bezeugt ihn als Israels Gotte zugethan wie Ruth: „So wahr Gott lebt und der König, mein Herr, lebt, nur wo der König, mein Herr, sein wird, sei es zum Tode, sei es zum Leben, dort werde ich auch sein." Nirgends wieder in der Geschichte des alten Israel traten solche Verhältnisse heraus. Unter ihnen ist daher die Abfassung eines Buches, in welchem die Treue und Freundschaft von Nichtisraeliten, die aber zum Gott Israels gekommen waren, natürlich; sie war auch ein Zeichen des damals lebendiger wie jemals in Israel pulsiren-

1) Die Leviratsehe mit dem Schuh ist bei Ruth eingetreten. Obed war ein solcher Leviratssohn. Gerade von Edom erscheint im Psalm (60 und 108) zweimal das Bild: Ich werfe meinen Schuh auf Edom. Erst die Chronik nennt Obed Edom einen Leviten. Doch muß man dabei nicht in Irrthümer, wie sie Ausleger über Kenas hegten, fallen (vgl. zu Richter S. 9).

2) Aus Arke in Phönizien. Vgl. Movers, Phönizier 2. 1. 116.

den Geistes, daß der Kern des Reiches Gottes der Glaube an diesen Gott sei — und als Kinder in dasselbe nicht blos die leiblichen — sondern auch die geistlichen Israeliten eingepflanzt werden können. Man darf nicht übersehen, daß es die Psalmen sind, die namentlich die Beziehungen der Völker zum Reiche Gottes verkünden. „Du machst mich zu einem Haupt der Gojim; ein Volk, das ich nicht kannte, dient mir" (Psalm 18, 44) [1]). „Es werden sich beugen vor dir alle Geschlechter der Völker, denn Gottes ist das Königreich und er herrscht unter den Gojim (Psalm 22, 28) [2]) und an vielen andern Stellen.

Genauer anzudeuten, in welchen Regierungsjahren Davids das Buch geschrieben sei, wird kaum angehen. Aber es ist nicht unwahrscheinlich, daß es auf dem Höhepunkt seiner Herrlichkeit, als er Frieden rings umher geschaffen, geschehen sei. Damals, bei der Betrachtung seiner Geschichte, in welcher so viele gewonnene Nichtisraeliten durch wunderbare Treue sich auszeichneten, trat es hervor. Man darf annehmen, daß sein Bericht und die Erzählung von der herrlichen Ahnin Davids einen Einfluß auf die Haltung der Getreuen aus den Völkern gehabt hat, wie sie sich in der Katastrophe von Absalon bewährt. Es ist nicht etwa ein homiletischer, sondern ein ächt historischer Charakter der Regierung Davids, daß sie selbst, nicht blos der Psalter, messianisch ist. Es liegt auf ihr der universale, aber durch das Bekenntniß Gottes umfriedete Gedanke. Durch ihn ist ein engerer Bund Israels mit den Völkern geschlossen worden, der sich noch in Salomo's Regierung fortsetzt. Aber der Fall dieses Königs am Ende der Regierung besteht eben darin, daß nicht mehr in diesen Verbänden der Gott Israels dominirt, sondern seine Sitte und Glaubenstreue dem heidnischen Dienste unterliegt. Nicht darin wäre Salomon zu tadeln, daß er Weiber aus Moab und Ammon nahm, wenn diese, wie Ruth, sich zu Jehovah bekannten, sondern darin bestand sein Sturz, daß sie ihn vom reinen Dienste Gottes abzogen. Der messianische Gedanke ward verzerrt und darum verwischt und für lange verloren, nur in dem Schauen der Propheten erneut.

Es sind keine erheblichen Gründe vorhanden, welche gegen diese fast allein mögliche Zeitannahme der Abfassung sprechen. Was Bertheau nach Ewald und den Früheren aus den sprachlichen Eigenthümlichkeiten entnehmen, ist durchaus nicht zwingend, und Keils Gegenbemerkungen (Einl. §. 137, S. 445) völlig gerechtfertigt. Die selteneren [1]) Ausdrücke sind durch den eigenthümlichen Stoff geboten und lassen sich auch sonst noch finden. Die Erzählung stellt das Volksleben dar und bedient sich wohl auch volksthümlicher Formen, die chaldaisirend scheinen. Gerade dieser Umstand bezeugt das Alter des Büchleins. Ein im Exil abgefaßtes Buch dieser Tendenz würde die mannigfaltigen Sprachweisen der originalen Lebensanschauung nicht mehr besitzen. Bei der geringen Anzahl schriftstellerischer Produkte aus den einzelnen Jahrhunderten der alten Geschichte Israels, bei der Unbekanntschaft des Ortes, wo sie geschrieben sind, des Dialektes dessen, der sie schrieb, sind Hypothesen, welche die Zeit eines Werkes aus wenigen eigenthümlichen grammatischen Charakterzügen allein zu bestimmen versuchen, überhaupt problematisch. Um so mehr, wenn der Inhalt des Buches so entschieden gegen eine exilische Abfassung, für friedliche Zustände in Israel, ja für eine bestimmt abgegränzte Zeit seiner Entstehung spricht. Man hat diesem Inhalt nur zu wenig nachhaltige Aufmerksamkeit zugewendet und ist dadurch in eine Ueberschätzung verschiedener Aeußerlichkeiten gefallen.

Von dem Geiste dieses Inhalts dürfte auch die Stellung abhängig gewesen sein, welche ihm die jüdische Tradition angewiesen hat. Allerdings hat die griechische Uebersetzung der Septuag. das Buch Ruth dicht hinter die Richter gestellt, als wäre es nur ein Anhang desselben, und ihr sind Josephus und die Väter gefolgt, die zumeist von ihr abhängig waren. Möglicherweise hat darauf der Wunsch eingewirkt, nur 22 Bücher wie 22 Buchstaben zu zählen, da noch in späterer Zeit damit symbolische Gedanken verbunden waren [2]). Allerdings konnten Koheleth, Sprüche, Hoheslied so direkt nicht an ein anderes Buch angeschlossen werden, weil die Geschichte Salomo's nicht in einem besondern Buche enthalten ist, während Ruth und Echa an abgeschlossene Schriften gefügt werden konnten. Aber blos liturgische Zwecke können nicht bewirkt haben, daß der Kanon der nicht ägyptisch-griechischen Juden, wie schon aus dem Talmud hervorgeht und wie Handschriften und Traditionen bis auf diesen Tag bewahrten, Ruth wie Echa als besonderes Werk ansieht und Ruth niemals mit „Richter" verbindet. Wenn man das Büchlein eben blos als

1) Wenigstens dieser Psalm wird auch von Olshausen (Psalmen S. 98) als ein Davidischer zugegeben.

2) Die Geschichte, die dieser Psalm hat, dürfte allein für ein höheres Alter zeugen, als ihm die neue Kritik geben will. Delitzsch sagt (Psalter 1, 181): „Er ist ein Davidischer Psalm aus Saulischer Verfolgungszeit.

1) Wir wollen sie hier nicht ausführlich erörtern.

2) Man erklärte, durch die 22 Buchstaben bezeuge sich בְּךָ בטחתי (Psalm 143, 8), denn בך habe 22 in der Zahl. Die Schrift schließe dann eben Alles ein von א bis ת, das ist von *A* — *Ω*.

eine genealogische Erzählung zur Einleitung von Davids Geschichte ansieht, dann steht es zwischen Richter und Samuel an seinem rechten Platz. Da aber dies nicht der Fall ist, sondern ein höherer Gedanke dargelegt wird, den nur die Geburt Davids krönt und bestätigt, so hatte man das Recht, ihm eine selbständige Stellung zu gewähren. Die messianische Lehre, die darin gefunden wird, hat ihm eine größere Bedeutung verliehen. Wenn die nachchristlichen Juden auf dieser besondern Stellung beharrt haben, obschon sie von den Christen Christum als den Urenkel Ruths betrachtet sahen, so darf angenommen werden, daß in Palästina schon vor Christi Geburt in dem hebräischen Kanon Ruth die spätere Stelle einnahm. Es stimmt wohl damit überein, daß die Juden seit uralter Zeit das Buch Ruth am Wochenfeste lasen. Doch nicht blos darum, weil eine Ernte darin vorkommt [1]). Vielmehr muß die Institution damit zusammenhängen, daß Ruth die Einkehr der Heiden in das Reich Gottes bedeute, am Wochenfest die Offenbarung des Gesetzes auf Sinai gefeiert wird und der Midrasch die Deutung hat, daß dieses Gesetz allen Völkern verkündet sei, es sei nur von ihnen nicht angenommen. Das Wochenfest entsprach ja dem christlichen Pfingsten, der Ausgießung des Heiligen Geistes, nach dem Propheten Joel, auf alles Fleisch und der Predigt des Evangeliums an alle Welt [2]).

3. Freilich eine interessante Parallele bietet Ruth zum Richterbuche. Während dieses die kriegerische Geschichte des Volkes darstellt, erfahren wir aus jenem ein Bild des israelitischen Stilllebens. Wir vernehmen nicht Posaunenschall, Triumphgeschrei und Siegeslied — nur das Rauschen der Sicheln in den Aehren trifft unser Ohr. In das ländliche Familienleben Israels sind wir versetzt. Nicht der Kriegsheld und König findet hier sein Beispiel, sondern der Hausherr und Landwirth. Eine sociale Dorfgeschichte gewährt das Büchlein Ruth und schließt darin alle Tragik des Schmerzes, alle Herrlichkeit der Liebe, alle Lieblichkeit eines israelitischen Glaubenslebens ein. Noomi und Boas sind nicht wie Debora und Gideon gezeichnet. Aber nur in Noomi's Hausstand kann Ruths und Orpa's Liebe erwachsen sein. Israels Väter und Männer müssen so gelebt haben, um noch nach dem Tode das Herz fremder kinderloser Frauen zu fesseln. Welcher Adel und Sittenschmuck den Gläubigen in Israel zierte, beweist Boas. Ueber dem Ganzen schwebt ein friedlicher klarer Himmel; man steht sich mitten auf das Feld, auf den Weg, an das Thor versetzt. Die schmucklose Darstellung gruppirt mit solcher Kunst, hält solches Maß, läßt die schönsten Lehren nur zart hervorleuchten, hat dabei solche drastische Lebendigkeit, daß schon die Aesthetik des Büchleins ein gewichtiges Urtheil für seinen Ursprung ablegt. Es kann nur in solchen Umgebungen, als es schildert, erwachsen sein — nicht in der unruhigen Knechtschaft des Exils, — Freiheit und Frieden athmet es aus. Ja man möchte meinen, in Bethlehem selbst müsse der Erzähler gelebt haben. Er liebt in naiver Kunst, die Eigenthümlichkeit der Redenden anzudeuten. Ländlich läßt er die Ländlichen reden [1]), während doch, wenn Boas vom Erhabenen redet, die Sprache zum Gegenstand aufsteigt.

Die Zeit, in welcher das Ereigniß selber vorgegangen ist, läßt sich kaum annähernd bestimmen. Boas war der Urgroßvater Davids. Denn es ist nicht anzunehmen, daß zwischen Boas, Obed, Jischai, David noch Glieder ausgefallen seien. Eine weitere Entfernung von Ruth zu David widerspricht dem Gedanken und der Lehre des Buchs. Boas zum Zeitgenossen Gideons zu machen, ist kein Anhalt vorhanden. Das Büchlein läßt gar nichts von Krieg ahnen. Wenn gesagt wird, daß (רעב) Hungersnoth im Lande war, so ist nicht die geringste Andeutung, daß dies in Folge feindlicher Verwüstung gewesen sei. Vielmehr läßt Kap. 1, 6 (siehe unten) elementare Motive viel sichtbarer werden. Die alte Meinung bei Josephus, die es unter Eli versetzt, hat doch eine größere Wahrscheinlichkeit für sich, indem man die letzte Lebenszeit des Boas und die seines Sohnes Obed mit der von Eli, die von Samuel mit der von Jischai parallel denken kann. Es ist unten auch bemerkt worden, daß eine gespannte Stellung Israels mit den Philistern erklären kann, weßhalb Elimelech nach Moab ausgewandert ist.

Einige Ausleger (Ewald, Bertheau) haben gefunden, daß der Verfasser des Buches eine besondere „gelehrte Haltung" beobachte, weil er in Kap. 4 von älteren Bräuchen in Israel berichte, und haben auch daraus die späte Abkunft vermuthet. Aber es hat derselbe nur nach den einfachsten Gesetzen, die jedem Erzähler obliegen, Nothwendiges erklärt und berichtet. Er gibt eben ein Volkslebensbild, in welchem er sich ebenso wenig die Schilderung der Aehrenlese, wie die Handlung am Thore Bethlehems erläßt. Vielleicht

1) Die Motive zu diesem Brauch, welche außer Raschi Andere angeben, laufen in ihren letzten Consequenzen doch auf die Verkündung des Reiches Gottes unter den Völkern hinaus. Vgl. Heidenheim Machsor Schebuoth 1811, p. 106. not.

2) Worüber anderswo weitläufiger zu handeln sein wird.

1) Eine Beobachtung, die lichtvoll in den sog. chaldaisirten Eigenthümlichkeiten heraustritt, wenn man z. B. das Gespräch Noomi's mit ihren Töchtern Kap. 1, das von Boas mit Ruth Kap. 2 ꝛc. vergleicht. Vgl. Keil, Einleitung §. 137, S. 2.

zeugt nichts deutlicher für das Alter des Buches, als Kap. 4. Das mosaische Gesetz spricht nur von einem Schuhausziehen in dem besonderen Falle, wo die Frau den ihr die Ehe verweigernden Mann darum beschimpfen kann. Aber dieses Schuhausziehen beruhte auf einem weiteren Symbol, zu dem der Schuh diente und durch welches auch sein Gebrauch bei Tausch und Losung überhaupt erklärt wird [1]). Weil eben das mosaische Gesetz den Schuh nur bei jenem Akte vorschreibt, so hörte seine Anwendung bei andern Angelegenheiten auf. Daher war gerade in der Erstarkung des gesetzlichen Lebens unter Samuel, Saul und David sein Gebrauch abhanden gekommen. Was an den Thoren von Bethlehem vorgeht, ist kein wirklicher Leviratsakt. Der „Unbekannte Goel" will ihn nicht für einen solchen annehmen. Er beschränkt sich nur auf die Lösung des Besitzes. Es ist auch Ruth nicht gegenwärtig. Gerade wäre das Büchlein erst im Exile, wo das buchstäbliche Gesetz dem Volke eingeprägt war, geschrieben, würde dafür eine weitere Erörterung nicht gefehlt haben, wie denn auch Josephus meint hinzufügen zu müssen, daß Boas die Ruth herbeigeholt habe und der Leviratsakt biblisch ausgeführt sei, was ganz gegen die Erzählung ist. In älterer Zeit stand man noch in lebendiger Erinnerung der vor einigen Menschenaltern verschwundenen Bräuche, die er unbefangen darstellt. Es zeichnet sich dabei das Büchlein Ruth gar nicht vor den andern Schriften des alten Kanon aus, denn auch sonst wird von früheren Sitten berichtet, wie denn auch der Verfasser des Buches Samuelis erzählt, daß man früher die Propheten (לפנים) „Seher" genannt habe (1 Sam. 9, 9), was auch die Eigenschaft des Verfassers des Buches der Richter ist, wo mehrfach die früheren (לפנים) Namen der Städte, von denen die Rede, angegeben werden.

Die Uebersetzung der Septuaginta trägt einen wörtlichen Charakter. Was Josephus (Archäol. 5, 9) mittheilt, bezeugt sein Streben, die im biblischen Bericht gegebenen Zustände mit den zu seiner Zeit geltenden gesetzlichen Verhältnissen in Einstimmung zu halten, und auch die Tugend Israels vor der der Fremden nicht zu sehr zurücktreten zu lassen. Die chaldäische Uebersetzung, das Targum, verfolgt für seine öffentlichen Zwecke der Volksbelehrung noch im stärkeren Maße dieses Ziel. Es trägt in die uralten Zeiten Ruths ein gutes Stück späterer Auffassung und Auslegung zurück. Seine Einschaltungen finden sich meist ausführlich im Midrasch Ruth Rabba [2]) gesammelt, der seinerseits meist aus der Gemara Jeruschalmi und älteren Midraschim geschöpft hat. Der babylonische Talmud gibt Auslegungen zu einzelnen Stellen von Ruth: Berachoth 7. Sabbat 113. Jebamoth 47. Nasir 23. Babakama 30. Baba-Bathra 91. Sanhedrin 19.

Eine andere Sammlung rabbinischer Deutungen findet sich im Jalkut Simeoni t. II, ed. Venez., von n. 596 an.

Zu der chaldäischen Version des Targums gibt interessante sprachliche Erklärungen das seltene Buch: Perusch hamiloth, Krakau 1540. 4. Die bedeutendsten Commentare mittelalterlicher jüdischer Gelehrten sind die von Raschi und Ibn Esra. Der Commentar von Salomo ben Melech ist durch Joh. Ben. Carpzov im Collegium Rabbinico Biblicum in librum Ruth. Lips. 1703, und dann noch einmal von Reland herausgegeben worden.

Das Buch Ruth hat besondere Bearbeitung in der älteren christlichen Theologie wenig erfahren. Cassiodor (de divinis lectionibus cap. 1) sagt: Alte Auslegungen habe ich nirgends finden können. Ich habe aber den frommen Presbyter Bellator Erklärungen zu schreiben überredet und es hat dieser Vieles vom Preise dieser Frau und anderer folgenden in zwei Büchern mit reichem Lobe geredet."

Es ist von dieses Bellators Buch zu Ruth nichts bekannt worden (vgl. Serarius S. 680, Kap. VIII).

Sonst sind die Ausleger des Buches der Richter in älterer wie näherer Zeit auch für Ruth nachzusehen. Als hervorragend sind hier die Commentare von Rupert v. Deutz, Sanctius, namentlich von Serarius, Grotius, Clericus bis zu Rosenmüller, Maurer, Bertheau und Keil zu nennen [1]).

Zur speziellen Bearbeitung des Buches Ruth sind zu nennen: Christ. Aug. Heumann, Poecile tom. I, S. 180 und tom. II, S. 383; J. M. Weinrich, historische und theologische Betrachtungen gelehrter Dinge, S. 237 ꝛc. — Joh. Jac. Rambach: Notae liberiores in libellum Ruthae ex rec. J. H. Michaelis in liberior. adnot. in Hagiographos tom. II, Halae 1720; das von Carpzov herausgegebene Collegium ist schon oben genannt worden.

Uebersetzt und erklärt ward es von Dereser, Frankf. 1806; von Riegler, Würzburg 1812. — Vgl. Umbreit über Geist und Zweck des Buches Ruth in den theologischen Studien und Kritiken 1834. II. — Im Jahre 1856 erschien: Metzger, Liber Ruth ex hebr. lat. corpus perpetuaeque interpret. illustr. Tubingae. 4.

Unbrauchbar zur Auslegung ist: Erschaffungs-

1) Vgl. unten die Erläuterungen zu Kap. 3 u. 4.

2) Vgl. Zunz, Gottesd. Vorträge S. 265.

1) Vgl. auch Wolff bibliotheca hebraea II, S. 78. IV. S. 18.

grund des Menschen oder das Buch Ruth in seinem geistigen Sinne. Ein Festbüchlein für Neuvermählte von Ch. F. Zimpel, Dr. phil. u. med., Schaffhausen 1861.

Dagegen ist namentlich für Lehrer der hebräischen Sprache von Bedeutung: The book of Ruth with a critically revised text, various readings including a new collation of twenty-eight hebrew. Mss. and a grammatical and critical commentary to which is appended the chaldei Targum by Charles H. H. Wright m. a. british chaplain at Dresden. Leipzig, Rud. Horstmann, 1864. Eine neue dichterische Behandlung ist Ruth, eine biblische Dichtung von Luise von Plönies.

Das Buch Ruth.

Erstes Kapitel.

V. 1—6.

Die Noth in der Fremde.

1 Und es war in den Tagen, als die Richter richteten und Hungersnoth war im Lande, da ging ein Mann aus Bethlehem Jehudah, seinen Aufenthalt zu nehmen in den Gefilden
2 Moabs, er und seine Frau und seine zwei Söhne. *Und der Name des Mannes war Elimelech und der Name seiner Frau Noomi und der Name der beiden Söhne Machlon und Chiljon, Efratim aus Bethlehem Jehudah, und sie kamen in die Gefilde Moabs und
3 waren dort. *Und Elimelech starb, der Mann der Noomi, und es blieb sie zurück mit
4 ihren zwei Söhnen. *Und es nahmen sich diese moabitische Gattinnen, der Name der Einen war Orpa*) und der Name der Zweiten war Ruth, und sie weilten da gegen
5 zehn Jahre. *Da starben beide, Machlon und Chiljon, und die Frau war verlassen von
6 ihren zwei Kindern und von ihrem Mann. *Und sie machte sich mit ihren Schwiegertöchtern auf und kehrte aus den Gefilden Moabs heim, denn gehört hatte sie im Gefilde Moabs, daß Gott seines Volkes gedacht habe, ihm Brod zu geben.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Und es war in den Tagen, als die Richter richteten. Etwas Näheres wird damit nicht ausgedrückt, als daß das erzählte Ereigniß in die Zeit fiel, wo noch kein König in Israel war. In jenen Tagen fehlte die gebietende Autorität, welche dem ganzen Volke Hülfe und Zucht gewähren sollte. Damals that Jeder, was er wollte, und half sich selber, wie er Lust hatte. Der Stamm Dan ging zum Theil aus dem Lande, weil es ihm nicht mehr gefiel und er die Feinde nicht überwinden wollte, und Elimelech, der Einzelne, verließ die Heimat, als böse Zeit wurde.

Und Hungersnoth war im Lande. Der Regen fehlte. Die Ernten gediehen nicht, und trotz guter und fleißiger Cultur, mit der dort die heutige nicht zu vergleichen ist, fehlten auch die weiten korntragenden Ebenen, welche in guten Jahren lange Vorräthe gewähren [1]). Das südliche Palästina war für solche Zeiten des Mangels auf Zufuhr aus Aegypten angewiesen. Wie schon die Geschichte Josefs gelehrt hat. In jedem Falle drückte aber solche Nothwendigkeit die minder Reichen im Volke durch die gesteigerten Preise doppelt schwer. Wenn etwa durch Feindseligkeiten der Philistäer den Israeliten auch diese Zufuhr verhindert ward, so blieb ihnen keine andere Unterstützung als aus den östlichen Landen übrig. Selbst das alte Rom gerieth in Hungersnoth, wenn die Verbindung mit Aegypten stockte, was große politische Folgen zuweilen hatte, wie unter Vespasian (Tacit. 5, 48, 5).

Die Hungersnoth traf einen der fruchtbarsten Landestheile, denn Bethlehem wird davon betroffen. Schon sein Name bedeutet gutes und fruchtbares Land als „Haus des Brodes". Noch heute ist der Boden der Stadt, trotz des heruntergekommenen Anbau's, sehr fruchtbar an Oel, Granaten, Mandeln, Feigen und Trauben (Ritter 16, 287). Die Gegend war „vorzüglich gut gegen andere Landstriche Palästina's bewässert" [1]), woraus wahrscheinlich der Name der Umgegend und Städte, Efrat, Efrata (אפרתה) zu erklären ist, von der Fruchtbarkeit, welche das Wasser gewährt. (Von פרה vgl. פרת und in der Form von Euphrates gleichsam ein אפרת.)

Und es ging der Mann. Ein Mann verließ mit seiner Familie Bethlehem, als Hungersnoth war, um sich während dieser Zeit in den fruchtbaren, von Noth nicht betroffenen Gebieten Moabs, auf der Ostseite des todten Meeres, aufzuhalten. Die jüdische Auslegung tadelt ihn darum mit Recht. Er verließ seine Genossen und Verwandten im Leiden, um im Lande des Feindes, seine Heimat, um in Moab als Fremdling (גר) zu leben. Was er thut, hätte ja wohl sonst ganz Bethlehem thun sollen! Ein Anderes war es, wenn Abraham wegen der Hungersnoth nach Aegypten ging (1 Mos. 12, 10), denn Abraham verließ Niemanden und zog mit seinem ganzen Hause, er war überall ein Fremdling. Aber schon Isaak soll nicht nach Aegypten gehen (1 Mos. 26, 12), und Jakob zieht nicht wegen der Hungersnoth, sondern wegen des wiedergefundenen Joseph nach Mizraim. Jener Mann will die Schickung Gottes eigenmächtig und gesondert von Andern an sich verbessern. Die Noth war eine verhängte Zucht, und doch statt Buße zu thun, will ihr der Mann im fremden Lande entfliehen. Ob man dies kann, lehrt eben die zu erzählende Geschichte.

Und der Name des Mannes war Elimelech. Es war keine unbedeutende Familie des Stammes Juda (vgl. Kap. 2 u. 3) in Bethlehem (vgl. Kap. 1, 19—4, 1), auch nicht arm (Kap. 1, 21); die Namen, die sie trägt, dürfen als Zeugniß herbeigerufen werden; sie mögen im Leben Israels noch die durchsichtige Eigenschaft wiedergeben, in welcher sie aus der Volksempfindung an die Person geheftet worden sind. Der Mann heißt „Elimelech", „mein Gott ist König". Alle Zusammensetzungen mit Melech, die wir kennen, Abimelech, Achimelech, werden von hervorragenden Leuten getragen. Gerade gegen einen König von Moab, Eglon, hat Israel erfahren „daß Gott König" ist — und nun entzieht sich ein Elimelech der Gnade Gottes, um in Moab zu leben. Seine Gattin heißt Noomi, die Holde, Anmuthige; der Name entsprach gewiß der Person. Wer so geliebt ward und von Schwiegertöchtern zumal, ist gewiß liebenswürdig. Die Ableitungen, die man den Namen Machlon und Chiljon aus ihrem späteren Schicksal etwa gegeben hat, der „Schwächliche und Hinschmachtende", sind ohne Zweifel falsch. Sie trugen ja den Namen schon in Bethlehem, und haben dann in Moab noch über zehn Jahre gelebt. Vielmehr lehrt ihr Name etwa elterliche Freude und Zierde an ihnen bei ihrer Geburt, und zwar Machlon von Machol, von מחול (wie Heman, Kalkol und Darda Söhne des Machol heißen 1 Kön. 4, 31). Chorus wie griech. Choregis oder Chorokles. — Ebenso Chiljon [1]) oder vielmehr Khiljon, wie Challa, Khalla die Braut, Schwiegertochter von כלל, die Bekränzte, in männlicher Form als Coronatus oder Stephanos. — Es wird hervorgehoben, daß sie „Efratim" seien aus Bethlehem Jehudah. Efrata war der ältere Namen von Bethlehem und Umgebung. Efratim sind demgemäß „Eingeborne" der Stadt, eigentliche Angehörige [1]) des Stammes Juda, nicht etwa Zugezogene aus andern Stämmen (vgl. Richter 17, 7). Aehnlich wird, was mit dieser Stelle sichtlich zusammenhängt, auch David ein Efrati aus Bethlehem Jehudah genannt (1 Sam. 17, 12), wie denn auch der Prophet, wo er den verkündet, welcher in Zukunft aus der Stadt hervorgehen wird, ausdrücklich von Bethlehem Efrata redet (Micha 5, 1). Bethlehem Jehudah wird aus demselben Grunde immer voll wiederholt, damit eine Verwechslung mit Bethlehem in Sebulun (Jos. 19, 15), vgl. Richter 13, 8 (Commentar S. 117) niemals stattfinden, auch nicht an Efratiten aus dem Stamme Efraim gedacht werden könne.

Und Elimelech starb. Wahrscheinlich nicht lange nach der Ankunft in Moab. So gibt es die Verbindung der Sätze: „Sie kamen nach Moab, waren dort und er starb" (vgl. Commentar zu Richter S. 2, b.), aber auch der Umstand läßt es erkennen, daß sich die Söhne nicht schon bei seinem Leben vermählt haben.

Mit dem Tode des Vaters fängt die traurige Katastrophe an, aber die Söhne wollen dennoch nicht zurückkehren. Vielmehr nahmen sie sogar gegen das mosaische Gebot moabitische Frauen (vgl. Commentar zu Richter S. 32), denn was 5 Mos. 7, 3 geboten ist, gilt von Allen, die falschen Göttern dienen, und der Götzendienst von Ammon und Moab ist ebenso verabscheut wie jeder andere. Wenn an der Stelle Moab und Ammon nicht genannt ist, so hat das den Grund, weil vom diesseitigen Kenaan die Rede ist. An anderen Stellen wird der Dienst und die Gemeinschaft von Moab ebenso verworfen, wie der anderer Völker (vgl. Richt. 10, 6), denn es kommt nicht auf den Volksnamen, sondern auf den Volksdienst an. Darin freilich haben die alten jüdischen Ausleger Recht, daß das Gesetz (5 Mos. 23, 4), wo geboten ist, daß ein Ammoni oder Moabi bis in das zehnte Geschlecht nicht soll in die Gemeinde Gottes kommen, auf Ruth keine Anwendung finde. Denn es kann dies nur von einem Manne, dem aktives Handeln aus Geschlechtsgründen zusteht, gelten, nicht von einer Frau, die gewählt und genommen wird. Eine Frau gründete in Israel kein Geschlecht, sondern wird in dasselbe aufgenommen. Darum hat auch dies Verbot mit dem in 5 Mos. 7 gar keinen Zusammenhang. Von den Völkern, mit denen Israel feindlich lebt, soll es keine Frauen für die Söhne nehmen, nicht weil sie in die Gemeinde eingingen oder fremde Geschlechter bildeten — das können Frauen nicht — sondern weil eine Ehe (connubium) ein Bund ist und eine Vermischung des Götzendienstes in der Gefahr liegt.

Ebenso hat Clericus 5 Mos. 21 mißverstanden. Es war freilich ein großer Unterschied, ob Israeliten

---

1) In Neschd in Arabien, theilt Ritter, Erdkunde (13, 458) nach Burkhardt mit, tritt solche Hungersnoth alle 10—15 Jahre ein.

*) Septuaginta Ὀρφά.

1) Was sogar Benjamin v. Tudela (ed. Asher S. 40) besonders hervorhebt.

1) Septuaginta χελαίων. Josephus χελλίων. Es mochte die Pracht ihrer Namen vielmehr gerade mit ihrem spätern Geschick contrastiren. Den Namen Elimelech gibt Josephus als Abimelech wieder, wahrscheinlich auch in Folge allegorischer Auslegung.

1) Nicht übel geben einige alte jüdische Lehrer die Efratim durch εὐγενέστατοι, Wohlgeborne oder Palatini, Großbürger wieder (Ruth Rabba 29 ꝛc.)

eine Gefangene heimführten. Da waren alle die Voraussetzungen nicht vorhanden, welche 5 Mos. 7 galten. Und auch sie muß erst ihr Geschlecht wie Todte beweinen, ehe sie geehlicht werden darf. Aber Ruth und Orpa waren keine Gefangene, sondern es trat ganz der Fall ein, den 5 Mos. 7 vorgesehen. Die Erzählung will auch das Unrecht nicht vertuschen [1]). Es ist gerade, wie wir noch sehen werden, die große Schönheit des Gedankens in unserm Buche, daß das gethane Unrecht überwunden wird, um zum größesten Ziel eine Stufe zu werden. Die Homilie des Midrasch macht aus Ruth eine Tochter des Königs Eglon (Richter 3), aber ihr Herz ist edel und königlich genug und ihr Aeußeres wird dem Edelsinn entsprochen haben.

Der Name der Einen war Orpa, der Name der Zweiten Ruth. Die Bezeichnung der Mädchen durch Namen artiger Thiere oder Blumen ist allen Völkern eigenthümlich, daher die Vermuthung, daß Orpa Orpha, wie Ophra eine Hindin bedeute, dem Volksbrauche gewiß entspricht. Eine Vergleichung mit cerva, celtisch carv (vgl. Benfey 2, 174), läge äußerlich nahe. Interessanter wäre jedenfalls, wenn die Ableitung für רות Ruth, die ich vorschlage, gebilligt würde. Auffallender Weise wird in der Heiligen Schrift der Name der Rose nicht erwähnt, obschon sie ein wundervoller Schmuck des heiligen Landes noch heute in seinen Trümmern ist. Die späteren Juden in Mischna und Talmud (vgl. meine Schrift: Rose und Nachtigall S. 19) gebrauchen das griechische ῥόδον. Mir dünkt, daß in רות die alte Form des Wortes ῥόδον, rosa, die von der Röthe (ἐρυθρός, rutilus sanskr. rudh-ira, goth. rauds ꝛc. (Benfey 2, 125) ohne Zweifel ihren Namen hat, enthalten ist. Die Gemeinschaftlichkeit bestimmter Wortformen und Stämme, namentlich für gemeinschaftliche Gegenstände, für Farben, Thiere, Pflanzen, auch zwischen den sog. semitischen und klassischen Sprachen, läßt sich vielfach erkennen, wie z. B. in ἀλφός, albus, laban. Man muß aber sagen, daß Ruth sich als moabitische Rose zu denken, schon außer der sprachlichen Wahrscheinlichkeit, einen zu lieblichen Duft gewährt, um die Vermuthung nicht auszusprechen.

Und sie wohnten dort gegen zehn Jahre. Die Wahl solcher Mädchen, wie sie sich nachher darstellen, und der Frieden, welcher zwischen den Betheiligten geherrscht haben muß, möchte zwar an sich die Uebertretung des ehelichen Verbots, welche die Söhne der Noomi begangen haben, milder erscheinen lassen, aber die Entfernung, in welcher sie sich von ihrem Vaterlande und Volke gehalten haben, als es in der Noth war, anderswo Glück und Ruhe suchten, während in Bethlehem Mangel herrschte, wurde für sie nicht segensreich. Das Schicksal, das sie trifft, ist sehr traurig. Der Vater fürchtete zu Haus nicht leben zu können, und kaum war er in der Fremde, starb er. Die Söhne gründeten in Moab ihr Haus und es wurde ihr Grab. Sie wollten wahrscheinlich nicht eher zurückkehren, als bis der Hunger nachgelassen — und als er nachließ, waren sie nicht mehr. Der Vater war hinausgegangen um mehr zu haben und seine Familie zu sichern — und nun hatte die Witwe weder Mann noch Söhne, noch Habe; Machlon und Chiljon waren kinderlos gestorben. „Jubel und Zier" war der Trauer gewichen. Noomi stand allein im fremden Land. Da machte sie sich auf mit ihren Schwiegertöchtern, denn Gott hatte seines Volkes gedacht, ihm Brod zu geben. Das gläubige Volk Israels lebt ganz in der Anschauung der Regierung Gottes. Alles kommt von ihm zur sittlichen Zucht und Lehre der Menschen. Im 5 Mos. 28, 47 u. 48 steht geschrieben, daß Israel, wenn es abfallen werde von seinem Gott, dafür, daß es ihm nicht gedient, seinen Feinden dienen werde und zwar in Hunger und Durst, in Blöße und Mangel. Ob jener Hunger, der nun Bethlehem getroffen hat, die Folge einer der kriegerischen Tyranneien gewesen, welche, wie im Buch der Richter erzählt wird, das Volk züchtigte, davon ist nicht die geringste Andeutung. Aber eine Zucht war es gewiß auch, wenn dies nicht gesagt wird; das Volk wird, wie zu Zeiten der Noth geschah, seinen Gott in Buße angefleht haben. Da nahmen die Hungerjahre ein Ende. Gott gedachte seines Volkes. Ein Beweis des Gerichtes Gottes ist es, wenn er die Menschen dahingehen und mit sich allein in ihrem Wesen und Leiden fertig werden läßt (ὑπεριδών Apostg. 17, 30), aber in der Gnade gedenkt er ihrer, wie er Israels gedachte in Aegypten (2 Mos. 2, 24). Das hier gebrauchte Wort (פקד) findet sich mehrfach für solche Wiederkehr göttlichen Gedenkens. Gott gedachte (פקד) der Sara (1 Mos. 21, 1), die um ihre Kinderlosigkeit still trauerte. Als Moses Wunder vor Israel in Aegypten gethan, glaubte das Volk, weil es hörte, daß Gott wahrgenommen (פקד) das Leid des Volkes und ihr Elend angesehen (2 Mos. 4, 31).

Aus der sprachlichen Wendung, daß Gott „gedacht" habe seinem Volke „Brod" zu geben — und zwar dem „Brodhause" (Bethlehem) — durfte doch geschlossen werden können, daß die Hungersnoth nicht die Folge eines Krieges, sondern elementarer Verhältnisse, wo der Regen ausblieb, gewesen sei.

Anmerk. über Bethlehem und Rahels Grab. Niemand, sagt Robinson, hat je daran gezweifelt, daß das heutige Beitlahm der Araber mit dem alten hebräischen Bethlehem identisch sei. Die Entfernung von sechs römischen Meilen in alter Zeit stimmt mit der heutigen Distanz zweier Stunden von Jerusalem genau überein. — Schubert nennt es mit Recht die lieblichste und bedeutungsvollste unter allen Wiegenstätten der Welt.

Dieses Bethlehem, wo Rahel starb, Boas die Ruth zur Gattin nahm, David geboren ist und Jesus Christus die Welt betrat, ist, wie Ritter bemerkt, heute ein unscheinbares Städtchen oder ein Dorf, das an sich keine beachtenswerthe Merkwürdigkeit aufzuweisen hat als nur die unveränderte Flur und denselben lieblichen Himmel, „von dem herab die Klarheit des Herrn einst die Hirten bei ihren Lobgesängen umstrahlte."

Bethlehem liegt zwei kleine Stunden südlich von Jerusalem auf zwei mäßigen Hügeln, auf deren Nord- und Ostabfällen die Wohnhäuser des Ortes angebaut sind. Südlich wird es von dem Wadi (Grund) et Taamirah begränzt.

Zur Zeit des Kaisers Justinian hatte es eine glänzende Zeit; die aber nicht lange gedauert hat.

Die Einwohner sind jetzt meist Christen. Es lebt darin ein kräftiger und energischer Menschenschlag. Im Mittelalter scheint der Ort durch kriegerische Fehden eher den Namen Bethlachem, Kamphaus, als Brodhaus verdient zu haben.

Gegen Westen geht der Boden in unregelmäßige Hügel und Thalformen über bis zu Rahels Grabkapelle. Diese galt namentlich als Heiligthum bei den Juden; Benjamin v. Tudela beschreibt eine halbe Meile davon das Grabdenkmal Rahels, „von elf Steinen, nach der Zahl der Söhne Jakobs, und darauf eine Kuppel auf vier Säulen gebaut, und alle Juden, die vorüberziehen, schreiben ihren Namen auf die Steine des Denkmals" (ed. Asher, S. 40). Der jüdische Reisende Petachia (ed. Carmoly S. 97) erzählt Folgendes: „Elf Steine liegen auf dem Grabe Rahels, nach den elf Stämmen, denn Benjamin wurde erst geboren, als sie starb. Die Steine sind von Marmor, und der Stein von Jakob, auch von Marmor, bedeckt alle andern. Und er ist sehr groß, daß ihn nur viele Menschen bewegen können." Dies bewegt den Autor, folgende Legende anzufügen: „Die Mönche wohnen eine Meile davon entfernt und nahmen den Stein vom Grabe und legten ihn an ihrer Kirche nieder, aber am andern Morgen sahen sie ihn wieder am Grabe, wie zuvor."

Der Verfasser des Jichus ha Abot theilt das Bild der Kuppel, wie sie zu seiner Zeit war, mit — (vgl. Hottinger, cippi Hebraici p. 33. Carmoly, Itineraires de la terre Sainte p. 436).

Auch der arabische Reisebeschreiber Edrisi (ed. Jaubert 1, 345) und ein anderer Unbekannter (Fundgruben des Orients II, 135. Carmoly S. 457) sprechen darüber.

Die Beschreibung, welche Buckingham gibt, ist folgende: „We enter'd it on the south side by an aperture through which it was difficult to crawl, as it has no door-way and found on the inside a square mass of masonry in the centre, built up from the floor nearly to the roof and of such a size as to leave barely a narrow passage for walking around it. It is plaster'd with white stucco on the outer surface and is sufficiently large and high to inclose within it any ancient pillar, that might have been found or te grave of Rachel. Around the interior face of the walls is an arched recess on each side and over every part of the stucco are written and engraved a profusion of names in hebrew, arabic and roman characters!".. (cf. Palestine 1, 336. Ashers Benjamin 1, 91.)

1) Der Targum betont dies mit Recht. Clericus Erwiederungen sind Mißverständnisse, die sich bis zu Bertheau fortpflanzten. Rambach hat Entschuldigungen für die Brüder, die sich schon bei älteren kathol. Auslegern finden. „Aber", sagt Einer von diesen (vgl. Serarius S. 690), „es ist gar nicht nöthig, daß man sie entschuldige. Die Schrift stellt sie ja gar nicht als heilige Männer dar."

V. 7—18.

Die Gottestreue bis in den Tod.

Und sie ging von dem Orte, in welchem sie gewesen war, hinweg, und ihre beiden 7
Schnüre mit ihr und gingen [schon] auf dem Wege, um heimzukehren nach dem Lande
Jehudah. *Da sprach Noomi zu ihren beiden Schnüren: Geht, kehret um, jede zum 8
Haus ihrer Mutter; es thue Gott euch Liebe an, wie ihr sie an den Todten und mir
gethan habt. *Und gebe Gott es euch, daß ihr findet eine sichere Statt, jede das Haus 9
ihres Gatten, und sie küßte sie, und sie erhoben ihre Stimme und weinten. *Und sie 10
sprachen zu ihr: (Wir kehren nicht um) denn mit dir wollen wir heimkehren zu deinem
Volk. *Und Noomi sprach: Geht heim, meine Töchter, was wollt ihr mit mir gehen; 11
habe ich denn noch Söhne in meinem Schooße, daß sie euch zu Gatten würden? *Kehret 12
um, meine Töchter, geht, denn schon zu alt bin ich, um eines Mannes [wieder] zu werden;
[ja,] wenn ich sagte, ich hätte noch Hoffnung und hätte noch diese Nacht einen Mann und
[angenommen] ich würde Söhne gebären, — wollt ihr denn warten, bis sie groß geworden seien;
*wollt ihr euch einschließen, um [dann] doch keines Mannes zu sein! nicht doch, meine Töchter, 13
denn ich bin viel übler daran als ihr, da [zumal] gegen mich die Hand Gottes ausge-
gangen ist. *Da hoben sie ihre Stimmen auf und weinten sehr, und Orpa küßte ihre 14
Schwiegermutter [und ging], aber Ruth hing an ihr. *Und sie [Noomi] sprach: Sieh! 15
deine Schwägerin kehrte heim zu ihrem Volk und zu ihrem Gott; kehre [auch du] heim,
deiner Schwägerin nach! *Und Ruth sprach: Thue es mir nicht an, dich zu verlassen 16
und von dir wegzugehen, denn, wohin du gehen wirst, werde ich gehen, — wo du weilen
wirst, werde ich weilen; dein Volk ist mein Volk und dein Gott mein Gott. *Da 17
wo du sterben wirst, werde ich sterben, und dort will ich begraben werden. So thue
Gott mir und so fahre er fort, daß nur der Tod scheide zwischen mir und dir. *Und 18
da sie sah, daß sie darauf bestand, mit ihr zu gehen, so hörte sie auf ihr abzureden.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Und sie ging von dem Orte. Der Ort wird nicht genannt; es bedarf auch des Namens nicht. Die israelitische Familie war doch daselbst nicht heimisch geworden. Noomi wird nicht gebeten zu bleiben. Es begleitet sie Niemand als die beiden Schwieger-

töchter, die verwitweten jungen Frauen ihrer dahingewelkten Söhne.

Und gingen schon auf dem Wege. Bis dahin hatte Noomi das Mitgehen ihrer Schnüre nur als Begleitung vor der Trennung angenommen. Aber als sie weit von ihrem Wohnorte waren, schon mitten auf der Heerstraße, die von Moab nach Juda führte, da hält sie an und heißt sie zurückgehen.

Es thue Gott euch Liebe an, wie ihr sie an den Todten und mir gethan habt. Es beginnt nun eine Scene, die an Zartheit und Lieblichkeit ihres Gleichen sucht. Man blickt in ein Familienleben hinein, ein Muster für alles Volk. Es ehrt die verstorbenen Söhne, Machlon und Chiljon, eine solche Gattinnenwahl getroffen zu haben, aber sie müssen auch der Liebe werth gewesen sein, welche sie erweckten, obschon Kinder das vorhandene Band der Liebe nicht verstärkten. Der Liebe, welche die Moabitinnen Ruth und Orpa ihrer neuen Familie erweisen, müssen psychologische Momente zu Grunde liegen, deren Erkenntniß für die Auslegung unumgänglich sind. Es waren eben die Moabitinnen in ein israelitisches Haus eingetreten und empfanden den wohlthätigen Hauch einer Familie von Juda. Die Ehe und das Familienleben bilden den eigentlichen Spiegel des religiösen Cultus. Wie denn der Apostel in seiner erhabenen Weise (Ephes. 5, 22 ꝛc.) das Verhältniß von Mann und Weib durch die Liebe Christi zu der Gemeinde ordnet. Das alte Israel schied sich daher von den Einwohnern Kenaans nicht blos durch den Namen seines Gottes, sondern durch sein Leben im Haus, in der Familie, durch Treue und Liebe mit Frau und Kind. Zucht und Sitte in der Ehe waren die nothwendigen Folgen des Glaubens an den lebendigen einzigen Gott, wie unzüchtiges und sinnliches Luſtleben zu den Gräueln des Götzendienstes unter Ammon und Moab gehörte. Zu den ärgsten Sünden, in die Israel in der Wüste gefallen war, gehörte die Buhlerei mit den Töchtern Moabs im Götzendienst des Baal Peor (4 Mos. 25). Dem Priester Rechas wird als dauernder Segen angerechnet, daß er dagegen gewaltige Zucht geübt. Das Gesetz Mosis enthält keine besonderen weitläufigen Lehren über die Behandlung von Frau und Kind. Aber „du sollst nicht ehebrechen," steht mit unter dem sinaitischen Zehngebot als Abspiegelung des andern Gebotes „du sollst keinen andern Göttern dienen." Ein liebevolles, sittliches Familienleben war israelitische Sitte durch israelitischen Glauben, wie sich dies schon in der Patriarchenzeit an den Erscheinungen von Sara, Rebekka, Rahel und Lea zeigt. Es trat noch lichtvoller hervor im Volke Israel, als es neben den andern Stämmen in Kenaan wohnte, da für dasselbe die Einehe natürlicher und durchgreifender Brauch geworden war. Jede Vertiefung der häuslichen Sitte durch ein Bewußtsein von Gott trifft die Frauen zumeist. Sie empfinden am tiefsten die Wohlthat eines durch Gottes Gesetz geheiligten Lebens. Ihr Glück und ihre Liebe, die unauflöslich verbunden sind, hängen an der sittlichen Bildung der Männer, denen sie folgen. Ruth und Orpa fühlten den Eindruck der höheren Sittlichkeit, welche aus jedem israelitischen Hause — im Gegensatz zu Moab — ausströmte. Machlon und Chiljon brauchen nicht gerade als hervorragende Männer gedacht zu werden, aber sie hafteten an ihrer Familientradition, nach welcher die Gattinnen eine zarte Stellung, geschützt von Liebe und Sorgfalt, einnahmen. Sie haben nicht völlig nach dem Gesetz gehandelt, als sie Moabitinnen zu Weibern nahmen, aber sie haben auch nicht nach dem Götzendienst von Baal Peor mit ihnen gebuhlt. Auch ohne daß sie besonders Gottesfürchtige und Fromme gewesen zu sein brauchten, zeichnete sich ihre nationale Art in Haus und Ehe von der moabitischen noch entschiedener ab, gerade weil sie unter Moab lebten. Die beiden Mädchen, welche das Schicksal moabitischer Ehen kannten, sahen sich dankbar hingezogen zu dem israelitischen Hause, in das sie eintraten. Sie hatten nicht das Gesetz und den Gott Israels angenommen, aber sie vergalten die gütige und zärtliche Behandlung mit gleicher hingebender Liebe. Wenn Noomi dies nach zehnjähriger Ehe sagen kann, welch' ein Friedensbild stellt sich darinnen dar! Die Moabitinnen haben nicht blos das Bekenntniß von Jehovah (denn so spricht Noomi: „Jehovah vergelte Euch") unter Moab gehört, sondern auch den Ausdruck desselben im Leben gesehen. Was sie gethan haben und noch zu thun bereit sind, ist davon die Folge. Denn nationale Trennungen löst, wie hier wahrgenommen wird, nicht sowohl die Predigt der Lehre, als vielmehr des Lebens auf.

Noomi rühmt nicht blos die Liebe, welche Ruth und Orpa gegen ihre Gatten ausgeübt, sondern auch gegen sie, die Schwiegermutter. Und dies ist das noch Bemerkenswerthere. Das Volk alter und neuer Zeit klagt über das Mißverhältniß zwischen Schnüren und Schwiegermüttern. Plutarch erzählt (über die Pflichten der Ehegatten), daß in dem afrikanischen Leptis die Gewohnheit gewesen sei, daß die Braut den Tag nach der Hochzeit zu des Bräutigams Mutter schicke und sie um einen Topf bitten läßt, diese es ihr aber abschlägt, unter dem Vorwand, daß sie keinen habe, damit die junge Frau bald den stiefmütterlichen Sinn der Schwiegermutter kennen lerne und in der Folge, wenn ein ärgerer Verdruß entsteht, nicht so leicht in Zorn entbrenne [1]). Beim Terentius (Hecyr. 2, 1. 4) beklagt sich Laches, „daß alle Schwiegermütter von jeher ihre Schnüre gehaßt hätten" (uno animo omnes socrus oderunt nurus [2]). In seiner Satire gegen die Frauen dichtet Juvenal (6, 231) in etwas rauher Weise, daß ein ehelicher Frieden, so lang die Schwiegermutter lebe, nicht denkbar sei (desperanda salva concordia socru). Deutscher Volksmund hat die alten Sätze treulich nachgebildet: „Diu Swiger ne weiss, dass sie Snur gewesan [3])." „Die beste Swigar ist die, auf deren Rock die Gänse weiden" (die todt ist).

Das Familienleben der Noomi mit ihren Schnüren läßt von diesen traurigen Erfahrungen durchaus nichts wahrnehmen. Sie lieben sich gegenseitig — bei Leben und Tod der Männer, obschon sie verschiedenen Stämmen angehörten. Ein großer Theil des Ruhmes fällt dabei natürlich auf die Mutter, die offenbar ihrem schönen Namen auch in Bezug auf ihre holde und gute Seele entsprechend nachgelebt hat. Das läßt auch ihr weiteres Verhandeln mit den Töchtern wahrnehmen. Aber in Israel muß überhaupt ein solches Mißverhältniß zwischen Schnur und Schwieger nicht stattgehabt haben. Wäre dies der Fall gewesen, könnte der Prophet nicht als Zeichen des ärgsten Verfalls darstellen, daß wie der Sohn gegen den Vater, die Tochter gegen die Mutter, die Schnur gegen die Schwieger aufsteht (Micha 7, 6), eine Stelle, auf welche Christus hinweist bei den Entscheidungen, die sein Evangelium im Leben offenbaren werde (Matth. 10, 35).

Gott gebe, daß ihr findet eine sichere Statt. Wenn derjenige wahrhaft liebenswürdig ist, der bei eigenem Schmerz an Anderer Wohlergehen denkt, so ist dies Noomi sicherlich. Sie hat von Allem scheiden müssen, was ihr lieb war, Mann und Kindern. Sie steht in ihrem vorgerückten Alter ganz allein da. Aber das Scheiden ist noch nicht aus. Sie meint sich auch nicht länger von Orpa und Ruth begleiten lassen zu dürfen; die beiden Schnüre sind noch jung, soll sie sie mit in ihr ungewisses Loos nehmen! Sie hat nicht den Eigendünkel, über sich selbst die Zukunft jener zu vergessen, nicht die Eitelkeit, daß die Frauen ihrer Söhne nicht mehr heirathen sollen. Die isolirte Stellung einer Frau war im Alterthum eine unglückselige. Es war durchaus gewöhnlich, daß junge Witwen sich nochmals vermählten. Nur das Haus eines Mannes ist das rechte Asyl für die Frau. Dort ist sie beschützt, sicher und in ihrer Ehre. Das ist der Sinn des Wortes Menucha, Ruhe, welche Noomi wünscht, daß Gott sie ihnen in dem Hause eines andern Gatten geben möchte. Schöner kann das Ziel der Ehe für ein Weib nicht ausgedrückt werden. Menucha, ein Asyl der Ehre und Freiheit, ist das höchste Glück, wenn man es besitzt, sein Mangel ein furchtbares Leiden. Das gottlose Israel wird keine Menucha haben, heißt es 5 Mos. 28, 55. Der Gewinn des heiligen Landes, wenn es im Glauben besessen wird, ist für Israel gleichsam das irdische Haus, zu dem es, wie ein Weib zu ihrem Mann, gekommen ist. 5 Mos. 12, 9 heißt es: „bisher seid ihr noch nicht zu der Menucha gekommen, die Gott euch gibt." Die Wüste war ohne eigentliche Ruhestatt, weil sie der Weg, nicht das Ziel war. Salomo erst konnte den Gott preisen, der Menucha dem Volke Israel gegeben hatte. Freilich, die höchste Menucha für Israel ist Gott, der Herr selbst und seine Erlösung. Dahin geht das eigentliche Ziel alles Lebens. Der Prophet spricht (Jes. 11, 10): „Und geschehen wird es an jenem Tage, die Wurzel Ischais — zu ihr werden Völker sich wenden und seine Menucha ist Herrlichkeit." Wie denn auch Christus spricht Matth. 11, 29: „Lernet von mir, daß ich sanft und demüthig bin, und ihr werdet Ruhe (ἀνάπαυσιν, Menucha) für eure Seele finden."

Solche Menucha hatten Orpa und Ruth im Hause ihrer Männer gehabt; sie sind gleichsam berufslos, wenn sie nicht ein Anderes wiederfinden. Es ist der natürliche Gang des alten Lebens, daß sie sich neu vermählen im Volke, dem sie angehören. Noomi meint sie dem nicht entreißen zu dürfen. Kehrt um, spricht sie, der Segen des Gottes Israels möge mit euch selbst unter Moab sein. Er möge euch eine Ruhe gewähren in eines neuen Gatten Haus. Und sie küßt sie, als Zeichen des Abschieds (vgl. V. 14), — aber lautes Weinen erhebt sich. Noomi wird es schwer, die letzten lieben Personen, an die sie sich wie Töchter gewöhnt hat, verlassen zu müssen. Orpa und Ruth wollen nicht zurückkehren, um ihre theure Noomi nicht einsam wandern zu lassen. Wir gehen mit dir, sprechen sie, zu deinem Volk.

Und Noomi sprach: Habe ich denn noch Söhne in meinem Schooße? Es sind zwei Momente, durch welche Noomi ihre Schnüre zur Rückkehr bewegen will. Einmal, indem sie ihnen in Moab die Hoffnung eines neuen Familienlebens aufthut. Dann zeigt sie ihnen die Hoffnungslosigkeit eines neuen Eheglückes, wenn sie mit ihr gehen. Die Feinheit, in der es geschieht, ist so überraschend, daß man wahrhaftig erkennt, wie religiöse Liebe die wahre Bildung verleiht. Der Schmerz, welchen die drohende Nothwendigkeit der Trennung den Frauen einflößt, geht doch nur daraus hervor, daß Ruth und Orpa Moabitinnen sind. Noomi möchte ihnen nicht sagen, daß sie in eine minder gastliche Lage, als sie bisher genossen, kommen würden, wenn sie mit ihr, als Töchter Moabs, nach Israel gingen. Sie ist zu zart, um die guten Kinder daran zu erinnern, daß Israel die Verbindung mit Moab nicht billigt. Deßhalb hat sie früher betont (V. 8), daß sie in das Haus „ihrer Mutter," in Moab, heimkehren sollten, indem sie also die natürliche Mutter sich, der Schwiegermutter, gegenüberstellte, die eine Israelitin sei. Sie mochte ihnen nur andeuten, daß alle Hoffnung, welche sie in Israel haben konnten, auf ihr allein ruhen würde, daß sie zwar in ihr Haus, aber nicht in Israels Volksleben eintreten könnten. Die Anrede Noomi's V. 12 u. 13 hat eine Steigerung des Schmerzes [1])

---

1) cf. Hieronym., advers. Jovinian. lib. 1, 48. p. 317 und Commentar. ad Michaeam zu cap. 7, p. 519 (ed. Migne 6, p. 1221).

2) Plinius sagt im Panegyr. Trajani cap. 84: „quo quidem admirabilius existimandum est, quod mulieribus duabus in una domo, parique fortuna, nullum certamen, nulla contentio est."

3) Aehnliche Gedanken behandelt Abraham a Sancta Clara nach seiner Art (Judas, der Erzschelm 5, S. 15).

1) Die Steigerung des Schmerzes beweist sich in der Steigerung der Unmöglichkeiten, daß sie für Ruth und Orpa noch Söhne haben könne. Zuerst, sagt sie, bin ich zu alt — aber wenn ich das auch nicht wäre, so habe ich doch noch keinen Mann. Aber selbst wenn ich einen hätte und noch in dieser Nacht Kinder hätte und zwar zwei und Söhne, wollt ihr warten, bis diese groß sind, und euch einschließen, bis sie heirathsfähig sind! Das Wort עגן, das hier für einschließen gebraucht wird, kommt in der Schrift nicht mehr vor und wird in dieser Bedeutung erst durch das Neuhebräische erklärt. Aber offenbar ist diese uralt. Sie hängt mit גן, Garten, dem Paradeisos, zusammen, der umschlossen, eingehegt war. Ruth und Orpa hätten sich müssen als Bräute der eventuellen Söhne Noomi's ansehen und darum eingeschlossen sein. Damit steht die Erklärung des Wortes כלה selbst in Verbindung. Kalla heißt Braut und Schnur (namentlich als noch junge Frau), in derselben Weise, wie das griechische νύμφη (vgl. Matth. 10, 35 oder auch die Vers. der Sept.) und das deutsche Braut (Grimm, Wörterb. 2, 332). Das griech. Wort νύμφη erklärt sich aus dem lat. nubere, schon die Braut wie die Frau verhüllte (nubere) und entzog sich den Augen der Männer und wurde eingeschlossen. Selbst die Göttinnen trugen wohl ursprünglich den Namen νύμφη, weil sie nicht sichtbar in der Naturverhüllung von Baum und Quell gedacht wurden. Eigenthümlich ist in der Uebersetzung der Septuag. Ruth 1, 15 σύννυμφος für Schwägerin, doch ist sicherlich

in sich, welcher so Vieles, eigentlich Unnöthiges, spricht, um Anderes, was man nicht sagen darf und mit Thränen nicht sagt, zu verbergen, Orpa und Ruth wissen das Alles selbst, was Noomi V. 12 u. 13 zu ihnen sagt. Wenn sie mit ihr gehen wollen, können sie nicht daran denken, auf Söhne zu hoffen, die Noomi noch bei einer eventuellen Verheirathung gewinnen könne. Aber — und das liegt Noomi am Herzen ihnen anheimzugeben — eine andere Hoffnung als diese hätten sie, als Moabitinnen, in Israel nicht — und diese selbst sei nichtig. Wenn ich selbst, läßt Noomi sie verstehen, noch Söhne haben könnte, dann würde ich euch mitnehmen. In meinem Hause wäret auch ihr zu Hause. Mir seid ihr als Schnüre in Israel und in Moab lieb — aber eine andere Aussicht habt ihr nicht. Noomi hat hier nicht die gesetzliche Leviratsehe im Auge, wo Alles sich um Liebe handelt, die jedes Gesetz erfüllt, — sondern sie häuft die Unwahrscheinlichkeiten, durch welche sie ihren Schnüren einen Gatten in Israel gewähren könne, um verhüllt anzudeuten, daß doch diese die einzige Möglichkeit seien, durch welche ihnen in Israel eine Hoffnung wäre.

Denn ich bin übler daran als ihr. Es ist Noomi sehr wehe, sie ziehen zu lassen. Denn sie ist ja ganz allein. Aber sie kann es nicht verantworten, sie mitzunehmen, da sie ihnen keine neue Heimat bieten kann. Freilich ist sie in üblerer Lage als die jungen Frauen. Jenen steht ja noch eine mögliche Zukunft unter ihrem Volke bevor. Noomi hat ihr Glück im fernen Grabe. Eine Zukunft hat sie nicht. Die Letzten, die ihr lieb sind, muß sie selbst von ihrem Herzen reißen. „Gottes Hand, spricht sie, ging gegen mich aus." Sie erfährt bald, daß seine Gnade noch nicht aus ist.

Aber Ruth hing an ihr. Orpa läßt sich bewegen und geht. Ruth aber bleibt und will sie nicht verlassen. Die Thränen Noomi's machen, daß Orpa scheidet und Ruth nur fester sich an sie hängt. Die Hoffnungslosigkeit der Zukunft, von der die Mutter sprach, führt Orpa nach Moab zurück — läßt aber Ruth mit nach Israel gehen. Alles, was Noomi sprach, ihre Einsamkeit, Armuth, Trauer, zogen sie fester nur an. Auch Orpa war freundlich und gut, aber durch die Augen der Liebe, welche sie hatte, sah sie doch nur sich, Ruth nur die Geliebte. Weil gewissermaßen Noomi keinen Sohn und Gatten mehr hatte, ging Orpa und blieb Ruth. Die Eine wollte wieder eine Frau werden, die Andere eine Tochter bleiben. Gut, wie Orpa, sind nicht Viele unter den natürlichen Menschenkindern. Eine Liebe, wie Ruth sie hatte, haben die Dichter kaum gepriesen. Antigone will aus Liebe für ihren Bruder sterben. Aber das Leben, welches Ruth bevorstand, war mühseliger als der Tod. Alceste opfert sich für ihren Gemahl. Sigune im Parzival (v. Wolfram v. Eschenbach) harrt aus bei dem Leichnam ihres Geliebten, den sie in den Kampf getrieben, in öder Klause, bis sie stirbt. Aber Ruth geht in die Fremde und Armuth nicht mit ihrem Gatten, oder um ihres Verlobten willen, — sondern an der Mutter des ihr längst Entrissenen hängt ihre Treue. Weil jene arm, alt, kinderlos ist, geht sie nicht von ihr. Weil sie die Söhne verloren, soll sie nicht auch die Tochter verlieren, darum will sie lieber mit ihr darben, für sie betteln, ehe sie allein im Leiden lassen. Das ist Liebe zum Todten und zur Lebenden, die mehr als Alceste's und Sigunen's ist. Daß Ruth für ihre Schwieger thut, was als das höchste kindlicher Liebe der Dichter für Antigone erfand, als sie den blinden Vater nicht verließ, findet kaum ein Beispiel. Ein tiefer gehender Conflikt läßt sich auch kaum wahrnehmen. Er hatte begonnen, als Elimelech sein Volk verließ, um dessen Leiden nicht zu theilen. Er hatte sich ferner begründet, als seine Söhne in der Fremde Moabs Töchter gegen das Gesetz Israels zu Frauen nahmen. Er brach aus, als die Männer starben. Die Liebe zu ihren israelitischen Gatten hatte die Frauen in der Heimat fremd, die Liebe zu den Töchtern, die Moabitinnen waren, Noomi in Israel verwaist gemacht. Nation, Gesetz und Brauch sollten Schwieger und Schnüre scheiden. Liebe hatte sie verbunden, Liebe löst auch allein den Conflikt. Aber es kann dies nur eine solche, wie sie Ruth besaß. Orpa entgeht ihm, als sie nach Moab zurückkehrt, Ruth endet ihn, als sie mit Noomi geht.

Deine Schwägerin kehrte heim zu ihrem Volke und zu ihrem Gotte. In diesen merkwürdigen Worten liegt der Schlüssel zum Verständniß von V. 11—13. Die Töchter hatten V. 10 zu ihr gesagt: „Wir wollen mit dir gehen zu deinem Volk." Es ist Noomi's Schmerz, sie darüber in aller Zartheit belehren zu müssen, daß dies in dem Sinne gar nicht geht, wie es jene meinen. Sie mußte ihnen andeuten, daß ein tieferer Unterschied der jetzige Grund zum Scheiden ist. Was ihre Söhne in Moab thaten, sei nicht Brauch in Israel. Die persönliche Liebe zu ihnen sei zwar so groß, daß sie ihnen auch ihre anderen Söhne gäbe, wenn sie solche hätte, aber Israels Volk sei durch Israels Gott von allen andern Geschlechtern geschieden. Orpa hat dies verstanden. So groß ihre Herzlichkeit für Noomi war, so war doch ihr natürliches Verlangen nach einer andern Ruhestatt, im Hause eines Gatten, noch größer, und da sie in Israel diese Hoffnung nicht hatte, so nahm sie Abschied und ging. Darum spricht denn nun auch Noomi jetzt deutlich zu Ruth: Sie ging heim zu ihrem Volk und zu ihrem Gott. Nicht das verschiedene Volk, sondern der verschiedene Gott trennt uns hier an den Thoren Israels.

Und Ruth sprach: dein Volk ist mein Volk, und dein Gott mein Gott. Noomi's Haus, ihr Wesen und Leben hat ihr die Liebe ihrer Schnüre erweckt. Ruth hängt an ihr und will sie nicht lassen, obschon Armuth und Elend ihrer harren. Um der Liebe zu ihr will sie nicht blos Heimat und Familie aufgeben, sondern auch allen Genuß des Herzens, der ihr dort noch beschieden wäre. Sie hängt so an ihr, obschon sie aus Israel ist. An ihr und ihrem Hause ist Israel so erschienen, daß es in ihr auch geliebt wird. Wer wird nicht zu einem Volke gehen wollen, dessen einzige Vertreter so liebenswerth waren, wie Noomi und ihr Haus. In Moab hatten die Schnüre nicht erfahren, daß man mit Israel verbunden leben könne ohne den Gott Israels, denn sie waren in dem Ehebunde mit Söhnen Israels ohne in den Bund seines Gottes einzutreten. Jetzt erfahren sie durch Noomi's Andeutungen, daß, was die Brüder Machlon und Chiljon thaten, gegen den Brauch in Israel war. Sogleich thut sich diese Erfahrung in verschiedener Weise an Orpa und Ruth kund. Orpa wird abgeschreckt, weil sie nur an die Hochzeit denkt, die ihr verloren gehen möchte. Ruth wird angezogen, denn wenn das, was das Volk unterscheidet, sein Gott ist und geliebt werden muß, wer aus ihm stammt, so liebt sie auch den Gott. In Noomi liebt sie Volk und Gott. Ruths Liebe ist die wahre Liebe, sie hängt nicht an der Mutter aus Vortheil, sondern wegen ihrer Tugend und Lieblichkeit. Sie will eins mit ihr sein, so lang sie lebt. Sie will sie nicht allein lassen, wo sie auch ist. Was sie hat, will sie auch haben, ihr Volk und ihren Gott. Dies drückt sie auch gleich so entschieden aus, daß sie V. 17 bei Jehovah, dem Gotte Israels, schwört. Die jüdischen Ausleger haben nach dem Targum einen Dialog angenommen, in welchem Noomi der Ruth erst die Schwierigkeiten des Glaubens an den Gott Israels auseinandergesetzt hat. Allein dies sollte nur didaktisch für spätere Erfahrungen gelten. In unserer Erzählung ist das Bekenntniß Ruths: „Dein Gott ist mein Gott," die höchste Stufe ihrer Hingebung, welche sie ihr beim Leben widmet. Nichts soll ihre Liebe scheiden, denn was sie scheiden könnte, machte sie unvollkommen. Da aber der Gott Israels der wahre Grund ist all der Liebe, welche Ruth für ihre Freunde in Israel empfand, so ist ihr Bekenntniß zu ihm der Schlußstein ihres Gelübdes. Es ist zugleich die wahre Lösung des vorhandenen Conflikt es, in welchen Menschen, die sich liebten, gekommen waren. Wenn Ruth den Gott Israels bekennt, löst sich das Unrecht ihres Gatten, der die Moabiterin nahm, trotz ihres Abgottes von Moab. Die Einheit des Geistes ist eingetreten, die wahre Liebe beweist und noch in der Erinnerung versöhnt. Noomi's Schmerz war ja darum so groß, weil sie nicht blos Kinder verlor, sondern auch die Schnüre, die sie hatte, aufgeben und allein bleiben sollte. Und zwar war Liebe der Zwang der Trennung, so wurde denn auch Liebe das Band der stärkeren Einigung. Wenn Noomi um Moabs willen glaubte besonders aus der Gnade Gottes gefallen zu sein, so will Ruth trösten, die aus Moab um ihretwillen in das Volk Gottes eingegangen ist.

Und sie sah, daß sie darauf bestand. Aeltere Ausleger haben wohl zwar die Meinung gehabt, als ob Noomi mit ihrem früheren Zureden an ihre Schnüre, wieder heimzuziehen, es nicht ernstlich gemeint habe. Es sei eine Probe gewesen, auf welche sie sie stellte. Sie nehmen diese Meinung an, um Noomi von dem Vorwurf zu befreien [1]), daß ihr so wenig daran gelegen hätte, die Töchter nach Israel und in dessen Glauben einzuführen (Rambach: Quaerunt hic interpretes an recte fecerit Noomia etc.).

Aber die eine wie die andere Annahme ist ein dogmatischer Anachronismus. Noomi konnte keine Missionsgedanken in modernem Sinne haben, und es kann ihr das nicht zum Vorwurf gereichen. Die Liebe, auf welcher der Segen der ganzen Erzählung beruht, offenbart sich eben daraus, daß Noomi und ihre Schnüre verschiedener Nation und Religion gewesen. In diesem Gegensatz, den eine zehnjährige Ehe nur lieblich verdeckt hat, ruht ja eben der Conflikt des Scheidens. Vor mehr als zehn Jahren war es ein prinzipielles Unrecht, daß die Söhne Noomi's Moabitinnen beiratheten. Aber in der trefflichen Wahl, die sie trafen, verhüllte sich die Ungesetzlichkeit. Was damals nicht geschehen war in der Blüthe des Glücks, daran konnte Noomi nun nicht denken. Noomi's großsinnige Liebe bewies sich vielmehr jetzt, daß sie ihre Schnüre abredete mit nach Israel zu kommen. Sie wären ja mitgegangen, wenn die verstorbenen Männer statt in Moab zu bleiben, heimgekehrt wären. Aber mit ihrem Tode war eigentlich jedes Band mit Noomi gelöst. Freilich fühlt Noomi nun den Schmerz, der aus der abnormen Handlung ihres Mannes und ihrer Söhne entstanden ist. Wären die Schnüre aus Israel gewesen, so war es natürlich, daß sie nicht einsam heimzugehen brauchte. Sie fühlt, „daß die Hand Gottes wider sie sei." Wie unzart wäre es nun — ja, wie unheilig, wenn Noomi jetzt — wo sie selbst arm, ohne Zukunft war, nur daß die Schnüre mit ihr gingen, ihnen angeboten hätte, nicht blos das Land Moabs, sondern auch seinen Gott zu verlassen. Wenn sie es ja gewollt hätte, so durfte sie es jetzt kaum thun. Es gehört zu den Symptomen des Confliktes, daß sie es nicht thun konnte. Der scheinbare Eigennutz hätte in diesem Augenblick das reine Verhältniß der Liebe zwischen ihnen befleckt. Noomi mochte jetzt fühlen oder glauben — was sie nie im Herzen erwog — und durfte doch nichts thun als abreden. Anmuth und Erhabenheit der ganzen herrlichen Scene wäre geradeaus mit rauher Hand zerrissen. Der große Unterschied zwischen Orpa und Ruth tritt eben darin heraus, daß Orpa dem Abreden nachgibt, Ruth widersteht. Ruth hat das zarte Herz, zu verstehen, daß Noomi abreden muß, und auf alle die unausgesprochenen Gründe Noomi's, weßhalb sie abreden muß, antwortet sie mit ihrem Gelübde. Noomi redet ab, weil sie arm sei — „sie wird überall mit ihr herbergen" — weil sie unter anderm Volke leben werde — „dein Volk ist mein Volk," — weil sie einen andern Gott habe — „dein Gott ist mein Gott" — sie habe für sie keinen Gatten — „nur der Tod werde sie von ihr, der Noomi, trennen." Darin ruht eben die herrliche Lösung des Conflikt es: Noomi mußte abreden, damit Ruth freiwillig, aus eigenem Liebesdrang, Gott und Volk Israels annehme. Nachdem dies geschehen und sie wahrhaftig darauf beharrt, dann erst läßt es Noomi zu und hörte sie auf ihr abzureden.

Anmerkung zu V. 8: „Es thue Gott euch Liebe an, wie ihr sie an den Todten und mir gethan habt." Die Liebe, welche in der Ehe Mann und Weib verbindet, versöhnt die Gegensätze, welche verschiedene Nationalität mit sich führt. Sie macht Frieden, ein gutes Gewissen und Angedenken. Auch christliche Häuser mögen sich das gute Verhältniß zwischen Noomi und ihren

nicht Schwägerin an sich, sondern nur hier „die andere, zweite, die Mitschwiegertochter," übersetzt. Es kommt in den klassischen Autoren nicht vor, denn *συννυμφοκόμος* bezieht das *σύν* auf *κόμος*. Das hebräische Wort hat den Namen vom Kranz, den man der Braut wie dem Bräutigam aufsetzte (vgl. Mader de coronis. Helmst. 1662. p. 35 etc.) Seine Symbolik schließt tiefsinnige poetische Gedanken ein. Eine Einschließung stellt er auch vor, aber von Blumen, einen Einschluß der Vollendung und Krönung.

1) „Sed alii tamen Hebraei pariter ac Christiani interpretes Noomiam a reatu liberant et non serio sed tentandi animo id egisse statuunt." Rambach, S. 743.

Schnüren vorhalten. Es kam aus der rechten Liebe der Gattinnen zum Manne und der Mutter zu den Söhnen. Es war rechte Liebe, die sich freut, wenn die Geliebten im Glücke auch durch Andere sind. Die Eifersucht der Mutter auf ihre Schwiegerkinder, der Gattinnen auf den Gehorsam des Sohnes gegen die Eltern stammt nicht aus der Liebe.

Ein schönes Verhältniß zur Schwiegermutter offenbart schon das Evangelium. Jesus tritt in das Haus des Petrus, dessen Schwiegermutter am Fieber krank liegt. Man bittet und fragt ihn um Hülfe und er heilt sie, immer von Liebe in der Kraft der Wunder voll, wo er Liebe sieht (Matth. 8, 14; Mark. 1, 30; Luk. 4, 38). Der Ausdruck πενθερά, den die Evangelien anwenden, steht in der Septuaginta, auch wo von Noomi die Rede ist.

Eine merkwürdige Stelle, die ganz seines erhabenen Geistes würdig ist, hat Origenes (vgl. zu Hiob lib. 1): „Selig ist Ruth, die so sehr an ihrer greisen Schwiegermutter hing, daß sie diese bis zum Tode nicht verlassen wollte. Deßhalb ward sie mit Recht in der Schrift hochgepriesen, bei Gott aber bis in undenkliche Zeiten beseligt. Nichtsdestominder wird er richten und verdammen in der Auferstehung alle boshaften und gottlosen Schwiegertöchter, welche ihren Schwiegereltern Schmähung und Unrecht zufügen, nicht eingedenk, daß sie ihnen ihre Männer gezeugt und genährt haben... Wenn du daher deinen Mann liebst, o Weib, so liebe auch die, welche ihn geboren haben, und so sich einen Sohn, dir einen Gatten aufzogen. Will nicht den Sohn von Vater oder Mutter trennen!... Will nicht den Sohn antreiben, Vater oder Mutter zu mißachten, daß du nicht bei dem Herrn in das Gericht fällst am Tage der schrecklichen Untersuchung und des Gerichts."

Aber diese herrlichen Worte haben nicht den rechten Widerhall gefunden. Selbst Hieronymus sagt: propemodum naturale est, ut nurus socrum et socrus oderit nurum. Und doch ist es niemals der Fall gewesen, wo christliche Tugend wirklich lebendig war.

Monica, die Mutter Augustins, hatte nicht wenig von ihrer Schwiegermutter zu leiden. Diese unterstützte die ungehorsamen Mägde gegen Monica. Sie ließ sich von ihnen allerlei Böses zutragen. Die Schwieger schalt sie und reizte sie täglich. Aber Monica setzte ihr eine zuvorkommende Liebe, stillen Gehorsam, liebliche Geduld in dem Maße entgegen, daß die gereizte Schwieger überwunden und die Freundin und Beschützerin ihrer Schwiegertochter blieb bis an das Ende. Aus einem solchen Herzen konnte auch eines solchen Mannes, wie Augustin war, Glauben und Geist entspringen (vergl. Barthel, Monica S. 31).

Nicht blos die Geschichte, auch die Sage und Dichtung des Mittelalters stellt häufig die Leiden der Schwiegertöchter dar, die ihnen die Mütter ihrer Männer anthaten. Es gehört in die Schwansage des Niederrheins die eigenthümliche Erzählung von Matabruna, der bösen Frau des Königs von Lillefort, die ihre gläubige und fromme Schnur Beatrix verfolgte und quälte, bis jene doch den Sieg durch Gottes Hülfe davontrug (vgl. Wolf, Niederländische Sagen S. 175. Meine Abh. über den Schwan S. 24 ꝛc.).

Man kann sich in die Stimmung der treuen Ruth versetzen, als sie ihren Mann auf dem Todtenbette sah, — wenn man die Worte Joh. Heermanns hört:

„Bei wem soll ich auf dieser Welt
Rechtschaffne Liebe finden?
Der meiste Theil nicht Glauben hält,
Die Treu will gar verschwinden.
Ich glaub' und red' es ohne Scheu
Die best' ist doch getraute Treu,
Die muß ich jetzt entrathen."

Denn seine Gattin war gestorben.

Als Hermann Boerhave's Stiefmutter gestorben war, schrieb der weltberühmte Arzt: Alle meine Kunst, welche ich Gott verdanke, wandte ich an und halbe Nächte dachte ich über ihre Krankheit nach, um ihr Leben zu verlängern, aber vergebens..... Aber ich weine auch, so oft ich daran denke, daß ich nun nie mehr Gelegenheit haben soll, ihr meine Liebe, Ehrerbietung und Dankbarkeit zu beweisen, und gar nicht trösten würde ich mich können, wenn ich, so lange ich mündig war, nur ein einziges Mal unehrerbietig und undankbar gegen sie gewesen wäre."

Man sieht, wie tief es ist, daß in der deutschen Sprache glauben und lieben eigentlich eines Stammes sind. Gothisch heißt liubs lieb, geliebt. Liuban, geliebt sein. Dazu gehört laubjan, galaubjan, glauben. Bei Ulfilas ist sogar Röm. 15, 13 auch elpis, die Hoffnung, mit lubains übersetzt. In der That: Glaube, Liebe, Hoffnung, diese drei sind eins, aber die größte ist die Liebe.

V. 19—22.

Trauer und Buße.

19 Und sie gingen Beide, bis sie nach Bethlehem kamen, und da sie nach Bethlehem
kamen, da gerieth die ganze Stadt in Bewegung ihretwegen, und man sprach: Ist das
20 Noomi? *Und sie sprach zu ihnen: Nennet mich doch nicht Noomi, nennet mich Mara,
21 denn es hat sehr bitteres Leid Schadai über mich verhängt. *In der Fülle bin ich weg-
gegangen, und leer hat mich Gott heimgeführt, warum nennt ihr mich Noomi und Gott
22 zeugte wider mich und Schadai that mir Leid an. *Und so war Noomi heimgekehrt und Ruth, die Moabiterin, ihre Schnur, mit ihr nach ihrem Weggange aus den Gefilden Moabs, und gerade kamen sie nach Bethlehem beim Beginn der Gerstenernte.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Und sie gingen Beide. Noomi hat nichts mehr gesagt. Sie hörte auf, abzureden. Sie ließ zu, daß Ruth mit ihr ging, und diese machte Ernst aus ihren Worten. Sie begleitete sie wirklich, und so geschah, daß Noomi nicht allein, also nicht völlig verlassen und hülflos heimkehrte.

Da gerieth die ganze Stadt in Bewegung ihretwegen. Für die Stadt, die Frauen zumeist, war es ein ungemeines Ereigniß, daß Noomi wiederkehrte. Die Stadt gerieth in einen friedlichen Aufruhr. Alles lief, erzählte, staunte. Es waren ja mehr als zehn Jahre verstrichen, seitdem sie Bethlehem verlassen hatte. Es wird damals genug geredet worden sein, als Noomi mit ihrem Manne wegzog, und zwar unter anderen und besseren Umständen. Man kann annehmen, daß ihr Wesen schon damals in Bethlehem werde Theilnahme und Liebe erweckt haben. Ihr Mann gehörte ja auch zu einer hervorragenden Familie der Stadt. Alles dies macht es natürlich, daß die Nachricht, Noomi sei ärmlich und traurig in Bethlehem eingezogen, sich wie ein Lauffeuer verbreitete und für die gute Frau ein unangenehmes Aufsehn erregte [1]). „Ist das Noomi", ruft Alles aus.

Nennet mich doch nicht Noomi, nennet mich Mara. Allerdings führte das Erstaunen über solche Rückkehr Noomi's mannigfache Betrachtungen mit sich, die von einer Frau zumal tief gefühlt werden. Nicht blos der äußerliche Vergleich von „damals" und jetzt", sondern auch die Motive des einstigen Weggangs kommen in Erinnerung. Damals entsprach Noomi's Wesen und Leben dem Namen voll Lieblichkeit und Freude, den sie trug. Jetzt könnte sie eher „Mara", nicht süße, sondern bittere, traurige heißen. Man sieht, daß die Eigennamen noch immer in ihrer Bedeutung durchsichtig erhalten wurden. Offenbar will Noomi durch diese und die kommenden Worte die Einwohner von Bethlehem von ihrem Geschicke unterrichten. Ich bin nicht mehr die alte Noomi, sondern was ich an Glück besaß, habe ich verloren. Ich habe nichts mehr an mir, was wohl schmeckt, sondern wie ein salziger, bitterer Brunnen ohne Geschmack ist mein Leben.

Denn sehr bitteres Leid hat Schadai über mich verhängt. Warum Schadai? Der Brauch dieses Beinamens Gottes muß auch hier noch mit der prägnanten eigentlichen Bedeutung desselben zusammenhängen. Die Erklärung, die sie erfahren muß, kann nicht mit der sprachlichen Ableitung von שׁדד zusammenhängen, was immer im üblen Sinn erscheint. Man wird ihr nahe kommen, wenn man die Stellen in Betracht zieht, wo der Name zuerst und mit Nachdruck gebraucht wird. Wir heben daher die der Genesis aus, wo Schadai, außer bei Hiob, am meisten vorkommt und zwar überall als der gnädige, fruchtbare, die Fortpflanzung des Menschen gewährende Gott. Er wird 1 Mos. 17, 1 Gott beigelegt, wo dem Abraham verkündet wird: „Ich mache dich fruchtbar über die Maßen, zum Vater der Menge mache ich dich ꝛc." Ebenso 1 Mos. 28, 3: „Gott Schadai wird dich segnen und fruchtbar machen." 1 Mos. 35, 11: „Ich bin Gott Schadai, sei fruchtbar und mehre dich." 1 Mos. 48, 3: „Schadai erschien mir... und sprach: Ich mache dich fruchtbar und mehre dich." 1 Mos. 49, 25: „Schadai wird dich segnen...! mit Segnungen der Brüste (Schadaim) und des Schooßes." Darum wird es auch Kap. 43, 14 gebraucht, wo es sich um das Geschick der Kinder Jakobs handelt. Dieser gnädige, Fruchtbarkeit und Leben spendende Gott gibt seinen Segen den Berufenen und Frommen, aber dem Sünder und dem Geprüften fügt er Zucht zu und nimmt, was er sonst zu geben pflegt. Darum tritt der Name in Hiob besonders heraus, der an Kindern und Segen gezüchtigt worden ist, wie es Kap. 8, 3 heißt: „wird Schadai bringen die Gerechtigkeit! Wenn deine Kinder gegen ihn gesündigt, so ließ er sie hinfahren an der Hand ihrer Sünde ꝛc." Und in diesem Sinne braucht auch Noomi den Namen Schadai, wo sie von ihrem Elend erzählt. Denn der Tod ihres Mannes und ihrer Söhne hat ihr Geschlecht verwaist und unfruchtbar gemacht. Daher ist die Annahme eines Stammes שׁדה, der noch im Arabischen „bewässern und befruchten" heißt, ganz unzweifelhaft. Denn daß alle Fruchtbarkeit aus Bewässerung, welche die Dürre löst und den Durst stillt, herkomme, ist eine, zumal im orientalischen Alterthum, tiefeingreifende Vorstellung. Zahlreiche mythische Bilder des Heidenthums stellen ihre Heroen als Sieger der Dürre und Unfruchtbarkeit durch Befreiung des Regens und der Ströme dar. Der Name des indischen Gottes Indra wird von ind = und fließen abgeleitet, heißt also gleichsam der „Regenspender", welcher die Wolken frei macht, daß sie Regen spenden können (vgl. E. Meyer, Ind. Liederbuch S. 147 u. 148). Der rechte Regen- und Segenspender, Fruchtbarkeit der Felder, Thiere und Menschen Gewährer und Vermehrer ist der lebendige, persönliche Gott als Schadai. Aus jenem Stamme שׁדה ist auch שׁד, mamma zu erklären, der eigentliche Regen- und Segensquell für Menschen und Thiere, wie sie Gellius 12, 1 fontem sanctissimum corporis und den Erzieher des Menschengeschlechts nennt. Man erkennt daraus den weitverbreiteten Sprachstamm, dem schada, bewässern, schad, aram., tad (mamma) angehört, denn es hängt mit sanskrit. dhe, griech. θῆσαι, goth. daddjan (tutta, ahd. ꝛc. Vgl. Benfey gr. Gr. 2, 270) zusammen, worin überall die Bedeutung von tränken, säugen vorhanden ist. Von dem griech. Worte ist der Name der Göttin Thetis abgeleitet als „Amme des Menschengeschlechts" (vgl. Welker, gr. Mythol. 1, 618). Daß Artemis von Ephesus als eine multimammia dargestellt wird, ist nicht nur aus antiken Bildwerken, sondern auch aus den Kirchenvätern bekannt, wie Hieronymus sagt: „omnium bestiarum et viventium esse nutricem mentiuntur." (In Prooem. Epist. Pauli ad Ephes. [1]). — Noomi hatte ihren schönen Namen mit Recht getragen, als sie mit einer blühenden Familie nach Moab ging — nun aber hat Schadai, der jenen Segen gab, ihn wieder genommen.

In der Fülle bin ich weggegangen, und leer hat mich Gott heimgeführt. In der Fülle von Familienglück, von Freude an ihren Söhnen und in der Hoffnung auf ein fröhliches Alter, in Mitten von Kind und Kindeskind. Aber leer an Allem dem, an Besitz und an Hoffnung, hat Gott sie zurückgeführt. Ein Bußgefühl geht durch ihre Klage. Ich bin gegangen, obschon ich in Fülle war, und weil ich also ging, komme ich leer zurück. Es steht darum: „ich bin gegangen und Gott hat mich heimgeführt."

1) Der Midrasch hat, was die Scene noch drastischer macht, den Zusammenfluß der Einwohner sich daraus erklärt, daß an diesem Tage gerade die erste Frau des Boas zu Grabe getragen wäre (vgl. Ruth Rabba 31. d.)

1) Selbst Serarius denkt daran S. 708, quaest. 32.

Als ich ging, war es mein Wille, nicht Gottes. Jetzt hat mich Gottes Gericht zurückgeschickt. Mit dem einen Wort läßt sie ihren Jammer aus, daß sie damals in den Zeiten der Hungersnoth ihr Volk verließ, ob sie selbst doch glücklich war. Wie übel es ist, wenn man eigenem Willen folgt, der nicht in Gottes Gesetzen ruht! — der Mensch geht, aber Gott bringt heim. Die herrliche Natur der Noomi bezeichnet aber nicht blos dieses Bußgefühl, sondern noch ein anderer Zug, den man nicht übersehen darf. Sie sagt: Ich bin gegangen, mir hat Gott Leid angethan. Sie sagt nicht: Wir gingen; mein Mann nahm mich mit, ich bin doch nur meinem Manne gefolgt. Kein Hauch der Anklage gegen Elimelech und der Entschuldigung ihrer selbst. Eigentlich lag ja die Schuld bei Mann und Söhnen. Sie waren die Urheber der Dinge, die nicht gut endeten. Aber sie gedenkt dessen nicht. Sie klagt weder jene an, noch beklagt sie sie eigentlich. Nicht von dem Uebel, das jene erfuhren, spricht sie. Ich ging und leer hat mich Gott heimgeführt, leer und verwaist an Mann und Kind. Darum wiederholte sie, nennt mich nicht Noomi! Der Name schließt, wenn sie ihn hört, den ganzen Contrast ein von dem, was sie war und jetzt ist.

Denn Gott zeugte wider mich עָנָה בִי. Der innere Zusammenhang mit dem vorhergehenden Gedanken bestärkt die Richtigkeit der masorethischen Punktation. Mit Recht ist man abgegangen von der Lesart der Septuag. „Er hat mich gebeugt," was nur eine Umschreibung des Sinnes ist. Was Bertheau für die Schwierigkeit der Stelle hält, daß nicht Gott wider einen Menschen zeugen solle, während sonst nur Menschen ein Zeugniß ablegen, ist gerade der besondere Gedanke Noomi's: „Ich bin gegangen, spricht sie, und Gott hat gezeugt, daß dieses Gehen eine Sünde war. Durch das Ende meines Auswanderns hat Gott gezeugt, daß sein Anfang nicht in ihm, sondern in uns gewurzelt hat. Es ist dem frommen Bewußtsein eigenthümlich, den Ausgang aller Lebensdinge Gott zuzuschreiben. War es recht oder nicht, daß ich (nämlich Elimelech und sie) nach Moab ging? Menschen konnten darüber in Zweifel sein. Aber das Ende, sagt sie, gibt das Zeugniß gegen uns, die wir es wollten. Gott zeugte wider sie, denn „Schadai that mir Leid an." Dadurch, daß Gott als Schadai mir Leid zufügt, zeugte er wider mich. Es sind die beiden Sätze וידוה ענה בי — ושדי הרע לי nicht sowohl parallel, als einander bedingend zu fassen. Im Verluste meiner Kinder und meines Geschlechtes, sagt Noomi, erkenne ich, daß er mich als schuldig erklärt, wie es auch der Chaldäer vortrefflich wiedergibt. Zugleich tritt die Bedeutung von Schadai hier wieder lichtvoll heraus. Denn nur darum ist er es, der ihr Leid anthut, weil sie die Kinder verlor. Was Gott als Schadai, der Fruchtbarkeit Gebende — nun an ihr thut — indem er die Früchte verwelken ließ, beweist, daß Gott gegen sie zeugte. הרע ist gebraucht wie auch Jos. 24, 20. „Wenn ihr Gott verlassen werdet, so wird er euch Leid anthun (הרע לכם) und euch aufreiben."

Und so war Noomi heimgekehrt und Ruth mit ihr. Die Neugier der Einwohner von Bethlehem ist gestillt; sie haben auch die Geschichte von Ruth gehört. Damit war ihre Theilnahme auch zu Ende. Noomi war arm und von Gott verlassen, wenigstens nach der frommen Bußgesinnung der guten Frau selbst. Wie natürlich, daß sie auch in ihrer Heimat allein stand. Aber Ruth war bei ihr. Sie hatte ausgehalten auf dem Wege und blieb fest, als sie in Bethlehem ankam. Da auch dort Niemand sich ihrer Schwieger annahm, blieb sie allein ihre Stütze und Genossin. Ausdrücklich wird noch einmal wiederholt „und Ruth, die Moabitin, ihre Schnur, mit ihr, auf ihrem Weggange aus den Gefilden Moabs." Niemand anders war bei ihr, als Ruth, — die aus Moab den Weg mit ihr gegangen ist, um ihre Schwiegermutter zu pflegen. Was wäre mit Noomi geschehen, wenn Ruth sie wie Orpa in Stich gelassen hätte! In Armuth und Demüthigung, bitterer wie der Tod, wäre sie versunken. Freilich hatte auch sie mit ihrem Manne Israel in den Zeiten der Noth verlassen. Aber nicht sie konnte dafür verantwortlich sein, wenn auch ihr Edelmuth sich und Niemand Anderen anklagte. Anderseitig hatte sie genug geblüßt und ihre Schuld bekannt. In Bethlehem ließ man es die arme Noomi fühlen, daß sie jetzt den Namen „Mara" bitter trug. Nur Ruth betrachtete weder früher noch später. Sie reflektirte nicht über glückliche und traurige Zeit. Wie sie in guten Tagen geliebt, so blieb sie in bösen treu. Noomi wäre allein und bedürftig gewesen in ihrer Heimat, bei Blutsverwandten, in Israel, wenn nicht die Fremde, die die Witwe ihres Sohnes war, aus weiter Ferne sie begleitet hätte. Noomi war noch nicht ganz unglücklich, wenn sie solche Liebe besaß. Denn Gott sieht solche Treue an.

Und es war im Anfang der Gerstenernte. Also im Anfang der Ernte überhaupt. Es wird dies gesagt, um anzudeuten, daß die Hülfe Gottes nicht lange auf sich warten ließ. Gerade die Ernte gab die Gelegenheit, in der größten Noth für beide Frauen Trost und Lohn zu bereiten.

Zweites Kapitel.

V. 1.

Der Verwandte.

1 Und Noomi hatte [in Bethlehem] einen Gefreundten ihres Mannes, einen tapfern Helden, aus dem Geschlecht des Elimelech, und sein Name war Boas*).

*) Der Midrasch (Ruth Rabba 31. c.) macht die nicht immer günstige Bemerkung, daß, wenn gesagt wird „und sein Name war", das Wort שם Name voransteht, wenn es einen tüchtigen, nachsteht, wenn es einen schlechten Mann betrifft.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Bevor die wundervolle Hülfe, welche Treue und Liebe belohnt, des Näheren erzählt wird, erfahren wir zuerst in Kürze von dem Vorhandensein des Mannes, der diese Hülfe zu gewähren ersehen ist. Bisher waren die handelnden Personen nur Frauen gewesen, liebevoll und trefflich beide, jetzt wird der Mann geschildert, das Muster eines Israeliten, eines Hausherrn und Gutsherrn, im Krieg und Frieden.

Noomi hatte einen Gefreundten. Der Ausdruck dafür ist מְיֻדָּע. Zwar ist in unsern Texten מֹיֵדַע punktirt und darum als kri מוֹדָע angezeichnet. Aber nur noch einmal kommt מְיֻדָּע (Sprüche 7, 4) vor und vielleicht ist auch da מְיֻדָּע zu punktiren. Die Lesart מידע ist von der Masora nur wegen des Ruth 3, 2 vorkommenden מֹיַדְעַת vorgezogen. Die Form מְיֻדָּה ist häufiger, vgl. Ps. 55, 14. Noomi konnte auch bisher sagen: Du hast meine Freunde von mir entfernt (מידעי), wie Ps. 88, 9. Vgl. V. 19, wo es neben dem Geliebten (אהב) und Genossen (רֵעַ) steht. Auch was Ps. 31, 12 steht, hat sie erfahren. Vgl. Hiob 19, 14. Wörtlich heißt es allerdings nur Bekannter, doch drückt es mehr aus, als wir mit diesem Worte bezeichnen. Es war kein nächster Verwandter, aber der Familie als angehörig Bekannter. Es war eine Bekanntschaft, die in den Gränzen des Geschlechts galt, daher gilt das Wort soviel wie familiaris. In merkwürdiger Verbindung steht es 2 Kön. 10, 11, wo Jehu die Großen, die Gefreundten und Priester des Ahab erschlägt: Alles, was ihm anhing, von wegen Familie und Vortheils. Etwas näher noch als das griech. γνώριμος mag das lat. notus zuweilen gekommen sein, nicht sowohl Catull 79, 4 (si tria notorum basia repererit) als Livius 3, 44, wo bei der Gewalt, welche der Virginia angethan wird, es heißt: „notos gratia (patris et sponsi) turbam indignitas rei virgini conciliat."

Mit Nachdruck wird hervorgehoben, daß Boas nur ein „מְיֻדָּע" gewesen. Nicht blos erklärt sich daraus eine gewisse Entfernung Noomi's von ihm, sondern seine Frömmigkeit, die trotzdem das ausführt, was ferner die Erzählung berichtet, leuchtet mehr hervor, wenn er nur ein entfernter „Verwandter", wie sich auch später zeigt, gewesen ist, als wenn man ihn nach einer unbegründeten Conjektur jüdischer Ausleger für den Bruderson Elimelechs hielte.

Einen tapfern Helden. Der Mann wird in keinem andern Sinn so genannt, als Gideon (Richt. 6, 12), Jiftach (Richter 11, 1) und Andere, und gilt es nicht von seinem Reichthum und Vermögen. Er war ein tüchtiger Mann Israels in Krieg und Frieden. Wahrscheinlich hatte er sich in Kämpfen Israels gegen Feinde, vielleicht gegen Moab ausgezeichnet. Der Urvater Davids trägt mit Recht diesen Namen, wie Midrasch Ruth 31. d. aufmerksam macht. Der Name Boas בעז erklärt sich mit Hinblick auf den Namen der einen Säule, die Salomo aufrichtete und Boas hieß (die andere hieß Jachin), vgl. meinen goldenen Thron Salomo's S. 45, und ist nicht durch בּוֹר עז, sondern als ein contrahirtes בִּן עז, Sohn der Kraft und auszudauernder Stärke zu erklären. (Die Bedeutung alacritas bei Gesen., Keil u. A., würde schwerlich auf die Säule passen.)

V. 2—17.

Der Lohn der Treue beginnt.

2 Und Ruth, die Moabitin, sprach zu Noomi: Laß mich doch auf das Feld gehen
und zwischen den Aehren auflesen hinterher bei Einem, in dessen Auge ich Gnade finden
werde. Und sie sprach zu ihr: Geh, meine Tochter. 3 *Und sie ging und kam und sam-
melte auf dem Felde hinter den Schnittern her, und sie traf aus Fügung ein Stück Feld,
das dem Boas gehörte, der von dem Geschlecht des Elimelech war. 4 *Und sieh, da kam
Boas von Bethlehem und spricht zu den Schnittern: Gott mit euch, und sie sprachen
zu ihm: Es segne dich Gott. 5 *Und Boas sprach zu seinem Diener, dem Aufseher über
die Schnitter: Wem ist dieses Mädchen da? 6 *Und es antwortete der Diener, der Auf-
seher über die Schnitter, und sprach: Das moabitische Mädchen ist es, welches mit Noomi
hergekommen ist aus den Gefilden Moabs. 7 *Und sie sprach: Laß mich doch lesen und
ich will zwischen den Garben sammeln, hinter den Schnittern her; und sie kam und blieb
seitdem vom Morgen an, und bis jetzt war ihre Ruhe im Hause wenig. 8 *Und Boas
sprach zu Ruth: Hörst du wohl, meine Tochter, geh nicht zu lesen auf ein anderes Feld
und auch wende dich nicht von hinnen, sondern hier halte dich, bei den Mägden. 9 *Deine
Augen [halte] auf das Feld, wo sie schneiden, und gehe ihnen [unbesorgt] nach; sieh, ich
habe den Leuten geboten, dir ja nichts zu Leid zu thun, und wenn du Durst hast, so geh
zu den Geräthen und trinke von dem, was die Leute schöpfen. 10 *Da fiel sie auf ihr An-
gesicht und beugte sich zur Erde und sprach zu ihm: Wie habe ich Gnade in deinen
Augen gefunden, mich zu beachten, und ich bin eine Fremde! 11 *Und Boas antwortete und
sprach zu ihr: Gesagt ist mir worden Alles, was du gethan hast an deiner Schwieger-

mutter nach dem Tode deines Mannes, und wie du verlassen hast deinen Vater und deine
Mutter und das Land deiner Heimat und gingst zu einem Volke, welches du nicht kann-
12 test, gestern und ehegestern. *Gott vergelte dir dein Thun, und es sei dein Lohn voll-
ständig von Gott, dem Herrn Israels, unter dessen Fittigen dich zu bergen du gekommen
13 bist. *Und sie sprach: Möchte ich Gunst in deinen Augen finden, denn du hast mich
getröstet und hast gesprochen zum Herzen deiner Magd, und ich war doch nicht eine dei-
14 ner Mägde. *Und es sprach zu ihr Boas: Zur Zeit der Mahlzeit tritt hier heran und
iß vom Brod und tauche dein Brod in den Essig. Und sie setzte sich neben die Schnitter,
15 und er reichte ihr geröstete Aehren, sie aß, wurde satt und ließ übrig. *Und sie erhob
sich wieder zu lesen, da befahl Boas seinen Leuten wie folgt: Auch zwischen den Garben
16 mag sie lesen, und verunglimpft sie nicht. *Und auch ausziehen*) könnt ihr für sie aus
17 den Bunden und es liegen lassen, daß sie es auflese, und fahret sie nicht an. *Und sie
sammelte auf dem Felde bis zum Abend und schlug aus, was sie gelesen hatte, und es
war gegen ein Efah Gerste.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Und Ruth, die Moabitin, sprach zu Noomi. Noomi war offenbar in Noth. Es schien ihr Niemand zu helfen. Sie hatte auch nicht das Herz zu fordern. Jetzt zeigt es sich, daß sie einem traurigen Loos verfallen wäre, hätte Ruth nicht Treue gehalten. Und diese bewährte sich auch jetzt. Sie erbietet sich, da Gerstenernte ist, auf die Felder zu gehen und dort die Nachlese zu erbitten. Es war dies kein leichtes Anerbieten. Ruth mochte gar nicht wissen, daß nach israelitischem Gesetz die Nachlese der Ernte dem Armen und Fremdlinge überlassen werden sollte (3 Mos. 22, 23), daß der Israelit eine vergessene Garbe nicht zurückkehrend holen soll, sondern daß sie dem Fremdling, der Witwe und Waise gehören. Sie schien die Ausübung eines solchen Brauches wenigstens nicht zu erwarten, da sie die Erlaubniß ihrer Nachlese von der etwaigen Gunst eines Feldbesitzers zu erlangen hofft. Aber im besten Falle, welche trübselige Aufgabe für die einst so glückliche Witwe! Etwa wie eine Bettlerin sich behandelt, von rauhen Schnittern angefahren, ja angetastet zu sehen; in Hitze und Noth den Tag zu verbringen, um selbst hungrig am Abend einige Gerste heimzubringen! Dazu hatte sie Elternhaus und Vaterland verlassen, um im tiefsten Elend noch etwa als Fremde mißhandelt zu werden! Aber die Liebe, die sie erfüllt, läßt ihr Alles leicht werden. In ihr spricht sie nicht blos gute Worte, sondern sie thut sie. Sie vergißt Alles, um sich jetzt ihrer kindlichen Pflicht gegen Noomi zu erinnern. Und diese nimmt es an.

Geh, meine Tochter. Bis jetzt hat sie alle Hingebung Ruths nur schweigend geduldet. Sie hatte zwar aufgehört, ihr vom Mitgang abzureden, aber sie auch nicht ermuntert. Ruth hätte ja auch jetzt noch, nachdem sie Bethlehem erreicht, die Armuth der Mutter daselbst erfahren und das Gefühl der Fremdheit in Israel geschmeckt, zurückkehren können, — aber die Demuth, die statt dessen Ruth um die Erlaubniß zu Mühsal und Arbeit für die Mutter bittet, überwindet auch in Noomi jede Rücksicht. Solches Bitten durfte nicht mehr blos hingenommen, nicht abgelehnt werden. Noomi läßt sie für sich selber Aehren lesen. Das Gewähren war auch für die Mutter nichts Leichtes. Die seltenen Charaktere der beiden Frauen treten auch hierbei großartig heraus. Ruth, die Alles hingegeben hat, ist demüthig, wie ein gutes Kind, und bittet noch um Erlaubniß, daß sie noch mehr hingeben dürfe; Noomi, die in der höchsten Noth — nichts von ihr annehmen wollte, um Ruth nicht mit in diese zu verwickeln, die ihr mütterliches Ansehen innehält, obschon ihr Alles gebricht, womit sonst die Menschen allein meinen solches innehaben zu können, hat keinen andern Lohn für Ruths Opfermuth, als daß sie ihn für sich anzunehmen bereit ist.

Und sie traf aus Fügung. Wörtlicher: „und es begegnete ihr als Loos das Feld des Boas." (ויקר fut. apoc. von קרה, קרא occurrere.) Ruth war in Bethlehem fremd, sie kannte weder Personen noch Besitzungen. Sie hätte können auf Felder fremder und unfreundlicher Gutsherren kommen. Die Fügung (mikre) wollte, daß sie, ohne es zu wissen, auf das Feld dessen kam, welcher aus dem Geschlechte Elimelechs war, also auch mit ihrem verstorbenen Manne entfernt verwandt war.

Und sieh, da kam Boas von Bethlehem. Ein schöneres Bild einer ländlichen Erntezeit ist nirgends mehr vorhanden. Man hört gleichsam die Arbeit der Schnitter rauschen[1]); hinterher sind die Mägde, welche das Geschnittene binden (V. 8). Der Inspektor achtet auf die Arbeiter des Fleißes und der Ordnung willen (V. 5). Wenn sie durften, stehen nicht weit davon Wassergefäße zum Trinken. Die Felder dehnen sich um das Gut mit seinen Wirthschaftsgebäuden aus; wo die Ermüdeten eine Pause der Erholung finden können. Zur Essenszeit wurden den Arbeitern geröstete Aehren (wie noch jetzt, vgl. Ritter 14, 1043) und Brod gereicht[2]). Letzteres tauchen sie in einen Erquickungstrank, der aus Essig mit Wasser (etwa auch mit Oel vermischt) bestand[1]).

Aber das Landleben an sich hat nicht das paradiesische Glück, welches Vergil im Gegensatz zu dem üppigen und knechtischen Rom enthusiastisch schildert. Kaum wahr mag sein, daß sein Volk mehr arbeitsgeduldig und mit Wenigem begnügt ist, (patiens operum exiguoque adsueta juventus[2]) — sondern nur wenn ein frommer, Gott fürchtender Geist im Gutsherrn und in den Leuten ist, dann ist es erquickend, in der Stille und segensvollen Muße des Landguts zu leben. Dann auch gilt erst des Dichters Wort: Das keusche Haus bewahrt die Tugend (casta pudicitiam servat domus).

Ein solches Landleben tritt uns in den guten Zeiten Israels entgegen. Boas kommt selbst am vorgerückten Tage, seine Leute auf dem Felde zu besichtigen. Sein Gruß ist: Gott mit euch; ihre Antwort: Gott segne dich. In seinem Munde ist dies auch nicht blos gewohnte Form, sondern Gottes Bekenntniß drückt sich an ihm in Werk und Leben aus. Darum ist auch wie der Herr, so der Knecht. Der Inspektor kennt die Milde seines Herrn und handelt ihr nach. Dies zeigt sich gleich, als Boas kommt und das fremde Mädchen bemerkt. Daß er dies sogleich thut, ist nur ein neuer Zug des Landschaftsbildes. Auf den Feldern des Boas war es den Armen erlaubt, die gesetzliche Nachlese zu halten. Aber der Gutsherr kennt nicht blos seine Leute, auch die Bedürftigen. Ruth hatte er noch nie gesehen. Es wird sich auch ihr bescheidenes und edel zurückhaltendes Wesen sogleich markirt haben. Sie sah, die selber so lange Herrin war, nicht aus, wie die an eine bettelhafte Dreistigkeit gewohnten Andern. Wer ist, wie sie, wird schon durch natürliche Anmuth sich vor den Mägden selbst in derselben Tracht und Mühe ausgezeichnet haben. Sie mußte Boas auffallen, als er seine Leute und ihre Arbeit übersah. An den Inspektor richtet er die natürliche Frage: „Wem ist das Mädchen?" Es ist nach der Landessitte, nicht sowohl zu fragen: wer ist das Mädchen, weil darauf gewissermaßen weniger ankam, als: woher ist dies Mädchen, wie kommt sie hierher, welchem Gut gehört sie an? Mit der Antwort des Inspektors beginnt die schöne Zeichnung der beiden Hauptpersonen der ganzen Erzählung in ihrem ersten Begegnen, die von einer überraschenden Tiefsinnigkeit und Schönheit ist. Der Aufseher hatte Ruth gekannt; er braucht auch Boas nicht viel davon zu sagen, weil ja die Rückkehr Noomi's eine vielbesprochene Thatsache war. Aber es ehrt den Aufseher, daß er sie sogleich empfiehlt, indem er ihren Fleiß rühmt. Seit dem Morgen hatte sie nicht abgelassen zu lesen, kaum ein wenig im Hause geruht[1]). Dieser Ruhm des Fleißes schloß den ihrer Anständigkeit und Zurückhaltung ein. Sie war den Andern, die Aehnliches trieben, so unähnlich. Jene schwatzten und hatten ihren Sinn noch auf andere Dinge als auf das mühsame Geschäft, zu dem sie gekommen waren.

Und Boas sprach zu Ruth: Geh nicht auf ein anderes Feld. Das Interesse von Boas, der von der Moabiterin schon gehört, zumal doch Noomi ihn etwas näher anging, — was der Aufseher entweder nicht wissend oder aus Diskretion eines guten und klugen Dieners bei seinem Bericht übergangen hatte, — mußte durch ihr Lob, das er vernahm, nur wachsen. Darum trat er an sie heran, um persönlich mit ihr zu sprechen. Bei einem andern Mädchen, von dem solcherlei Gutes ihm berichtet ward, würde er dem Aufseher einige für sie günstige Aufträge gegeben haben. Hier traten ihm verschiedene eigenthümliche Momente entgegen. War es Noomi, die Witwe eines ihm Geschlechtsverwandten, welche gezwungen war, das Recht der Witwe auf den Feldern Israels in Anspruch zu nehmen? Oder war es die Moabiterin, die dafür, daß sie an Israel ihre Seele gehängt hatte, nun die Gnade des Fremden für sich geltend machte? In dem edlen Mann offenbaren sich augenblicklich alle diese Stimmungen; er erkennt eine gewisse Angehörigkeit, welche Ruth zu Gute kommen muß, als vorhanden. Es ist nicht eine gewöhnliche Magd, die ihm gegenüber steht. Nach moderner Sentimentalität würde er sich vielleicht ihrer geschämt haben. Er hätte ihr ein Stück Geld angeboten und sie fortgeschickt, damit man nicht erfahre, wie diese moabitische Bettlerin seine Verwandte sei! oder hätte ihr wenigstens nicht erlaubt, daß sie weiter lese! Nach alter, feiner und religiöser Diskretion kann er nicht so handeln. Man hat von ihm nichts verlangt. Er hat daher kein Recht, das Zartgefühl Anderer zu verletzen. Die Nachlese war ein Recht der Witwe und der Fremden. Es ist nicht gut, daß sie es nöthig hat, aber da dem einmal so ist — so kann er ihr es nicht wehren, sondern wenn er sich zu ihr bekennt, es nur unterstützen und erweitern. So handelt er auch. Ruth hatte bescheiden in der Ferne von Schnittern und Binderinnen gesammelt[2]). Boas ruft sie heran: „Geh auf kein anderes Feld." Damit bekennt er den ersten Grad seiner pflichtgemäßen Angehörigkeit. Sowohl um ihretwillen, denn würde sie über-

---

*) שׁל תשׁלי. In der Bedeutung „ausziehen" für שׁלל, ist gar nichts Ungewöhnliches, sondern nur Ursprüngliches. Es ist dasselbe Wort wie συλάω, und auch dies heißt erst ausziehen, denn vom Ausziehen der Rüstung des Erschlagenen entstand erst die Bedeutung von „Beute machen, plündern."

1) Vgl. Homer Il. 18, 551 in der Beschreib. des Schildes: „Drauf auch schuf er ein Feld tiefwallender Saat, wo die Schnitter mäheten, jeder die Hand mit schneidender Sichel bewaffnet."

2) Was sie wahrscheinlich unter den Schatten schöner Bäume verzehrten, wie Göthe es schildert (Herm. u. Dorothy.): „Er war in der Gegend weit und breit gesehen..... Unter ihm pflegten die Schnitter des Mahls sich zu erfreuen am Mittag."

1) In der Beschreib. seiner Dienstbarkeit in Aegypten erzählt M. Heberer (Rosenmüller, Morgenland 3, 68): „Es ist in Wahrheit nicht zu glauben, wie der Zwieback, mit Essig und Oel genossen, einen müden und abgematteten Menschen stärke und wieder zu Kräften bringe." Die Römer nannten das Getränk ihrer Soldaten posca. Hadrian genoß es zur Ermunterung seiner Truppen selbst (Spart. Hadrian Kap. 10). Anders ist die Speise, welche den Schnittern (rapido fessis messoribus aestu) in Vergils Ecl. II, V. 10, nämlich Knoblauch und Quendel, nebst Anderem, bereitet ist. Einige andere gelehrte Bemerkungen bei Serarius, quaest XXIV, S. 788.

2) Vergil, Georgica 2, 472 ꝛc.

1) שׁבתה הבית. Es kann nur von einem Gutsgebäude die Rede sein, da es sonst die Arbeiter nicht wüßten. Und zwar ist nur von einem Ruhen, nicht blos von einem „Weilen" oder „Sitzen" die Rede, denn es ist der Gegensatz zur Arbeit. Die Septuag. ἐν ἀγρῷ, aber ἀγρός steht für ländliche Gebäude, für villa, castra in agro.

2) Es ist ein Unterschied, wenn sie nach V. 7 „בֵּעֳמָרִים אַחֲרֵי הַקֹּוצְרִים" sammelt bei den Garben, hinter den Schnittern, oder nach V. 15 „בֵּין הָעֳמָרִים" sammeln darf „zwischen den Garben," unter den Schnittern.

all so gute Gelegenheit haben zu lesen, als er ihr gab, — als auch um seinetwillen! Was ihr eine Wohlthat ist, scheint auch ihm passend, daß Elimelechs Schwiegertochter nicht wie eine Hülflose umherirre.

Auch wende dich nicht von hinnen. Er hat sie — so ist diese Aeußerung nur zu verstehen — zu sich, der dicht bei den Schnittern steht, herangerufen. Gleich hinter den Schnittern standen die Mägde, welche banden. Wer bei diesen stehen durfte, hatte die beste Gelegenheit zu lesen. Ruth hatte bisher weiter zurück gestanden, da konnte ihr von Andern schon das Beste genommen sein. Boas erlaubt ihr, sich an die Mägde dicht anzuschließen und von da nicht zu weichen [1]). Er läßt sie eben lesen, aber er will ihre Lese reichlicher machen.

Deine Augen (halte) auf das Feld, wo sie schneiden, und gehe ihnen nach. Seine Sorgsamkeit ist aber nicht blos auf ihre reiche Lese, sondern auch auf die Person selbst gerichtet. Es ist eben keine gemeine Leserin, die er vor sich hat. Dicht bei den Schnittern ist zwar ein guter Platz zum Finden, aber in der Nähe der bäuerlichen Leute auch die Möglichkeit einer rohen Behandlung. Sie mochte auch so aussehen, um derbe Späße, wie sie gegen Frauen unter solchen Arbeitern vorkommen mochten, nicht unwahrscheinlich zu machen. Sie würde daher — das sieht er zuvor — sich lieber zurückhalten, als dicht in ihrer Nähe um das Lesen der Aehren sich bemühen. Immer in Angst vor dem, was um sie her ist, würde sich ihr Auge von dem Suchen auf der Erde abwenden. Sei unbesorgt, spricht er, ich habe schon befohlen, daß dich Keiner anrühre [2]). Du brauchst auf nichts Augen zu haben, als Aehren zu lesen. Handle ganz furchtlos, und wenn dich dürstet, laß dir dreist Wasser schöpfen und trinke.

Da fiel sie auf ihr Angesicht. Man kann deutlich hieran erkennen, daß, wer Liebe üben kann, allein auch versteht, sie zu empfangen. Niemand ist demüthiger, als der wahrhaft aus Liebe gibt, — davon ist Ruth ein Zeugniß — und darum zeigt sich Demuth nie schöner, als wenn die Liebe empfängt. Ruth hatte, ohne daß Jemand an sie Anspruch machen konnte, die größten Opfer gebracht, und dabei ist sie so sehr anspruchslos, gar nichts von Andern zu erwarten. Andere Menschen würden gerade beim ersten Gunstbeweise, der ihnen entgegenkommt, Gelegenheit genommen haben, zu sagen, daß sie eigentlich gar nicht an solche Arbeit gewöhnt seien. Der Dank wäre mit Klage und leiser Anklage verbunden gewesen über die Noth, in der sie sich befinde, obschon sie Moabs Volk und Gott mit dem von Israel vertauscht. Ruths Liebe geschah nicht aus Selbstsucht, daher flößte ihr, was sie in ihr that, kein eitles Selbstbewußtsein ein. Statt eines Seufzers, daß sie, die gesprochen: „dein Volk ist mein Volk, dein Gott ist mein Gott," kaum als Fremde in Israel mühsam ihre Nahrung finde, — äußert sie vielmehr einen demüthigen Dank gegen Boas: Wie komme ich zu solcher Gunst, da ich doch eine Fremde bin. Statt es natürlich zu finden, daß Boas sie besonders beachte (הַכִּיר [1]), weil sie eine Fremde ist, ist sie selbstlos genug, für diese Gunst noch besonders zu danken, da sie doch eine Fremde sei.

Und Boas sagte: Es ist mir gesagt worden ꝛc. Die Antwort, die Boas gibt, ist nicht blos die des Gutsherren, sondern des Israeliten. Er spricht aus der Fülle des Glaubens Israels heraus. Man fühlt den Mann, der ein Bewußtsein der Pflicht hat, im Sinne Israels zu handeln, wie er that. Die jüdischen Ausleger haben Boas für denselben, wie Ibzan den Richter (Richter 12, 8) gehalten, weil auch dieser aus einem Bethlechem war, aber (vgl. unsern Commentar) dies war offenbar das nördliche Bethlehem, und nicht Bethlehem Juda. Wenn sie solche Meinungen aussprechen, haben sie jedoch mehr den Geist, als die historische Thatsache im Auge. Sie glaubten nur andeuten zu müssen, daß, wenn von Boas gesagt sei, er sei ein „tapfrer Held", wie von andern Richtern, und an ihm Reichthum und Ansehen wahrnehmbar sei, er als Richter auch gewaltet haben müsse. Dies kann buchstäblich nicht behauptet werden, da, wenn es der Fall gewesen, es auch in unserer Erzählung nicht verschwiegen worden wäre. Es hat zwar gewiß noch andere tüchtige Männer, die Richter waren in ihren Städten (vgl. Commentar zu Richt. S. 28) in Israel während der sogen. Richterperiode gegeben, als die in unserm Richterbuche genannten Helden, und an Boas würde man ein edles Bild eines solchen haben. In seinen Worten wenigstens, — das läßt sich nicht verkennen, ist der Hauch eines frommen nationalen Bewußtseins wahrzunehmen, wie es einem israelitischen Hausvater und Helden geziemt, wenn er, wie hier, einer neuen Israelitin gegenübersteht.

Was du gethan hast deiner Schwiegermutter. Aus den Worten des Boas tritt heraus, was nach der zarten Weise der alten Erzählung oben gar nicht ausdrücklich gesagt worden ist. Ruth hat nirgends sich angemaßt, daß sie der Schwieger etwas Gutes damit thue, wenn sie mitginge nach Israel, „Ich will dich nicht verlassen," weiter hatte sie nichts gesagt. Wie Noomi zum erstenmal nach Bethlehem kommt und Alles sie neugierig ansieht, bricht sie zwar in Klagen aus, aber die Worte werden nicht erzählt, in denen sie den Ruhm ihrer Schwiegertochter verkündet. Aber verstanden hat sie, was Ruth an ihr gethan. Sie hat darum sich erst geweigert, das Opfer anzunehmen, dann aber hat sie dankbar davon berichtet und zwar, wie diskrete Gemüther thun, hinter dem Rücken Ruths, nicht vor ihrem Angesicht. Boas kann es nur wissen aus Erzählungen, die von Noomi selbst ausgingen.

Es war ein doppelt Verdienst, das Boas der Ruth anrechnet. Sie hat um der Liebe willen die größten Güter des Lebens verlassen. Sie war keine Waise, sie war nicht heimatslos, sie hatte, was ihr noth war, und verließ Alles, und zwar nicht um Etwas, was sie kannte, dessen Ersatz sie zu schätzen wußte. „Du gingst, sagt er, zu einem Volk, das du gestern [1]) und ehegestern, d. h. früher, gar nicht kanntest. Wie denn! hatte sie denn nicht ihre Familie, Noomi, ihren Mann gekannt, die aus Israel waren? Aber diese Familie lebte in Moab. Dort galt nicht Israels Volksgesetz. Nationale Sitten und Gebote, wie sie durch Israels Gott dem Volke eingeprägt sind, kannte sie nicht. Und doch hatte sie gesprochen: „Dein Volk ist mein Volk, dein Gott ist mein Gott."

Gott vergelte dir dein Thun. Wie es ein Doppeltes ist, was Boas an Ruth hervorhebt, so ist auch sein Wunsch in doppelter Form dargelegt. Erst im Allgemeinen „Gott belohne dein Thun." Unabhängig, ob Noomi aus Israel gewesen oder nicht, verdient ihre Liebe gegen die Schwiegermutter, um deretwillen sie Eltern und Heimat verlassen, göttlichen Lohn. Sie ist aber mit Noomi zu Israel gegangen und hat ihretwegen sich einem Volke vertrauensvoll angeschlossen, dessen Gesetz sie nicht kannte und nur in Mann und Mutter wiederleuchtend gesehen hatte. Für diese Liebe und Hoffnung möge dir Gott, „der Herr Israels," wie ausdrücklich dazu gesetzt wird, Lohn geben. Gott (Jehovah) ist in Israel verkündet. Wer ihn annimmt, kann auf ihn bauen. Wer in ihn seine Zuversicht setzt und auf ihn hofft (Ps. 91, 1), den deckt er mit seinen Flügeln. Ruth hat vertraut, daß sie mit Noomi werde in Israel leben können. Sie hat nichts mitgebracht. Arm sind sie Beide gekommen. Sie hat Alles verlassen. Kaum daß sie das Nothdürftige haben zu ihrem Unterhalt. Aber sie wagte es, um der Liebe willen, dennoch den Gott Israels anzunehmen. Wie Abraham Alles verlassen hat, ist sie in die Ferne gegangen. Wie sie zu diesem Gott gesprochen hat; „ich bin dein großer Lohn (1 Mos. 15, 1), so wünscht Boas, möge Gott ihr werden. Ein „voller Lohn", ein Lohn in der Fülle, wie ihre Liebe war, daß sie nichts vermißt, Alles wiederfinde und an ihr offenbar werde, was denen zu Theil wird, die unter seinen Fittigen sich bergen. Boas redet nicht, wie man zu einer moabitischen Bettlerin spricht. Nachdem er gehört, wer sie ist, sieht er sie mit den Augen der Freude über ihr frommes Thun an. Er redet wie ein Priester und Prophet zu ihr. Weil sie in Wahrheit es verdiente, er in frommer Begeisterung es also meinte, ging sein Wort auch in Erfüllung. Es wurde ihr ein voller Lohn, ein vollendender, ganz erfüllender zu Theil, was in שָׁלֵם liegt.

Möchte ich Gunst in deinen Augen finden, denn du hast mich getröstet. Der Eindruck der beiden Worte des Boas auf die demüthige Ruth muß ein köstlicher gewesen sein. Es war der erste Sonnenschein, der durch die Trauer und die Thränen vieler Wochen durchbrach. Sie hatte bisher nichts als Trennungsschmerz geduldet. Sie hatte gelitten am Grabe ihres Gatten, als sie auf dem Wege aus ihrer Heimat war, „wo der Eltern Häuser stehen," und ihr Leiden war noch nicht zu Ende. Allein stand sie auch in Israel bisher. Von der „Moabiterin" redete jeder. Arm bis zum Betteln war sie. Zum erstenmal hört sie einen Zuspruch vom Gott Israels und seiner Gnade, einen Segensspruch unter dem Volke, mit dessen Kindern sie soviel bisher getragen. Die Kraft des Inhalts der Worte nimmt ihr demüthiges Herz nicht in Anspruch. Aber das freundliche und wohlwollende Wort des Sprechenden ist für sie wie die Stimme einer Quelle für den Durstenden in der Wüste. Ihr Herz ist zu bescheiden, um sich von der „völligen Belohnung" Gottes ein anmaßend Bild zu machen, aber der Ton der Worte war so lieblich. Ich war immer traurig, will sie sagen, du hast mich getröstet. Ich harre nicht auf Lohn, aber du hast zum Herzen deiner Magd gesprochen, das in Trauer und Aengsten war. Auch die Form ihrer Worte gibt den Ausdruck ihrer aufrichtigen Demuth. „Möchte ich Gnade finden," diese Worte sind nur die demüthige Einleitung dazu, daß sie sagen will, wie er sie getröstet habe. Es ist die Formel der Ehrfurcht, unter der sie mit Boas nur reden mag. Sie sucht seine Gnade, ihm zu sagen, wie sein Wort sie erquickt hat. Wer wie sie Alles verlassen, um in Israel zu leben, wird fühlen, daß das Höchste und Beste, was sie sagen konnte, als sie zum erstenmal Liebe empfand, Dank für Trost ist, den sie erfuhr. Wer selbst so viele Liebe besaß, dessen Herz sprießt auf wie eine dürre Flur im Morgenthau, wenn er das erste Wort der Liebe nach langem Leid erfährt.

Und ich war doch nicht eine deiner Mägde. Es kann Niemand so schöne und gute Worte sagen, als die Anspruchslosigkeit. Sie nimmt gar nicht an, als ob sie etwas Besonders gethan habe. Boas ist sicher gegen Alle so lieblich und gut. Um so dankbarer sei sie, daß er auch gegen sie, die doch nicht einmal wie jene aus Israel wäre und ihn nichts anginge, da doch jenes seine Hausleute seien, so freundlich gewesen sei. Man könnte es auffallend finden, daß Boas zu Ruth nichts davon sage, daß er mit ihrem Manne verwandt gewesen. Aber wenn er daran gedacht hatte, so verschwieg er es aus Absicht. Nicht weil sie mit ihm weitläufig verwandt sei, thut er ihr die Freundlichkeit an, sondern um ihrer Trefflichkeit allein. Jene persönliche Rücksicht war einer Erscheinung wie der von Ruth gegenüber unnöthig. Nicht weil sie die Gattin seines Vetters, sondern weil sie unter den Flügeln des Gottes Israels sich geborgen, darum zeichnete er sie aus. Desgleichen wußte Ruth nicht, wer Boas war, wie sie auch vorher gar kein Wort verloren, um ihm kenntlich zu machen, daß sie ja mehr wie eine Magd gewesen.

Die Antwort, die ihm Ruth gab, mußte sie noch in der Achtung von Boas steigen lassen. Es genügt ihm nicht, was er für sie vorhin angeordnet hat. Sie soll auch mit den Andern essen. Sie bekam von Allem, was vorhanden war. Auch genügt ihm nicht, daß sie blos gewöhnliche Nachlese halte. Sie

---

1) נגע wird gerade von der gemeinen sinnlichen Belastung gebraucht.

2) Es wäre eine unnütze Wiederholung in Boas Rede, wenn mit dem „תעברי מזה" (2. imp. fem.) nicht die Meinung ausgedrückt wäre, sie solle nicht von der Stelle, die sie jetzt vor ihm stehend, da er sie wird haben rufen lassen, einnahm, als einer günstigen weggehen.

1) Merkwürdig ist, daß dieses zu demselben Stamme gehört, wie נָכְרִי, der Fremde und Ruth sagt: „Wie kommt es, daß du mich besonders beachtest, obschon eine Fremde." Es treten nämlich im Hiph. הכיר und in נכרי, die beiden Ausläufer der Grundbedeutung nebeneinander, wie im Deutschen „unterscheiden" und „ausscheiden".

1) תמול ist die Abkürzung von אתמול. Seine Erklärung ist durch Vergleichung mit anderen Sprachen deutlicher. Sowohl das griechische χθές (ἐχθές) heri (hesternus, gestern (goth. gistra) ist im sanskrit. hjas noch erkennbar (Benfey 2, 208). Jas für djas ist der Tag und in h ist der zurückweisende Artikel zu finden, so daß die Worte: „jener Tag, d. h. der frühere Tag," bedeuten. Aehnlich ist Etmul gebildet. In mul ist das „frühere" ausgedrückt, während et (את) als Pronomen den, jenen, den bestimmten früheren, den gestrigen andeutet.

sollen auch für sie noch besonders hier und da Aehren aus den Garben ausziehen, damit sie sie sammeln könne. Das letzte sagt er zu den Knechten selbst, nicht blos zum Aufseher. Interessant sind die verschiedenen Ausdrücke, in welchen er die Schonung der Ruth den Knechten gebietet.

Oben V. 9 verbot er, daß sie sie nicht anrühren sollten. Jetzt V. 15, wo ihr erlaubt wird, auch zwischen den Garben (עמרים) zu lesen, untersagt er sie zu beschämen, also ihr Dinge zu sagen, die sie erröthen machen, sei es, daß diese ihre Nationalität oder den Vorzug betreffen, den sie durch die Anweisung, dicht hinter den Schnittern zu lesen, erhalten hatte. V. 16, wo den Leuten befohlen wird, aus den „Bunden" (צבתים) sogar Aehren herauszuziehen, damit sie sie binden, wird ihnen auch geheißen, sie nicht anzufahren (גער) oder zu schelten, wegen der besonderen Mühe, die sie den Arbeitern dadurch etwa noch mache. Es muß genau unterschieden werden zwischen עמר und צבת. Das Erste ist die schon von den Mägden dicht hinter den Schnittern gebundene und auf dem Boden liegende Garbe, dagegen צבת[1]), das noch im Arm beim Auffassen gehaltene Bündel, manipulus.

1) Aber auch צבת darf nicht, wie geschehen ist, mit צבט, welche beide Worte nur hier im Hebr. vorkommen, miteinander einer Bedeutung zugewiesen werden. Die eine kommt von einem Stamm, der geben, die andere, der „nehmen" bedeutet. Zu Ersterem gehört das arabische ḥabatha, was fassen, nehmen, mit der Hand greifen heißt, also eine Handvoll, manipulus (vgl. Ilias 11, 69). Das letztere ist mit dem griech. δαπ-άνη, Ausgabe, vergl. δίδωμι, sanskrit. dadami, dare, zu vergleichen.

Bei all der Gunst, die hier nach ländlichem Brauche etwas Ungewöhnliches war, verleugnet sich Ruth nicht im Geringsten. Boas hat ihr gereicht oder ihr reichen lassen eine Menge gerösteter Aehren. Sie ißt und wird satt — es wird dies angegeben, um die reichliche Gabe zu bezeichnen; — das Uebrige hebt sie sorgfältig auf, es mitzubringen. Sie denkt eben niemals blos an sich. — Nach der Mahlzeit — bei welcher es passend ist, Boas gegenwärtig zu denken — hat sie das Suchen viel leichter, als sie es vor seinem Kommen hatte; sie findet viel — aber sie hört darum nicht früher auf, sie sammelt bis zum Abend, klopft es noch aus und hat dadurch eine reiche Ernte, beinahe ein Epha. Es läßt sich dies nicht genau wiedergeben, aber ein stattliches Gewicht, gegen 30 Pfund, trug sie mühsam nach Haus.

V. 18—23.

Anfang des Segens.

18 Und sie hob auf und kam in die Stadt, und es sah ihre Schwieger Alles, was sie gelesen hatte, auch zog sie heraus und gab ihr, was sie übrig gelassen hatte nach der
19 Sättigung. *Und es sprach ihre Schwieger zu ihr: Wo hast du heute gelesen und wo-her hast du [dies] geschafft? Gesegnet sei, der dich beachtet hat. Und sie erzählte ihrer Schwieger, wo sie geschafft habe, und sagte: Der Name des Mannes, bei dem ich heute
20 geschafft habe, ist Boas. *Da sprach Noomi zu ihrer Schnur: Gesegnet sei er von Gott, welcher nicht nachläßt in seiner Gnade gegen die Lebenden und gegen die Todten,
21 und sie sprach zu ihr: Verwandt ist uns der Mann; von unsern Lösern ist er. *Und Ruth, die Moabitin, sprach: Auch hat er zu mir gesagt: Zu meinen Leuten sollst du
22 dich halten, bis vollendet ist die ganze Ernte, welche mir gehört. *Und Noomi sprach zu Ruth, ihrer Schwiegertochter: Es ist gut, meine Tochter, daß du nur ausgehst mit
23 seinen Mägden, daß man dir nicht etwa ein Leid anthue auf einem andern Felde. *Und sie hielt sich zu den Mägden des Boas zu lesen, bis die Gerstenernte und die Weizenernte vollendet war, und weilte dann [wieder] bei ihrer Schwiegermutter.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Und es sah ihre Schwieger Alles, was sie gelesen hatte. Noomi sah mit Erstaunen die Fülle, welche Ruth nach Hause brachte, ihre Verwunderung wuchs, als Ruth aus ihrer Tasche noch die Ueberreste ihrer Mahlzeit herausholte und sie der Mutter gab. Diesem Erstaunen gibt sie Worte, wenn sie fragt: Wo bist du gewesen, wo hast du denn gelesen, auf wessen Feldern konntest du schaffen? Aber das fromme Herz ist nicht blos neugierig. Der natürliche Mensch hätte sich gefreut, genommen, genossen, nach Allem erkundigt, aber nur an sich gedacht. — Noomi aber, noch ehe sie Antwort erhalten, weil sie nur die Fülle der Gaben und die Freude der Ruth sieht, segnet den Geber. Sie braucht dazu nicht zu wissen, wer es gewesen sei; wenn Ruth freundlich behandelt und so sehr beschenkt worden ist, so kann dies nicht geschehen sein, ohne daß Einer ihr Geschick und ihre Tugend hat hervorheben wollen. Es mußte Jemand wissen, was Ruth gethan, wenn er die Moabiterin mit solcher sorgenden Sorgfalt heimsandte. „Gesegnet sei der, welcher dich besonders beachtet[1]) hat." Es war ihr schwer gewesen, Ruth zu solcher Arbeit auszusenden. Der Mann, der ihr liebes Kind so gut behandelt hat, daß sie nicht blos beschenkt, sondern auch fröhlich nach Hause

1) מַכִּירֵךְ, wie auch Ruth für die Gunst dankt, indem sie zu Boas spricht: לְהַכִּירֵנִי.

kommt, verdient, und zwar zu allererst, den Segen. Erst nachher kommt Ruth dazu, die näheren Umstände davon zu berichten, wie gut es ihr gegangen und endlich nennt sie auch den Namen des Mannes, der sie beschützt habe, nämlich Boas. Ruth konnte nicht wissen, was für ein tröstliches, fröhliches Wort die Nennung dieses Namens für Noomi war.

Gesegnet sei er von Gott, der nicht nachläßt in seiner Gnade gegen die Lebenden und die Todten. Dieser eigenthümliche Ausruf der Noomi, als sie von Ruth den Namen Boas hört, bedarf doch einer tieferen Beobachtung, als ihm bisher zu Theil geworden ist. Er erklärt sich, wenn wir an ein Stück aus der Geschichte Abrahams erinnern. Elieser ist auf der Werbung nach Aram gegangen, es liegt Abraham viel daran, eine Tochter seiner Familie für Isaak zur Frau zu haben. Elieser bittet zu Gott, er möchte es doch fügen, 1 Mos. 24, 12 (הַקְרֵה־נָא, wie Ruth 2, 3), daß ihm beim Brunnen solche entgegenkommt, welche diesem Wunsche seines Herrn entspricht. In der That ergibt sich, daß das freundliche Mädchen, das ihm für sich und die Seinen Wasser schöpft, Rebekka, die Verwandte ist. Die rechte Fügung ist eingetroffen und der erstaunte Elieser ruft aus: Gelobt sei Gott, „der nicht nachläßt in seiner Gnade.... gegen seinen Herrn Abraham (לֹא עָזַב חַסְדּוֹ, ganz wie an unserer Stelle).

Auch Ruth ist eine solche Fügung begegnet (וַיִּקֶר מִקְרֶהָ). Ohne zu wissen, auf welches Feld sie gehen soll, trifft sie das des Boas. Ohne zu wissen, wer er ist, wird sie von ihm begünstigt. Noomi erkennt noch tiefer wie Elieser darin die Hand Gottes. Man erinnert sich, daß sie oben mehrfach geklagt hat (Kap. 1, 13. 20 ꝛc.), daß Gottes Hand gegen sie sei, daß Gott ihr Leid zugefügt hat. Sie hat durchfühlen lassen, daß sie dies Schicksal ertrage, weil sie — oder doch eigentlich (was sie nicht sagt) ihr Mann und ihre Söhne nach Moab gegangen seien. Durch die wunderbare Fügung, daß Ruth gerade an Boas, dem reichen Verwandten ihres Mannes, einen Gönner gefunden, glaubt sie wahrnehmen zu können, daß Gott ihr wieder gnädig sei und seine Gnade nicht nachgelassen habe. Wenn es nun die Schuld ihrer dahingestorbenen Lieben gewesen war, daß sie bisher Noth erfahren, so kann der Zorn Gottes gegen diese auch nicht mehr waltend sein, sobald sich seine Güte in solcher wunderbaren Fügung der Hülfe offenbart. Sie verkündet darum nicht blos von dem Gotte Segen, der von ihr seine Gnade nicht abgezogen, sondern auch nicht von den Todten. Denn diese waren gestorben durch die Sünde, welche auch über Noomi Leiden gebracht hat. Läßt Gott für dieses Leiden wieder Hülfe kundwerden, offenbart sich seine unermüdliche Gnade gegen die Lebenden und Todten.

Aber man darf wohl die Beobachtung noch weiter fortsetzen. Der Ausspruch Noomi's von dem Gotte, der seine Gnade nicht fahren läßt an Lebenden und Todten, muß auch unabhängig von dem besonderen Begegniß der Familie des Elimelech seine absolute Geltung haben. Ja, es ist anzunehmen, daß ihn als solchen allgemeinen Segensspruch Noomi für ihren besonderen Fall in Anspruch nimmt. Wenn von Gott gesagt wird, er läßt seine Gnade nicht (לֹא עָזַב חַסְדּוֹ), so preist man ihn als den Gott der verzeihenden Liebe, als den Gott, der zuletzt doch erhört und die Bußfertigen nicht im Stiche läßt. Dies findet auch seine Anwendung an der obenerwähnten Geschichte Abrahams. Denn Elieser ist in Verlegenheit und weiß nicht, wie er es recht anstellen soll, sein Werk zu vollbringen. Aber besonders trifft dies Noomi, die sich ganz von Gott in Stich gelassen glaubte. Man sollte meinen, hätte der Satz nicht schon eine gültige, nicht erst jetzt für ihren Fall concipirte Form gehabt, Noomi würde sich begnügt haben zu sagen: „Von dem Gotte, der seine Gnade nicht fahren läßt gegen uns, oder gegen Witwen und Arme u. A. m." Die Gnade Gottes gegen „Lebende und Todte," ist die allgemeinste Form, die der Ausspruch haben kann. Daß Gott seine Gnade gegen die Lebenden nicht fahren läßt, lehrt für den Gläubigen die Geschichte jedes einzelnen Menschen, die Geschichte Israels und der Welt überhaupt (Ps. 53, 5). Denn wenn sie besteht, so doch nur durch die Gnade, welche niemals aufhört, durch die Liebe, die sich nicht erbittern läßt. Aber wodurch die Gnade „gegen die Todten?" Denn wenn dabei nicht eine Unsterblichkeit der Seele im Glauben Israels angenommen wird, welchen Sinn sollte sie haben? Noomi, wenn sie durch die Wohlthat des Boas das Vertrauen auf Gottes Gnade wiedergewinnt, kann doch von einer solchen gegen die Todten nicht reden, wenn diese in schlechtem Sinne materiell todt sind. Es wäre doch immer nur eine Wohlthat gegen die Lebenden. Gott konnte den Lebenden verziehen haben, was die Todten verschuldet, wenn er aber dabei auch gegen diese in derselben Weise, wie gegen jene gnädig ist, so kann eine Voraussetzung dabei nur vorwalten, nach welcher das Grab blos das menschliche Dasein geendet hat. Bertheau und Keil brauchen dieselben Worte, daß Gott sich „durch die Sorge gegen die Witwen, gegen Mann und Söhne noch nach ihrem Tode gnädig erweist." Aber wie kann eine Gnade erwiesen werden solchen, die nicht mehr sind. Ein Satz von der Gnade gegen Todte kann gar nicht gedacht oder gesprochen werden, wenn sie eben weiter nichts ist, als Gnade gegen Lebende. Vielmehr hat man in dem Ausruf Noomi's ein bedeutsames Merkmal für das in Israel vorhandene Bewußtsein von der Unsterblichkeit der Seele. Gerade die Gnade Gottes, welche nicht aufhört, war ihre natürliche Begründung. Aus dieser Gnade ist und geht die Geschichte Israels in der Welt und im Geiste hervor. Die sadducäische Lehre war eben auf der epikureischen Geschichtslosigkeit aufgebaut. Auf der dauernden Gnade gegen Lebende und Todte ruht die ungemeine Antwort Jesu Christi (Matth. 22, 33): „Gott ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebenden."

Verwandt ist uns der Mann. Als Noomi das Erstaunen der Ruth über ihren Ausruf bemerkt, erklärt sie ihr denselben (Ueber „den Löser" גואל, wird nachher gesprochen werden). Daß es sich so traf und Ruth gerade auf das Feld eines Blutsverwandten Mannes kommen mußte, dünkte ihr Gnade Gottes genug zu sein. Denn aus Allem dem, was Ruth ihr erzählt, war ersichtlich, daß sie dort sicher und gut aufgehoben sei. Gerade dies muß zu den Hauptsorgen der Noomi gehört haben, daß sie auf den Feldern keine rohe Behandlung erleide.

Ruth fügt auch, als sie erfahren, wer Boas war, als ob sie nun den wahren Grund davon einsähe, hinzu, daß Boas ihr erlaubt habe, sich während der ganzen Ernte bei seinen Leuten (נערים) aufzuhalten, was oben im Gespräch nicht ausdrücklich ausgesprochen ist. Es zeigt aber wieder von der lieblichen Sorgfalt, in welcher Noomi wie eine zärtliche Mutter für Ruth denkt, daß sie, da jene aus dem Munde von Boas von נערים (Leuten, masc.) gesprochen, gleich hinzufügt: Gut, meine Tochter, geh nur immer mit seinen Mägden (נערותיו), damit sie dich nicht auf anderem Felde beleidigen. Sie hat dabei noch keine andere Gedanken als die der Freude und des Dankes gegen Gott, daß er es gefügt hat, einen Verwandten zu finden, auf dessen Gut Ruth sicher und einträglich die ganze Ernte lesen kann, wodurch dann der Nahrungsunterhalt für Beide das ganze Jahr versorgt war. Es war eine erste Lebensfrage, die sich durch die glückliche Fügung entschieden hat. Die Besorgniß, Noth zu leiden, war abgewendet und zwar ohne Bedrängniß und traurige Beschämung. Während alle anderen Hülfsmittel der Noomi fehlten, — wurde sie durch Liebe ihrer Schnur zuerst getröstet, durch ihre Aufopferung unterstützt, endlich durch den Ruf ihrer Tugend von der Noth gerettet. Bei dem Ereigniß in Moab war doch Noomi, wie sie selbst bekannte, nicht ganz schuldlos, denn sie war mitgegangen — nur Ruth hatte in der ganzen Familie nichts zu büßen — und gerade sie war es, durch welche Gott seine Gnade nicht fahren ließ gegen die Lebendigen und die Todten.

Und sie hielt sich zu den Mägden. Offenbar nicht ohne Absicht wird ausdrücklich hinzugefügt, daß sie sich die Erntezeit hindurch bei den Mägden aufgehalten habe. Sie hat nicht aufgehört, fleißig zu sein wie den ersten Tag, trotzdem sie mehr wußte, als damals. Sie harrte in ihrem sittigen Wesen aus, daß sie in keiner Weise anders wiederkam, als sie weggegangen war. Sie hatte die Augen auf das Feld gerichtet, und zu sorgen für ihre Schwieger, war ihre einzige Richtschnur geblieben. Dies hatte Boas Gelegenheit genug zu bemerken gehabt. Er hatte ihr zartes und tugendhaftes Wesen jeden Tag gesehen. Sie war ihm äußerlich und innerlich nicht mehr fremd. Er wird Gelegenheit gehabt haben, seine Freundlichkeit ihr zu beweisen. Nach einer so langen herzlichen Bekanntschaft leitet sich die Erzählung von Kapitel 3 anmuthig ein.

Drittes Kapitel.

V. 1—6.

Der Gehorsam in Unschuld.

1 Und es sprach zu ihr Noomi, ihre Schwieger: Meine Tochter, soll ich dir nicht
2 suchen eine Ruhestatt, wo es dir wohlgehe? *Und nun, ist nicht Boas von unserer Freundschaft, bei dessen Mägden du gewesen bist? Sieh, er worfelt in der Gerstentenne diese
3 Nacht. *So bade und salbe dich, lege deine [guten] Gewänder an, und gehe hinab in die Tenne, laß dich aber nicht von dem Manne bemerken, bis er fertig ist mit Essen und
4 Trinken. *Wenn er sich dann niedergelegt hat und du den Ort erkundet, wo er sich niedergelegt, so geh, decke auf zu seinen Füßen und lege dich hin, und er wird dir sagen,
5 was du thun sollst. *Und sie sprach zu ihm: Alles, was du sagst, werde ich thun
6 *Und sie ging zur Tenne und that in Allem, wie ihr geheißen hatte ihre Schwieger.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Soll ich dir nicht suchen eine Ruhestatt. Die eigenthümliche Scene, welche mit diesen Worten beginnt, mag für moderne Lebensverhältnisse etwas Befremdendes haben. Wenigstens erklärt sich daraus, warum man der psychologischen Bedeutung derselben noch nicht nahe genug getreten ist. Aber die Erzählung von den Schicksalen von Ruth, der Moabitin, steht so mitten im eigentlichen Leben Israels, daß man in seine ganze Tiefe hinabsteigen muß, um ihre volle Schönheit zu würdigen. Vielleicht lehrt keine andere Geschichte deutlicher, daß das größte Kunstwerk mit seinen Contrasten und Ebenbildern durch solche wirkliche Geschichte hergestellt wird, in welchem Liebe und Vertrauen in ihrer kindlichen und darum göttlichen Kraft erst leiden, dann siegen.

Das Schicksal der Tochter Jiftachs war darum so traurig, weil sie keine „Ruhestatt" im Hause eines Gemahls gefunden hat. Die Ehe wurde für das Weib als die natürliche Erfüllung ihres Berufs angesehen, ohne welche es schutzlos und hülflos, wie ein Volk ohne Gott, dahinlebt.

Als Noomi sich von ihren Schnüren trennen will, wünscht sie ihnen daher, daß sie finden möchten „Ruhe" (menucha wie manoach) im Hause eines Mannes. Orpa kehrt zurück, weil sie solche nicht in Israel zu finden fürchtet. Ruth geht mit, weil sie ihre Liebe zu Noomi höher als alle Rücksicht stellt. Ja, damals war Aller Herz mit Trauer erfüllt. Aber seitdem war Gottes Gnade wieder sichtbar geworden. Ueber den Thränen ging neue Hoffnung morgenröthlich auf. Welch ein schöner Contrast des Glückes thut sich nun dar! Dieselbe Schwieger, die früher in ihrer Selbstlosigkeit ihre Schnüre bat, nach Moab heimzukehren, ihre „Ruhestatt" zu finden — dieselbe ist jetzt im Stande, ebenso selbstlos, in Israel für Ruth, die Fremde, eine Stätte zu suchen, an der es ihr wohlgeht. Und was war der Hebel für diese schöne Wendung? Die Liebe Ruths, welche harmlos nicht das Ihre sucht, die Treue Noomi's, welche solche Liebe verdient.

Das Verständniß für das, was Kap. 3 erzählt wird, entwickelt sich hauptsächlich aus einem Vergleiche mit dem Beginn von Kap. 2. Als die Frauen in Noth sind, ist es Ruth, welche die Initiative ergreift. Jetzt bei wachsender Hoffnung Noomi. Als es der Mühseligkeit galt, ließ die Mutter der Tochter den Willen. Ruth wurde nicht in die Nachlese geschickt, sondern sie ging von selbst. Als es der Aussicht auf Freude und Erfüllung zugeht, folgt Ruth in Allem, was die Mutter sagt. Auf die Gedanken der Arbeit für die Mutter kommt die Tochter, auf die Pläne des Glückes für die Tochter, kommt die Mutter. Beidemale übernimmt Ruth eine Sendung. Das erstemal fremd, ohne Ziel, im Kleid der Arbeit und Trauer. Das zweitemal mit bestimmtem Plan, durch früheres Gelingen ermuthigt, anmuthig zur Freude geschmückt. Und doch war das zweite Unternehmen Ruths nicht minder schwierig als das erste. Die Demüthigung, die sie beim ersten befürchten konnte, konnte ihr auch beim zweiten ereignen. Was ihr damals zustoßen konnte, wenn es Gott nicht also gefügt hätte, war bei weitem für die Fremde und die Arme nicht so empfindlich, als was bei ihrem zweiten Gange ihr Herz treffen konnte. Der erste Weg war trauriger, der zweite zarter. Beim ersten konnte sie offen, beim zweiten nur verborgen handeln. Damals lief sie im üblen Falle Gefahr, Mangel an Nahrung zu leiden, jetzt ihre Ehre zu verlieren. Die Treue, welche Ruth das erstemal übte, als sie ging Nachlese zu halten, war nicht größer als der Gehorsam, den sie jetzt bewies.

Und doch ist Noomi daraus, daß sie jetzt der Ruth zu gehen rieth, ebenso wenig ein Vorwurf zu machen, wie daß sie jenes Anerbieten annahm. Vielmehr zeigt uns ihr Thun, daß sie nicht umsonst Noomi hieß und solche Liebe bei Fremden erworben hatte.

Beide Gänge, welche Ruth im Einverständniß mit Noomi unternahm, können nicht nach modernem Maßstab gemessen werden. Es sind nicht Versuche willkürlicher Spekulation. Was geschah, dazu gab ihnen Gesetz und Sitte in Israel ein ernstes unantastbares Recht.

Als Ruth auf das Feld ging, durfte sie um Nachlese bitten, denn es war diese ein Armenrecht der Witwen und Armen. Es war ein Bruch des Rechts, wenn es ihnen genommen, eine Schmälerung desselben, wenn sie beleidigt und beschämt wurden. Freilich die liberale Behandlung, welche der Ruth durch Boas widerfuhr, war nicht mehr Recht allein, sondern Wohlwollen und Gnade. Darin erkannte eben Noomi die göttliche Fügung. Dies ermuthigt sie gerade, das zweite Recht für sich und Noomi in Anspruch zu nehmen.

Es war ein uraltes Recht in Israel, welches im 5 Mos. 25, 5 ꝛc. sanktionirt worden ist. Wenn ein Bruder ohne Kinder stirbt, so ist der Schwager verpflichtet, seine Witwe zu heirathen. Es ist dies ein Recht der Frau. Sie kann sie von ihm verlangen, und falls er nicht will, diesen öffentlich beschämen. Es ist aus 1 Mos. 38 zu ersehen, wie tief gewurzelt der Brauch in Israel war, und daß der Tod Onans aus seiner Verweigerung der Ehe mit der Witwe Tamars erklärt ward. Die Bedeutung dieses Brauches ist nicht unklar. Er findet sich, aber verzerrt und unrein, auch bei andern Völkern. Er ruht auf dem geschichtlichen Sinne der Völker, nicht blos den Volksgeist, sondern auch den Volksleib durch Fortpflanzung blühend zu erhalten. Psalm 1 wird der Fromme mit einem Baum verglichen, der nicht verwelkt. Der Baum ist in der That das Bild, an dem man den Grund des Brauches am sichtbarsten versteht. Der Gründer des Volks heißt nicht umsonst der Stammvater. Um dieses gemeinschaftlichen Stammes scheiden sich die alten Völker national (von nasci) schärfer von denen, die ihm nicht entsprossen sind [1]). Die einzelnen Familien sind die Zweige des Baumes. Aber das Haupt der Familie ist wieder ein Stamm, und von ihm gliedern sich abermals wie ein Baum die Zweige ab.

Das Bild des Todes ist die Verdorrung am Baum. Wie kein Zweig sollte kein Glied in der Familie untergehen. Die Volksgeschichte blüht im Leben ihrer Geschlechter. Stirbt nun ein Mann ohne Kind, so welkt mit ihm ein Zweig. Dem abzuhelfen soll gleichsam ein neuer eingepfropft werden. Dies geschieht, wenn ein Bruder die Witwe heirathet und den gewonnenen Sohn als Erben des Namens und Besitzes des Vaters ansieht. Wie dann aber, wenn ein Bruder nicht da ist? Würde nicht der Name dann doch erlöschen und ein Zweig verdorrt sein? Das Gesetz im 5 Mos. 25, 5 ꝛc. spricht es nicht aus, aber es liegt im Geiste der aus ihm zu ziehenden Folgerung, daß die Pflicht an den nächsten Verwandten des Bruders weiter geht. Jede Familie, das ist offenbar der Sinn des Institutes, hat dafür zu sorgen, daß in ihr kein Glied ausstirbt. Was der Bruder dem Bruder ist, sind ihm auch Fernere, nämlich Blutsfreunde. Es war dies freilich nicht durch den Buchstaben des Gesetzes geboten, fand sich aber im Geiste des von ihm legitimirten Brauches, wie ihn die Erzählung unsers Buches Ruth zeigt. Als Noomi ihrer Schnur den Grund ihrer Freude über die glückliche Fügung Gottes erklären will, sagt sie, Boas ist uns verwandt (קרוב, wie propinquus), er gehört zu unsern Goel's (גואל). Das Wort gaal (גאל), zu welchem der Goel gehört, ist seiner Urbedeutung nach sprachlich und sachlich das griechische λύω, lösen [2]). Es darf nicht mit dem ähnlich lautenden געל einem Stamme zugezählt werden, wenn auch für געל allerdings bei bekannter Vertauschung von א und ע zuweilen גאל [3]) vorkommt. Dieses letz-

1) Durch den sinnlichen Mißbrauch, in welchen ein früher vorhandenes Levirat bei den Nairs auf Malabar gerathen sein soll, gibt es dort keine eigentlichen Familien mehr. Niemand kennt seinen Vater. Alle sind Blutsfreunde. Es ist ein Baum ohne Zweige. Die Correktur mancher Ansichten, die sich bei Bohlen, altes Indien 2, 142 findet, kann hier nicht, wie nöthig sie auch wäre, angefügt werden.

2) Mit Recht ist bemerkt (von Fürst), daß aus גל gedehnt ward לאט, wie aus לט geworden לאט. Ein solches גל hat in seiner Urverwandtschaft sowohl mit λύω — wie mit luo das g behalten, was vielfach in den alten Sprachen abgeworfen ist. Es bedarf dazu die reiche Ausführung bei Benfey, gr. Gramm. 2, S. 119—124 ꝛc. zu vergleichen.

3) Die wenigen Beispiele bei Jes. 59, 3; 63, 3; Zeph. 5, 1; Malachi 1, 7. 12; Klagl. 4, 14; wo גאל in der Bedeutung beflecken mit א vorkommt, hätten nicht Veran-

tere heißt „beflecken“, und verhält sich zu jenem wie das latein. luo beflecken (lutum, pol-luo) zu dem griech. λύω lösen. Die Correspondenz dieser beiden Begriffe in ihrer äußerlichen Verwandtschaft, sowohl im Hebräischen als Indogermanischen bezeugt, wiederum ihr gegenseitiges Zueinandergehören. Der geltende Begriff, den gaal, lösen, innerhalb Israels trug, ist überall durch den geschichtlichen Organismus des Volksganzen bestimmt. Es war hauptsächlich ein Einlösen[1]). Es sollte eben nach der socialen Weisheit des mosaischen Gesetzes kein Stück in diesem Organismus zerbröckeln, kein Zweig verdorren. Es mußte, was durch natürliche Ereignisse aus seinen Fugen kam, wieder eingesetzt, das Entfremdete wieder eingelöst werden. Es galt dies — wie nachher ein Beispiel in unserm Buche selbst lehrt, vom Grundbesitz wie von Personen, und die Pflicht der Einlösung ruhte wie innerhalb der ganzen Nationalität, so auch der Ausästung der Nation in Familien, namentlich innerhalb dieser. Es konnte für Familien nichts einlösen, als wer durch Blutsverwandtschaft zu ihr gehörte. Daher ist dann auch in den Begriff goel der des Blutsfreundes ganz natürlich übergegangen. Es konnte eigentlich keinen Löser geben, der nicht Blutsfreund war. Es stellt sich dies tiefsinnig in großartigen Entwickelungen dar, die das Wort genommen hat. Denn jedes Einlösen ist immer ein Lösen geblieben, wenn freilich nicht ohne Einsatz. Auch das griechische λύω geht in den Begriff „des Befreiens und Erlösens über.“ Dionysios heißt als Frühlingsgott Lysios, der Befreier. Der Befreier in Israel ist Gott. Er löst es aus und ab von der Knechtschaft. Darum aber heißt namentlich der Messias, welcher Israel erlöst, Goel. Wenn er erscheint, so in Israel als sein Blutsfreund und Bruder, wie Christus war. Das trübe Gegenbild dieser Einlösung und Erlösung ist der Goel, der Bluträcher. Die mühsam in Israel verschwindende[2]) Meinung, die den Orient zum Theil noch beherrscht und in vielem herrschenden Aberglauben sich abzeichnet, daß das Blut der Erschlagenen gleichsam erst beruhigt und erlöst wird, wenn der Mörder getödtet ist, hat die Blutrache hervorgerufen. Die Blutsfreunde mußten sie üben und zwar nicht blos der eigentliche Bruder, sondern immer der nächste Verwandte. Insofern wird dieser schreckliche Brauch belehrend auch für die milde Volkssitte, durch welche der Blutsfreund verpflichtet war, das Haus seines Verwandten nicht aussterben zu lassen, denn es war auch eine Blutseinlösung, nur nicht zum Tod, sondern zum Glück und Frieden. Der Mann war kein Richter, wie auch der größte Goel ist, — sondern ein Tröster zu Liebe und Leben.

Ist denn nicht Boas von unserer Freundschaft? Durch diese Worte macht Noomi eben das Recht klar, welches sie zu ihrem jetzigen Gange zu Boas hat. Weil er von der Freundschaft ist, darum kann sie zu ihm gehen. Man darf nicht einwenden, daß, wenn eine solche Heirath das Recht der Ruth gewesen ist, es nicht von Boas Seite zuerst geltend gemacht worden ist. Einmal lag es im alten Brauche, den, der das Recht hat, es geltend machen zu lassen. Man hatte auch nicht die Armen geholt, um sie nachlesen zu lassen, man durfte es ihnen nur nicht verbieten, wenn sie es thaten. Dann aber erfahren wir später, daß Boas nicht der nächste der Verwandten gewesen ist. Die Einwendung, welche Ruth in ihrer Demuth aus ihrem moabitischem Herkommen machen möchte — oder die überhaupt für diesen Brauch in Frage kommen konnte, widerlegt Noomi, indem sie dazu setzt: „Ist er nicht von unserer Freundschaft, mit dessen Mägden du gewesen bist?“ Sie erinnert Ruth daran, daß Boas, statt ihrer moabitischen Herkunft wegen sie zurückzusetzen, ausgezeichnet und ganz mit seinen israelitischen Leuten gleichgestellt habe.

Sieh, er worfelt in der Gerstentenne diese Nacht. Diese Notiz zeigt, daß seit der Theilnahme Ruths an der Ernte des Boas Noomi mit ihrem Verwandten in nähere Berührung gekommen sein muß. Sie ist genau von seinem Thun und Bleiben unterrichtet. Dabei ist anzunehmen, daß es ihr nicht entgangen ist, welches Wohlwollen Boas der Ruth bewiesen hat. Sie konnte nicht übersehen, daß das Recht, welches Ruth in Anspruch nehmen werde, auf kein hartes, mißliebig Herz stoßen würde. Anderseitig war es auch natürlich, daß Ruth an Boas, auch wenn er ein älterer Mann war, eine herzliche Anhänglichkeit besitzen mußte. Er war es, dessen Freundlichkeit wie ein erster Lichtschein auf ihre Trauer fiel. Ein solcher Eindruck nach Erfahrungen und Stimmungen, wie sie in Ruth lebten, geht niemals verloren. Bei dem Beginn der Gerstenernte machte sie den ersten Gang, — als die Gerste in der Tenne geworfelt wird, den zweiten. Zwischen beiden liegt eben eine Zeit dazwischen, welche erklärt, daß Noomi den Muth, — aber auch die Kenntniß haben konnte, einen solchen Weg ihre Tochter wagen zu lassen.

Laß dich aber nicht von dem Manne bemerken. Ruth hat sich ganz besonders putzen müssen, wie sie gewiß seit dem Tode ihres Mannes nicht gethan hat. Sie soll die Trauer- und Arbeitsgewänder ablegen, baden und sich salben, wie vor einem Festtage, denn ein freudiger, bräutlicher Gang ist es, den sie geht. Aber sie soll sich etwa nicht darum schmücken, um den Mann durch äußere Schönheit zu gewinnen, denn er soll sie ja gar nicht bei Tage sehen. Warum dies aber nicht? Boas war ein gläubiger, darum auch ein sittenstrenger Israelit. Es würde ihn in Verlegenheit und Unmuth gesetzt haben, zu denken, es habe Jemand anders Ruth gesehen, um sie wie ihn eines unerlaubten Begegnens auf der einsamen Tenne verdächtigen zu können. Er hätte sie kaum angehört, sondern entfernt. Der Akt, zu dem sie kam, hatte auch eine Symbolik, die von einem vorherigen Begegnen gestört ward. Jedenfalls wußte Noomi, daß Boas diese Nacht, denn in ihr sollte ihr Wunsch vorgetragen werden, allein auf der Tenne war. Wenn diese auch nicht verschlossen war, so konnte sie doch wie eine moderne Scheuer gewisse Umfriedungen gehabt haben, die dem Boas die Ruth bis zur Nacht verbergen konnten, innerhalb deren auch Boas aß, trank und schlief. Das Wahrscheinlichste ist, daß die Getreidehaufen selber die natürlichen Gränzen machten, zwischen denen dann Boas auch sein Lager nahm.

Und that in Allem, wie ihr geheißen ihre Schwieger. Eben weil, was Ruth thun sollte, etwas über die zarte Diskretion einer Frau hinausging, — wird wiederholt, daß sie that, wie ihre Schwieger ihr geheißen. Sie hatte mit Recht das Vertrauen, daß diese ihr nichts gebieten würde, was ihr schaden könnte. Rechte Liebe, wie hier Ruth gegen Noomi hegte, schließt immer einen vollen Gehorsam ein. Es war nicht Ruth, in welcher der Gedanke nach einer neuen Heirath entstanden war. Ihr Herz hatte keinen andern Gedanken, als Noomi zu dienen wie ein gutes Kind. Aber ebenso selbstlos beschäftigte sich Noomi mit den Plänen für eine „Ruhestatt“ ihres Kindes. Auch sie dachte nicht blos an sich, sondern an jene. Sie hatte das Ihre gewiß vorbereitet, bevor Ruth den Schritt thun sollte. Diesen Schritt konnte sie ihr nicht abnehmen, weil der Brauch ihn Ruth selbst auflegte. Es ist der schöne Sinn desselben, daß dadurch Ruth zu nichts gezwungen ward, was sie nicht wollte. Denn obschon sie in einem Rechtsbrauche handelte, so war doch hier nicht entschieden, daß Boas der rechte Mann. Eben um so mehr kam es darauf an, daß durch Ruths persönliche Handlung auch die volle Freiwilligkeit der Frau sich offenbarte. Je mehr nun eben auf dieser der Nachdruck für die ganze symbolische Handlung lag, um so bedeutungsvoller ist, daß Ruth „Alles that, wie ihre Schwieger ihr geheißen hat“.

---

lassung werden sollen, es in der Concordanz unter die Bedeutung „lösen“ zu stellen, da Niemand luo (polluo) mit λύω correspondiren lassen wird.

1) Auch unser lösen hat mhd. die Bedeutung einlösen, so namentlich Pfand und Land. So kommt es in Dichtern und Urkunden vor, besonders niederdeutschen, cf. Riedel, Cod. Brand 1. 2. 207: „van den droszten dat land losete“. In einer andern Urkunde soll Herr Heinrich von Mecklenburg „ledegen und losen alle hus und stede (einlösen) und de land“; vgl. Urkundenbuch zur Geschichte des Geschlechts von Kröcher 1, S. 172; cf. 1, 143 ꝛc.

2) Was in meiner Abhandlung über den „armen Heinrich“ bemerkt ist, soll fernerhin d. v. weiter ausgeführt worden; vergl. den Artikel „Blutrache“ von J. G. Hoffmann in der Hallischen Encyklopädie.

Unschuld und Frömmigkeit.

V. 7—18.

Und Boas aß und trank, und ihm war wohl zu Muth, und er ging sich nieder- 7
zulegen am Ende*) eines Garbenhaufens, da kam sie leise und deckte zu seinen Füßen
auf und legte sich nieder. *Und es war um Mitternacht, da schrak der Mann auf, 8
bog sich über und sieh, ein Weib lag zu seinen Füßen. *Und er sprach: Wer bist du? 9
und sie sprach: Ich bin [illegible]'h, deine Magd, und breite deine Flügel über deine Magd,
denn ein Blutsfreund bist du. *Und er sprach: Gesegnet bist du Gott, meine Tochter! 10
du hast deine Liebe, die spätere, noch schöner gemacht, als die erste, weil du nicht nach-
gegangen bist den Jünglingen, ob arm oder reich. *Und jetzt, meine Tochter, fürchte 11
dich nicht! Alles, was du sprichst, will ich dir thun, denn es weiß das ganze Thor
meines Volkes, daß du ein wackres Weib bist. *Und nun, denn wahr ist, daß ich ein 12
Blutsfreund bin, aber doch ist noch ein Blutsfreund näher denn ich. *Weile**) die Nacht 13
hier, und am Morgen, wenn er dich lösen wird, gut, so wird er lösen, und wenn er
nicht Lust hat, dich zu lösen, so werde ich dich lösen, so wahr Gott lebt, — ruhe bis
zum Morgen. *Und sie ruhte zu seinen Füßen bis zum Morgen, und stand auf, 14
bevor***) einer seinen Nächsten unterscheiden konnte, denn er sprach: „Daß man nicht
wisse, es sei die Frau in die Tenne gekommen.“ *Und er sprach: Gib den Mantel, den 15

*) Sept. ἐν μεριδι wie Richter 8, 19 für קצה.

**) לִיני. Die Handschriften haben hier zum Theil ein großes כ oder ein großes נ. Die kleine Masora bemerkt, daß die Orientalen namentlich das große כ beibehalten. Viele Vermuthungen über die Erscheinung desselben gehen offenbar zu weit. Der Grund solcher Majuskeln ist sicherlich in der Absicht alter Abschreiber (wie Clericus mit Grund andeutet) zu suchen, die Aufmerksamkeit des Lesers auf die ihnen besonders merkwürdigen Thatsachen oder Gedanken zu richten. So zu V. Koheleth 7, 1, wo in טוב das ט eine Majuskel ist. Der Werth eines guten Namens sprang hervor. So auch Koheleth 12, 13, wo in סוף das ס Majuskel ist. Es haben solche Eigenthümlichkeiten nur in der Treue der späteren Abschriften sich erhalten, die jegliche, auch etwaige subjektive Merkmale nicht verwischen wollten. Mit der Lehre und besondern Exegese haben diese Buchstaben nichts zu thun. So wollte in Esther 1, 6 der Abschreiber auf die Prachtschilderung richten, die mit חור beginnt, wo ח eine Majuskel ist. Auch in unserer Stelle — wie Buxtorf nicht ohne Ursache andeutet, dünkte dem frommen Abschreiber es von Wichtigkeit, auf Wort und sittige Handlung des Boas hinzuweisen.

***) Statt טֶרֶם hat hier, aber nur hier, dies Ketib טרום. Nur der Versuch, es aus einem specifisch hebräischen Sprachstamm abzuleiten, hat zu der Punktation טֶרֶם geführt. An sich halte ich die Form von טְרוֹם, טְרֹם für ursprünglich. Das Wort läßt sich durch Sprachvergleichung genügend erklären. Wie טהור zu purus, טור zu paries, טנה zu vannus, gehört es zu πρίν, πρόμος, primus, parama, goth. fruma, und darf aus dem Hebräischen gar nicht gedeutet werden. Auch der Midrasch (Ruth Rabba 34 d) hat die Lesart טרום beachtet und nach seiner Weise die Hinzufügung des ו von sechs Stunden angenommen, welche Ruth auf der Tenne gewesen sei.

du um hast und fasse daran, und er maß ihr sechs Maß Gerste, legte es ihr auf und
16 ging nach der Stadt. *Und sie kam zu ihrer Schwieger, und diese sagte: Wie ist es,
meine Tochter? Und sie erzählte ihr Alles, was mit ihr der Mann vorgenommen hatte.
17 Und sie sprach: *Diese sechs Maß Gerste gab er mir, denn er sprach zu mir: Daß du
18 nicht leer zu deiner Schwieger kommst. *Und sie sprach: Bleibe, meine Tochter, bis du
erfährst, wie die Sache ausfällt; denn nicht ruhen wird der Mann, bis er vollendet hat
diese Sache.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Und Boas aß und trank, und ihm war wohl zu Muth. Die Einfachheit der altpatriarchalischen Verhältnisse zeigt sich, wenn der reiche Boas, der Besitzer eines großen Gutes selbst die Wache auf der Tenne abhält, dort erst spät thätig ist und sich dann in der Einsamkeit zur Ruhe begibt. Es ist dies offenbar nicht täglich der Fall gewesen, denn die gut unterrichtete Noomi sagt: „heute worfelt er Gerste", und es ist anzunehmen, daß er für den heutigen Tag etwa seinen Inspektor abgelöst hat. Der Zusatz, daß ihm wohl zu Muth war, ist nicht ohne Grund angefügt. Es soll aber nicht andeuten, daß darum nach dem Essen und Trinken Ruth ihre Bitte anbringen soll. Allerdings war im alten Volke — wahrscheinlich wohl begründet — die Ansicht vorhanden, daß man jedes Verlangen an Mächtige nicht vor Tisch, sondern nach Tisch anzubringen habe (vgl. Esther 7, 3), weil sie dann gütiger gelaunt seien. Denn Ruth braucht dies nicht, da sie ihn erst zur Ruhe gehen läßt. Vielmehr sollen diese Worte — lebendig genug — auf der einen Seite die Gefahr der Ruth und wiederum die Tugend des Boas hervorheben.

Und es war um Mitternacht. Boas hatte sich niedergelegt, es war dunkel geworden. Ruth war leise gekommen und legte sich zu seinen Füßen nieder, indem sie einen Theil der ihn verhüllenden Decke über sich zog. Die schlichte Darstellung zeigt die schönste Malerei. Es war Mitternacht, als er etwa durch eine Berührung mit dem Fuße an den Körper der Ruth aus dem Schlafe aufschreckte. Er beugt sich vor [1]), um nachzusehen, und sieh, ein Weib ist zu seinen Füßen. Er spricht: Wer bist du? und sie antwortet:

Ich bin Ruth, deine Magd, breite deine Flügel über deine Magd, denn du bist ein Löser. Ein uraltes Recht einzufordern, war Ruth ausgesendet worden. Dieses Recht hatte, eigenthümlich wie es war, sein Symbol, unter dem es in Anspruch genommen ward. Wir lernen es kennen in den Worten, welche Ruth zu Boas spricht, und in der Handlung, da sie einen Zipfel seiner Decke über sich selber zieht. Da, wo Noomi der Ruth angibt, was sie thun soll, stehen die Worte nicht, die sie spricht, aber die Handlung, welche ihr gelehrt wird, ist das drastische Abbild derselben; sie setzt sie nothwendig voraus. Eine Ruhestatt heißt die Ehe. Die Frau findet sie im Schutz des Mannes, wie Israel im Schatten seines Gottes. Noch bis in der spätesten Zeit geht das Bild Gottes als des Bräutigams der Liebe zu seinem Volk lehrreich und hehr durch Schrift und Ueberlieferung. Christus spricht (Matth. 23, 37): Wie oft habe ich euch versammeln wollen, wie ein Vogel versammelt seine Küchlein unter seine Flügel." Wenn Gott seine Flügel breitet über Israel, dann hat es Ruhe (menucha). Der Psalmist will — wie er betet — gedeckt sein durch den Schatten der Flügel des Herrn. Boas spricht zu Ruth (Kap. 2, 12): „Dein Lohn sei völlig, weil du gekommen bist, dich unter die Flügel des Gottes Israels zu bergen. Was hier Ruth gegen den Gott des Boas that, erbittet sie nun von Boas selbst. Der Ehemann, welcher seiner Gattin „Ruhe" gibt, thut dies, indem er seine Flügel über sie breitet. Deßhalb hieß die eheliche Decke, unter welche er die Hausfrau aufnahm, mit dem schönen Namen Flügel (כנף vgl. 5 Mos. 23, 1 ꝛc.). Köstlich drückt dies der Prophet Ezechiel aus (Kap. 16, 8), indem das Wort Gottes bei ihm lautet: „Siehe, deine Zeit war die Zeit der Liebe und ich breitete meine Flügel (כנפי) über dich und bedeckte deine Blöße.... und trat in einen Bund mit dir." Wie das Küchlein sich unter die Flügel der Henne birgt, so öffnete Ruth einen Zipfel der Lagerdecke des Boas, um sich darin zu hüllen. Es war das Symbol des Rechtes, das sie kam in Anspruch zu nehmen. Breite deine Flügel über deine Magd, denn du bist Löser (Goel). Weil er ein Blutsfreund ist, darum kann sie solches fordern. Sie spricht darum nicht: Ich bin Ruth, die Moabiterin, sondern, ich bin Ruth, deine Magd. Hier, wo sie ein israelitisches Recht in Anspruch nimmt, läßt sie alle Erinnerung an Moab fallen. Sie ist ja gerade von ihm wie eine Israelitin aufgenommen worden. Auf solche Weise symbolisch das zarteste Recht in Anspruch zu nehmen, setzt freilich patriarchalische Sitten von Einfalt und Tugend voraus. Das Zutrauen des bittenden Weibes stützt sich auf ein Ehrgefühl des Mannes, der in dunkler einsamer Nacht — wenn ihm wohl ist nach dem Wein — seine Pflicht der Sittlichkeit nicht vergißt. Eine solche symbolische Rechtsforderung ist nicht leicht anzubringen. Denn alles Vorherwissen und Vorherlautwerden würde von der zarten Scheu der Bittstellerin den Schleier der Stille und der Scham reißen. Wenn sie aber möglich geworden ist, dann kann sie nicht ohne Schande des Weibes oder des Mannes abgelehnt werden. Um so mehr ist anzunehmen, daß Noomi nicht auf eitles Ungefähr ihre Schnur zu diesem Gange veranlaßt hat. Denn allerdings war hier der eigenthümliche Fall, daß Boas, wie auch Ruth sagt, zwar ein Goel, aber doch nicht der Goel war. Die Antwort des Boas läßt auch vermuthen, als ob ein solcher Anspruch ihm nicht ganz außer Erwarten gekommen sei. Nicht als ob es eine buchstäbliche Verabredung mit Noomi gewesen sein müßte, und daß er deßhalb allein auf der Tenne war. Denn er schreckte auf aus dem Schlaf und konnte daher dergleichen nicht erwartet haben. Aber die Gedanken daran mögen ihm nicht fern gewesen sein. Auch dann konnte die Freiwilligkeit der symbolischen That der Tugend Ruths nicht erlassen werden. Die alte Sitte gebrauchte eine diskrete Sprache, deren sich selbst ein gewisses Einverständniß nicht überhoben haben würde. Wie sehr übrigens die Handlung Ruths, statt ihre Weiblichkeit zu beschatten, vielmehr ein neues Zeugniß ihres Edelsinns und ihrer reinen, von wahrer Liebe beherrschten Seele gewesen ist, davon gibt die Antwort des Boas das klare Zeugniß ab.

Gesegnet bist du Gott, meine Tochter! Du hast deine Liebe, die spätere, noch schöner gemacht, als die erste. Freilich spiegelt diese Antwort auch einen Seelenzustand in Boas ab, dessen Bescheidenheit und lautere Herzlichkeit wahrhaft bewundernswerth ist. Da ist ebenso wenig von einer lüsternen Regung, wie von einer unfreundlichen Zurückweisung eine Spur. Er beschwert sich nicht über die Störung in der Nacht, noch über eine etwaige Zudringlichkeit der Zumuthung. Er macht keinen gemeinen Versuch, das hingebende Zutrauen der Frau zu mißbrauchen, noch spielt er den modernen Tugendhaften, der laut schilt, weil er sich vor seiner eignen Tugend fürchtet. Vielmehr hat er Worte des göttlichen Segens im Munde für das unschuldige, in ihrer naiven Demuth herrliche Weib. Statt sich über die Bewerbung einer jungen und schönen Frau geckenhaft etwa selbst zu bespiegeln, würdigt er ihre Handlung in einer objektiven Bescheidenheit, deren nur ein in Gottes Wort erzogenes Herz fähig ist. Er segnet Ruth, die er wie ein Vater mit dem Tochternamen anredet, weil er ihre jetzige Liebe noch schöner und edler findet, wie die frühere. In wiefern das? Ruths frühere Liebe bewährte sich, als sie nach ihres Mannes Tod Elternhaus und Heimath verließ, um ihre Schwieger zu trösten und zu pflegen — trotz Elend, Fremde und Demüthigung, und was thut sie jetzt? Ruth hätte jung, wohlgebildet und wohlberufen, wie sie war, längst unter den Jünglingen Israels sich einen Mann suchen können nach ihrem Wunsch, reich oder arm. Hat sie darauf geachtet? Keineswegs, — sondern alles dies setzte sie ihrer Schwieger und der Sitte Israels nach. Du kommst, sagt er, statt, wie natürlich wäre, die Liebe zu einem jungen Mann vorzuziehen, lieber dein Recht bei einem älteren geltend zu machen, blos, weil er ein Goel ist. Nur damit ein Blutsfreund deinem Manne und deiner Schwieger den Namen in Israel wieder erwecke, kömmst du, einen ältern Mann um den Schutz seiner Flügel zu bitten! Auch hierin bringst du dein eigen Herz und Wohl der Liebe zu den Deinen, deiner Familie und deiner Schwieger zum Opfer. In der That konnte er Recht haben, daß Ruth sich dabei noch stärker bewährt hat. Denn Opfer, wie ihre früheren, waren um der Trauer willen, in der sie sich befand, leichter als die jetzigen, wo etwa neues Leben und frische Freude ihr angetragen sein mochte. Aber Boas Bescheidenheit war zu groß. Man muß ihn wohl als einen etwaigen Altersgenossen von Elimelech, für keinen jungen Mann mehr annehmen. Aber bis in unsere Zeit wird eine Frau, wie Ruth, bei einem Manne, wie Boas, eine schönere „Ruhe" suchen und finden, als bei tausend Jünglingen.

Und jetzt, meine Tochter, fürchte dich nicht. Er hatte eben vor sich ein zitterndes Weib. Zitternd vor Aufregung hatte sie gethan, was ihr vorgeschrieben war; in der dunklen Nacht hat er an ihrer bebenden Sprache ihre Angst erkannt. Was er bisher gesprochen, war auch noch keine Entscheidung, nur Lob. Aber um die Gewährung zitterte sie, auf die so viel ankam. Darum spricht er, wiederholt sie mit dem freundlichen Namen Tochter anredend, „fürchte dich nicht" [1]). Wie er oben im Namen Gottes ihr vollen Lohn anwünscht, weil sie das Vertrauen hatte, aus Liebe zu Israel sich unter den Flügel seines Gottes zu bergen, — so wird auch er sie nicht zurückweisen, der um den Schutz seiner „Ruhe" gebeten ist. Die Rücksicht darauf, daß Ruth aus Moab ist, kann darum nicht mehr stattfinden. Sie hat keine moabitischen Sitten gezeigt. Es ist kein Grund, ihr das Recht Israels zu verweigern. Denn „das ganze Thor meines Volkes" weiß, daß du ein wackres Weib bist. Darin, daß er „meines Volkes" sagt, betont er das einzige Moment, welches eine Verweigerung begründen könnte. Aber es ist Niemand in Israel bei uns in Bethlehem, der nicht wüßte, wie brav du bist. Man kann ohne Bedenken für dich Alles thun, wozu du ein Recht hast, denn von Allen bist du geliebt.

Aber doch ist noch ein näherer Löser da [2]). Aus den Worten erfahren wir, daß es ein wirklich objektives Recht war, welches der Ruth zustand. Wenn er auch ahnte, daß Ruth sich trotz ihres Rechtes doch mit besonderem Vertrauen an ihn gewandt habe, so ist er doch bescheiden und besonnen genug, das formale Recht zum Austrag zu bringen. Die That Ruths bekommt erst dann ihre unantastbare Würdigung, wenn sie mit Entfernung aller persönlichen Stimmungen blos das Recht im Auge hatte. Deine Forderung ist nicht zurückzuweisen, spricht er, aber ich bin nicht der, an den sie zuerst gerichtet werden mußte. Es ist Einer da, der noch näher mit Elimelech verwandt ist. Aber er läßt auch Ruth nicht einen Augenblick im Zweifel, daß dies für ihn keine Ausrede der Verweigerung ihrer Bitte sei. Wird Jener seine Pflicht nicht erfüllen können, wird er es thun. Er bekräftigt dies mit einem Schwur bei dem lebendigen Gott. Sie wird auch nicht nöthig haben, dieselbe Handlung noch einmal zu unternehmen. Mehr wie einmal, das deutet seine Zartheit an, wagt etwas derartiges nicht ein edles weiblich Herz. Er selbst wird die Verhandlung weiter führen. Es ist die Handlung ja nicht sowohl gegen ihn wie gegen die ganze Familie geschehen. Er mochte wohl wissen, daß Noomi nicht ohne Grund Ruth auf seine Tenne sandte, daß Jener nicht im Stande sein werde zu lösen, aber um Beider willen muß das formale Recht geehrt sein. —

---

1) וַיִּלָּפֵת, wie von Simson gesagt war, daß er die Säulen umbog (Richt. 16, 29), וַיִּלָּפֵת.

1) Alle wissen, daß du ein braves Weib bist. Seltsam ist die Wörtlichkeit der Sept., die hier אשת חיל mit γυνὴ δυνάμεως übersetzt haben.

2) Der Midrasch (Ruth Rabba, S. 34 b), welcher sich an den Buchstaben des Gesetzes halten mochte, welches nur von dem Bruder als Goel handelt, denkt daran, daß sein Name Tob gewesen. Als wenn Boas hätte sagen wollen: „Wenn dich Tob lösen wird". Aber Ibn Esra hat dies schon nicht geeignet gefunden, was auch nach Kap. 4, 1 gar nicht zulässig sein könnte.

Wunderbares Gespräch um Mitternacht! Rings umher weite dunkle Einsamkeit. An dem Ruhelager eines Mannes wird das Heiligthum menschlicher Sitte verhandelt. Zu der Liebe, die ihr keusches Recht in Anspruch nimmt, spricht das ehrenhafte Herz des Biedermannes, der im Glauben seinen Gott als Zeugen weiß. Eine Scene stellt sich dar — einzig im ganzen Alterthum. Während die gemeine Natur daran kaum ohne unreine Regungen denkt — liegen Mann und Weib rein in stiller Nacht neben einander. Kein Schwert braucht sie zu trennen, wie in deutschen schönen Sagen wohl von ähnlichen Begegnungen erzählt wird [1]). Unbefleckte Weiblichkeit und lebendiges Gottesbewußtsein brauchen keines Wächters. Es trennt sie jene Ehre, welche in die Liebe des Herrn von Nacht und Tag getaucht ist. Darum war diese Mitternacht eine der Vorhallen jener geheimnißvollen Erweisungen, in welchen Gott, der Bräutigam, seine Liebe einem Menschenkinde in das Herz gesenkt hat. — In der Mitternacht erprobte sich, wem immer Sterne leuchten, Lichter brennen. Nicht am Tage, in der Nacht ihrer Trauer bewahrte sich Ruth, als sie wegging aus Moabs Gränzen. In der Nacht, in tiefer Stille, offenbarte sich, wie Boas sagt, daß sie auch weggegangen sei aus Moabs Sitten. In der Nacht war Israel ausgezogen aus Aegypten, um als ein Volk Gott zu dienen. In der Nacht bewährte Boas durch eine Tugend — einem schwachen Weibe gegenüber, — daß aus solchem Glauben der wahre Goel geboren wird, der Israel aus dem Aegypten der Sünde und des Todes führt.

Weile diese Nacht — liege bis zum Morgen — spricht er zweimal zu ihr. Er kann sie nicht in dunkler Nacht fortschicken, aber er ist auch nicht ängstlich, sie da bleiben zu lassen, und sie hört seinen Worten an, daß sie da bleiben kann; aber doch nur bis der Morgen graute. Noch konnte man nicht genau einander erkennen [2]), da waren sie beide auf. Jetzt soll sie gehen, **damit nicht kund werde, die Frau sei in die Tenne gekommen.** Es soll nicht etwa einer, der ihr begegnet, ausbringen, daß Ruth am Morgen von dem Orte, wo man wußte, daß ein Mann, daß Boas allein in der Nacht gewesen, hergekommen sei. Es steht wohl mit Nachdruck הָאִשָּׁה „die Frau". Es wäre Boas sehr unlieb, wenn man überhaupt von dem verdächtigen Aufenthalt einer Frau bei ihm unter den Leuten redete. Vielmehr aber würde dies schädlich sein, träfe das Gerede die Frau, nämlich Ruth. Denn man würde ja weder Grund und Art des Aufenthalts wissen. Wie übel wäre dann für Boas die Sache der Ruth in Bethlehem weiter zu verhandeln. Abgesehen, daß der Name der Ruth einen Flecken erhielte, den sie nicht verdiente [3]).

Aber indem sie gehen will, läßt er sie erst noch ihren Umhang ausbreiten und schüttet er ihr sechs Maß Gerste [2]) hinein, die sie mitnehmen und ihrer Mutter bringen soll. Was will er damit? Blos, daß sie, wie er sagt, nicht leer zur Schwieger komme! Ein bloßes Zeichen seiner gütigen Gesinnung kann es nicht gewesen sein, denn Ruth wird ja erzählen, was er ihr gesagt habe. Vielmehr wird er noch aus andern Gründen nicht gewollt haben, daß sie leer von ihm gehe. Wenn man dennoch die Ruth erkannte, welche von der Tenne kommt, so ist die mit Gerste schwer beladene weniger verdächtig, als die im Putz einhergehende. So beladen war man gewöhnt, Ruth von den Gütern des Boas kommen zu sehen. Es schnitt so vielleicht auch auf diese Weise jeglichen Anlaß möglichen Verdachtes ab. Aber damit konnte der Sinn der Handlung nicht erschöpft sein. Es wird durchaus betont, daß er ihr sechs Maß Gerste von der Tenne mitgegeben habe. Als Ruth nach Hause kommt und Noomi fragt: מִי אַתְּ, wer bist du, meine Tochter, d. h. wie kommst du, als eine, der gewährt worden ist oder nicht, gibt ihre Schnur über Alles Bescheid, was er gesagt hat, ausdrücklich fügt sie aber hinzu, was doch, da es schon berichtet war, sonst auch nicht übersehen werden konnte: diese sechs Maß Gerste gab er mir. Es liegt ihr also daran, daß Noomi wisse, was sie sonst nicht erkennen konnte, es seien sechs Maß Gerste, die im Tuche lägen. Die alten jüdischen Ausleger haben mit den sechs allerlei allegorische Bedeutungen versucht. Sie sind gewiß so weit im Rechte gewesen, als Boas außer der wohlwollenden Sitte, Gaben nach Hause den Freunden mitzuschicken, damit der Besuch nicht leer zurückkomme, da Noomi an der Gabe selbst ein Symbol über das Resultat des Ereignisses hat andeuten wollen. Dieses Resultat bestand doch darin, daß Ruth in jedem Falle eine „Ruhestatt" gewinnt. „Sechs ist die symbolische Zahl der Arbeit, des Dienstes, auf welche dann der Ruhetag am siebenten folgt. Wer sechs Jahre gedient, wird im siebenten entlassen. Noomi empfängt gleichsam die Botschaft, es sei die Zeit gekommen, wo sie nach langer Arbeit werde Ruth frei ausgehen lassen müssen. Der Ruhetag sei nahe.

Und sie sprach: Bleibe, mein Kind. Ruth soll sich im Hause halten wie eine verlobte Braut. Den Worten wie Handlungen des Boas hat Noomi angemerkt, daß er nicht rasten werde, sein Wort zu halten. Noch heute wird es sich entschieden haben, wie die Sache ausfällt. Doch wie sie auch ausfallen möge, ohne Segen wird sie nicht sein. Der Mann wird nicht ruhen, bis er für dich die Ruhestatt vollendet.

1) Vgl. z. B. die Historie von Engelhart und Engeltrud von Konrad von Würzburg bei Genthe, deutsche Dichtungen, S. 379 und anderswo, wo von edlen Proben deutscher Treue die Rede ist.

2) Im Talmud (B. Berachoth, S. 9 a) ist angegeben, was man für Maßstäbe für den Anbruch des Morgens habe. Die Mischna hatte als Beginn gesetzt, wenn man weiß und blau unterscheiden könne. R. Mair, wenn man einen Wolf und Hund, R. Akiba, einen Esel und Waldesel unterscheidet. „Andere aber sagten, wenn man vier Ellen weit einen Andern sieht und erkennt" (ויכירנו).

3) Die Mischna Jebamoth 2, 8 stellte fest, daß wenn Einer im Verdacht steht, vorher mit einer Fremden, wenn sie auch bekehrt ist, in Berührung gekommen zu sein, darf er die Leviratsehe nicht ausüben.

1) Das Maß ist nicht angegeben. Denn es steht nur שֵׁשׁ שְׂעֹרִים. Eine reiche Last war es, denn er mußte ihr dieselbe auflegen. Die Allegorie des Midrasch (im Targum) will darin sechs Nachkommen der Ruth finden. Es waren: „David, Anania, Mischael, Asariah, Daniel und der Messias", oder es werden Ruth Rabba 34 a acht gezählt mit sechs hervorragenden Eigenschaften. Dann werden Hiskia und Josias noch mit eingeschlossen.

Viertes Kapitel.

Der Israelit ohne Falsch.

Kap. 4, 1—12.

Und Boas ging hinauf an das Thor und setzte sich dort, und sieh', der Löser ging 1
vorüber, von dem Boas geredet hatte. Und er sprach: Komm, setze dich hieher, du
gewisser Jemand! und er kam und setzte sich. *Dann nahm er zehn Männer von den 2
Stadtältesten und sprach: Setzt euch hieher, und sie setzten sich. *Und er sprach zu 3
dem „Löser" [Goel]: Das Feldstück, welches unserm Bruder, dem Elimelech gehörte, hat
Noomi verkauft, die heimkehrte von den Gefilden Moabs. *Und ich sprach: Ich will 4
es deinem Ohr offenbaren, nämlich: Kaufe in Gegenwart der Sitzenden [Anwesenden]
und in Gegenwart der Aeltesten meines Volkes. Wenn du lösen willst, so löse, wenn
du aber nicht lösen willst, sage es mir, daß ich es wisse, denn es ist kein Anderer au-
ßer dir zu lösen und ich bin nach dir, und er sprach: Ich will lösen. *Und Boas 5
sprach: Am Tage, da du gekauft hast das Feld aus der Hand Noomi's, hast du es auch
von Ruth, der Moabiterin, erworben, der Frau des Todten, aufzurichten den Namen des
Todten auf seinem Erbe. *Und der Löser sprach: Ich kann es nicht für mich lösen, 6
daß ich nicht mein Erbtheil schädige; löse du dir meine Lösung, denn ich kann nicht
lösen. *Und dies war vor Alters [Brauch] in Israel, um bei Lösung und Tausch jeden 7
Vergleich zu bekräftigen, zog der Eine seinen Schuh aus und gab ihn dem Andern, und
dies war Weisthum in Israel. *Und der Löser sprach zu Boas: Kaufe dir und zog 8
seinen Schuh aus. *Und Boas sprach zu den Aeltesten und zum ganzen Volke: Zeu- 9
gen seid ihr heute, daß ich erworben habe Alles, was dem Elimelech, und Alles, was
Chiljon und Machlon gehörte, aus der Hand der Noomi. Und auch Ruth, die Moa-
biterin, die Frau des Machlon, habe ich erworben mir zur Frau, aufzurichten den Na- 10
men des Todten an seinem Erbtheil, auf daß nicht ausgehe der Name des Todten von
seinen Brüdern und vom Thor seines Ortes; Zeugen seid ihr heute. *Und es sprachen 11
die Leute, welche am Thore waren und die Aeltesten als Zeugen: Mache Gott die Frau,
die in dein Haus kommt, wie Rahel und Lea, welche gebauet haben beide das Haus
Israels, und du schaffe Kraft in Efratah und mache einen Namen in Bethlachem. *Und 12
es sei dein Haus wie das Haus des Perez, welchen Tamar dem Jehudah gebar durch
den Samen, den dir Gott geben wird von diesem jungen Weibe.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Und Boas ging zum Thore und setzte sich dort. In aller Frühe, noch bevor Ruth (Kap. 3, 15) mit ihrer Gerste den Weg nach Noomi's Hause einschlug, machte Boas sich auf, energisch in der That, wie gütig im Wort. Es bedurfte eines so frühen Ausgangs, wenn er noch vor dem Andern, den er zu sprechen wünschte, und der wohl auch, wie er, in die Stadt vom Lande zu kommen pflegte, am Thore sein wollte. Es ist bekannt, daß an den Thoren Gericht und Markt gehalten wurde (5 Mos. 21, 19 ꝛc. cf. Ps. 127, 5). Es ist dies im Orient noch der Brauch. Im Propheten Zacharia Kap. 8, 16 heißt es: „Sprechet Frieden in euren Thoren", wozu Hieronymus bemerkte (ed. Migne, VI. p. 1474): Man frägt, warum bei den Juden an den Thoren der Ort des Richtens gewesen sei. Damit die Landleute nicht gezwungen würden, die Städte zu betreten und Schaden zu leiden, saßen die Richter in den Thoren, daß sie die Städter und Landleute beim Ausgang und Eingang der Stadt hörten und nach beendigtem Geschäft Jeder sogleich zu dem eigenen Hause zurückkehren könnte." An den Thoren war das eigentliche forum, und es wird sich vor allen andern Deutungen dieses Wortes empfehlen, es trotz seiner späteren inneren Lage, doch wohl von dem alten fora, Thor (daher foras, cf. biforis, septiforis) abzuleiten.

Gewisser Jemand, komm und setze dich. Wir haben völlig Gang, Brauch und Formel eines alten Rechtsverfahrens vor uns. Dadurch, daß Boas an dem Thore saß, war sichtbar, daß er eine richterliche Entscheidung suchte. Als er kam, den er erwartet hatte, so zögert dieser nicht, sich zu setzen, denn es war eben eine Rechtssittenformel, die an ihn gerichtet war. Sein Name wird nicht genannt. Ploni almoni sind Formeln wie unser deutsches „N. N." In älteren Zeiten brauchte man bei uns in rechtlichen Aktenstücken Namen, die ungemein häufig waren, in derselben Weise, wie Hans u. A. (vgl. meine Erf. Bilder u. Bräuche, S. 29). Die Ableitung von Ploni almoni ist eine anders motivirte, als etwa die von δεῖνα (cf. Matth. 26, 18) oder quidam. Die Bedeutung des unbekannten und verborgenen Namens ist darin enthalten, die von Anonymus in jeder Wendung des Wortes. Es ist eine alte Deutung, daß der Name des ersten Goel nicht genannt sei darum, weil er dem verstorbenen Blutsverwandten keinen Namen erwecken wollte. Darum wohl übersetzte hier Sept. κρύφιε, verborgener. Wenn man dies auch nicht behaupten wollte und sich damit beruhigte, es habe der Erzähler ihn nicht gewußt, so ist doch das Fa-

cium immer lehrreich, daß er, der so ängstlich für die Bewahrung seines Erbtheils war, nun nicht einmal bekannt war.

Er nahm zehn Männer von den Aeltesten der Stadt. Daß an sich die Zahl der Aeltesten größer sein mochte, durfte aus Richter 8, 14 geschlossen werden, aber die Zahl Zehn reichte aus, um ein Collegium von Zeugen zu bilden. In nachbiblischer Zeit stand fest, daß eine gottesdienstliche Versammlung (עדה) aus zehn Personen bestehen müsse (vgl. das Targum Jerusch. zu 2Mos. 12,4); aber der Versuch der Mischna Sanhedrin 1, 6, dies daraus biblisch zu begründen, daß von den zehn sündhaften Kundschaftern als einer עדה gesprochen wird (4 Mos. 14, 27), dürfte nicht ernst genug sein. Der Brauch war aber unter den Juden so alt und fest, daß מִנְיָן, die Zahl, schon die Zehnzahl von Personen einschloß. Es hatte sich zwar, wie wir hören, noch mehr Volk aus Bethlehem um die beiden Blutsfreunde versammelt, aber die zehn Aeltesten sind gewissermaßen die offiziellen Zeugen, welche nöthig waren.

Das Erbtheil unsers Bruders [1]) Elimelech hat Noomi verkauft [2]). Die Ausleger fragen sämmtlich, mit welchem Rechte Noomi das Erbtheil ihres Mannes hätte verkaufen können! Es fände sich im mosaischen Gesetz keine Bestimmung, daß die Witwe rechte Erbin ihres verstorbenen Gatten sei. Allein dies ist nicht genau. Die ganze Levirats-institution beruht darauf. Wenn ein Mann kinderlos stirbt und ein Weib hinterläßt, so soll der Schwager sie darum heirathen, „daß der Erstgeborne eintreten soll auf den Namen des Verstorbenen", d. h. daß der Name des Verstorbenen haften bleibe auf dem Erbtheil, das er hinterlassen, denn ein anderes „Aufrichten des Namens" hat keinen Sinn in Israel, wie denn auch in V. 5 die Worte des Gesetzes (להקים את שם) „aufzurichten den Namen" ergänzt werden durch „auf seinem Erbtheil" (על נחלתו.) Sobald nun ein Schwager diese Levi ratsehe verweigerte, also den Namen seines Bruders nicht aufrichten wollte, so trat er auch nicht in das Erbe desselben. Eins war ja mit dem Andern verbunden. Das Gesetz wäre ja illusorisch gewesen, wenn der Bruder trotzdem das Erbe bekommen hätte, ohne die Witwe. Wollte er also nicht, so blieb der Besitz bei dieser, welche, so lange sie lebte, auch kinderlos, gleichsam das embryonische Recht des Erben bei sich trug. Wir werden von der Symbolik des Schuhausziehens noch sprechen. Wenn die Witwe ihm denselben auszog, — so bedeutete dies eben auch, daß er seinen Fuß zurückzuziehen habe vom Besitz seines Bruders.

Noomi war eine Witwe. Aber wenn sie auch selbst sagt (Kap. 1, 12), daß sie zu alt sei, um noch eines Mannes Weib zu werden, so hatte doch kein Blutsfreund an ihrem Besitz ein Recht, sobald er sie nicht auch heirathete. Freilich ging der Name ihres Mannes auf demselben verloren, sobald die Wittwe starb; bis dahin aber trug er ihn und Noomi konnte über ihn verfügen, — ebenso gut, als dies das Gesetz dem israelitischen Manne selbst gestattet. Denn heißt es 3 Mos. 25, 25: „Wenn dein Bruder verarmt und sein Besitzthum verkauft, so komme sein nächster Blutsfreund (גואל תקרוב) und löse ein, was er verkauft hat." Dieser Fall trat nun ein. Noomi war verarmt, sie hatte verkauft. Der Name des Elimelech war noch auf dem Besitze, folglich forderte das Gesetz auch die Einlösung und zwar von dem nächsten Blutsfreund. Diese Vorschrift ist die Basis, auf welcher Boas mit dem ungenannten Verwandten im Interesse der Noomi die Verhandlung beginnt.

Von dem Verkaufe des Feldstücks war bisher noch gar nicht die Rede gewesen. Bei dem nächtlichen Gespräche von Ruth und Boas war seiner keine Erwähnung geschehen. Wenn Boas von dem Verkaufe unterrichtet war, so bestätigt dies vorhandene Berührungen zwischen ihm und Noomi, bevor Ruth zu ihm kam. Als die Folge derselben — mit Bezug auf den Verkauf und die nothwendige gesetzliche Lösung — kann man die Aeußerung Noomi's Kap. 3, 1 ansehen; Noomi ist offenbar ebenso von der gesetzlichen Lösung des Feldstücks bis zum Anspruch der Lösung der Witwe fortgeschritten, wie dies hier Boas thut.

Kaufe in Gegenwart der Sitzenden und in Gegenwart der Aeltesten meines Volks. Boas hatte zu Ruth gesagt, er werde den nächsten Blutsfreund fragen, „ob er dich lösen will", wenn nicht, „so werde ich dich lösen" So beginnt er aber seine Ansprache an den nächsten Goel nicht. Er nennt nicht einmal zuerst den Namen der Ruth. Er verlangt scheinbar von ihm nur die Einlösung des Gutes. Es zeugt dies von den ungemein zarten Formen des damaligen Rechtslebens, so weit es von frommen und gläubigen Menschen geübt ward. Es wird fein vermieden, als ob Boas wegen des Weibes diese öffentliche Verhandlung begonnen habe. Auch legt er dem Blutsfreunde gar keinen Zwang auf, denn er sagt: „Willst du nicht, so werde ich es thun, da kein Anderer da ist." Er schärft Jenem die Pflicht ein, die das Gesetz ihm auflegt, durch sein eignes Anerkenntniß derselben. Anderseitig erleichtert er ihm durch das eigene Anerbieten die Entscheidung. Er spricht nicht von Ruths Zusammenhang mit der Sache. Er überläßt dem Blutsfreunde das ganze offenbar Allen bekannte Verhältniß des Lebens der Noomi und der Ruth bei seiner Antwort in Frage zu ziehen. Seine Ansprache ist mild, edel und diskret. Sie enthält keine Anklage, daß der Blutsfreund als der Nächste um das selbst sich hätte kümmern müssen, was hier vorlag. Sie verlangt nichts vom Anderen, was er selbst nicht zu leisten bereit ist. Sie ist

1) אחינו. Es bedarf nur der Hinweisung auf die Commentarien von Berth. und Keil, um die Abweichungen zu bemerken, die ich bei diesen Auslegungen nöthig gehalten habe. Benary hat nach jüdischem Vorgange den Boas zum Neffen des Elimelech, den Ploni zu seinem Bruder gemacht. Dies ist kaum zu betonen. אח Bruder, wie eben unsere Stelle zeigt, geht oft über den gewöhnlichen Begriff der Sohnschaft hinaus. „Brüder" sind auch Blutsverwandte, Genossen. Diese Erweiterung hat auch in dem Brauche, der in unserer Erzählung waltet, das Gesetz 5 Mos. 25, 5, wo von Brüdern אחים die Ausführung des Levirats gefordert wird (vgl. Hengstenberg, Auth. des Pentateuchs II. S. 101 ꝛc.).

2) Vgl. die spätere Bestimmung in Mischna Jebamoth 4, 3, die doch im Geiste das oben Gesagte bestätigt. Beide] Schulen gestatten, daß die Frau verkaufen kann.

diskret genug, um abzuwarten, wie weit der Andere seine Pflicht einschränken werde.

Dabei ist das Interesse und die Entschiedenheit, mit der er die Sache treibt, selbst schon ein kräftiges Beispiel vor dem Volke, das Gesetz lebendig zu üben und die Pflichten, die es auflegt, offen zu bekennen.

Und er sprach: Ich will lösen. Der Blutsfreund erkennt also das Recht der Noomi zu ihrem Verkaufe und auch seine Pflicht zur Einlösung des Grundstücks an. Aber er denkt nur an das Land. Er antwortet genau nur, so weit buchstäbliche Frage von Boas gelautet hat. Indem er sagt: „ich will lösen", will er sich dem Ankauf des von Elimelech hinterlassenen Grundstücks nicht entziehen, aber die Worte lassen nicht erkennen, ob er sich der weiteren Pflichten, die er anschließt, bewußt ist. Boas mochte erwartet haben, daß er nach dieser noch weitere Anfrage thun werde. Da er dies nicht that, konnte Boas sich bei den kurzen Worten: „ich will lösen" nicht beruhigen, da es ihm ja besonders um das Schicksal der Ruth zu thun war, und die ausdrückliche Verpflichtung, nicht blos das Land, sondern auch die Frau zu lösen, vor allen anwesenden Zeugen auszusprechen nöthig war. Darum sagt Boas ferner:

An dem Tage, da du das Feld gekauft hast.... hast du es auch von Ruth, der Moabiterin, erworben.... aufzurichten den Namen des Todten auf seinem Erbe. Damit wird das gültige Erbrechtsverhältniß völlig klar. Elimelech hatte Söhne hinterlassen, welche die eigentlichen Erben gewesen wären, wenn sie lebten. Sie starben aber. Wäre nun Ruth nicht mit Noomi heimgekehrt, so war Noomi die einzige Inhaberin des Gutes. Sie konnte es verkaufen, da sie es selbst nicht zu bearbeiten bemittelt war, und der Blutsfreund es einlösen, ohne daß an ihr Levi ratspflichten zu erfüllen gewesen wären, da bei ihrem Alter der Zweck derselben unwahrscheinlich war. Nun ist aber Ruth mitgekommen, ist in den israelitischen Verband eingetreten, so hat sie auch israelitisches Recht. Sie ist also Erbin des Machlon und es kann Niemand ihr Erbe lösen, ohne sie nicht auch zur Aufrichtung des Namens des Verstorbenen mitzulösen. Bei ihr treten die Rücksichten nicht wie bei Noomi ein. Ihr Mann Machlon war, ob er der jüngere oder ältere Bruder gewesen, ein Erbe. Der Erbanspruch Chiljons ging jedenfalls — da Orpa nach Moab zurückging — mit auf das Erbe jenes über. Einen eigenen Besitzstand werden die Söhne Elimelechs, so lange sie in Israel lebten, noch nicht gehabt haben. So war denn das Gut das Eigenthum von Noomi und Ruth. Eben, weil es Ruth mitangehörte, so herrschte die Pflicht ob, den Namen des Elimelech und Machlon nicht untergehen zu lassen. Es konnte also das Erbe allein, wie der Anonymus wollte, nicht gelöst werden.

Und der Löser sprach: Ich kann es nicht für mich lösen, daß ich nicht mein Erbtheil schädige. Der Goel hat die Pflicht, das mosaische Gesetz zu erfüllen, bis jetzt genau anerkannt. Er will das Landgut lösen. An sich bestreitet er auch das Recht der Ruth nicht, als Gattin des verstorbenen Machlon. Warum aber glaubt er denn, wenn er an ihr die Levi ratspflicht übt, sein Erbtheil zu schädigen! Denn was auch die neuesten Ausleger annehmen, er habe daran gedacht, daß die Lösungssumme, für welche er das Gut kaufe, einmal nicht ihm, sondern seinem Sohn von der Ruth gehören werde, hat doch keine große Wahrscheinlichkeit. Es hat immer etwas Gezwungenes, wenn ein Vater den eventuellen Fall, daß sein leiblicher Sohn ein Erbe antritt, eigene Schädigung und Verderbniß nennt. Mit einem so äußerlichen Grunde konnte sich der Goel auch nicht vor der Versammlung rechtfertigen.

Er hat bisher, das mosaische Gesetz zu erfüllen, keinen Anlaß genommen. Es muß auch ein geistlicher Vorwand sein, mit dem er seine Weigerung entschuldigt. Ausdrücklich hat Boas an dieser Stelle von Ruth, der Moabiterin, gesprochen. In ihrer moabitischen Abstammung muß ein Motiv des Blutsverwandten liegen, sie abzuweisen. Man hatte das Unglück Elimelechs von seinem Hingang nach Moab, den Tod Chiljons und Machlons aus ihrer Ehe mit den Moabiterinnen hergeleitet. Ihr Erbe war dadurch in Gefahr gerathen. Der Goel fürchtet ein ähnliches Schicksal [1]). Er glaubt, eine Frau nicht in sein Haus nehmen zu dürfen, an deren Genossenschaft eine Familie Israels erloschen ist. Das Verbot, mit Moabiterinnen sich zu vermählen, scheint ihm nicht aufgehoben, soweit es Ruth angeht. Er möchte nicht sein eigenes Geschlecht und Erbe gefährden, er hält unter den Umständen, daß Ruth aus Moab ist, es für möglich, die Pflicht des Levirats abzulehnen.

Der Mann charakterisirt sich als ein buchstäblicher und abergläubischer. Er steht blos das Gericht und nicht die Liebe des Gesetzes. Er fürchtet, aber Furcht ist nicht in der Liebe. Vor äußerlicher Pflicht übersieht er die innere. Er denkt an Moab, und Ruth hat sich unter den Flügeln des Gottes Israels verborgen. Er begreift nicht die Verschiedenheit der Zustände früher und später. Er weiß Zeiten und Geister nicht zu unterscheiden. Die Gesetzeshärte, die er gegen das herrliche Weib anwenden möchte, fällt auf ihn selbst zurück. Er will sein Erbe und seinen Namen nicht gefährden — und die Geschichte des Ereignisses kennt nicht einmal mehr, wie er genennet ward. Während Elimelechs, Machlons und Chiljons Schuld durch Ruths Liebe versöhnt ist und ihr Name bleibt — hat seine Lieblosigkeit gegen Ruth das Gericht der Namenlosigkeit [2]) erfahren. Welch eine köstliche Lehre deutet damit unser Büchlein an. Welch eine Ehre ertheilt es der Liebe — welch eine Strafe zeigt es dem abergläubischen Pharisäer!

Bei Lösung oder Tausch zog vor Alters [3]) Einer seinen Schuh aus und gab ihn dem Andern. Das Symbol des Schuhes, wie es in Israel und bei

1) Diese Auffassung des Grundes der Weigerung deutet auch der Midrasch an (Ruth Rabba 35 a.) Clericus ist dem Verständniß nicht nahe gekommen. Andere Meinungen nicht mehr, auf die er verweist, cf. Selden, Uxor Hebraea lib. 1, cap. 9.

2) Man sprach auch griechisch von einem οἶκος ἀνώνυμος γενόμενος, wenn eine Familie, ohne Namenserben ausstarb. (cf. Isocrates 19, 35.)

3) לפנים. Früher zog man bei jedem Tausche den Schuh aus. Jetzt war die Sitte nur bei der wirklichen חליצה, wo die Frau ihn dem Manne auszog, die hier nicht geübt ward (siehe Einleitung).

andern Völkern Brauch war, ist so unheilig und sinnlich mißverstanden und verzerrt worden (namentlich in den Büchern eines Mannes, dessen verzerrte und unehrliche Compilationen noch vielen Schaden thun werden, in Norks Mythol. der Volkssagen S. 459 ꝛc.), daß es sich verlohnt, wenigstens in den Grundzügen seine Erläuterung zu geben.

Der Schuh ist erstens das Symbol des Ganges und der Wanderung, dann aber zweitens des Stillstandes und des Innehabens und Haltens. 1) Israel soll reisefertig sein, Aegypten zu verlassen, die Schuhe an den Füßen (2 Mos. 12, 11). Sein Schuh ist nicht veraltet auf der Wanderung durch die Wüste (5 Mos. 29, 4) u. A. m. Die Wanderung der Götter ist ein wunderlich suchender Zug des alten Heidenthums. Man wollte ihre Gegenwart auf dieser Wanderung zum Theil durch die zurückgelassene Fußspur erkannt haben; in Chemmis in Aegypten aber, wie Herodot 2, 91 berichtete, zeigte sich Segen, wenn der zweiellige Schuh des Perseus gesehen ward. Nicht der Schuh bringt ihn, sondern der Gott, der erscheint. — Das suchende Heidenthum, namentlich in der germanischen Welt, suchte und wanderte noch nach dem Tode. Man gab den Leichen, die man begrub, einen helskô, einen Todtenschuh mit für die Wege, die sie machen müßten (Grimm, Myth. 795). Noch bis in neuerer Zeit gibt es Sagen, wo sich Todte zu beklagen kommen, keine Schuh erhalten zu haben (Stöber, elsassische Sagen S. 34). Im Hennebergischen nennt man etwa noch jetzt alle dem Todten erwiesene letzte Ehre „den Todtenschuh." Der wehmüthige Sinn des Brauches war, dem Todten den letzten Gang zu erleichtern, den er geht. Simrocks Erklärung von guten Werken ist ganz irre (Myth. 154). Die Stelle des Papst Gregorius zu 2 Mos. 12, 11 bedeutet etwas ganz Anderes. Der Papst will durch die Stelle homiletisch auf das Beispiel der vorangegangenen Frommen hinweisen. Vielmehr bekämpft die christliche Kirche den heidnischen Brauch, solche Schuhe mitzugeben.

Einen verwandten und doch wieder sehr verschiedenen Sinn haben Stellen des Talmud und Midrasch (Jeruschalmi Kelajim, §. 9, S. 23, 6; Midrasch Rabba, §. 100, S. 88a.), wo der alte Lehrer verlangt, daß man ihm Sohlen an die Füße binde, wenn man ihn in's Grab legt, damit er dem Messias, sobald er kommt, nachfolgen könne.

Von Luther ist das Wort: „Bind ihm ein Paar Schuh an die Thüre", so da heißen: „Surge et ambula." Daher auch der noch geltende Volksaberglaube des Schuhwerfens im Neujahr, wo der auswärts weisende auf Weggang deutete (Weihnachten, S. 273).

2) War der Schuh das Symbol des Stillstands und Besitzes. Man trat mit den Schuhen die Erde, darum müssen sie auf heiliger Erde ausgezogen werden, und hatte sie inne, darum bedeutete der Schuh die Macht, die man über Besitz ausübt. Gott streckt im Psalm (60, 10—108, 10) seinen Schuh über Edom. Es ist schon von Rosenmüller (Morgenland, n. 483) an das Beispiel des abessynischen Kaisers erinnert worden, der seinen Schuh wirft über das, was er haben will. Was man in der Kirchenbaukunst den „Marienschuh" nennt, deutet auf nichts Anderes, als auf die in der alten Kirche gefeierte Herrschaft der Gottesmutter. Auf die statthaltende Herrschaft des Papstes bezieht es sich, wenn man seinen mit dem Kreuz gestickten Pantoffel zu küssen pflegt.

Der Gedanke der altnordischen Sage, wo am jüngsten Tage der Wolf doch zuletzt dem Widar, der seinen Schuh auf ihn setzt, unterliegt, ist der des Sieges der neuen Erde über den alten bösen Feind.

Es drückte der Schuh den innegehabten Besitz aus, den man mit seinen Füßen beliebig betreten kann. Wer in diesen Besitz mit eintrat, stieg in dieselben Schuh, wie nach altdeutschem Rechte der Adoptirte und die Gattin (Grimm, Rechtsalterth. S. 155).

Wenn daher an unserer Stelle der Goel den Schuh auszog und ihn an Boas übergab, so übermachte er ihm zugleich den Anspruch auf einen Besitz, welchen er selbst gehabt hätte. Einen anderen Sinn hat auch der Brauch nicht, den das mosaische Gesetz beim Levirate kennt. Die Frau, der ihr Schwager die Ehe verweigert, darf ihm den Schuh ausziehen und ihm in's Gesicht speien. Sein Haus heißt: „dem der Schuh ausgezogen ist." Wenn nämlich der Schwager seine Pflicht erfüllt hätte, so würde er seinen Schuh auf das Erbe seines Bruders (Gut und Frau) als das Seine, gesetzt haben. Verschmäht er dies, so erlebt er die Schande, daß die Frau ihm den Schuh auszieht. Darin, daß er sich das von der Frau gefallen lassen muß, lag die Schmach. Es konnte wohl, was ja bei jedem Tausche vorkam, Einer selbst den Schuh ausziehen und dem Andern überreichen. Er übte dann das männliche Recht aus. Hier aber wurde ihm durch das Symbol des Schuhnehmens gleichsam Fähigkeit und Anspruchsmöglichkeit abgesprochen, jenen Schuh zu gebrauchen, um die Schwägerin zu heirathen, worin die Schmähung lag.

Obschon an unserer Stelle eigentlich ein ähnlicher Fall vorlag, denn der Blutsfreund verweigerte Ruth die Ehe, so trat doch nur die einfache, freiwillige Verzichtleistung ein, indem er den Schuh an Boas selbst übergab. Einmal war doch Ruth nicht die Schwägerin des Blutsfreundes, obschon der Volksbrauch den Geist des mosaischen Gesetzes bei Ferneren erfüllt hat. Dann aber — was gewiß ein wesentliches Moment war — seine Weigerung, Ruth zu heirathen, hatte eine gesetzliche Wendung; — er würde sie geheirathet haben, wenn sie eine Israelitin, da er ja auch das andere Gesetz wegen des Erbes gern erfüllte. Er kommt also ehrenhafter aus der Sache, indem er die Erwerbung des Gutes von jener, der Frau, trennen zu können meint. Er legte den Nachdruck auf die Lösung des Gutes, wobei natürlich die Weigerung so schmählich nicht war, zumal Boas sich statt seiner bereit erklärte. Uebrigens war auch Ruth bei dem Akte gar nicht gegenwärtig (nach Kap. 3, 18), wie Josephus darstellt[1]).

Und Boas sprach: Zeugen seid ihr heute, daß ich erworben habe (erwerbe). Als nun der Blutsfreund den Schuh zum Zeichen seiner Verzichtleistung ausgezogen, so trat Boas auf und erklärte in voller und formaler Weise, daß er Alles erwerbe,

1) Worin ihm, seltsamer Weise, von Grotius zugestimmt wird. Die Weise, wie der Akt in den Zeiten des 2. Tempels ausgeführt ward, vgl. Mischna Jebamoth Kap. 12.

was dem Elimelech — und hier wird nun ausführlich hinzugefügt — was dem Chiljon und Machlon gehörte. Er erwirbt dies von Noomi, als der Frau des Vaters, aber darum hat er auch des Besitzes der Söhne gedacht, weil er ihn nicht gewinnen kann ohne die Gattin des Machlon, wie Ruth hier zum erstenmal deutlich heißt; er nimmt sie, fügt er hinzu, den Namen des Todten auf seinem Besitze aufzurichten, damit der Name nicht ausgelöscht werde aus seinen Brüdern und dem Thor seines Ortes.

Es war dies die tiefe, obschon indirekte Widerlegung der Motive, welche den Anonymus zum Ablehnen brachten. Wenn es gilt, einen Bruder nicht aus dem Gedächtniß des Volkes verlöschen zu lassen, so schweigen alle Bedenken. Die fromme Pflicht, die er dann erfüllt, steht über jeder andern Furcht. — Er meint nicht sein Erbtheil zu schädigen und hofft vielmehr gut zu machen, — indem er Ruth unter seine Flügel nimmt, — was durch die Wanderung nach Moab dem Hause Elimelechs Uebles widerfahren ist. Dieser fromme Edelmuth, das demüthige Bekennen zu seiner Pflicht, das freiwillige Anbieten, wo andere Nähere zagen, die rechte Einsicht des Glaubens, welche nicht auf das sah, daß einst Ruth in Moab geboren war, sondern darauf, was sie für Israel gethan und in Israel war, und so alle abergläubische Furcht in der göttlichen Weisheit der Liebe verschwinden ließ — erwarben ihm auch die Zustimmung Aller. Die öffentliche Meinung kannte ja Ruth, Alle wußten (vgl. Kap. 2, 11—3, 11), wie liebevoll, tugendhaft und hingebend sie war. Darum stimmten sowohl das Volk wie die Aeltesten, die als Zeugen berufen waren, ein in den Segensspruch:

Gesegnet sei die Frau ... wie Rahel und Lea, welche beide das Haus Israel gebauet haben. Von Rahel und Lea kamen die Stämme Israels. Ruth soll wie jene das Haus ihres Gatten bauen. Die Freude des Volks kann ermessen werden, daß sie Ruth, die aus Moab stammt, mit den Frauen des Jakob aus dem eigenen Geschlechte segnen. Die jüdischen Ausleger machen aufmerksam, daß es heiße wie Rahel und Lea, obschon Rahel die jüngere und minder mit Kindern Gesegnete war, außerdem der Stamm Jehuda mit Bethlehem von Lea stammte. Wahrscheinlich war der ganze Satz schon damals die gebrauchte Segensformel für israelitische Ehen. In der Tradition Israels stand aber Rahel über der Lea. Rahel wurde zuerst und zumeist von Jakob geliebt. Rahel nahm die Götzenbilder ihres Vaters fort. Wie sie manche Schmerzen litt bis an ihren Tod, so weint sie, wie der Prophet ausruft, nach ihrem Tode noch bitterlich um ihre Kinder (Jerem. 31, 15; Matth. 2, 18). Rahel aber war es zumeist, welche, nachdem sie lange unfruchtbar gewesen, wie auch Ruth in Moab, dann zum Segen geboren hat. Aber nicht blos viele Kinder sollen ihr Haus schmücken, עשה חיל, sie schaffe Kraft, Tüchtigkeit und Heldenmuth. Söhne sollen geboren werden, die wie Boas Helden von Kraft seien (חיל, vgl. Kap. 2, 1), daß aus Bethlehem große Namen[1]) hervorgehen. Der Segen ist über alle Maßen in Erfüllung gegangen.

Und es sei dein Haus wie das Haus des Perez. Nach dem allgemeinen Wunsche kommt der besondere, der hier für unsern Fall noch von besonderer Bedeutung ist. Boas stammte von Perez, und dieser war der Sohn der Tamar. Die Geschichte dieser (1 Mos. 38) ist nicht so rein wie die von Ruth, und doch enthält sie vorbildliche Züge, die für Boas als Beispiel gegolten haben konnten. Tamars erste zwei Männer waren gestorben durch ihre Sünde, und Jehuda, ihr Vater, wollte ihr den dritten nicht geben, „daß nicht auch er sterbe, wie seine Brüder." Dies ist dasselbe Motiv, was der Blutsfreund aufgestellt haben muß. Gerade dies Beispiel läßt es bestätigen. Tamar erlitt also Unrecht. Man erwies ihr nicht, was ihr gebührte. Dasselbe geschah auch mit Ruth. Man dachte nicht an ihr Recht, bis sie die Initiative ergriff. So machte es auch Tamar, aber allerdings nicht in der lieblich reinen Art wie Ruth. Und doch sprach Jehuda, als er sich überlistet sah: „Sie ist gerechter wie ich." Er erkannte sein Unrecht. Ein solches Unrecht war von Boas nicht begangen worden, aber er fühlte doch die Pflicht, für seine Geschlechtsgenossen gut zu machen, was bisher noch nicht geschehen war. Es war die That des Boas auch ein Eingeständniß, daß Ruth nicht bald erfahren hatte, was ihr in Israel gebührt. Auf dem Bekenntniß des Unrechts in der edeln That ruht aber der Segen, zumal hier bei Boas, dessen liebevolle und edle Handlung über alles Lob erhaben ist.

1) Während es, wie sich an dem Ploni zeigte, ruhmlos war, namenlos zu sein. In ähnlicher Weise wird auch das griechische ἀνώνυμος im Gegensatz zu κλεινός, als ruhmlos gebraucht, wie בְּלִי שֵׁם. Vgl. Schleußner, Lex. zur Septuaginta 1, 315.

V. 13—22.

Vollendung des Segens.

Und Boas nahm die Ruth, und sie ward ihm zur Frau, und er kam zu ihr und 13
Gott gab ihr Schwangerschaft, und sie gebar einen Sohn. *Und es sprachen die Frauen 14
zu Noomi: Gepriesen sei Gott, der dir nicht ausgehen ließ einen Löser heute, und sein
Name werde genannt in Israel. *Und er möge dir werden zur Erquickung der Seele 15
und Stütze deines Alters, denn deine Schnur, die dich liebt, hat ihn geboren, die ja
besser für dich, denn sieben Söhne. *Und Noomi nahm das Kind und legte es in ihren 16
Schooß, und sie ward ihm zur Pflegerin. *Und es legten ihm die Nachbarinnen einen 17
Namen bei, nämlich ein Sohn ist geboren der Noomi, und sie nannten seinen Namen

18 Obed, das ist der Vater Ischai's, der Vater Davids. *Und das sind die Geschlechter
19 von Perez*). Perez zeugte den Hezron. *Und Hezron zeugte den Ram, und Ram zeugte
20 den Amminadab. *Und Amminadab zeugte den Nachschon, und Nachschon zeugte den
21 Salma. *Und Salmon zeugte den Boas und Boas zeugte den Obed. *Und Obed zeugte
22 den Ischai, und Ischai zeugte den David.

Exegetische und theologische Erläuterungen.

Und sie gebar einen Sohn. Mit diesem fröhlichen Ereigniß sind alle Schatten aus dem Leben der beiden Frauen verschwunden, die so viele Trübsal erduldet. Es haben sich alle abergläubischen Befürchtungen unnütz erwiesen. Statt der Trauer in Moab, ist Segen in Israel eingekehrt. Der Lohn der Liebe hat begonnen, und Gott hat sich zur Tochter Moabs, die Vaterland und Elternhaus verlassen, um Israels willen, in Gnade bekannt. Allerdings stehen an der Wiege eines solchen Kindes große Freuden, wo ein Elternpaar wie Boas und Ruth damit gesegnet wird. Dem Vater des Nero wird das schreckliche Wort zugeschrieben, das er ausgerufen haben soll: Was soll aus einem Sohne werden, der mich und Agrippina zu Eltern hat. Jedermann mußte eine reiche Zukunft erwarten, wo wie hier ein Ehebund geschlossen war zwischen Liebe und Frömmigkeit, zwischen Demuth und Heldenmuth, zwischen Unschuld und gläubiger Einsicht. An die Wiege eines Kindes von Ruth und Boas brauchten nicht Göttinnen und Feen zu kommen, um wie in Volkssagen Güter und Wünsche zu bringen. Der Segen des allmächtigen Gottes, der nur das Herz, keine Person ansieht, hat seine Flügel über das Kind ausgebreitet.

Und es sprachen die Frauen zu Noomi. Welch' ein Unterschied von Anfang und Ende im Leben Noomi's seit ihrer Wiederkehr. Wo waren, als sie arm und einsam zurückkehrte, die Frauen und die Nachbarinnen, die sie trösteten, unterstützten und in ihrer Noth nicht verließen? Man hört nichts von ihnen. Bei Noomi war Niemand als Ruth. Aber jetzt sind sie da mit Wünschen und Preisungen, denn das Unglück ist verschwunden, Ruth ist nicht mehr die arme Aehrenleserin, die für die Mutter sammelt, sondern die gesegnete Frau des Boas. Dem Besitz des Elimelech ist ein neuer Name erweckt worden.

Der dir nicht ausgehen ließ einen Löser heute. Es gehört zu den besondern Schönheiten unserer Erzählung, daß die letzten Worte fast nur der Noomi gewidmet sind (V. 14—18). Noomi war es ja, welche durch ihr Beispiel in Moab die Lehrerin Ruths gewesen ist. Um ihretwillen ging das edle Weib mit nach Israel. Sie war am meisten vom Elend getroffen (Kap. 1, 13), eine Witwe und kinderlos. Auf ihr lag die Hand des Herrn. Sie wollte nicht mehr Noomi, sondern Mara heißen. Zwischen ihr und Ruth hatte ja ein Herzensbund bestanden, wie kaum zwischen Mutter und Tochter. Das Glück Ruths wäre auch ihr eigenes gewesen, selbst wenn nicht noch Brauch und Sitte in Israel diese Freude bestätigt hätte. Wie zart wird das Gefühl ehelicher Verbindung durch diese Bräuche, — wie fest und heilig dargelegt, — während man immer von der Niedrigkeit der Stellung des Weibes im Alten Bunde mit moderner Selbstüberschätzung, aber nicht christlicher Selbsterkenntniß redet; Boas hat Ruth geheirathet als Blutsfreund ihres Mannes, um diesem auf seinem Erbe den Namen zu erwecken. Nicht etwa wie so oft bei uns, daß, wenn die Frau kinderlos war, sie aus der Familie des Mannes weggeht, als wäre sie nie darin gewesen. Der Blutsfreund gewinnt einen Sohn und die Schwiegermutter des vorigen Mannes wird darum gepriesen. Das Kind, welches Ruth dem Boas, als einem und nicht dem nächsten Blutsfreunde des Mannes der Noomi geboren hat, nennen die Frauen den „Goel" der Noomi und preisen Gott dafür, daß er ihn der Noomi nicht hat ausgehen lassen. Es ist allerdings ein gesetzlicher Grund dafür vorhanden. Denn das Kind erbt den Besitz des Elimelech, weil Ruth die Frau seines Sohnes war, und an diesen Besitz ist auch das Leben Noomi's geknüpft. Nicht Boas, der jetzt das Erbe eingelöst hat, sondern das Kind, für welches er es gethan hat, ist der wahrhafte Goel für Noomi, d. h. der, in welchem ihr sinkendes Haus wieder sich erhebt, weil er der Sohn der Frau ihres Sohnes, wenn auch von einem Andern ist. Es ist ihr Geschlechtsenkel, wenn auch nicht Blutsenkel. Boas wurde der Goel für Ruth, aber Ruths Sohn der Goel für Noomi, denn Ruth wohnt im Hause des Boas, Noomi aber im Hause des Kindes, welches diesem als Sohn der Ruth zufällt. Es sind dies Bestimmungen des Leviratsgesetzes, — aber auf welchen sittlichen Anschauungen ruhen sie! welch' eine innige Genossenschaft und Brüderschaft suchen sie zu gründen, und welch' eine unlösliche Gemeinschaft ehelichen Bundes setzen sie voraus!

Freilich, das sittlichste Gesetz kann erstarren und äußerlich befolgt oder umgangen werden, Gesetze leben wirksam in einem Volke nur, wenn auch die Motive noch lebendig sind. Der unbekannte Blutsfreund hat das Beispiel gegeben, daß Ruth und Noomi vom Gesetze allein keine Hülfe gehabt hätten. Das ganze Schicksal der Noomi in Israel am Beginn zeugt dafür, daß der Buchstabe des Gesetzes Elend und Noth nicht abwehrt. Boas folgte nicht dem Buchstaben, sondern dem Geist des Gesetzes, als er mehr that, als jener gebot. Für die Personen, welche der jetzige Segen trifft, bewährt sich die Lehre, daß kein Gesetz so stark ist als die Liebe. Dies ist auch die Erkenntniß, zu welcher die Frauen kommen, wenn sie zu Noomi sprechen:

Denn deine Schnur, die dich liebt, hat ihn geboren, die ja besser für dich, denn sieben Söhne. Nicht darum, sprechen sie, wird dir das Kind eine Erquickung der Seele und eine Stütze des Alters im besondern Sinne sein, weil das Gesetz es in das Erbe bestimmt, — Noomi's Seele (נפש, animus) war im Schmerze betrübt, das Kind wird ihr Muth wiedergeben (השיב) — sondern weil Ruth ihn geboren. Nicht Blutsfreundschaft und Verwandtschaft konnte so dafür bürgen, daß Noomi's Glück aufblühe durch das geborne Kind, wie die Liebe Ruths, die sie bewiesen hat. Es ist richtig, daß Noomi selbst kinderlos ist, aber sieben Söhne hätten nicht das für sie gethan, was jene leistete. Die Frauen bekennen nun, wie weit die gesetzliche Freundschaft Israels gegen Noomi zurückgeblieben ist gegen die Hingebung des Kindes aus Moab. Um so leuchtender tritt hier — was für den Alten Bund im großen Sinne prophetisch ist — die Lehre heraus, daß die Liebe, die lebendige, thatkräftige, selbstlose, opferwillige, über alles Gesetz und Geschlecht geht. Wie dies im höchsten Sinne Christus ausspricht: „Wer den Willen meines Vaters im Himmel thut, ist mein Bruder, Schwester und Mutter" (Matth. 12, 50). Die Liebe Ruths zu Noomi tritt an die Stelle der Leibesabstammung. Sie pflanzt ihr Kind gleichsam in das Herz Noomi's ein. Es ist erst nur ihr Geschlechts- und Gutsenkel — durch Ruths Liebe wird es ihr wahrhafter Liebesenkel, näher an ihrem Herzen, als hätten ihn leibliche Kinder geboren. Die Kraft der sittlichen und selbstlosen Liebe, wie sie Ruth gehegt hatte, kann nicht schöner geschildert sein.

Und sie wird ihm zur Pflegerin. Sie nahm es in ihren Schooß wie die wirkliche Großmutter. Sie bildete das Kind in israelitischem Brauch und Leben. Sie ward für dasselbe, was Mordechai für Esther war, die Lehrerin von Gesetz und Bildung. Der Sohn Ruths ward ihr zum wirklichen Enkel der Liebe. Darum geben die Nachbarinnen ihm einen Namen, der soviel bedeutet als Noomi's „Sohn".

Und sie nannten seinen Namen Obed. Es ist hieran verschiedenes Merkwürdige. Die Nachbarinnen, um Noomi zu erfreuen, geben ihm einen Namen. Aber er wird doch wohl ohnedies von Vater und Mutter einen Namen erhalten haben. Wahrscheinlich einen, der seinem Geschlechte angehört. Aber dieser ist sein eigentlicher geblieben, unter dem er in die Geschlechtsregister gekommen ist. Folglich muß doch der Gedanke, der in ihm ausgesprochen ist, besonders charakteristisch gewesen sein. Es heißt: „sie gaben ihm einen Namen, nämlich geboren ist ein Sohn (ילד בן) der Noomi" und daher nannten sie ihn Obed. Man mag nun dies Wort als „Diener" (Gottes) oder als Diener (der Noomi) erklären, so bleibt der Sinn frostig[1]).

*) Ein Zusatz aus den genealogischen Tabellen des Hauses Davids (vgl. 1 Chron. 2, 8—10), wohin zu verweisen, um in Analogie mit den andern Angaben über ihre Zeitdauer zu handeln.

1) Der Ausweg des Clericus, אובד zu lesen, ist ganz irrig, wo auch der Name auf die Armuth, was das Wort nicht bedeutet, die Ruth einst gelitten, hindeuten soll.

Nicht daß er der Diener der Noomi war, sondern daß er wie ihr Sohn sei, ist die Meinung der Frauen. Der Name Obed muß irgendwie dem von Sohn entsprechen, wenn die Worte V. 17 einen klaren Sinn, ja wenn die Fortpflanzung gerade des von den Nachbarinnen gegebenen Namens eine Erklärung haben sollen. Denn in diesem Namen „Sohn", mit Bezug auf Noomi, lag allerdings die Versöhnung ihres ganzen Schicksals eingeschlossen. Die die Kinder ihres Leibes verlor, hatte einen Sohn im Geiste der rechten Liebe. Freilich aus dem uns vorliegenden Sprachschatz der Bibel wird sich Obed nicht als Sohn erklären lassen, wohl aber läßt es sich aus den Dialekten der andern Sprachen erklären. Zu Obed ist deutlich genug griech. παιδίον (παῖς παιδός), lat. putus, sanskrit. pôta, putra, persisch puser zu stellen. Was das ע in עבד betrifft, so nimmt es dieselbe Stelle (etwa eines spiritus asper) dabei ein, wie wenn עלץ mit laetari und laetus, עמל mit moliri, עמק mit μῆκος u. A. m. verglichen wird.

Der Umstand, daß Obed mit Bewußtsein in der Bedeutung Sohn vorhanden war, läßt die Wahrnehmung zu, daß es im Hebräischen der Zeit verschiedene, wahrscheinlich durch aramäischen Einfluß vermittelte Fremdwörter gegeben, oder daß überhaupt eine nähere Berührung des sogen. Semitischen mit den Indogerman. vorhanden gewesen, als man gewöhnlich annimmt.

Das ist der Vater Ischai's, der Vater Davids. In diesen Worten culminirt die Lehre des ganzen Buchs. Sie zeigen die Vollendung des Segens des Boas über Ruth. Der Name des Abergläubischen, der sein Erbe gefährdet glaubt, indem er sie heirathet, ist vergessen. Von Boas stammt der Held (גבור חיל), der König der Dichter, der Prophet David, der Typus des Messias ab. Von ihm kommt Christus her durch die Verheißung, wie Obed der Sohn Noomi's war, durch Ruths Liebe[1]). Die Lehre der ganzen Erzählung faßt sich in die Worte zusammen, welche der Apostel spricht: Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung.

1) Wenn Grotius an die Ocrisia erinnert, welche Servius Tullius Mutter ward, so ist dies sehr unglücklich. Ocrisia war eine Sklavin. Aller ethische Hintergrund fehlt. Die römischen Sagen sollen nur die Abkunft des Königs verherrlichen. Vgl. Niebuhr, Röm. Gesch. 1, 375 (2. Ausg.).

Homiletische Andeutungen zum Buche Ruth.

Das Buch Ruth gehört zu den kleinsten Abschnitten des Alten Testaments, aber an homiletischen Lehrgedanken enthält es die Fülle. Es ist in den Kanon der Heiligen Schrift nicht blos um seines Ziels und Endes willen aufgenommen, sondern auch der Geschichte wegen in ihrem Anfang. Das Alte Testament weist überall durch Geschichte auf die Vollendung hin. Wie Christus selbst spricht: Ich bin der Weg und die Wahrheit, das A und das O.

a. Das Buch Ruth predigt nicht durch gewaltige Kriegsthaten des Glaubens, wie die Gideons und Simsons, aber durch Handlungen der Liebe, welche keine geringere Herzenskraft erfordern. Man preist Gott nicht blos mit Pauken und Posaunen, sondern lobt ihn auch in der Stille. Es gibt einen Heldenmuth des Glaubens in der Familie, am Krankenbett und in dem Schmerz um liebe Personen, der nicht geringer ist als Baraks. Es war auch Jiftach leichter über Ammon zu siegen, als sein Leid wegen seiner Tochter zu überwinden. Es ist oft leichter für den Glauben zu sterben, als unter den Menschen gläubig zu leben.

b. Es erzählt das Buch von keinem prophetischen Weibe wie Debora war. Aber von Frauen berichtet es, deren Herz reiner Liebe fähig war, und solche Liebe ist immer prophetisch. In Debora schlugen die Flammen auf, welche ein Volk begeistern, und in den Frauen unseres Buches brannte die milde Flamme des häuslichen Heerdes, welche in Noth und Einsamkeit nicht verlischt. Im Buch der Richter wird von der Prophetin erzählt, die stark wie ein Mann war, und in Ruth wird eines Mannes gedacht, zart wie eine Gattin.

c. Psalmen erheben nicht im Buche Ruth ihre erhabene Stimme. Nicht im Tempel, wo die Harfe Gottes laut wird, geht seine Geschichte vor. Um keinen König und keinen Dichter wendet sich die Lehre, — aber aus Leiden und Liebe in Gott ist der ganze Psalter geboren, wie David, der Psalmist, von Ruth und Boas abstammte. In einem Volke müssen erst Familien leben, in denen Gott durch Liebe und Treue offenbar wird, — ehe begeisterte Sänger kraftvoll ihre Harfe stimmen. Neben Sara und Rebekka steht jene stille Frau, welche, wie Dante[1]) dichtet:

„Die Ahnin war des Sängers, der im Bekenntniß
Seiner Schuld gesprochen: Erbarm' dich meiner."

d. Das Buch Ruth enthält keine lehrende und strafende Buß- und Klagepredigt über das Volk Israel, seine Fürsten und Priester — aber eindringlich bis tief in das Herz ist das Beispiel seines Leidens, Liebens und Siegens; es erhebt sich nicht wie Daniel zu Enthüllung der Völker- und Weltgeschicke, — aber an seinem Ende steht der Sohn Davids, in dessen Gottheit alle Weltgeschichten münden wie die Flüsse in das Meer; kein Wunder geschieht in ihm, wie den drei Männern im feurigen Ofen, aber von drei Gläubigen berichtet es, stark und treu befunden in der Gluth des Leidens und der Versuchung. An den Charakter dieser drei seien einige die Auslegung ergänzende homiletische Andeutungen angeknüpft.

1) Paradiso 32, 11: Che fu bisava al cantor, che per doglia
Del fallo disse: miserere mei.

1. Noomi, die Liebegewinnende.

a. „Es ging ein Mann aus Bethlehem Jehuda" (Kap. 1, 1). Weil Hungersnoth im Lande ist, wandert die Familie des Elimelech aus. Sie allein meint die Noth nicht ertragen zu können. Statt mit ihren Brüdern in Bethlehem Gott anzusehen und zu vertrauen, geht sie in Feindesland, wo Heiden Abgötter verehren. Es war daher nicht eine bloße Auswanderung, sondern auch eine Glaubensverminderung. Hier stand nicht wie bei Abraham: Geh in ein Land, das ich dir zeigen werde, sondern vielmehr galt, sie gingen in ein Land, das Gott verworfen hat. Wie es denn auch kam. Gott hat nicht den Ausgang gesegnet, darum war auch der Eingang ohne Freude. Sie wollte der Noth entfliehen und fiel in ärgeres Leid. Die Männer entrannen dem Hunger und es traf sie der Tod. Sie hatten Gottes Liebe in der Heimat nicht vertraut und so traf sie sein Gericht in der Fremde.

Solches sollten sich auch viele Auswanderer neuerer Zeit vor die Seele stellen. Nicht viele wandern wie Abraham nach Kenaan, wenige wie Jakob nach Aegypten, die meisten wie Elimelech aus.

Bleibe im Lande und nähre dich redlich. In einem Buche: Sabbatliche Erinnerungen (Erfurt 1852, S. 41) heißt es: „Manchen mag es eine Nothwendigkeit sein, das Vaterland zu verlassen, — denn die Lebensverhältnisse sind eben mannigfaltig und seltsam, aber die Meisten von denen, welche jetzt in Zügen den Wanderstab ergreifen, sind nicht von dieser Noth getrieben; es treibt sie nicht der Hunger nach Brod und nicht der Mangel an Arbeit, vielmehr der Hunger nach Gewinn und der Mangel an Leben in Gott."

Starke: „Theurung und Hungersnoth ist eine große Plage, darum haben wir wohl zu beten: Für Hunger und theure Zeit behüt uns lieber Herre Gott."

Freilich wanderte Elimelech in ein Heidenland, wo der lebendige Gott nicht bekannt ward und die neuen Auswanderer gehen zumeist in Länder, wo schon Kirchen gebaut werden. Aber Elimelech trotz seiner glaubenslosen Flucht wurde doch kein Moabiter. Es ist davor zu hüten, daß die Auswanderer nicht moabitisch ihr Vaterland verlassen. Viele haben trauriger wie Elimelech geendet, und kein Name ist von ihnen übrig geblieben. Auf Elimelechs Geschlecht kam noch Segen, denn in seinem Hause waltete der treue gläubige Geist einer israelitischen Frau — es war Noomi.

Starke: „Mann und Weib sollen einander treu bleiben in Liebe und Leid, in guten wie in bösen Tagen."

b. „Und der Name seiner Frau war Noomi". Noomi heißt auf deutsch: lieblich, liebenswürdig. Wie sie hieß, so war sie. Ihr Name war der Spiegel ihres Wesens. In der That sollen auch Namen nicht vergeblich gegeben sein. Man soll nicht Gottlieb, Gottfried, Gotthold heißen wollen, ohne ermahnt zu werden, daß ein Gott im Himmel ist. Wer David heißt, wird an Buße und gläubige Begeisterung erinnert. Wenn es vorkommt, daß ein Jude Christian genannt ist, so wird es ihn an den Messias erinnern sollen. Es muß auch dem Christen geschehen, der vom Herrn abfällt, was jenem revolutionären Agitator in unserm Vaterlande geschehen ist. Er nannte sich immer mit dem Stammnamen allein, weil ihn die Namen beschämten, die er trug, nämlich Friedrich Wilhelm.

„Und thue euch Gott Liebe an, wie ihr sie an den Todten und mir gethan habt" (Kap. 1, 8). Der Mann der Noomi war todt. Ihre Söhne hatten Moabiterinnen geheirathet und waren kinderlos gestorben. Sonst pflegen Schwiegermütter und Schnüre nicht gut mit einander zu stehen, selbst nicht immer in „gläubigen" Familien. Aber Noomi war in Moab und doch erfreute sie sich im Hause ihrer Kinder solcher Liebe, daß die Schnüre sie nicht verließen, mit ihr gingen, und daß Ruth ihretwegen Heimat, Eltern und Vermögen im Stiche ließ. Weil sie lieblich war, gewann sie Liebe. Sie suchte keine Eitelkeit, keinen Streit, sie wollte nicht herrschen und darum hatte sie Frieden und Liebe.

Starke: „Die Frömmigkeit ist allenthalben, wo sie gefunden wird von der Kraft, daß sie die Herzen der Menschen gewinnen kann; auch unter den Ungläubigen kann sie Freude zu wege bringen."

Noomi war lieblich und fromm. An ihr bekundete sich, was der Apostel Petrus verkündet (Kap. 3, 1), „daß auch die, so nicht glauben an das Wort durch der Weiber Wandel ohne Wort gewonnen werden." In ihrem Wandel predigte sie den Gott Israels „mit sanftem und stillem Geist" mitten in Moab, darum wurde die Liebe, die sie gewann, auch ein Lob Israels und eine Mission an die Ungläubigen.

Starke: „So lange die Kirche Noomi heißt, so ist kein Mangel an solchen, die ihr anhangen wollen; wenn sie aber als Mara erscheinet und mit dem Kreuze Christi bezeichnet wird, alsdann treten viel zurück."

c. „Nennet mich nicht Noomi, sondern Mara" (Kap. 1, 20). Noomi verhehlt ihre Lage nicht, als sie nach Haus kommt. Sonst hat der natürliche Mensch noch als Bettler Lust zu prahlen. Sie hat Alles verloren, und was sie gewonnen hat, die Gesellschaft von Ruth, kann sie jetzt noch nicht trösten. Gerade weil sie Liebe hat, ist ihr um die Tochter bange. Die Erinnerung ist ihr verbittert und die Zukunft sorgenvoll. Aber freilich nur weil sie leer an allen Freuden ist, will sie Mara heißen; selbst in ihrem Elend erwies sich, daß sie nur Gottes Gnade wiederfand, weil sie auch dann nicht blos Noomi hieß, sondern war. Wer aber im Kummer nicht aufhört, liebenswürdig zu sein, wird auch den Namen Mara nicht behalten. Der Papst Gregorius der Große, als er gelobt wird (von Leander) antwortet: „Wollet mich nicht Noomi nennen, das ist schön, sondern nennet mich Mara, weil ich von bitterm Schmerze voll bin. Denn ich bin nicht mehr Jener, welchen ihr kanntet; äußerlich bin ich vorwärts gekommen, innerlich gefallen. Und ich fürchte unter denen zu sein, von denen es heißt: Du hast sie gestürzt, da sie erhoben wurden. Denn wenn man erhoben wird, wird man gestürzt, man schreitet in Ehren vor und fällt in den Sitten" (honoribus proficit, moribus cadit).

Thomas a Kempis: „Gut ist, wenn wir zu Zeiten Nöthen haben, weil sie den Menschen in Erinnerung bringen, daß er im Exil sich befinde. (Quatenus se in exilio esse cognoscat.)"

Bengel: „Hat Gott dich lieb gehabt, so hat es dir an Trübsal nicht fehlen können. Und daran hat es auch nicht gefehlet."

In einem orientalischen Märchen (Tausend und eine Nacht, ed. König. 8, 67) kommt auch eine Noam vor, die viel Abenteuer erleidet, aber sie stammen aus der Ueppigkeit und ihr Ziel ist eitler Genuß.

d. „Denn Schadai hat mir Leid gethan" (Kap. 1, 21). Noomi ist nicht aus eigenem Antrieb nach Moab gegangen, denn sie folgte ihrem Mann. Sie blieb auch nur darum in dem fremden Land, weil ihre Söhne sich da verheirathet. Sie kehrte nach deren Tode, obschon arm und leer, zurück, obschon sie wenig zu hoffen hatte. Und doch erkennt sie im Gericht nur eigene Schuld. Ihr liebevolles Herz nimmt alles Gottesgericht auf sich. Je mehr sie liebte, desto bußfertiger war sie. Weil sie eine Noomi war, klagte sie die nicht an, welche sie liebte. Das Zeichen rechter Liebe ist Selbstlosigkeit, die sich das Ueble, Anderen den Segen zuschreibt. So lange sie im Elend war, nahm sie den Zorn Gottes auf sich, aber als sie die Gnade Gottes spürte, pries sie den Gott, der seine Gnade den Lebendigen und den Todten erweist.

e. „Noomi nahm das Kind" (Kap. 4, 16). Wer eben einmal wahrer Liebe fähig war, bewährt immer ihre Kraft. Mit ihrem Namen ist Noomi's Charakter durchaus bis zum Schluß des Buches charakterisirt. Ihre Liebe ist der Grund des Heils, denn durch sie gewann sie Liebe. Mit ihr bestand sie im Leid; — Liebe für ihre Freundin war ihre Sorge. Endlich am Ende genießt sie den Segen, sie wird die liebevolle Pflegerin des Kindes, welches die gebar, die ihr mehr war als sieben Söhne.

Noomi ist überall das Bild der Gemeinde Christi, welche durch Liebe gewinnt, bekennt und pflegt. Menschen, die ihr sonst im natürlichen Herzen feindlich sind, werden ihre gehorsamen Kinder. Wenn es in der Kirche Abfall und Elend gibt, dann haben Priester und Prediger wie Noomi selbst Buße zu thun und sich nicht zu entschuldigen. Wenn sie lieben, fühlen sie gewiß, daß sie vor Allem sich anzuklagen haben. Wenn die Kirche Heiden und Juden nicht bekehrt, so ist es das Zeichen eines harten Herzens, alles Gericht auf jene zu schieben und sich zu schonen. Vielmehr welche Lasten auf der Kirche ruhen, daß sie durch sich den Anstoß gegeben, aus welchem tausende von Jenen nicht zum Erlöser kommen, weiß nur Gott allein! Welche Verschuldungen sie dann begeht, — wenn sie die Gekommenen nicht recht pflegt, ohne Liebe, ohne Weisheit, ohne Glauben, das wird auch einst offenbar werden! Die Ungeduld ist nicht in der Liebe und etwas Geld verbessert nicht die Kälte der abgethanen Werkheiligkeit. Es sind Kinder, die der Gemeinde in den Schooß gelegt werden, Kinder nach dem Geist, d. h. rechte Kinder, die, wenn Gott Gnade gibt, der Kirche Segen bringen, mehr wie sieben Söhne nach dem Fleisch.

Pascal: Zwei Gesetze reichen aus um die ganze christliche Gemeinde zu ordnen, mehr als alle politischen Gesetze: Liebe zu Gott und Liebe zum Nächsten.

2. Ruth, die Liebeerweisende.

a. Die Bekennerin.

„Und Ruth sprach: Dein Volk ist mein Volk und dein Gott ist mein Gott" (Kap. 1, 16). Schöner und zarter konnte das Eingehen des Heidenthums in das Reich Gottes nicht geweißagt werden als in Ruth. Sie ging hervor aus Moab, einem götzendienerischen Volk voll Ueppigkeit und Sünde, und ist so zart und rein. Wo die wüste Sinnlichkeit selber zum Kultus gehörte, blüht empor keusch wie die Frühlingsrose eine Frau als Gattin und Tochter, wie kein schöneres Beispiel in der Heiligen Schrift selbst sich darstellt. Ohne in Israel zu leben, wird sie durch den Wandel Israels in der Fremde erst gehoben, dann gewonnen. Sie hat die Fähigkeit, durch Liebe gebildet und gefesselt zu werden, wo ringsumher Feindschaft und Eifersucht gegen Israel herrscht.

In der That wissen namentlich Frauen den höheren sittlichen Standpunkt der Gottesgemeinschaft in Christo zu allen Zeiten tiefer als Männer zu ahnen. Frauen fühlen zumeist, daß die Ehe ein von Gott eingesetzter heiliger Bund ist. Sie empfinden durch ihr Herz den erhabenen Schatz und Trost, den der Glaube an den lebendigen Gott gerade ihnen verleiht. Ruths Bekenntniß zu Gott und zu seinem Volk ist in ihrem ehelichen Hause erwachsen. Es stammte aus der Liebe, mit der sie Israeliten umfassen durfte. Weil sie in diesen Personen die Bekenner Gottes liebte, hatte ihr Gefühl eine sittliche Kraft, die nicht verwelkt.

Ein alter Kirchenlehrer sagt: „Wenn in ihr nicht Inspiration gewesen wäre, hätte sie nicht gesagt, was sie sagte, und nicht gethan, was sie that. Was wird denn zuerst an ihr gelobt? Die Liebe zum Volk Israel oder ihre Unschuld, ihr Gehorsam oder Glauben? Die Liebe zum Volk Israel. Denn wenn sie nur die Gemeinschaft eines Mannes verlangt hätte wie eine üppige Person, so würde sie lieber einen der Jünglinge verlangt haben. Weil sie aber nicht ihrer Ueppigkeit, sondern ihrem Gewissen genügen wollte, wählte sie lieber eine heilige Familie als ein jugendlich Alter."

Welche große Lehre geht nun für die Missionskirche daraus hervor!

Der Wandel einer israelitischen Frau in der Fremde war schon möglich eine Liebe und ein Bekenntniß zu Gott hervorzubringen, wie das von Ruth! Wie groß wird nun die Pflicht der Christen in der Heimat und wie gering braucht ihre Anstrengung sein, um Juden und andere Ungläubige zu gewinnen. Denn die Liebe ist der Brunnen des Glaubens. Es steht: du sollst deinen Gott lieben von ganzem Herzen. Die Juden müssen in den Christen Christum und in Christo den Christen lieben lernen. Die Liebe verwischt alle Vorurtheile, alle Trennungen, alle traurigen Erinnerungen. Ruth liebt eine Frau und wird in diesem Gefühl zu Gott, den jene bekennt, geführt. Werden die Männer nicht erst lieben müssen, wenn sie wahrhaft geliebt sein wollen? Nur die Liebe öffnet den Brunnen des Glaubens, — aber der Glaube heiligt und befestigt die Liebe.

Pascal: „Das Herz hat seine Gründe, welche die Vernunft nicht versteht. Man merkt dies in tausend Dingen. Das Herz ist es, welches Gott fühlt, und nicht die Vernunft. Daher ist da vollkommener Glaube, wo Gott fühlbar im Herzen ist."

Ruth ist nicht blos das Abbild einer „Bekehrten", sondern eine Lehrerin der „Bekehrten". Denn sie zeigt, wie man bekehrt wird, nicht durch Worte, sondern durch Wandel, nicht durch Disputationen, sondern durch Liebe, nicht durch die schnelle Kunst einer sentimentalen Predigt, sondern durch die lange Pflicht eines täglich sichtbaren Lebens. Ruth zeigt auch, was sie aufgibt, Volk, Heimat, Eltern, Gewohnheit — und Alles aus Liebe. Sie hat einmal geschmeckt ein israelitisch Haus und Herz. Wer Christum gekostet hat, kommt nicht mehr los; er kann den nicht mehr lassen, der Alle liebt, für Alle litt, mit Allen weint und Alle erlöst. Daß ihn Juden und Heiden kosten können, geschieht nicht durch äußerliche Anstalten, durch todte Werke, sondern durch das Gebet, welches sich im Leben der Christen wie ein Wohlgeruch kund thut. Wird man zu Fanatischen, Streitsüchtigen, Phrasenhaften, Selbstsüchtigen, Geizigen, — wird man zu Charakterlosen und Knechtischen sagen wollen: Dein Volk ist mein Volk; dein Gott ist mein Gott?

„Wo du weilen wirst, werde ich weilen, wo du sterben wirst, werde ich sterben" (Kap. 1, 17). Nicht blos unter Israel ist Ruth neben die erhabenen Gestalten von Sara, Rebekka, Lea und Rahel gerückt, — sondern das Heidenthum selbst hat Niemand unter den Frauen, die an Liebe ihr gleichsteht. Denn es ist eine Liebe über das Grab hinaus, eine Liebe, die in keiner fleischlichen Verwandtschaft ruht; kein gemeinschaftlich lebendiger Mensch verbindet noch Noomi und Ruth. Da ist weder Vortheil, noch Hoffnung, noch Eitelkeit, welche in die Liebe sich einmischt. Eine reine Liebe offenbart sich, wie sie sittlicher und geistlicher nicht wieder gefunden wird. Es ist eben die Liebe der zu Gott durch seine Gnade Gewonnenen. Sie athmen nichts als Liebe zu Gott in den Brüdern und Schwestern. Es ist dies die evangelische Liebe der Apostel, die Franken und Griechen, Perser und Scythen wie ihr Fleisch und Blut geliebt haben. Solche Liebe ging in den Fußtapfen Jesu Christi. Diese weilte, wo er war. Alles Bekenntniß, alles Martyrium, alles Gebetswerk, alle Brüderlichkeit stammt aus der Liebe des bekehrten Herzens. Sie ist es, welche davon zeugt und immer brennender wird, je tiefer durch die Seele zu Christo selbst der Ruf geht: „Dein Volk ist mein Volk, dein Gott ist mein Gott.

Zinzendorf: „Ich rede, weil ich glaube, ich liebe, weil mir viel Sünden vergeben sein."

Sailer: „Führe die Menschen durch Liebe zur Liebe. Denn die Liebe baut und bewahrt das Wahre und Gute durch Lehre, Leben, Gebet, Wachsamkeit und durch tausend andere Erfindungen ihres unerschöpflichen Genius."

b. Die Thäterin.

„Laß mich auf's Feld gehen und Aehren auflesen" (Kap. 2, 2). Ruth hat ihr Bekenntniß zu dem Gott Israels nicht blos durch Worte offenbart. Sie bezeugt ihre Liebe auch durch die That. Sie hat nicht blos Lust, mit Noomi zu leben, sondern auch für sie zu arbeiten. Sie lernte nicht blos mit ihr zu Gott beten, sondern sie will auch für sie bei den Menschen betteln. So wird denn Noomi in ihrer Armuth nicht durch ihre väterlichen Freunde, sondern durch die Liebe der Proselytin erhalten. Was Ruth nie in Moab gethan, — den schweren Dienst des Bittens an Menschen, der Nachlese an heißen

Erntetagen unter gemeiner Umgebung — dazu erbietet sie sich in Israel. Was die Heidin nicht brauchte, dazu fühlte sich die neue Israelitin gezwungen. Wenn etwa eine moabitische Schwester der Ruth dabei begegnet wäre und nicht hätte fassen können, was denn Ruth dringe, solches zu thun, hätte sie geantwortet, was Elger von Hohenstein, als er von seinem Burgleben und Wohlsein zur Pflege der Armen heruntergestiegen, seinem Bruder sagte, der ihn angerufen: „Ach, mein Bruder, was thust du, was für eine Noth bringet dich dazu? Darauf jener: Mein Herr Bruder, die Noth bringet mich hierzu nicht, sondern die Liebe bringet mich zu meinem Herrn Christo."

Ruth ist auch hier der große Typus aller wahrhaften Bekehrung in der Geschichte der christlichen Kirche. Während Pharisäer und Priester zu stumpf waren, um das Licht Christi zu erkennen, arbeiteten die zu Christo gewonnenen Apostel in der Liebe für ihr Volk und wollten lieber verbannet sein und leiden, wenn sie nur Etliche gewännen. Während im Süden Europa's in den alten Städten des römischen Reiches die Liebe vielfach trüb geworden war, gingen die neugewonnenen Proselyten aus den Heiden, die celtischen, angelsächsischen, deutschen Apostel aus und hielten die reiche Nachlese in der Hitze des Kampfes und der Leiden auf den Gütern ihres Herrn Jesu Christi im Norden und Osten.

Man hat nie genug oder zu viel gethan, um durch Wandel und Wort die Bekehrten zu gewinnen und zu pflegen. Alles, was je für sie geschehen ist und womit zuweilen versteckt geprahlt wird, kommt dem nicht gleich, was ein einziger Proselyt, in der Liebe für das Reich seines Herrn, gelitten und gewirkt hat.

Starke: „Im Guten anfangen, ist etwas Herrliches, aber unter allen Reizungen zum Abfall darin beharren, ist etwas Gottseliges."

Der wahren Liebe kann nie etwas mißlingen, wenn es auch lange währt. Zehn Jahre war Ruth in Moab verheirathet, ehe sie sprechen konnte: Dein Gott ist mein Gott. Jetzt dauerte es blos die Zeit der Ernte, und die Gnade Gottes durch einen wahren Israeliten breitete sich über sie aus. Was nicht gelingt, hat immer im Geiste der Absicht die Ursache. Wenn es Liebe ist, die in Gott begründet ist, wie in Ruth, wird man sich nicht täuschen. Daher ist das sicherste Zeichen der Liebe milde und dankbare Geduld.

Chrysostomus: „Sieh doch, was an Ruth geschehen ist, stimmt mit unserer Lage. Denn es war diese eine Fremde und in äußerste Noth gerathen, aber Booz, als er sie sah, verachtete weder ihre Armuth, noch verschmähte er die Niedrigkeit ihres Geschlechts. Wie auch Christus die Kirche aufnahm, und die Fremde, welche Mangel an den größten Gütern litt, zu seiner Braut wählte. Aber wie auch Ruth, wenn sie nicht erst ihre Eltern verlassen, ihr Vaterhaus, Volk, Heimat und Verwandten aufgegeben hätte, niemals einen solchen Ehebund geschlossen haben würde, so wird auch die Kirche nicht eher ihrem Bräutigam lieb an Werth, bis sie väterliche (heidnische) Sitten und Bräuche verlassen hat."

c. Der schwere Gang.

Gehe hinab auf die Tenne (Kap. 3, 3). Die Liebe spricht nur von Pflichten, aber nicht von Rechten. Ruth erbot sich, auf das Feld zu gehen und Nachlese zu halten. Aber von ihrem Rechte, das sie auf die Lösung eines Mannes hatte, sprach sie nicht. Sie dachte an die Armenpflicht, aber nicht an das Eherecht. Wenn sie zu Boas ging, bewies sie den Gehorsam der Liebe, welcher der allerschwerste ist unter allen Thaten der Liebe. Es ist viel für den Geliebten zu arbeiten, sich zu demüthigen, Alles aufzugeben, das Alte und Vergangene zu vergessen. Aber das Schwerste für eine Frau ist, die Angst ihres weiblichen Zartgefühls zu überwinden, die Scham ihres Herzens zu stillen und zwar nicht etwa durch dreistes Ueberspringen des sittlichen Gebotes, sondern durch Tugend. Der Gang zu Boas in der Nacht war für Ruth schwerer, als das Verlassen der Heimat, als das Dienen der Magd. Der Gehorsam, den sie hier übte, war das Tiefste, was sie leisten konnte. Sie wagte ihr weibliches Gefühl, und das ist mehr für eine sittliche Frau, als ihr Leben. Sie thut wie eine Sünderin thun möchte, als Reine und Tugendhafte. Sie nahm ein Recht in Anspruch, was peinlicher war, wie alle Pflichten. Aber die Liebe der Selbstlosigkeit übergießt Alles mit einem morgenröthlichen Scheine göttlicher Reinheit. Sie liebte nicht mit jener sinnlichen Amour, von der die Romane voll sind; sie liebte nicht den Mann, weil sie ihn heirathen wollte. Sie liebte Noomi, die Mutter, und um dieser Ehre und Liebe in Israel zu gewinnen und den Namen ihres gestorbenen Gatten nicht untergehen zu lassen, thut sie, was nur eine keusche Frau im Gehorsam göttlicher Liebe thun darf, und was das befleckte Auge unreiner Seelen niemals versteht. Für Eigennützige und eitles Wesen war der Gang eine geringe Probe. Für die Tugend und die alte patriarchalische Sitte war der Weg, den Ruth zu Boas nahm, das Höchste, was eine Frau leiden konnte. Es war ein größeres Leiden für sie, als sie sich schön ankleidete, als da sie im Arbeitskittel einherging. Denn sich in das Gewand der leicht mißverständlichen Lust zu maskiren, ist für die Tugend härter, als sich in den Staub zu setzen. Den falschen Schein der Sünde möglicher Weise zu tragen, ist ein größeres Martyrium, als um der Tugend willen Strafe zu leiden. Eine fromme Christin wurde von einem wilden Heiden, als sie Christum nicht verleugnen wollte, in ein Frauenhaus der Sünde geworfen. Es war dies noch nicht so schwer, als freiwillig dem Einen oder Andern etwa wie eine solche sündige Dienerin der schlechten Freude zu scheinen. Aber der keuschen Liebe des Gehorsams gelingt Alles. Sie siegt, sie wird nicht gesehen, sie wird nicht mißverstanden. Sie empfängt die Krone der Liebe und des Glaubens.

Sailer: „Schöne Bildergalerien sind köstlich, aber züchtige Jünglinge und schamhafte Töchter im Lande sind köstlicher, als alle Bildergalerien aller Welt. Denn der gute Mensch ist selbst das lebendige Bild des Guten; das schönste Gemälde — ein Schein des Scheines."

Starke: „Die Braut Christi gefällt ihrem Bräutigam nicht anders, als in der Salbung des Geistes und in den Kleidern des Heils."

3. Boas, der Segengewährende.

a. Der Gutsherr.

Es war ein Mann, mit Namen Boas, ein tapferer Held (Kap. 2, 1). Von Boas wird dieselbe Eigenschaft ausgesagt, wie von Gideon, von David. Aber von seinen kriegerischen Thaten wird nichts berichtet. Doch in Israel war keine eigentliche

Tapferkeit, als die, welche aus dem Bekenntniß des lebendigen Gottes kommt. Nicht wilde Schlachtenwuth wird durch das Wort angedeutet, sondern sittliche Kraft, welche Noth und Schmach gewaltig abwehrt, wie Abraham für die Heimat das Schwert zog gegen fremde Unterdrücker. Er war ein Held im Krieg durch die Tugend des Friedens. Und diese stellt das Büchlein Ruth so dar, daß der Erzähler mit Recht dazu sagen konnte: er war ein tapferer Mann. Denn sittlich tapfer bewies er sich überall, a. als Gutsherr, b. als Bekenner, c. als Thäter, und empfing darum den Lohn eines Segenspenders und Segenempfängers.

Gerlach: „Als Muster von Treue, geheiligter Familienanhänglichkeit und selbstverleugnender Achtung vor den uralten Sitten, erscheinen hier Ruth und Boas.

Ein rechter Gläubiger ist auch der beste Patron. Er grüßt sie: Gott mit Euch. Sie antworten: Gott segne Dich. Was Herren und Arbeiter verbindet, ist der lebendige Glaube an Gott, der hier gewaltsame Ungerechtigkeit, dort anmaßenden Ungehorsam nicht aufkommen läßt. Nicht als ob dort nicht auch die Knechte werden rauhe Sitten an sich getragen haben, aber sie werden geleitet durch das gerechte und von Demuth geläuterte Betragen ihres Grundherrn. Wo eine Frömmigkeit und Wackerheit, wie die des Boas, im Volke waltet, werden sociale Fragen und Krisen nicht entstehen. Denn äußerliche Gesetze können die innerlichen Begierden des natürlichen Menschen nicht einfriedigen. Aber wo der Grundbesitzer seinen Leuten gegenüber noch andere Prinzipien kennt, als die seines Selbstinteresses, und Theil nimmt an der Entwickelung ihres religiösen und sittlichen Lebens, ferner wo der Arbeiter die Lehre in sich aufnimmt, daß mehr Geld verdienen nicht gleich ist mit mehr Frieden und Freude, wo also die Aussicht und das Bewußtsein eines allgegenwärtigen Gottes die Aufrichtigkeit und Sorge des Einen, die Ehrlichkeit und die Ergebenheit des Andern regulirt, da wird es keine künstlichen Lösungen von Conflikten zwischen Kapital und Arbeit geben. Boas lebt in Gott, darum weiß er, was ihm für Pflichten des Glaubens und der Liebe aufliegen.

Starke: „Ist Gott mit den Arbeitsleuten und stellen sie sich auch dessen Allgegenwart mit rechter Ehrfurcht vor, so werden sie dadurch von der Faulheit und Untreue, auch allerhand leichtsinnigen und ärgerlichen Geschwätzen abgehalten, und solche Arbeit ziehet einen besondern Segen Gottes nach sich."

b. Der Bekenner.

Dein Lohn muß vollkommen sein bei Gott, dem Herrn Israels, zu welchem du gekommen bist (Kap. 2, 12). Boas erfährt, daß Ruth auf sein Feld zur Nachlese gekommen ist. Er hatte sie noch nicht gesehen, aber von ihr gehört. Aber nun, wie er ihren Fleiß, aber auch ihre Noth sieht, spricht er doch nicht zu ihr wie ein Reicher zu einer Almosenempfängerin, auch nicht wie ein Verwandter zur Muhme, sondern vor allen Dingen wie ein Israelit zu der, welche gekommen ist unter den Flügeln des Gottes Israels sich zu bergen. Der israelitische Gutsherr spricht wie der Priester Jehovah's. Vor allen Leuten segnet er sie in dem Bekenntniß seines Gottes. Er verkündet ihr weissagend den Lohn der Liebe. Und es traf sein Wort ein, wie denn nach des Kirchenvaters Ausdruck: jeder Gläubige — im Geist und der Wahrheit — ein Prophet ist. Bei Boas zeigt sich nun das schöne Gegentheil zu Ruth. Bei ihm kommt die Liebe aus dem Glauben. Was er ihr Gutes thut, besonders darin, weil sie ein Gast in Israel — eine Taube unter Jehovah's Schutz — weil sie aus Liebe gläubig ward. Das Bekenntniß seines Gottes stellt er voran. Von ihm aus fließen seine Werke. Es gibt ihm das Bewußtsein seiner israelitischen Pflicht. Es gibt ihm auch die Zartheit des Gewissens, in welchem er auch die Angst, die Einsamkeit, die Isolirtheit solcher nachfühlt, welche eintreten in das neue Land, zu einem neuen Volk. Nur ein wahrhaft Gläubiger ist diskret. Feine Bildung des Herzens kommt nur aus dem Glauben. Ist man auch nicht so geschickt in höflichen Formen, aber der edelste Umgang mit Menschen und die höchste Art, sie zu behandeln, lehrt ein durch das Evangelium der Wahrheit demüthiger Sinn.

Starke: Auch dieses haben gottselige Seelen von Gott, daß, wenn sie ihm ergeben sind, sie verborgener Weise von ihm zu dieser und jener Handlung sonderlich angetrieben werden, ob sie es gleich manchmal selbst nicht merken. — Derſ.: „Einem wohlverdienten Menschen kann man wohl zu erkennen geben, daß man seine Verdienste oder was sonst an ihm lobens- und liebenswerth ist, wohl erkennt und im gehörigen Werth halte."

c. Der Thäter.

Nun, meine Tochter, fürchte dich nicht! Alles was du sagst, will ich dir thun (Kap. 3, 11). Boas zeigt sich auch als ein Glaubensthäter. Denn er lehrt nicht blos durch sein weißagend Wort — seinen frommen Geist an die Knechte — er gibt nicht blos aus der Glaubensmitempfindung heraus, er ist nicht blos fein, um das Bedürfniß und die Angst von Ruth zu fühlen — er hat auch reine Gedanken und steht so fest in der Versuchung der Nacht, wie im Sonnenschein bei Tag. Ruth kommt zu ihm in dunkler Nacht — er lag allein — vom Abendtrunk war ihm wohl zu Muth — aber er ist treu und fest so spät wie früh, allein, wie in der Versammlung, nicht blos ein Israelit, wenn man ihn sieht, sondern auch in der Stille, wo ihn nur Gott sieht. Aber weil er es nicht vergaß — was der natürliche Mensch doch oft thut, — daß ihn Gott sieht, darum gedachte er auch seiner Pflicht. Heuchler sind anders allein, als wie in Gesellschaft, — Israeliten wie Boas haben die Sterne des Himmels und alle Kreaturen zu Zeugen vor ihrem allwissenden Gott. Boas war der Glaubensthäter, als er der Versuchung gar keinen Raum gab. Wie damals, als Ruth das Armenrecht in Anspruch nahm, so sicher und fromm war er nun, da sie ihr Lösungsrecht wollte. Damals handelte es sich um einige Kornähren, jetzt aber um seine ganze Person. Damals war er gütig gegen die Demuth Ruths, jetzt ist er demüthig gegen den Anspruch ihres Rechtes. Damals vergaß er sie, weil sie aus Moab ausgegangen war, jetzt vergaß er, daß sie jemals ein anderes Recht, als Israels, gehabt hat. In der Feinheit seines Zartgefühls ließ er damals Ruth nicht blos die Wohlthat seiner Speise, sondern auch die milde Sicherheit merken, die ihr auf seinen Feldern zu Theil war. Jetzt aber verstand er, daß das Recht Ruths, nachdem sie zu ihm gekommen, erfüllt werden müsse. Sie hat ihre Person in Liebe eingesetzt; es kann nur befriedigt werden durch die Person dessen, den sie anruft. Er könnte sich dem Buchstaben des Rechts entziehen, das sie anruft — ein Näherer ist

da — aber Boas ist ein Thäter des Glaubens. Um das Recht handelt es sich, nicht um die Künstelei des Buchstabens — die Person gilt es zu beruhigen und er thut, was er versprochen. Freiwillig, rein, aus der Liebe des Glaubens hielt er an sich und hielt sein Wort. Man sagt: ein Wort, ein Mann. Richtiger ist: ein Wort, ein Christ, ein Bekenner. Denn nur der Christ beugt sich nicht den Winkelzügen der Intrigue und der falschen Advokaten.

Starke: „Mein Christ! siehe, wie Boas sich milde beweiset. Sollte es wohl möglich sein, daß Gott dich sollte leer von sich gehen lassen, wenn du in Noth bist? Ach nein! seine milde Hand ist nimmer zugeschlossen. Oeffne ihm nur dein Herz, so ergießen sich die göttlichen Gaben ohne eigenes Wirken." — Derſ.: Ein Christ muß aufrichtig sein in Worten und Werken.

Ihr seid Zeugen, daß ich Ruth, die Moabitin, heut zum Weibe nehme (Kap. 4, 10). Welch ein Paar steht sich in Ruth und Boas gegenüber. Es sind Typen von dem reinen Verhältniß von Mann und Frau für alle Zeit. Wenn Pascal sagt, es enthielte das Alte Testament die Bilder zukünftiger Freude, so gilt dies besonders hier. Ruth, das Weib, thut das Höchste aus Liebe. Boas ist ein Mann von ungefärbtem Glauben. Ruth nimmt freiwillige Pflichten auf sich aus Liebe zu Noomi. Boas kommt solchen entgegen aus Gehorsam gegen Gottes Gebot. Ruth wagt aus Liebe selbst die zarte Zurückhaltung des Weibes einzusetzen, und Boas vergilt dies durch eine Zartheit des Glaubens, welche schon erfüllt, um nur nicht zu verletzen, Alles gibt, um zu beschwichtigen. Er verspricht Alles, daß Ruth nur sich nicht fürchte. Ruth folgte in die Armuth aus Liebe. Und Boas sieht nur auf die Pflicht des Glaubens, obschon er reich ist. Ruth war unkundig der Vorurtheile, die ihr entgegenstanden. Boas kannte und überwand sie. Ruth meinte ein Recht fordern zu können. Boas stand unter keinem solchen und that. Der nächste Löser zog sich zurück, wohl weil sie eine Moabitin war. Boas spricht: Ihr seid Zeugen, daß ich die Moabitin zum Weibe nehme. Ein alter Kirchenvater sagt: Boas empfing nach dem Verdienst seines Glaubens jene zur Frau, damit aus einem so geheiligten Ehebund ein königlich Geschlecht geboren werde. Denn Boas, der schon älter war, empfing nicht für sich die Gattin, sondern für Gott, nicht wegen Leidenschaft seines Leibes, sondern wegen Gerechtigkeit des Gesetzes, damit er seinem Nächsten Samen erwecke nicht mehr aus Liebe, wie aus Gewissen glühend, am Alter ein Greis, an Glauben ein Jüngling, und daher wurde er vielleicht genannt: „in ihm ist Tugend" (Boas).

d. Der Segen.

Sie sprachen: Noomi ist ein Kind geboren und hießen ihn Obed, das ist der Vater Jischai's, das ist Davids Vater (Kap. 4, 17). Boas hat Ruth den Segen verkündet und der Glaube, in dem er es that, empfing ihn selbst zum Lohn und zum Antheil. Boas hat nur ein Wort auf seines Gottes Gnade hin prophezeit, und aus seinem Schooße ging David, der Prophet hervor. Denn wer fest auf Gottes Liebe vertraut, ist immer ein Seher. Boas hat Glauben genug gehabt, den Segen der Liebe, welchen er Ruth verkündigt, an ihr, als es Zeit war, selbst zu vollziehen — und er ward der Urvater dessen, der alle Prophetien Davids erfüllt. Von Boas sind keine Kriegsthaten bekannt, und doch stammt von ihm der größte Held, der Goliath[1]) erschlug. Aber er hat sich selbst bezwungen, darum wurde er der Ahn dessen, der die Sünde und den Tod überwand. Desgleichen hatte Ruth nichts als ein liebevolles Herz, und ihr ward zu Theil, was weder Debora noch Jael errang — die einst aus Moab kam, wurde die Mutter dessen, der alle Heiden erlöst.

Hieronymus (zu Jes. 16, 1): „O Moab! hervorgehen wird aus dir das unbefleckte Lamm, welches trägt die Sünden der Welt, welches herrscht auf dem Erdkreis. Vom Fels der Wüste, d. i. von Ruth, welche durch des Gatten Tod verwittwet, von Boas zeugte Obed.... und von David Christum."

Gerlach: „So bereitet sich die Zukunft des großen Königs vor, dem der Herr das Reich über sein Volk für immer befestigen wollte; und die bekehrte Heidin, welche als ein würdiges Glied in die Gemeinde des Volkes Gottes eingetreten ist, wird die Mutter Davids und Christi."

Eine merkwürdige Allegorie enthält die jüdische Tradition, wenn sie Ruth einen Abkömmling des Königs Eglon nennt, der Israel um seiner Sünde willen unterdrückt hat. Die Tochter des Unterdrückers wird die Mutter des Befreiers, nämlich des Erlösers aus dem Hause David. Sie deuten den Namen Ruth von einem Worte, welches tränken, Durst stillen heißt (Berachoth 7 a.); von ihr sei David abgestammt, der die Durstigen nach Gott mit Liedern und Psalmen getränkt habe. Von ihr stammte der Heiland ab, welcher der Samariterin gab, als sie dürstete, von dem Brunnen, der in's ewige Leben quillt.

Die alte Kirche[2]) feierte den Namenstag von Ruth am 16. Juli. Der Grund davon liegt wohl in folgender Betrachtung: Im fünften Buche Mosi's heißt es Kap. 23, 3: „Es soll kein Ammoni oder Moabi in die Gemeinde Gottes kommen, auch nicht bis in das zehnte Geschlecht." Dieses hielt man in Ruth erfüllt. Im Evangelium Matthäi ist Boas, welcher die Ruth in die Gemeinde des Herrn aufnahm, der zehnte von Abraham. Aber erst der Herr und Heiland, welchen Abraham sah und der von Ruth menschlich abstammte, nahm den Fluch auch von Moab. Dies hat Jesaias verkündigt, wenn er bei der Verkündung an Moab (Kap. 16, 5) sagt: „Es wird ein Stuhl bereitet werden aus Gnaden, daß Einer drauf sitze in der Wahrheit in der Hütte Davids, und richte

---

1) Auf diesem Gegensatz beruht es, wenn die jüdische Tradition homiletisch die Meinung aussprach, es sei Goliath der Urenkel von Orpa, die nach Moab zurückging, wie es David von Ruth war. Die alten Lehrer kannten diese Tradition, und Prudentius hat sie sogar in seinem Gedicht: Hamartigenia, ausdrücklich benannt. Vgl. V. 782:

„Sed pristinus Orphae
Fanorum ritus praeputia barbara suasit
Malle, et semiferi stirpem nutrire Goliae.
Ruth, dum per stipulas agresti amburitur aestu
Fulcra Booz meruit, castoque adscita cubili
Christigenam fecunda domum, Davidica regna
Edidit atque deo mortales miscuit ortus."

2) Nach meinem Aufsatze im Berliner Wochenblatt 1863 n. 32.

und trachte nach Recht und Gerechtigkeit." Die alte Kirche hat den 6. Juli mit dem Namen des Jesaias benannt, weil er Christum prophezeite, der am sechsten Tage gelitten und dessen Fest die Kirche auch am 6. Januar beging. Darum auch stellte sie den Tag der Ruth um zehn Tage weiter auf den 16. Juli. Name und Zahl lehren dann bildlich Prophezeiung und Gnade. Aber noch zehn Glieder weiter ist am 26. der Tag der Anna angesetzt, welche in der Tradition die Mutter Maria's heißt. So befand sich der Name der Ruth zehn Tage nach der Prophezeiung und zehn vor der nahenden Erfüllung, ebenso weit von dem, der die Jungfrau geweißagt, wie von der, welche der Jungfrau Mutter war. Die fremde Moabitin befindet sich in der Mitte zwischen dem, welcher die Wüste Moabs fruchtbar werden sah — und der nächsten Ahnfrau dessen, welcher Moab und alle Welt von der Dürre und dem Durste befreit. — Dargestellt wurde Ruth in der alten Kirche mit einer Garbe in der Hand. Sie wird immer, wie natürlich ist, jung abgebildet. (Jes. 1, 1), Ruth, Ruthe — virga, virgo.

Man könnte sie mit einer Rose malen, was ihr Name andeuten mag; die Rose von Bethlehem war die Ahnin der Rose von Jesse (Maria), die auf alten Bildern im Rosenhag sitzt. Rose und Garbe sind die Symbole, daß, wenn auch die Liebe in Thränen säet, durch Gottes Erbarmen in Freuden erntet.

Druck von Velhagen & Klasing in Bielefeld.