

127, 580 a.

Untersuchungen
über
die Erzväter
bei den
Propheten

bis zum Beginn des Babylonischen Exils.

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Grades eines
Magisters der Theologie

verfasst und mit Genehmigung
Einer hochwürdigen theologischen Fakultät
der Kaiserlichen Universität zu Jurjew

zur öffentlichen Vertheidigung bestimmt

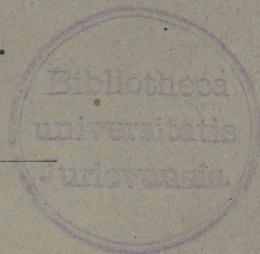
von

Rudolf Hollmann.

Jurjew (Dorpat).

Kommissions-Verlag von E. J. Karow.

1897.



Untersuchungen
über
die Erzväter
bei den
Propheten

bis zum Beginn des Babylonischen Exils.

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Grades eines
Magisters der Theologie

verfasst und mit Genehmigung
Einer hochwürdigen theologischen Fakultät
der Kaiserlichen Universität zu Jurjew

zur öffentlichen Vertheidigung bestimmt

von

Rudolf Hollmann.

Jurjew.
Druck von C. Mattiesen.
1897.

Печатано по опредѣленію Богословскаго факультета Императорскаго
Юрьевскаго Университета.

Юрьевъ, 1-го Сентября 1897 г.

№ 72.

Деканъ: Керстенъ.

D 140 346

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Vorbemerkungen	1
Amos	6
Hosea	13
Jesaja	39
Micha	51
Jeremia	57
Ezechiel	70
Schluss	79
Stellenverzeichnis	83

Die deutsche Übersetzung ist meist nach Kautzsch (Die Heilige Schrift des Alten Testaments. 1894.) gegeben.

Druckfehler:

Seite 21 Zeile 2 von unten lies jûsal statt jûsal.

Abkürzungen.

Ich hoffe, dass die meisten der von mir angewandten Abkürzungen, namentlich die im nachstehenden Verzeichnis nicht aufgeführten, ohne weiteres verständlich sein werden.

Es bedeutet:

ATIRG.	Alttestamentliche Religionsgeschichte.
ATlTh.	Alttestamentliche Theologie.
GdAlt.	Geschichte des Alterthums.
GdAT.	Geschichte des Alten Testaments.
GdHebr.	Geschichte der Hebräer.
GdVisr.	Geschichte des Volkes Israel.
HS.	Die Heilige Schrift des Alten Testaments
IJG.	Israelitische und Jüdische Geschichte.
JPTh.	Jahrbücher für Protestantische Theologie.
NKZ.	Neue Kirchliche Zeitschrift.
PdAB.	Die Propheten des Alten Bundes.
RE.	Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.
Si. St. WB.	Siegfried und Stade, Hebräisches Wörterbuch.
StKr.	Theologische Studien und Kritiken.
ThdProph.	Theologie der Propheten.
Umbr. I, II etc.	Umbreit, Praktischer Commentar über die Propheten des Alten Bundes.
ZATW.	Zeitschrift für die alttestamentl. Wissenschaft.
ZDMG.	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZLTh.	Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche.

Vorbemerkungen.

Die Patriarchengeschichte ist in letzter Zeit Gegenstand lebhafter Erörterungen geworden¹⁾. Auf der einen Seite wird in betreff der alttestamentlichen Darstellung derselben behauptet, es sei hier über die Patriarchen kein historisches Wissen zu gewinnen, sondern nur über die Zeit, in welcher die Erzählungen über sie im israelitischen Volke entstanden²⁾. Auf der andern Seite herrscht die Ansicht, dass sich zwar in jenen Erzählungen mehr oder weniger die Zeit der Erzähler mit ihren Zuständen und Anschauungen abspiegle, trotzdem aber doch auch wirkliche Überlieferung aus der Erzväterzeit in ihnen enthalten sei³⁾. Hier entsteht dann natürlich die Frage, worin der historische Kern dieser Überlieferung bestehe. Bei dem Mangel an genügendem Beweismaterial und der komplizierten Beschaffenheit des Problems wird diese Frage natürlich sehr verschieden beantwortet. Im allgemeinen wird auf diesem Standpunkt wenigstens soviel festgehalten, „dass in den Familiengeschichten der

1) Wissenschaftlich ist die Frage natürlich schon längst diskutiert worden; in weiteren Kreisen ist das Interesse dafür in letzter Zeit namentlich durch den bekannten Bonner Ferienkursus angeregt worden; vgl. darüber Meinhold, Wider den Kleinglauben. 1895; Jesus und das Alte Testament. 1896.

2) Wellh. Prol.⁴ 322. 366. Ausserdem Seinecke, Ed. Meyer, Stade, Smend, Meinhold. Weitere Namen bei Kittel, GdHebr. I 152.

3) Die früher verbreitete Meinung, dass die Erzvätergeschichten ein objektives, in allen Einzelheiten die Wirklichkeit reproduzierendes Bild der darin vorkommenden Personen und ihrer ganzen Zeit gewähren, ohne dass man dabei auf die Subjektivität der Erzähler reflektierte, hat heutzutage keine konsequenten wissenschaftlichen Vertreter mehr.

Vätersage dunkle Erinnerungen an einstige Völkerschiebungen den Hintergrund bilden, welche vom Euftratland her durch Kanaan und die Wüsten bis nach Ägypten hin sich drängten und zur Herausbildung neuer hebräischer Volks- und Stamm-individualitäten in jenen Gegenden führten“¹⁾. Ob aber und wie weit die Patriarchen als wirkliche Personen aufzufassen sind; ob und wie weit sich eine treue Erinnerung an die Religion der Väter resp. ihrer Zeit erhalten hat — diese Punkte bilden hier, wo man nicht ganz auf historische Auskünfte verzichtet, den Hauptgegenstand der Kontroverse²⁾.

Bei diesem ganzen Streit³⁾ werden von den einen ausschliesslich historische Gründe ins Feld geführt, während andere sich auch dogmatischer Argumente bedienen. Der von diesen letzteren angewandte dogmatische Beweis beruht auf der hervorragenden heilsgeschichtlichen Bedeutung, welche den Patriarchen namentlich im N. T. beigemessen wird und auf der Autorität Jesu, der in einer so wichtigen Frage nicht habe irren können. So interessant und wichtig es nun auch ist, die Geschichte der religiösen und theologischen Wertung der Vätersage zu studieren, so ist das doch eine Aufgabe für sich, die nichts mit der Frage nach der Geschichtlichkeit jener Erzählungen zu thun hat. Auf die Autorität Jesu kann man sich darum nicht berufen, weil das Problem für seine Zeit überhaupt garnicht existierte.

Wir sind daher für die Beantwortung obiger Fragen ausschliesslich auf die richtig gedeutete alttestamentliche Überlieferung angewiesen⁴⁾. Die erste Aufgabe des Historikers ist nun hier, wo weder Urkunden noch sonstige gleichzeitige oder

1) Dillm. Gen.⁶ 218. Dillmann selbst beschränkt sich nicht auf dieses Minimum.

2) Zu dieser Gruppe von Forschern, deren Standpunkte nach beiden Seiten natürlich sehr weit auseinandergehen, gehören z. B. Ewald, Nöldeke, Duncker, Cornill, Herm. Schultz, Dillmann, Kittel, Baethgen, Köhler, König, Klostermann, Lotz.

3) Es ist vielleicht nicht unnütz zu bemerken, dass die oben charakterisierten Gruppen von Gelehrten nicht mit den kirchlichen Parteien zusammenfallen; man vergleiche die in der vorigen Anmerkung genannten Namen.

4) Über die Wertlosigkeit der ausserbiblischen Tradition herrscht allgemeines Einverständnis. Doch giebt es vielleicht einzelne Ausnahmen, vgl. E. d. Meyer in ZATW. VI. 1 ff.

doch zeitlich den Ereignissen nahe stehende Berichte zur Verfügung sind, die Geschichte der Tradition zu erforschen ¹⁾, wie sie uns für die Erzväterzeit hauptsächlich in der Genesis in mehreren Schichten aus verschiedenen Zeitaltern vorliegt; aber doch nicht in der Genesis allein ²⁾; denn abgesehen von den übrigen Büchern des A. T. enthalten auch die Schriften der Propheten „nicht gerade zahlreiche aber wichtige Anspielungen“ auf diesen Gegenstand ³⁾.

Wenn man erwägt, dass wir aus den Propheten nur gelegentlich wenig über die Urzeit Israels erfahren, und dass diese wenigen Andeutungen samt und sonders aus jüngerer Zeit stammen als wenigstens die älteste Hexateuchquelle, so wird man den Quellenwert der prophetischen Schriften für jene Zeit nicht hoch anschlagen dürfen, und es bedarf, um dies nachzuweisen, keiner ins einzelne gehenden Untersuchung ⁴⁾.

Trotzdem aber sind jene Nachrichten nicht ohne Interesse, und eine zusammenhängende Untersuchung der Propheten auf diesen Punkt hin dürfte sich aus mehr als einem Grunde rechtfertigen. Erstens nämlich ist die Frage noch nicht gelöst, wie weit die Propheten vom Hexateuch resp. seinen Quellen litterarisch abhängig sind, also auch als Zeugen für deren Vorhandensein gelten können ⁵⁾, und es muss a priori die Möglichkeit zugestanden werden, dass sie Traditionen folgen, die von diesen unabhängig sind. Zweitens ist es wichtig zu wissen, wie sich die Propheten dem zu ihrer Zeit schon bekannten Erzählungsstoff gegenüber verhalten: in welchem Umfang und in welcher Auswahl sie ihn berücksichtigen, wie sie ihn beurteilen und für ihre Zwecke verwenden ⁶⁾ und wie

1) Wie das Wellhausen in grossem Stil in den Prolegomena zur Geschichte Israel's unternommen hat. Vgl. Stade, Geschichte des Volkes Israel I (1887) 16 Anm. 1.

2) Wie z. B. Köhler in Bezug auf Abraham behauptet, RE.³ Art. Abraham. (Heft 2. S. 102).

3) Wellh. Prol.⁴ 367.

4) Vgl. hierzu besonders Kittel, GdHebr. I. 120. 156. (An letzterem Ort ist speziell von Abraham die Rede).

5) Vgl. z. B. Holzinger, Einl. in d. Hex. 165 f.

6) Um das Interesse der Propheten an der Patriarchengeschichte (vgl. Wellh. Prol.⁴ 298. 340 Anm.) beurteilen zu können, muss man natürlich zuerst feststellen, wieviel sie überhaupt davon gewusst haben. Da sie offenbar nicht alles, was sie davon wussten, in ihren

weit sie auch selbst als Fortbildner der Tradition¹⁾ in Betracht kommen.

Für beide Fragen kommt es darauf an festzustellen, in welcher Gestalt und in welchem Umfang bei den Propheten der überlieferte Stoff sich findet; und eben das soll die Aufgabe der vorliegenden Untersuchung sein, die Beziehungen und Anspielungen auf die Erzväter und ihre Zeit, soweit sie in den Schriften der Propheten enthalten sind, zu sammeln und zusammenzustellen. Doch beschränke ich mich dabei zunächst auf die Zeit bis zum Beginn des Exils und schliesse mit Ezechiel. An der Wende zweier Zeitalter stehend führt er in umfassenden Rückblicken die ganze bisherige Geschichte seines Volkes seinen Lesern vor und begründet aus ihr das Verwerfungs-urteil, das Gott an Israel vollzogen hat. Andererseits aber reicht sein Blick in die ferne Zukunft, wo Gott sein Volk wiederherstellen, ins heilige Land zurückführen und wiederum inmitten seines fortan vollkommen heiligen Volkes wohnen will. Daher dürfte er sich für einen vorläufigen Abschluss der Untersuchung wohl eignen.

Von den vorexilischen oder möglicherweise vorexilischen Propheten kommt eine ganze Reihe nicht in Betracht, weil in ihren Schriften sich nichts hierher gehöriges findet; so namentlich Joel, Jona, Nahum, Habakuk, Zephanja und Sacharja II. Die Prophetie des Obadja, deren Abfassungszeit ja sehr streitig ist, bespreche ich, da sie nicht viel Wichtiges enthält, in einer Anmerkung zu Amos. Mit diesem letzteren beginne ich die Untersuchung. Wenn sich bei ihm auch nicht viel positives

Büchern mitgeteilt haben, so kann man sich nicht bloss auf die direkten Zeugnisse stützen, sondern muss auch indirekt durch Untersuchung der möglicherweise vorhandenen litterarischen Abhängigkeit von uns bekannten zusammenhängenden Geschichtsquellen die Lösung dieser Frage zu fördern suchen. Doch ist dies letztere hier nicht unsere Aufgabe, ebensowenig wie diejenigen Stellen zu sammeln, wo man mit Grund eine Bezugnahme auf die Patriarchen vermissen könnte.

1) Da neuerdings vielfach behauptet wird, dass die Entwicklung der Überlieferung über die Patriarchen unter dem Einfluss der prophetischen Ideen gestanden habe, so ist es doch interessant zu erfahren, ob die Propheten nicht auch selbst bei diesem Prozess Hand angelegt haben. — Die Behauptung James Robertson's (*Die alte Religion Israels*. Deutsch v. Orelli 1896. S. 66), dass nach Wellhausen's Ansicht die Propheten alte Volksbücher umgearbeitet hätten, beruht offenbar auf irgend einem Missverständnis; vgl. Wellh. Prol.⁴ 32. 298.

Material findet, so haben wir doch Gelegenheit, einige allgemeinere Fragen zu erörtern. Es folgen in chronologischer Reihenfolge: Hosea, Jesaja¹⁾, Micha, Jeremia, Ezechiel. Die kritisch verdächtigen Stellen bei Jesaja, Micha und Jeremia bespreche ich je an dem Ort, wo sie vorkommen²⁾.

1) Jes. 40—66 schliesse ich von der Untersuchung aus. Klostermann mag zwar mit seiner Hypothese, dass diese Kapitel echt jesajanische Bestandteile enthalten, Recht haben; jedenfalls wäre es aber, auch wenn man das zugiebt, schwer, aus der exilischen Überarbeitung das echt jesajanische Gut auszuschneiden. Ich schliesse mich daher der jetzt noch herrschenden Meinung an, dass der zweite Teil des Buches Jesaja im Ganzen exilisch resp. nachexilisch ist. — Klostermanns Ansicht verdient, wie mir scheint, mehr Beachtung, als ihr bisher zu teil geworden ist. Seiner Ansicht haben sich angeschlossen Köhler und Volck. Vgl. Klostermanns Aufsätze in ZLTh. 1876. 1—60; RE.², Jesaja. — Volck, Heilige Schrift und Kritik (1897) 85 f.

2) Doch kann die Behandlung dieser Stellen hier keine abschliessende sein, da sie auch mit den nachweislich exilischen und nachexilischen Stücken verwandten Inhalts verglichen werden müssten. — Ursprünglich war es meine Absicht, die Echtheitsfrage bei diesen Stellen garnicht zu erörtern, denn erstens übersehe ich diese komplizierten Probleme noch nicht so weit, um mit allseitig begründeten Ansichten mich an der Diskussion beteiligen zu können; sodann aber erscheint eine hinreichend sichere Entscheidung vieler dieser Fragen vor der Hand überhaupt noch ausgeschlossen. Wenn nun auch weder meine vorliegenden Untersuchungen dadurch gefördert werden, noch auch die kritischen Fragen ihrer Entscheidung näher gebracht werden, so habe ich mich doch entschlossen, hier und da einige Bemerkungen über diesen Gegenstand hinzuzufügen, in der Meinung, dass einem oder dem anderen Leser eine vorläufige rasche Orientierung ganz erwünscht sein wird.

A m o s.

Amos erwähnt die Patriarchen nirgends ausdrücklich; wo die bekannten Namen Isaak¹⁾, Jakob, Israel vorkommen, ist immer nur vom Volke die Rede. Ähnlich verhält es sich mit den Namen Joseph, Juda, (Edom, Moab und Ammon).

Doch kommen diese Namen bei Amos in Verbindungen vor, die möglicherweise eine Beziehung auf die Personen der Erzväter enthalten. Wir müssen diese Verbindungen daher näher ins Auge fassen. Bei den späteren Propheten können wir uns diese Untersuchung ersparen, da von Hosea an die Erzväter in der prophetischen Litteratur ausdrücklich erwähnt werden. — Die uns hier interessierenden Verbindungen sind zunächst die mit בני²⁾ und mit בית³⁾.

Was erstens den Ausdruck „Söhne Israel (Jakob u. s. w.)“ betrifft, so kommen die Wörterbücher⁴⁾ darin überein, dass hier בן soviel wie Nachkomme bedeute, der Eigenname

1) Der „alte Name“ (Wellh. Prol.⁴ 322) Isaak kommt bei den Propheten überhaupt nur Am. 7, 9. 16; Jer. 33, 26 vor, und zwar an allen drei Stellen in der Form ישחק (so ausserdem nur noch Ps. 105, 9). Auffallend ist, dass mit dem Namen Isaak bei Amos das nördliche Reich bezeichnet wird, während doch Isaaks Heimat im Negeb ist. Vgl. Dillm. Gen.⁶ 316; AT1Th. 79; Kuenen, Einl. I § 13 N. 7; Reuss, GdAT.² § 131. — Wellh. Prol.⁴ 339 Anm. 1; Holzinger, Einl. 162 Anm.

2) בני ישראל Am. 2, 11; 3, 1. 12; 4, 5; 9, 7.

3) בית ישחק 7, 16; בית יעקב 3, 13; 9, 8; בית ישראל 5, 1. 3. 4. 25; 6, 1. 14; 7, 10; 9, 9; 5, 6 LXX. — Über זרע wird zu Jer. 33, 26 gehandelt werden.

4) Gesen. Thes. 216; Gesen. WB.¹¹ 116; Gesen. WB.¹² 109; Si. St. WB. 93.

daher den Stammvater¹⁾ des betreffenden Volkes bezeichne. Damit stimmen in Gesen. WB.¹¹ die Angaben bei den einzelnen Eigennamen; Gesen. WB.¹² ist hier schon nicht mehr ganz konsequent²⁾; ebenso unklar ist die Sache bei Si. St. WB., z. B. S. 273 „יִשְׂרָאֵל . . . 1) Volksname . . . בְּנֵי יִשְׂרָאֵל“. Wenn in dieser Wendung Israel Volksname ist, so bedeutet „Söhne“ offenbar nicht „Nachkommen“; denn die Glieder eines Volkes sind nicht dessen Nachkommen. Wenn also Israel, Isaak u. s. w. wirklich ursprünglich Volksnamen, nicht Personennamen sind³⁾, so fragt es sich, ob die Deutung Söhne = Nachkommenschaft die einzig mögliche ist, in welchem Fall Wendungen wie בְּנֵי יִשְׂרָאֵל erst entstehen konnten, nachdem Israel auch Personennamen geworden war. — Nun bieten sich uns zur Erklärung folgende Analogien: 1) בְּנֵי הַיוֹנָה (z. B. Lv. 1, 14), בְּנֵי צֶאֱן (z. B. Jer. 31, 12) u. ähnl., wobei das בְּנֵי nicht durch- aus den Begriff der Jugend einzuschliessen braucht⁴⁾; 2) בְּנֵי אִישׁ, בְּנֵי הָרֶכֶבִּים (Jer. 35, 5) und namentlich בְּנֵי עַם. Ich mache besonders auf die Stelle Gn. 23, 11 auf- merksam, wo בְּנֵי עַמִּי im Munde Ephrons parallel steht dem בְּנֵי חַת in der übrigen Erzählung. — Nach diesen Analogien könnte also der Ausdruck „Söhne Israel“ die einzelnen Indi- viduen als zugehörig zum Volke Israel bezeichnen. Damit ist nicht ausgeschlossen, dass diese Bedeutung auch bei ursprüng- lichen Volksnamen sich allmählich aus dem Sprachbewusstsein

1) Bei Si. St. a. a. O. ist allerdings nicht gesagt, dass der Eigen- name den Stammvater bezeichne, aber der Begriff „Nachkomme“ er- fordert als Komplement den Begriff „Stammvater“.

2) Vgl. z. B. S. 328 unter יִשְׂרָאֵל: „1) späterer Name des Jakob . . . 2) Name des israelitischen Volkes . . . בְּנֵי יִשְׂרָאֵל“.

3) Darüber, ob ein Name ursprünglich Personen-, Stamm- oder Landesname sei, herrscht in vielen Fällen noch kein Einverständnis; man vergleiche beispielsweise über Israel einerseits Meyer, GdAlt. I § 291 Anm., ZATW. VI 3, andererseits Nestle, D. israelit. Eigen- namen 63; über Isaak: Wellh. Prol.¹ 323; Meyer, ZATW. VI 7.14 f.; dagegen Dillm. ATTh. 78. — Wie schwierig diese ganze Frage nach der Entstehung der Stamm- und Volksnamen, ihrer ursprünglichen Be- deutung und ihrem Verhältnis zu Personennamen ist, erhellt deutlich aus Nöldekes Ausführungen in ZDMG. XL 148 ff., namentl. S. 157—161. 170 f. 179 ff. — Vgl. auch Wellh. IJ Gesch.² 22 f.; S m e n d, ATIRG. 27.

4) Vgl. Si. St. WB. unter יוֹנָה und בֶּקֶר. — Doch sagt man in diesen Fällen auch sg. בֶּן בֶּקֶר u. s. w., während der einzelne Israelit z. B. אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל heisst; vgl. Gesen. WB.¹¹ unter בֶּן Nr. 4. — Vgl. auch אִישׁ אֶרֶם.

verlor und durch die andere „Nachkommen des Stammvaters“ ersetzt wurde. — Wie dem auch sei, jedenfalls enthalten die Zusammensetzungen mit בני bei Amos keinen unzweideutigen Hinweis auf die Personen der Erzväter.

Wie steht es nun zweitens mit בית? Es liegt nah, בית als Synonym von בנים gleich Nachkommen zu fassen¹⁾; doch kann man es ebensogut mit עם zusammenstellen²⁾ und dann die Verbindung בית ישראל nach Analogie von עם ישראל verstehen: das Volk Israel³⁾. Für diese letztere Möglichkeit sprechen z. B. auch בית הרכבים (Jer. 35, 5) und שני בתי ישראל (Jes. 8, 14); in beiden Fällen ist die Deutung Haus = Nachkommenschaft nicht möglich. Also auch die Verbindung mit בית kann anders als mit Beziehung auf die Patriarchen erklärt werden. Dass mit „Haus“ oft wirklich die Nachkommenschaft gemeint ist, ist dadurch nicht ausgeschlossen.

Nicht viel anders, wie mit בני und בית verhält es sich mit אחי Am. 1, 11⁴⁾. Auch in diesem Ausdruck braucht keine Beziehung auf die Erzählungen von den Stammvätern zu liegen⁵⁾, da Edom als Volk ebensogut Bruder des Volkes Israel sein kann, wie Esau der Bruder Jakobs⁶⁾. Deutlich scheint mir das aus Nu. 20, 14 hervorzugehen⁷⁾.

1) Gesen. Thes. 193.216; Gesen. WB.¹¹ בית Nr. 5; Gesen. WB.¹² בית Nr. 4.

2) Si. St. WB. בית Nr. 2: „2) Familie, Sippe, Geschlecht, a) Familie ... b) die erweiterte Familie, die Sippe. ... Erweitert auf Stämme und Völker: ... בִּישְׂרָאֵל.

3) In Am. 6, 1 soll בִּישְׂרָאֵל „die obrigkeitliche Vertretung des Volkes“ bedeuten. Gesen. WB.¹² בית Nr. 4. — An einzelnen Stellen könnte בית vielleicht nach Analogie von בֶּהָ Hos. 8, 1; 9, 15 („das Land Jahves“ Gesen. WB.¹² בית Nr. 7) soviel wie Land oder Gebiet sein; z. B. Am. 7, 10, wo gleich darauf הָאָרֶץ folgt. Vgl. Jer. 31, 27 u. dazu Gesen. WB.¹² בית Nr. 4 c.

4) Wellh. Kl. Pr.² 70. 71 bezweifelt die Echtheit der Verse 11 f. — Vgl. Ob. 10. 12.

5) Darüber, dass Am. 1, 11 nicht die Erzählungen der Genesis zur Voraussetzung zu haben braucht, vgl. Kuenen, Einl. I § 13 N. 4; Holzinger, Einl. 166. — Übrigens ist das Verhalten, das hier Edom vorgeworfen wird, das genaue Gegenteil von demjenigen Esaus Gn. 33. Diesen Gegensatz könnte man für beabsichtigt halten, wenn man annimmt, dass Amos an jene Erzählung gedacht hat.

6) Vgl. Reuss, GdAT.² § 132. — Ob. 7 sind die Freunde und Bundesgenossen nicht Individuen sondern Stämme; vgl. z. B. Hitz., Seydel z. St.

7) Eher kann man eine solche Beziehung auf die Jakob-Esau-Ge-

Wir können also aus all diesen Ausdrücken nicht ersehen, ob in den Worten des Amos eine wenn auch nur unbewusste Bezugnahme auf die Personen der Erzväter liegt.

Nun erwähnt aber Amos mehrfach Begebenheiten¹⁾ und Ortschaften²⁾, die wir gewohnt sind, uns im Zusammenhang mit der Patriarchengeschichte vorzustellen; es müssen die betreffenden Stellen also daraufhin geprüft werden, ob auch bei Amos ein solcher Zusammenhang nachweisbar ist.

Was zunächst Bethel und Beerseba betrifft, so kommen beide Orte als Stätten eines vom Propheten aufs schärfste bekämpften Kultes in Betracht. — Nun sind diese Kultusstätten nach dem Bericht von JE von den Erzvätern gegründet; und eben diese Gründung durch die Erzväter verleiht ihnen und dem daselbst geübten Kult ihre Weihe³⁾. Die Angriffe des Propheten mussten daher die Israeliten, welche sich an jenen Gottesdiensten beteiligten, aufs tiefste empören⁴⁾; sie mussten es als Lästerung der Patriarchen empfinden, wenn Amos so

schichte bei Obadja (vgl. Jer. 49, 7 ff.) vermuten. Während Nu. 20, 14 die Namen Edom und Israel gebraucht werden und ebenso Am. 1, 11 Edom steht, bevorzugt Obadja die Namen Esau (6. 8. 9. 18 (2). 19. 21; Edom nur 1. 8) und Jakob (10. 17. 18; Israel nur 20). Das thut er möglicherweise, weil schon an diesem Namen die alte Feindschaft gegen Jakob haftet (Umbr. IV 199), „um dadurch die ersten Anfänge des Hasses der Edomiten gegen die Israeliten anzudeuten. 1 M. 27, 41.“ (Johannes, Ob. 45.) Ebenso könnte v. 10 der Name Jakob eine solche Andeutung enthalten; Drusus (bei Hendew. 80): „Vis etiam est in nomine Jacobi; nam Jacob et Esau fratres erant genuini . . .“ Vgl. Keil, Kl. Pr.³ 261; Hendew. Ob. 80; Caspari, Ob. 89 f. — Doch ist es fraglich, ob wir notwendigerweise eine solche Beziehung in den Namen zu sehen haben; es genügt zur Erklärung vielleicht auch der „poetische“ Gebrauch der Namen Esau und Jakob; vgl. die WBB. und Johannes, Ob. S. 26.

1) Die Zerstörung von Sodom und Gomorrha Am. 4, 11. — Vgl. ausserdem Jes. 1, 9. 10; (vielleicht auch v. 7; vgl. Ew. PdAB. I 246; Dillm. Jes.⁵, Duhm, Jes. z. St.; Si. St. WB. unter מְהַפֵּכָה; anders Orelli, Jes. z. St.); Jes. 3, 9 (viell. Glosse; Duhm z. St.); Jes. 13, 19; Jer. 5, 1 ff.; 20, 16; 23, 14; 49, 18; 50, 40; Ez. 16, 46 ff.; Zeph. 2, 9. — Hos. 11, 8; dazu Wellh. Kl. Pr.³ 125; Duhm, Jes. S. 6 u. weiter unten zu Hosea.

2) Ausser Sodom und Gomorrha noch Bethel (3, 14; 4, 4; 5, 5 (2); 7, 10. 13) und Beerseba (5, 5; 8, 14). — Am. 5, 6 haben LXX für לְבֵית-אֵל τῶ οὐκοῦν Ἰσραήλ. — Dan Am. 8, 14 (vgl. Gn. 14, 14 kommt nicht in Betracht.

3) Wellh. Prol.⁴ 30—32. 329. 346; Stade, GdVIsr. I 547 f.

4) Stade, GdVIsr. I 51 f.; Cornill, d. isr. Proph. 38. 73.

sprach, wie er es that¹⁾. Wir finden davon aber keine Spur, dass ihre Entrüstung dem Propheten gegenüber zum Ausbruch gekommen wäre; der Prophet wäre dann doch wohl darauf eingegangen²⁾. Im Gegenteil, Amazja vertreibt Amos aus Bethel, nicht weil er die heiligen Erzväter lästere, sondern weil es „ein königliches Heiligtum und ein Reichstempel“ sei³⁾. — Wenn sich nun auch bei Erwähnung dieser Orte keine Spur eines Hinweises auf die Erzväter findet, so ist damit natürlich nicht ausgeschlossen, dass Amos sehr wohl um die Erzählungen von der Gründung der Heiligtümer gewusst hat⁴⁾, wie das aus dem Vergleich mit Hosea⁵⁾ hervorgeht, der ja auch gegen den an diesen Orten (Beth Aven) geübten Kult polemisiert, ohne in der oben angedeuteten Weise Anstoss zu erregen, dabei aber mit der Jakob-Israel-Geschichte sehr gut vertraut ist. Jedenfalls ist es eine auffallende Thatsache, dass weder bei Amos noch bei Hosea ein Hinweis darauf sich findet, dass die Beziehungen der Erzväter zu den von ihnen gestifteten Heiligtümern und

1) Vgl. die S. 9 Anm. 2 angeführten Stellen.

2) Die Propheten nehmen oft genug auf die Angriffe Rücksicht, die sie von seiten ihrer Gegner zu erleiden haben; vgl. z. B. Am. 5, 14 verglichen mit 3, 1; 6, 13; Hos. 9, 7 f.; Mi. 2, 6 f. Die Gegner werden doch wohl alles hervorgeholt haben, woraus sie irgend den Propheten einen Vorwurf machen konnten. Wie sollten sie ihnen da nicht die scheinbare Missachtung der Erzväter vorgerückt haben. Dass sie sich bei ihrem Thun auf grosse Männer der Vergangenheit beriefen, sieht man aus Am. 6, 5; der Prophet lässt diese Berufung auf das Vorbild Davids, die in seinen Augen höchst ungerechtfertigt ist, auch nicht ungerügt.

3) Am. 7, 10 ff.

4) Schwerlich hat er grosses Interesse an diesen Erzählungen genommen. Vgl. Wellh. Prol.⁴ 32: „Es ist undenkbar, dass Amos und Hosea oder ein ähnlich gesonnener Mann mit so teilnehmender Liebe und gläubiger Ehrfurcht sich in Geschichten versenken konnte, die nur dazu dienten, dem bestehenden Gottesdienste, wie ihn das Volk auf den Höhen Isaaks als seine heiligste Angelegenheit trieb, noch mehr Nimbus und grösseres Ansehen zu verleihen“. Vgl. Meinhold, Jes. u. d. AT. 133 — Den entschlossenen Schritt, die ganze Vergangenheit Israels einschliesslich der vorägyptischen Zeit zu verdammen, thut erst Ezechiel (vgl. S m e n d, Ez. 87 f.); er spricht daher auch absichtlich nicht von den Erzvätern. Wo diese in der späteren Litteratur vorkommen, haben sie nichts mehr mit den Heiligtümern und dem Kultus derselben zu thun. — Vgl. Wellh. Prol.⁴ 339. 346.

5) Kap. 12.

dem daselbst geübten Gottesdienst Gegenstand der Kontroverse geworden wären.

Von Begebenheiten, die nach der Erzählung der Genesis in die Erzväterzeit fallen, kommt bei Amos die Zerstörung von Sodom und Gomorrha vor¹⁾. Es wird 4, 11 eine in jüngster Zeit erfolgte Katastrophe mit jener Umkehrung der beiden Städte verglichen²⁾. Es ist nicht nötig, dass dieser Vergleich den Bericht der Genesis voraussetzt³⁾. Als häufig gebrauchte sprichwörtliche Redensart⁴⁾ war er jedermann ohne weiteres verständlich. Die hier angewandte Ausdrucksweise kommt in der Genesis auch garnicht vor⁵⁾. Ob Amos die Erzählung von der Umkehrung der Städte im Zusammenhang mit der Geschichte Abrahams gekannt hat, lässt sich aus unserer Stelle nicht erkennen.

Überhaupt tritt eine Beziehung zur Geschichte Abrahams nirgends zu Tage, wo bei den Propheten Sodom und Gomorrha genannt werden⁶⁾. Nur einzelne Stellen lassen darauf schliessen, dass den Verfassern die Erzählung von Sodom und Gomorrha in detaillierterer Gestalt bekannt war; es lässt sich da vielleicht

1) Amos verfolgt die Geschichte Israels nicht weiter hinauf, als bis zum Auszuge aus Ägypten. — Ueber seine historische Bildung im Allgemeinen vgl. Kuenen, Einl. II § 70 (S. 343).

2) Es ist wahrscheinlich auf das Am. 1, 1 erwähnte Erdbeben angespielt; vgl. Umbr., Hitz., Orelli, Wellh. z. St.; Kuenen, Einl. II § 71 N. 3 (S. 346); G. Hoffmann, ZATW. III 103. Anders Keil, Kl. Pr.³ 197 f.

3) Vgl. Kuenen, Einl. I § 10 N. 17 (S. 173, 177); Holzinger, Einl. 166; Duhm., Jes. S. 6; aber Marti, JPTh. VI 336 (dagegen z. B. Wellh. Prol.⁴ 394); Schultz, ATlTh.⁵ 46; Reuss, GdAT.² § 213. — Keil, Kl. Pr.³ 197 lässt die Stelle aus Dt. 29, 22 entlehnt sein.

4) Vgl. ausser den S. 9 Anm. 1 angeführten Stellen z. B. auch noch Dt. 32, 32; Kl. 4, 6. — Vgl. Duhm., Jes. 5. 227.

5) Beachte die Form מהפכה; sonst noch Dt. 29, 22; Jes. (1, 7); 13, 19; Jer. 49, 18; 50, 40. — Vgl. Ew. PdAB. I 246; Duhm., Jes. 92; Wellh. Kl. Pr.² 79; G. Hoffmann, ZATW. III 103.

6) Ewald (GdVIsr.³ I 415) nimmt an, dass die Sage von Sodom unstreitig eine echt kanaanäische war. So sagt auch Wellh. Kl. Pr.² 79: „Der sonderbare Infinitiv מהפכה und der Gottesname אלהים weisen darauf hin, dass eine alte und nicht spezifisch israelitische Redensart vorliegt, wie denn auch die Erzählung Gen. 18. 19 in ihren Grundzügen nicht israelitisch und nur lose mit der Geschichte Abrahams verbunden ist“. Ähnlich urteilen über den Ursprung der Erzählung Duhm (Jes. S. 92) und S mend (ATIRG. 105 Anm. 1).

nachweisen, dass jene Schriftsteller von der Genesis oder ihren Quellen oder anderen ähnlichen Werken litterarisch abhängig sind, woraus indirekt folgen würde, dass sie auch die Patriarchengeschichte gekannt haben; aber direkte Schlüsse lassen sich aus keiner Stelle ziehen. Wir werden daher auf die hier besprochene Frage später nur ausnahmsweise zurückkommen.

Das Endergebnis unserer Untersuchung über Amos ist ein negatives. Wenn es auch aus anderweitigen Gründen feststeht, dass die Erzvätergeschichte zu seiner Zeit im wesentlichen abgeschlossen war, so haben wir doch gesehen, dass Amos sie nicht im geringsten berücksichtigt; ja wir können aus seinem Buch nicht einmal beweisen, dass er sie gekannt hat¹⁾; wenigstens nicht aus den einzelnen Stellen. Doch ist das Zusammentreffen so vieler Anklänge an die Erzählungen von JE auffallend und erklärt sich vielleicht doch am besten aus einer Bekanntschaft mit jenen Erzählungen²⁾.

1) Dass solche Nachweise sehr unsicher sind, scheint neuerdings immer mehr anerkannt zu werden; vgl. oben S. 11 Anm. 3. — Stade, GdVlstr. I 53.

2) Vgl. Kuenen, Einl. I § 10 N. 18 (S. 173. 178); § 13 N. 4 (S. 216 f.); Reuss, GdAT.² § 213; Schultz, ATTh.³ 46.

H o s e a.

Fanden wir, dass Amos auf die Patriarchengeschichte — mag er sie nun kennen oder nicht — keine Rücksicht nimmt, und wo er die Geschichte des Volkes Israel ins Auge fasst, nicht weiter als bis zum Auszug aus Ägypten zurückgeht, so verhält sich das bei Hosea gleich ganz anders: hier sind die Erzväter ausdrücklich erwähnt, und zwar in einer Weise, die keinen Zweifel lässt, dass Hosea ihre Geschichte in weitem Umfang gekannt hat.

Es sind die Stellen 12, 4—7. 13, die hier namentlich in Betracht kommen. In diesen Versen wird auf einige Episoden aus dem Leben des Erzvaters Jakob hingewiesen. Da der Sinn und Zusammenhang dieser Hinweise vielfach dunkel ist, müssen wir die Stellen einer genauen Prüfung unterziehen.

Hos. 12, 4—7. — Gleich über den Sinn von V. 4a: **בבטן את אחיו עקב** ist viel gestritten worden, ohne dass bisher eine Enigung erzielt worden wäre. Es handelt sich darum, ob der Satz in bonam oder in malam partem zu verstehen sei¹⁾.

Vers 4 schliesst sich aufs engste an das Vorhergehende an, so eng, dass das Subjekt zu **עקב**, nämlich der Erzvater

1) Für das Erstere haben sich ausgesprochen z. B. Ewald, PdAB. I 160; GdVIsr.³ I 496 Anm. 1; Simson, Hos. 308; Wünsche, Hos. 519; Nowack, Hos. 218; Steiner bei Hitz. Kl. Pr.³ 57 f.; Orelli, Kl. Pr. 230. 234; Keil, Kl. Pr.³ 102; vgl. Volck, RE.² VI 324; für Letzteres z. B. Umbreit IV 82; Hitzig, Kl. Pr.³ 53; Studer, JPTH. 1875. 543 f.; Klostermann, NKZ. I 703; Duhm, Jes. 303. 304; Wellhausen, Kl. Pr.² 20. 125 f.; Smend, ATIRG. 149. 150. 196; Guthe bei Kautzsch HS. 636; Herm. Schultz, ATTh. 507; E. Beer, ZATW. XIII 284.

Jakob, garnicht ausdrücklich genannt ist, sondern aus dem עֵקֶב des vorhergehenden Verses, wo der Name das Volk Israel bezeichnet, entnommen werden muss¹⁾. Es ist daher notwendig, den Zusammenhang vom Anfang des Kapitels an, wo ein neuer Abschnitt beginnt²⁾, zur Erklärung von V. 4 ff. heranzuziehen.

Jahve hat einen Rechtsstreit mit seinem Volke³⁾: er will Jakob heimsuchen nach seinen Wegen, nach seinen Thaten ihm vergelten. Diese Wege und Thaten Jakobs sind aber Falschheit, Täuschung, Lüge und Gewaltthat⁴⁾ und dergleichen mehr. Alle diese schweren Vorwürfe⁵⁾ sind hier mit dem Namen Jakob verknüpft.

Wenn nun V. 4 auf die Bedeutung dieses Namens angespielt wird, so ist zunächst klar, dass darin eine sittliche Beurteilung der Handlungsweise des Erzvaters liegt. Denn die Verse 1—3 sind in so scharfen Ausdrücken, so erregt gesprochen, Hosea ist da so vollkommen von Gesichtspunkten sittlichen Urteilens beherrscht, dass nicht anzunehmen ist, es könne in v. 4 plötzlich eine gleichgültige Stimmung platz greifen⁶⁾. Es ist also entweder ein Lob oder ein Tadel in V. 4^a ausgesprochen, und zwar notwendig ein sehr grosses Lob oder ein sehr grosser Tadel. Im einen Fall würde die Aussage in eine Linie zu stehen kommen mit den Vorwürfen, die dem Volke im Vorhergehenden

1) Vgl. die Kommentare, namentlich Sims. Hos. 308; Hitz. Kl. Pr.⁴ 58. Kl. Pr.³ 53.

2) Kap. 11 schliesst mit נֶאֱמַר יְהוָה ab. — Vgl. die Kommentare und Einleitungen, z. B. Reuss, GdAT.² § 223; Kuenen, Einl. II § 67; Strack, Einl.⁴ § 34.

3) Die Frage, ob Juda in V. 3 ursprünglich sei, interessiert uns hier nicht. Vgl. darüber z. B. Kuenen, Einl. II § 67 (S. 321 ff.); auch Smend, ATIRG. 194.

4) Vgl. Hos. 10, 13 und Studer, JPTH. 1875. 544.

5) Sie lassen sich unter die Titel כּוֹב וְשָׁד subsumieren. — Vgl. Studer a. a. O. 543 f.

6) Also ist es nicht ganz zutreffend, wenn Beer (ZATW. XIII 282) sagt: „Ruhig und anteillos erzählt der Dichter den Kampf Jakobs mit Esau und dem Mal'akh Gottes“, während es allerdings richtig ist, dass die Worte in 4. 5^{aa} für sich allein betrachtet nichts enthalten, wodurch angedeutet wäre, „welches Werturteil er über die vox media עֵקֶב fälle.“ Aber nicht „erst mit der Fortsetzung“, sondern schon mit dem, was der Erzählung vorhergeht, „wendet er sich an die Gefühle und Empfindungen seiner Zuhörer.“

gemacht werden, im andern würde sie einen grellen Kontrast dazu bilden.

Ein solcher Kontrast ist nun aber durch nichts angedeutet. Daher liegt es nah, die Deutung des Namens im schlechten Sinn zu fassen, namentlich da der Satz mit dem vorhergehenden ja aufs engste in der Weise verbunden ist, dass alle Aussagen auf den einen Jakob zu gehen scheinen, auf den Jakob nämlich, an welchem Jahve so viele und schwere Missethaten heimzusuchen im Begriff steht, wobei nur durch den weiteren Zusammenhang erhellt, dass in 4 f. der Erzvater und nicht das Volk gemeint ist ¹⁾.

Es wird hier Bezug genommen auf die uns aus Gn. 25 bekannte Erzählung ²⁾. Dort nun spielen gar keine sittlichen Gesichtspunkte in die Darstellung hinein. Zunächst ist es nur ein auffallender Vorgang bei der Geburt der Zwillinge, der die Namensgebung veranlasst, ähnlich dem, der Gn. 38, 27 ff. beschrieben wird ³⁾. Dann aber wird dieser Vorgang auch in Beziehung gesetzt zu der Gn. 25, 22 f. mitgeteilten Prophezeiung. Es handelt sich hier aber nur um Kampf und Sieg, um Dienen und Herrschen; von Tugenden und Lastern ist gar keine Rede. Diese sittlich indifferente Stellung des Erzählers zur Begebenheit darf man weder als anerkennendes Urteil noch als Tadel auffassen.

1) Die Art, wie V. 4 an V. 3 anknüpft, ist in jedem Fall höchst befremdlich: auch wenn in 4 a die „vorbildliche Hinterlist des Stammvaters Jakob's“ (U m b r. IV 82) gemeint ist, vor der die Nachkommen gewarnt werden sollen (vgl. H i t z. Kl. Pr. ⁴ 57), so sind es doch immer zwei verschiedene Subjekte, deren Handlungen mit einander verglichen werden, und hier scheinen sie einfach identifiziert zu werden (vgl. H i t z. Kl. Pr. ⁴ 58). Man vergleiche damit, wie Jes. 43, 27 das Volk der Gegenwart und der Stammvater deutlich von einander unterschieden werden. (Die Jesajastelle ist der unsrigen übrigens auffallend ähnlich; wenn D u h m (Jes. z. St.) mit seiner Vermutung recht hat, dass dem Vf. von Jes. 43, 27 Hos. 12, 3 f. vorgeschwebt habe, so wäre das ein Zeugnis von grossem Gewicht für unsere Deutung von 4 a in malam partem). Obiger Anstoss würde beseitigt sein, wenn wirklich, wie G u t h e (bei Kautzsch, HS. 636 Anm.) aus anderen Gründen vermutet, in v. 4 ff. „eine volkstümliche Darstellung dieser Vorgänge in dichterischer Form“ angeführt wäre. Mann könnte dann annehmen, dass diese Verse ursprünglich einem grösseren Zusammenhang angehörten, dem sie der Prophet entnommen hat, so dass der abrupte Anfang in v. 4 wohl erklärlich wäre.

2) Ob Hosea hier etwa von J litterarisch abhängig ist, lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden; vgl. darüber weiter unten.

3) Vgl. E. w. GdVIsr. ³ I 505 Anm. 1.

Sobald das sittliche Urteil sich nun der Geschichte bemächtigt, wird der Name im schlechten Sinn gedeutet; so von Esau Gn. 27, 36 mit Beziehung auf den zweimaligen Betrug; ausserdem Jer. 9, 3¹⁾; Jes. 48, 8²⁾; vielleicht auch noch Jes. 43, 27³⁾; Mi. 2, 7⁴⁾. Es scheint das die herrschende Auffassung des Namens — wo überhaupt auf die Bedeutung desselben reflektiert wird — gewesen zu sein⁵⁾, so dass wohl auch wahrscheinlich im Gegensatz dazu die Israeliten gern ישרון, ישר genannt sein wollten⁶⁾, wie ja überhaupt die Wortstämme נקב und ישר der Bedeutung nach einander entgegengesetzt sind⁷⁾. — Dass der Name Jakob oder der Gn. 25, 26 beschriebene Vorgang je eine Deutung im guten Sinn im AT. erfahren, wird sich wohl nicht nachweisen lassen⁸⁾.

Nun könnte man freilich annehmen, dass die sonst wohlbekannte Deutung des Namens Jakob im guten Sinn⁹⁾ zufällig nur hier an dieser einen Stelle im AT. vorkommt — was sich nur garnicht beweisen lässt —, oder man könnte sagen, dass

1) „Denn jeder Bruder spielt Jakobslist“. (Ew. PdAB. II 59). — Vgl. weiter unten zu Jer.

2) „Denn ich wusste: Ganz und gar bist du treulos und heissest „Übertreter“ vom Mutterleibe an!“

3) „Schon dein erster Ahnherr hat gesündigt“; wenn nämlich hier Jakob und nicht Abraham gemeint ist.

4) Vgl. weiter unten zu Micha. — Vgl. auch Gn. 31, 20 und dazu Umbreit, StKr. 1848. 120.

5) Beachte die fast sprichwörtliche Ausdrucksweise in Jer. 9, 3; Jes. 48, 8. — Vgl. Herder, Vom Geist d. Ebr. Poesie (hgg. v. J. G. Müller 1827) II 16 f.; Bacher, ZATW. V 161 ff.

6) Vgl. Bacher a. a. O.; Smend, ATIRG. 150; auch Ew. GdV Isr.³ I 515 Anm. 2; Duhm, Jes. 304. — Dillm. Jes.⁵ 399.

7) Vgl. Bacher a. a. O. 161; Ew. a. a. O.; Del. Jes.³ 414.

8) Wünsche, Hos. 520: „Dieser Auffassung stehen jedoch alle die Stellen der Schrift entgegen, welche auf das Gen. 25, 26 und 27, 36 erzählte Factum Bezug nehmen und es stets als ein Ringen und Kämpfen für das Besitzergreifen des göttlichen Segens darstellen.“ Leider hat nur Wünsche keine einzige solche Stelle angeführt.

9) An die sittlich indifferente Deutung des Namens hätte sich ja auch eine solche im guten Sinn anschliessen können, wie das ja auch in vielen Kommentaren thatsächlich geschehen ist. — Aber vielleicht ist der Name Jakob älter als die Erzählung Gn. 25, 26; vgl. Dillm. Gen.⁶ 320; Reuss, GdAT.² § 50; Ed. Meyer, ZATW. VI 5; Baethgen, Beitr. z. semit. Religionsgesch. 158. — Zur Deutung des Namens vgl. auch Wünsche, Hos. 519 Anm.; Ew. GdVIsr.³ I 505. — Im AT. ist die Deutung nach Gn. 25, 26 jedenfalls die herrschende.

Hosea hier von sich aus dem Namen eine gute Bedeutung beilege. Aber das müsste doch in beiden Fällen, einmal als etwas Ungewöhnliches, das andere Mal als etwas Neues, irgendwie angedeutet sein, zumal in einem Zusammenhang, der so laut für die entgegengesetzte Auffassung spricht.

Wenn nun auch die Deutung des עֶקֶב auf das ideale Streben des Erzvaters oder dergleichen nach obigen Ausführungen durchaus unwahrscheinlich ist, so müssen wir doch die abstrakte Möglichkeit einer solchen Deutung für den Fall im Auge behalten, dass der weitere Zusammenhang uns zwingen sollte, von der hier bevorzugten Auslegung abzugehen¹⁾.

Ein solcher zwingender Grund soll nun in dem zweiten Beispiel, dem Kampfe mit Gott, liegen²⁾. Das kann aber nur zugestanden werden, wenn dieser Hinweis zweifellos nur eine einzige Deutung zulässt, und zwar im guten Sinne.

1) Es erübrigt noch, einige Instanzen zu beseitigen, die gegen die von uns adoptierte Erklärung vorgebracht worden sind. — „Das durchaus glänzende Licht, in welchem die hebräische Volkssage den Patriarchen erscheinen lässt, dem sie als dem unmittelbaren Stammvater des Volkes eine besonders auszeichnende Aufmerksamkeit zuwendet“ (Sims. Hos. 309; ähnlich Steiner bei Hitz. Kl. Pr.³ 57) ist garnicht so durchaus glänzend; wenigstens wird man einräumen müssen, dass in JE Jakob durchaus realistisch gezeichnet ist (Wellh. Prol.⁴ 324; Smend, ATIRG. 141; vgl. über die Fehler der Patriarchen auch Herder, GdEbrP. II 3 ff.; Ew. GdVIsr.³ 1 496), wenn auch auf der andern Seite zugegeben ist, dass die Beurteilung Jakobs, wie sie Jer. 9. 3; Jes. 48, 8 u. s. w. vorausgesetzt ist, einer spätern Betrachtungsweise angehört, wo man an die alten Erzählungen einen ausgebildeten sittlichen Massstab anlegte. Man muss hier fragen, wem die Patriarchen in glänzendem Licht erschienen; die Propheten verhielten sich eben anders zur Volkssage, als die Kreise, in denen diese sich fortpflanzte und aufgezeichnet wurde (vgl. Wellh. Prol.⁴ 32. 340 Anm.), und warum sollte nicht gerade auch Hosea „im Bilde des Vaters Jakob Züge der Gottlosigkeit des von ihm abgekommenen Volkes“ entdecken (Smend, ATIRG. 196)? Er predigt ja über einen gegebenen Text, und der Predigt wird sogar heutzutage selten eine historisch-kritische Exegese zugrunde gelegt. — Dass Hosea sich nicht auf Gn. 27, 36 sondern auf 25, 26 beziehe (z. B. Steiner bei Hitz. Kl. Pr.³ 57), beweist in diesem Zusammenhang nichts; vgl. oben S. 15 ff. — Zu Orelli, Kl. Pr. 234: der Gegensatz der Namen Jakob und Kanaan ist doch nicht sehr deutlich. — Ueber das Verhältnis zu V. 4^b vgl. weiter unten.

2) So namentlich Keil, Kl. Pr.³ 104: „Denn dass Jakobs Thun hier nicht als List oder Betrug dem Volke zur Warnung . . . , sondern als eifriges Trachten nach der Erstgeburt und dem Segen derselben zur

Es fragt sich zunächst, ob in V. 4 der Parallelismus der Glieder ein synthetischer oder antithetischer ist. Man setzt insgemein mit Recht ersteres voraus. Das Waw könnte freilich ebenso gut einen Gegensatz einführen¹⁾. Das gäbe auch an und für sich gar keinen schlechten Sinn: in frühester Jugend zwar war er ein Betrüger, als Mann aber erkämpfte er sich von Gott den Segen, den er vorher sich durch List anzueignen gesucht hatte. Nur käme die Gegenüberstellung von אָחִי und אֱלֹהִים dann nicht recht zur Geltung. — Fasst man nun aber den Parallelismus als synthetischen, dann sind mit 4^a und 4^b Handlungen bezeichnet, die ein und dieselbe Gesinnung verraten, und zu dem „im Mutterschosse“ ist ein „schon“ zu ergänzen, wie das ja auch die meisten Erklärer thun. Dann ist aber auch klar, dass vom Verständnis des Kampfes mit Gott die endgültige Entscheidung über den Sinn von V. 4^a abhängt.

Sieht man in 4^b ein Lob und folglich auch in 4^a, und sagt dann, die Handlungsweise des Patriarchen werde hier den Israeliten „als eifriges Trachten nach der Erstgeburt und dem Segen derselben zur Nacheiferung vorgehalten“²⁾, so übersieht man, dass dies Beispiel wegen des בָּבֶטֶן sich garnicht recht zur Nachahmung eignet. Das konnten die Israeliten beim besten Willen nicht nachmachen³⁾; eine solche Anforderung wäre doch etwas zu neutestamentlich (Joh. 3). Darum sagen auch andere vorsichtiger: „die Pflicht seiner Nachkommen wäre demnach gewesen . . .“⁴⁾. — Aus dem allen geht das eine wenigstens klar hervor, dass das בָּבֶטֶן עָקֵב וְגו' nicht zur Aufmunterung

Nacheiferung vorgehalten wird, das ergibt sich unzweifelhaft aus dem im zweiten Versgliede erwähnten Kämpfen mit Gott.“ Vgl. auch Steiner bei Hitz. Kl. Pr.¹ 57. — Nowack (Hos. 218) stützt sich namentlich auf das Weinen und Flehen in 5^a; darauf kann hier noch nicht eingegangen werden; s. weiter unten.

1) Gesen. Gr.²⁶ § 154 lit. a.

2) So Keil, vgl. oben S. 17 Anm. 2; ähnlich Simson (Hos. 309): „ . . . zur Aufmunterung, und als ein Beispiel der Nachachtung erinnert der Prophet das Volk in seinem eigenen Namen Jakob an den Sinn des frommen Ahnherrn, von welchem sie denselben empfangen haben, den Sinn eines um den Besitz des göttlichen Segens, wie die Sage berichtet, gleichsam schon vor seiner Geburt besorgten und später aus allen Kräften ringenden Gläubigen.“

3) Vgl. Hos. 9, 10; 11, 1 f. u. s. w.

4) Wünsche, Hos. 519; ähnlich Nowack, Hos. 218: „Beide Geschichten aber wollen die Israeliten daran erinnern, was . . . ihre Aufgabe hätte sein sollen“. Auch Keil, Kl. Pr.³ 102 sagt, dass „das

und Nachahmung dienen kann¹⁾, eher zur Beschämung²⁾ und Erkenntnis der eignen Schlechtigkeit, wenn es nun einmal im guten Sinn verstanden werden soll.

Wir kommen jetzt an die Frage, ob der Kampf mit Gott hier notwendig im guten Sinn aufgefasst werden muss. — Man meint, dass darin kein Vorwurf liegen kann³⁾. Steiner (bei Hitz. Kl. Pr.⁴ 57) sagt, dass Hosea an keiner andern Stelle dem Namen Israel eine schlimme Nebenbedeutung unterzuschieben Miene mache; er giebt sich aber überhaupt sonst nicht mit der Deutung dieses Namens ab⁴⁾. — Wie steht es also mit der Bedeutung des Kampfes?⁵⁾. Wir müssen hier wie bei 4a⁶⁾ fest

Vorbild ihres Stammvaters sie zu treuer Anhänglichkeit an ihren Gott hätte bewegen sollen“. Das stimmt aber nicht recht zur „Nacheiferung“ S. 104.

1) Ebenso wenig freilich zur Warnung (Hitz. Kl. Pr.⁴ 57); denn vor etwas, was man schon längst begangen hat, kann man nachher nicht mehr gewarnt werden.

2) Orelli, Kl. Pr. 234.

3) Keil, Kl. Pr.³ 104 f. scheint das als selbstverständlich vorauszusetzen. — Dillmann (Gen.⁶ 364) sagt: „Mit Gott ringt man überhaupt nur, um ihm Gnade u. Güter abzurufen. Das zu thun ist am Ende die Bestimmung aller Menschen, zumeist aber Israels. Es ist der rechte Israelsinn, der hier verherrlicht u. dem Volke wie in einem Spiegel gezeigt wird (Hos. 12, 4 f.)“. — Dass man überhaupt nur um Güter kämpft, ist nicht zu bestreiten; aber warum sollte man nicht auch versuchen, diese Güter in trotziger Feindschaft gegen Gott zu erlangen? Dass man um Gnade ringt, ist ja doch nur ein bildlicher Ausdruck, ein Paradoxon, dadurch entstanden, dass man sich einen Gegner denkt, gegen den mit Gewalt, also eigentlichem Kampf nichts auszurichten ist. Aber auch bei dieser Auffassung hört ja das Ringen sofort auf, sobald man seinen Gegensatz gegen Gott aufgibt und sich bedingungslos nicht nur seiner Gnade, sondern auch seinem Willen unterwirft. Der Kampf besteht also darin, dass man das Kämpfen aufgibt und der Sieg darin, dass man sich unterwirft. Was noch von wirklichem Kampf nachbleibt, ist dann gegen das eigne fleischliche Wesen gerichtet. Was der „rechte Israelsinn“ ist, kann man schön mit dem Beispiel des Propheten Jeremia illustrieren; Jer. 15, 15 ff., 20, 14—18. 7—13. — Ähnlich ist ja auch Hiobs Streit mit Gott zu beurteilen.

4) Zur Erklärung des Namens Israel vgl. Gesen. Thes. 1338 f.; Gesen. WB.¹¹ 361; Dillm. Gen.⁶ 364; Ed. Meyer, ZATW. VI 3; GdAlt. I § 291; Nestle, d. isr. Eigenn. 63; Reuss, GdAT.² § 50.

5) Vgl. hierzu ausser den Kommentaren zur Genesis auch noch Herder, GdEbrP. II 16 ff.; Ew. GdVIsr.³ I 512 ff.; Umbreit, StKr. 1848. 113 ff.; Studer, JPTH. 1875. 536 ff.; Reuss, GdAT.² § 50, woselbst auch weitere Litteraturnachweise, wie auch bei Dillm. Gen.⁶ 365.

6) Vgl. oben S. 17 Anm. 1.

im Auge behalten, dass der Prophet Hosea es ist, der hier das Kämpfen mit Gott beurteilt; die Erzählung von diesem Kampf lag ihm aber schon fertig geformt vor¹⁾. Sein Urteil braucht nicht identisch zu sein mit dem des Erzählers²⁾. — Die Art, wie man den Kampf beurteilt, steht nun in einem ganz konstanten Verhältnis zu der Vorstellung, die man von Jakobs Gegner hat, so dass man aus dem einen das andere unzweifelhaft bestimmen kann: weiss man, wofür der Urteilende den Gegner ansieht, so lässt sich darnach feststellen, wie er den Kampf beurteilt; umgekehrt: weiss man, wie er den Kampf beurteilt, so lässt sich daraus auf die Ansicht schliessen, die er von Jakobs Gegner hat. Das x, welches hier bestimmt werden soll, ist die Beurteilung des Vorgangs. Um dieses x zu finden, müssen wir also wissen, wer nach Hoseas Ansicht³⁾ Jakobs Gegner war; das können wir aber aus V. 4^b nicht erfahren, müssen also unsere Entscheidung aufschieben, bis wir darüber Aufschluss erhalten. Überblicken wir zu dem Zweck den weiteren Zusammenhang. Dass mit dem Mal'ak in 5a dasselbe Wesen gemeint ist wie mit Elohim in 4^b, ist klar; auf die Bedeutungsunterschiede beider Wörter kommt es hier jetzt nicht an, namentlich ob der Mal'ak Jahve hier zu verstehen sei⁴⁾. Denn uns interessiert hier in erster Linie die Gleichung Jahve = Elohim? — Wir wollen wissen, ob Hosea meint, dass der Elohim oder Mal'ak, mit dem Jakob gekämpft, Jahve der Gott der Heerscharen gewesen sei, er dessen Name Jahve ist. Diese Frage darf wohl in Übereinstimmung mit den meisten Auslegern bejaht werden⁵⁾. — Nun können

1) Womit nicht gesagt sein soll, dass er sich in allen Einzelheiten genau an seine Vorlage gehalten haben muss.

2) Da die Erzählung natürlich durch viele Hände gegangen ist, kann eine allmähliche Umbildung der Auffassung stattgefunden haben; was wir hier der Kürze halber Hosea zuschreiben, könnte ja auch zum Teil schon seinen unmittelbaren Vorgängern angehören. Aber darauf kommt es hier nicht an, wo es sich um die typischen Formen der Betrachtungsweise in groben Umrissen handelt. — Vgl. Beer, ZATW. XIII 282 ff.

3) Wofür ihn die früheren Erzähler gehalten haben, kommt für diese Frage nicht in Betracht, da wir ja wissen wollen, wie gerade Hosea sich zu diesem Kampfe stellt.

4) Vgl. darüber Smend, ATIRG. 44 Anm. 2; Herm. Schultz, ATith.⁵ 80. 475; Studer, JPTTh. 1875. 544 Anm. 1.

5) Anders Smend, ATIRG. 44 Anm. 2; 196 Anm. 2. Dass Jakob gegen Jahve ohnmächtig sei, obschon er einen Gott besiegt — dieser

wir sagen, mit wem nach Hoseas Auffassung Jakob gekämpft hat: mit Jahve, dem Gotte der Heerscharen. Hiermit ist denn auch die Frage entschieden, wie Hosea diesen Kampf beurteilt: als Auflehnung gegen den Allmächtigen im Vertrauen auf die eigne Kraft ¹⁾).

In V. 4 ist also gesagt: nicht nur Menschen hat er betrogen, sondern auch gegen den allmächtigen Gott hat er sich aufgelehnt.

Nun scheint zu dieser Auslegung von V. 4 gleich der nächste Vers nicht zu stimmen. Zunächst schon das „und siegte“. Man nimmt allgemein mit Recht an, dass Jakob hier der Sieger ist wie in Gn. 32 ²⁾. Dass Hosea nun nicht von sich aus darauf verfallen konnte, dass jemand Jahve besiegt habe, ist klar. Daraus folgt, dass dieser Zug der Erzählung aus seiner Quelle stammt; dass er ihn aber beibehält so wie er ist, ist ein Beweis dafür, dass die Erzählungen über die Erzväter zu seiner Zeit schon eine gewisse abgeschlossene Gestalt hatten.

Gegensatz lässt sich schwer aus dem Text herauslesen. — Wellhausen (Kl. Pr. ² 126) hält **אלהים** ebenso wie das unbestimmte **מלאך** für Umgehungen des Namens Jahves. Das brauchen diese Ausdrücke ursprünglich im Zusammenhang der Erzählung (wenn sie aus Hoseas Vorlage stammen) natürlich nicht gewesen zu sein; im Munde des Hosea werden sie freilich dazu, da er ja V. 6 sagt, dieser Gott sei Jahve selbst gewesen.

1) Das würde dem **שר** und namentlich dem **סבכני** in V. 1 ff. entsprechen, wie das **עקב** in 4^a an **כחש**, **מרמה** u. s. w. erinnert. Vgl. Studer, JPTH. 1875. 543 f., und zu **סבכני** namentlich auch die von Keil gebilligte Auslegung Calvins zu V. 1 (bei Keil, Kl. Pr. ³ 103 Anm. 1): „Israelitas non uno tantum modo vel uno genere infideliter egisse cum Deo et fraudibus fuisse usos, sed perinde acsi magno exercitu quis hostem suum obsideat, sic etiam ipsos refertos fuisse innumeris fraudibus, quas undique Deo opponerent“.

2) Aben Ezra und Kimchi (bei Wünsche, Hos. 522) meinen, es sei der Engel. Ganz abgesehen von der Parallele Gn. 32, 26 heisst es nun aber hier: er kämpfte und siegte; nicht aber: er kämpfte und der andere siegte; ein Wechsel des Subjekts ist durch nichts angedeutet. — Wenn nun auch Jakob Subjekt ist, so könnte man doch wegen des folgenden „er weinte und bat ihn um Gnade“ (falls man auch da Jakob Subj. sein lässt), **יכל** in passiver Bedeutung nehmen wollen (pass. kal wie **jādu**; vgl. Gesen. Gr. ²⁶ § 69 r); doch kommt es in passiver Bedeutung sonst nicht vor (vgl. die WBb.); daher ist es zu erklären wie gewöhnlich geschieht nach Analogie des neuarab. **jūsal** (vgl. Spitta-Bey, Gr. d. arab. Vulgärdial. v. Äg. § 104 a.)

James Robertson¹⁾ hat ganz Recht, wenn er auch im Hinblick auf unsere Stelle von einer homiletischen Behandlung der alten Geschichten bei den Propheten spricht. Man muss aber nur nicht glauben, dass die Propheten diese Geschichten durchaus in demselben Sinn aufgefasst haben, wie die früheren Erzähler²⁾. — Hosea entnimmt also seiner Vorlage die Bemerkung, dass Jakob über den Engel (Gott) gesiegt habe. Dieser Engel ist nach V. 6 Jahve selbst. Das ist aber absurd, wenn man an einen Kampf mit Mitteln menschlicher Macht und List denkt³⁾. Wir können also erwarten, dass Hosea uns sagt, durch welche Mittel er sich den Sieg Jakobs über Gott errungen denkt. Und so dürfen wir uns sofort mit dem Vorurteil an die Untersuchung der jetzt folgenden Worte machen, dass darin der erwartete Kommentar zu יָכַל liegen werde: er weinte und bat ihn um Gnade⁴⁾. Doch würden wir in dieser Erwartung getäuscht sein, wenn hier auf einen ganz andern Vorgang angespielt wäre, wie Steiner und Studer meinen, oder wenn gar nicht Jakob sondern der Engel hier weint und fleht⁵⁾. Wir müssen uns daher zunächst mit diesen Ansichten auseinandersetzen.

Steiner⁶⁾ meint, die Worte beziehen sich auf Gn. 28, 20. 21. Doch geht das schon deshalb nicht, weil dort von einem Gelübde die Rede ist, nicht aber von Gebet und Flehen: wie sollte Hosea darauf verfallen, aus dem Gelübde nach der

1) D. alte Religion Israels. Deutsche Übersetzung von Orelli. 1896. S. 69. — Vgl. auch Studer a. a. O. 545, der in der Hosea-Stelle „bereits ein Beispiel der später in den jüdischen Schulen sogenannten hagadischen Schrifterklärung“ sieht. — Vgl. Reuss, GdAT.² § 135; speziell über Hosea vgl. Duhm, ThdProph. 135; Smend, ATIRG. 196. 200; Nowack, Hos. S. VIII. 230. — Vgl. auch Klosterm., NKZ. I 703.

2) Indem die Propheten die Geschichten in ihrem Sinn deuten, glauben sie gewiss die einzig richtige Deutung zu geben; doch ist es in der That eine Umdeutung, wenn sich bei den früheren Erzählern ein anderes Verständnis der berichteten Vorgänge nachweisen lässt. — Es ergibt sich hieraus die Möglichkeit einer Inkongruenz zwischen dem Inhalt der Erzählung und der Deutung dieses Inhalts, da der Erzählungsstoff eine gewisse Zähigkeit besitzt, der Standpunkt der Beurteilung jedoch mehr dem Wechsel unterworfen ist.

3) Umbreit (StKr. 1848. 113 ff.) hat das Ungeheuerliche einer solchen Vorstellung schön klar gemacht.

4) Nach Wellhausens Übersetzung, Kl. Pr.² 20.

5) So Hitz. Kl. Pr.³ 53 und neuerdings Herm. Schultz, ATTh.⁵ 46. 80.

6) Bei Hitz. Kl. Pr.³ 57 f. — Vgl. dazu Hitz. Kl. Pr.³ 53.

Gotteserscheinung, das durch diese motiviert ist, ein Flehen und Weinen vor der Erscheinung zu machen. Allerdings erhält man dann V. 5^{aa}—7 (vorausgesetzt, dass das תשוב auf die Rückkehr aus Aram geht) und V. 13 eine in chronologischer Folge fortschreitende Aufzählung von Begebenheiten aus Jakobs Leben¹⁾; aber woraus sollte man in unserem Text schliessen, dass die Worte sich auf die Erzählung Gn. 28 beziehen, zumal diese Beziehung von höchst fraglicher Natur wäre? — Studers Ansicht²⁾, dass die Worte auf Gn. 32, 10 f. gehen, hat viel Ansprechendes; doch ist es nicht nötig anzunehmen, dass die Worte „er weinte und bat ihn um Gnade“ sich auf ein anderes Ereignis beziehen als das unmittelbar vorher genannte, was doch immer das Nächstliegende ist³⁾. Wir nehmen daher mit den meisten an, dass hier noch immer vom Kampf mit dem Engel die Rede ist.

Nun hat man aber gemeint, der besiegte Engel sei hier derjenige, welcher weint und um Gnade fleht. Diese Auffassung hat scheinbar manches für sich. Zunächst den Zusammenhang: wenn bei einem Kampf von Siegen, Weinen und Flehen die Rede ist, so scheint es natürlich zu sein, dass nicht der Sieger sondern der Besiegte weint und fleht⁴⁾. Auch in der Dar-

1) A. a. O. 58. Steiner ist auch selbst der Ansicht, dass „die chronologische Verschiebung“ nichts beweisen könne, wenn sie sich aus der Absicht des Schriftstellers und dem vorliegenden Zusammenhang erklären lasse. — Vgl. zu dieser Frage auch Wellh. a. a. O. 126, der sich nicht festzustellen getraut, in welcher Ordnung Hosea die Geschichten kenne. — Beer (ZATW. XIII 285) hält V. 13 ff. für die Fortsetzung zu der vorausgehenden Episode.

2) Vgl. JPh. 1875. 543. Was er dort anführt, beweist nur die Möglichkeit einer solchen Beziehung. Wenn man daran festhalten will, dass dem Propheten keine andere Textgestalt der Genesis vorgelegen, als wir noch gegenwärtig besitzen, so wird man allerdings ernstlich mit dieser Möglichkeit zu rechnen haben; jedoch ist die Annahme doch nicht so schwierig, dass Hosea die Erzählungen, wenn auch im Allgemeinen „in der Gestalt wie wir sie im Jahvisten lesen“ (Wellh. Kl. Pr.² 126), so doch im Einzelnen mit verschiedenen Abweichungen gekannt hat; vgl. z. B. Ew. GdVIsr.³ I 514 Anm. 1. Doch ist diese letztere Annahme vielleicht auch garnicht nötig, wenn man in Betracht zieht, dass Hosea hier nicht eine Geschichte erzählt, sondern über einen Text predigt und ihn nach seiner Weise auslegt.

3) Bei Studers Ansicht bliebe auch das יכבך unerklärt.

4) Steiner bei Hitz. Kl. Pr.⁴ 57: „Dann passt aber בכה allerdings schlecht zu יכבך“.

stellung der Genesis ist es der Engel, der Jakob bittet, ihn loszulassen, und dieser stellt ihm kategorisch seine Bedingungen¹⁾, unter denen er dazu bereit sei. Dann aber gehören natürlich die Worte „er weinte und bat ihn um Gnade“ nicht zu Hoseas Predigt, sondern zu seinem Text²⁾, denn dem Hosea kann man einen weinenden und flehenden Gott, der wohlgemerkt Jahve selber ist, nicht zutrauen³⁾. Stammt der Satz aber aus Hoseas Quelle, so weiss man nicht recht, was er in diesem Zusammenhang soll: der Prophet verwendet diesen Zug in keiner Weise, was man doch erwarten sollte, da er nur einzelne Momente aus der Erzählung herausgreift, offenbar um auf die Punkte aufmerksam zu machen, die ihm für das richtige Verständnis der Begebenheiten von Bedeutung zu sein scheinen.

Ist es nun also Jakob, der in Anlass des Kampfes mit dem Engel weint und um Gnade bittet, so ist dies die von uns postulierte Erklärung⁴⁾ seines Sieges über Gott: er kämpfte zwar gegen Gott, wie die Geschichte meldet, und errang sogar den Sieg; aber nicht anders konnte das geschehen, als durch Weinen und Flehen; Jahve lässt sich nichts ertragen noch erlisten⁵⁾.

Wenn Jakob aber mit Betrug und Auflehnung gegen Gott anfängt, doch schliesslich unter Weinen und Flehen sich Jahves Gnade erringt, so hat seine Gesinnung eine entscheidende Wandlung erfahren⁶⁾, und es haben daher diejenigen Aus-

1) Steiner a. a. O. 58: „... **אם וגו'** ist nicht ein Flehen, sondern eine kategorisch gestellte Bedingung.“—Vgl. Hitz. Kl. Pr.³ 53.

2) Vgl. Herm. Schultz, ATTh.³ 46.

3) Nowack, Hos. 219 macht darauf aufmerksam, dass diese Stelle im AT. einzig in ihrer Art sein würde; nirgend sei sonst von einem weinenden Engel die Rede.

4) Dabei ist es zunächst einerlei, ob dieser Kommentar von Hosea selbst stammt (vgl. Herder, GdEbrP. II 20; Orelli, Kl. Pr. 230), oder schon aus seiner (unmittelbaren) Quelle (vgl. Ew. GdVlsr.³ I 514 Anm. 1.)—Vgl. oben S. 20 Anm. 2.

5) Ew. PdAB. I 160 f. „... und erkämpfte sich von ihm, wiewohl nicht trotzig zuletzt, denn Trotz würde hier nichts helfen, sondern am Ziele angelangt weinend und flehend einen Segen“. Vgl. Ew. GdVlsr.³ I 514 Anm. 1; Orelli, Kl. Pr. 230; Ubr. IV. 82.

6) Nur wenn man das nicht zugeben will und den Kampf von vornherein als einen „mit den Waffen des Gebets“ (Keil, Kl. Pr.³ 105) ausgefochten ansieht, ist die Erwähnung des Kampfes ein zwingender Grund, V. 4^a im guten Sinn zu verstehen. Damit erledigt sich auch Nowacks Berufung auf das Weinen und Flehen; vgl. oben S. 18 Anm.

leger¹⁾ recht, welche hier bei Hosea einen Busskampf Jakobs erblicken. Nur darf man wohl diese Art der Erklärung nicht ohne weiteres auch auf Gn. 32 anwenden²⁾.

Um die hier versuchte Auslegung auch am Zusammenhang zu erproben, mag eine Paraphrase der Verse 4. 5_a folgen. Schon im Mutterleibe fasste er seinen Bruder an der Ferse, um ihn um sein Recht der Erstgeburt zu betrügen — es ist ihm später auch gelungen, diesen Vorteil an sich zu bringen —, und im Mannesalter hat er es sogar versucht, Gott mit Gewalt zu bekämpfen; er hat ja auch, wie bekannt, in diesem Kampfe gesiegt —; aber daraus möge man nicht den Schluss ziehen, dass List und Gewaltthat ihn zu dem gemacht haben, was er schliesslich war; nein, im Gegenteil, geweint hat er und bussfertig um Gnade gefleht, und erst dadurch und dadurch allein hat er Jahve überwunden, d. h. zu seinen Gunsten umgestimmt³⁾.

„Von besonderer Schwierigkeit ist 5_b“⁴⁾. Wegen „Bethel“ kann man hier kaum an eine Weissagung denken⁵⁾. Die Aussagen gehen vielmehr auf die Vergangenheit. — Die meisten Ausleger halten das Suffix in יִמְצְאוֹ für das der 3. sg. (entweder auf Jahve oder auf Jakob bezüglich). Einige jedoch werden durch den Parallelismus veranlasst, es als Suffix der

1) So Umbreit, StKr. 1848. 113 ff.; Prakt. Comm. IV 82 f.; Orelli, Kl. Pr. 230 „Thränen der Busse“; (freilich fasst Or. V. 4_a in bonam partem); Beer, ZATW. XIII 284. 287.

2) Im allgemeinen ist es ja richtig, wie Dillmann (Gen.⁶ 365) zu Gn. 32, 25—33 sagt, dass wie Hosea so auch der Verfasser dieses Abschnitts „aus dieser Volkssage geistige Wahrheiten heraushörte“. — Es könnten aber auch andere geistige Wahrheiten gewesen sein. Vgl. Beer a. a. O. 283 f.

3) Wenn man gegen diese Auslegung einwenden wollte, dass sie nicht in allen Punkten zur Erzählung in Gn. 32 stimmt, so. z. B., dass dort das Weinen und Flehen nicht recht passt, dann, dass nicht Jakob sondern Gott dort den Kampf beginnt (vgl. Umbr. StKr. 1848. 113), — so ist darauf zu erwidern: 1) dass Hosea nicht notwendig gerade Gn. 32 vor sich gehabt zu haben braucht, 2) dass es ihm nicht darauf ankam, eine solche Erklärung der Erzählung zu geben, die allen einzelnen Zügen derselben gerecht wird; es konnte ihm genügen, daraus diejenigen Wahrheiten herauszulesen, die er seinen Zuhörern oder Lesern ans Herz legen wollte.

4) Nowack, Hos. 219.

5) Nowack, a. a. O. 220; 219 f. gegen Ew.; ähnlich wie Ew. auch noch Studer, JPTH. 1875. 544.

1. pl. zu fassen¹⁾. Dass der Zusammenhang hier eine Begegnung zwischen Jahve und Jakob erfordert, erkennen auch diejenigen Ausleger, die das Suffix als das der 1. pl. nehmen dadurch an, dass sie die Worte, obgleich sie auf die dem Propheten gleichzeitige Generation bezogen werden, doch nicht anders verstehen können, wie als Anspielung auf jene in der Genesis (28. 35) erzählten Begegnungen²⁾, oder gar indem sie eine Identifikation von Volk und Stammvater annehmen und unter dem „wir“ den Patriarchen verstehen, mit dem Gott damals verkehrt habe³⁾. Wäre also nicht dieses עמרי⁴⁾, so würde niemand auf solche doch recht künstliche Auslegungen verfallen sein; man würde das Suffix als das der 3. sg. auffassen und einfach, wie es der Zusammenhang erfordert⁵⁾, an eine Begegnung Jakobs mit Gott denken, wie es ja auch die meisten thun. Wir wollen uns daher vorläufig auch diese Auffassung der Stelle aneignen und sie nur aufgeben, wenn das עמרי uns dazu zwingen sollte.

Lassen wir zunächst das עמרי stehen, so wäre es doch dem Zusammenhang am angemessensten, wenn es eigentlich auf den Erzvater ginge⁶⁾, wie auch viele annehmen, indem sie meinen, dass durch das „mit uns“ nur ausgedrückt werden soll, dass die Worte, die damals zu Jakob gesprochen wurden,

1) Wie Hi. 31, 15; z. B. Ewald, Studer, Orelli (Kl. Pr. 230); vgl. jedoch Gesen. Gr.²⁶ § 58 k. Doch könnte man ja auch ebensogut ימצאנו lesen (vgl. Hos. 6, 1 וירפאנו).

2) Ew. PdAB. I 161: „zu Bethel . . . wird dieser segnende Gott uns so finden . . . wie er einst den Stammvater dort fand“; Studer, JPT h. 1875. 544: „Vielleicht wird ihnen (sc. den Ephraimiten) dann auch die Antwort, die ihm damals zu Theil wurde.“

3) Orelli, Kl. Pr. 230: „Zu Bethel . . . begegnete er uns. . . Die Impff. . . mögen auf die ehemaligen Erscheinungen Gottes zu B. anspielen.“

4) Das ist doch wohl der einzige Grund, das Suffix in ימצאנו als das der 1. pl. zu fassen. Vgl. Orelli, Kl. Pr. 230.

5) Vgl. Beer, ZATW. XIII 285.

6) Klostermann, NKZ. I 703 liest ימצאנו — (vgl. Hi. 34, 11) — und erklärt dann: „... dass Jakob, der als Kind den Bruder überwältigt, als Mann den Engel überwunden und gezwungen habe, ihn nach Bethel gelangen zu lassen (V. 5 sprich das Hiphil), dort noch heute zu uns rede: „übe Güte und Recht und harre auf deinen Gott“ (V. 7)“. — Aber dann stört V. 6, und daher ist diese Korrektur abzulehnen. — Übrigens hat Kl seine Ansicht a. a. O. nicht eingehend begründet.

auch dem mit ihm gleich gesetzten gegenwärtigen Volk gelten¹⁾. Aber auch diejenigen, welche das ירברר präsentisch oder futurisch fassen, können die Worte nicht verstehen, ohne auf die damaligen Vorgänge hinzublicken²⁾. Doch ist eine solche Beziehung auf die gegenwärtige Generation durch nichts recht motiviert³⁾, namentlich wenn man das Suffix in ימצאנר als das der 3. sg. nimmt. Daher wäre es freilich am einfachsten, mit Syr. Aq. Theod. LXX (A) עמנר statt עמנר zu lesen⁴⁾ und den Fehler durch falsche Auffassung des Suffixums in ימצאנר entstanden sein zu lassen⁵⁾. Aber gerade wegen der Einfachheit ist diese Änderung bedenklich⁶⁾, zumal da LXX hier nicht recht in Betracht kommen⁷⁾. Doch scheint mir für die Korrektur des עמנר in עמנר der Umstand schwer ins Gewicht zu fallen, dass Hosea sich sonst nirgends Gott gegenüber mit dem Volk in der 1. pers. pl. zusammenfasst⁸⁾; er steht ja auf Jahves Seite in schroffem Gegensatz zum Volk, mit dem er sich nicht einmal dort zusammenschliesst, wo er von der Zeit des Einvernehmens mit Jahve in Israels Jugendzeit oder von der zu erwartenden schliesslichen Versöhnung mit Gott redet. Aus demselben Grunde ist es natürlich auch schon bedenklich, in dem Suffix von ימצאנר das der 1. pl. zu sehen. Daher nehmen wir an, dass in beiden Gliedern von 5_b von einem Verkehr des Erzvaters Jakob mit Gott in Bethel die Rede ist. Wer in beiden Zeitwörtern Subjekt ist, ist dabei relativ gleichgültig.

1) Simson, Hos. 310; Hitz. Kl. Pr.³ 53 f. Kl. Pr.⁴ 58; Wünsche, Hos. 524 f.; Keil, Kl. Pr.³ 105.

2) So Ewald, Studer, Nowack, Orelli. Vgl. oben S. 26.

3) Diese Annahme macht im Gegenteil sogar Schwierigkeiten, vgl. Beer, ZATW. XIII 284 f.

4) Duhm, ThdProph. 135; Kuenen, Einl. I § 13 N. 4; Wellh. Kl. Pr.² 126; Guthe (bei Kautzsch, HS., Text 636 und Beilagen S. 62); Beer, a. a. O. 285.

5) Wellh. a. a. O.; vgl. Nowacks Frage (a. a. O. 221): „Und wie sollte aus einem עמנר unser עמנר entstanden sein?“

6) Simson, Hos. 310; vgl. König, Einl. § 30, 3.

7) Nowack, Hos. 221. Vgl. Orelli, Kl. Pr. 230; (Wünsche, Hos. 525; Simson, Hos. 311).

8) Das מלכנר Hos. 7, 5 kommt hier natürlich nicht in Betracht. Ohne auf andere Analogien, wo das poss. der 1. pers. ganz oder fast bedeutungslos geworden ist, einzugehen, möchte ich nur auf das neuarab. „efendinä“ hinweisen, womit die Ägypter den Vizekönig bezeichnen.

Ist es richtig, dass in ידבר Jahve Subjekt ist¹⁾ — es könnte, wenn man עמי liesst, auch Jakob Subjekt sein²⁾ — so ist es immerhin wahrscheinlich, dass auch ימצאני dasselbe Subjekt hat³⁾. Nötig ist es gerade nicht⁴⁾. In der Genesis (28) findet allerdings nicht Jahve den Jakob⁵⁾, sondern Jakob den Jahve⁶⁾; aber bei Hosea findet auch sonst Jahve das Volk Israel⁷⁾. Die Impff., die jedenfalls auf die Vergangenheit gehen⁸⁾, mögen durch die mehrmaligen Gotteserscheinungen zu Bethel zu erklären sein⁹⁾.

Wenn nun aber in 5^b von einer Begegnung Jakobs mit Jahve die Rede ist, wie sie Gn. 35¹⁰⁾ erzählt wird, so ist diese eine Frucht seines Sieges¹¹⁾. In Bethel, wo er als Jakob das Gelübde gethan, wird ihm nun, da er als Israel, der durch seine Sinnesänderung Gott überwunden, zurückkehrt, der Segen zu teil, von dem die bekannte Geschichte berichtet. —

Auch der nächste Vers (6) hat verschiedene Auslegungen erfahren¹²⁾. — Die Worte in V. 6 können in keinem Fall Worte Jahves sein, weder so, dass Gott „sich vorstellt“¹³⁾, noch so, dass er bei sich selbst schwört¹⁴⁾; wie sollte man da das Suffix der 3. pers. in וברי verstehen? Also sind es Worte des Propheten¹⁵⁾. Auch dann könnte man sie als Schwur anse-

1) Wie ausser von Klostermann allgemein angenommen wird; vgl. oben S. 26 Anm. 6.

2) Vgl. Hos. 14, 3 f.

3) Nowack, Hos. 220; vgl. Hitz. Kl. Pr.³ 53; Steiner bis Hitz. Kl. Pr.⁴ 57; Studer, JPTH. 1875. 544; Simson, Hos. 310; u. a.

4) Vgl. Keil, Kl. Pr.³ 105; Wünsche, Hos. 524.

5) Wie z. B. Hitzig meint, Kl. Pr.³ 53; Kl. Pr.⁴ 57.

6) Gn. 28, 16. Vgl. Smend, ATIRG. 99. 136.

7) Hos. 9, 10. Vgl. Duhm, ThdProph. 100.

8) Wellh. Kl. Pr.² 126; Orelli, Kl. Pr. 230; Keil, Kl. Pr.³ 105; u. a.

9) Simson, Hos. 310; Nowack, Hos. 220; Orelli, Kl. Pr. 230.

10) P; aber wahrscheinlich ursprünglich auch J; vgl. Kuenen, Einl. I § 13 N. 4; Dillm. Gen.⁶ 378.

11) Wünsche, Hos. 524; Keil, Kl. Pr.³ 105.

12) Vgl. oben S. 20.

13) Hitz. Kl. Pr.⁴ 58. Gegen Hitz.: Simson, Hos. 311; Nowack, Hos. 221; Wellh. Kl. Pr.² 126.

14) So Beer, ZATW. XIII 286 f.

15) Oder des Erzählers, dessen Worte Hosea reproduziert. Doch ist diese letztere Möglichkeit durch den Zusammenhang ausgeschlossen, denn es liegt dem Propheten daran, die Identität des Mal'ak mit Jahve zu betonen (vgl. weiter unten); die Worte gehören also zu seiner Predigt, nicht zu seinem Text. Vgl. jedoch oben S. 20 Anm. 2.

hen¹⁾ und die Ausdrucksweise nach dem Arabischen erklären; aber diese Bedeutung des Waw = wa c. gen. ist im Hebräischen doch kaum nachzuweisen²⁾, besonders da sich auch die Stellen Jo. 4, 21, Am. 9, 5. 6 anders erklären lassen³⁾. — Unmöglich wird diese Auffassung bei unserer Annahme, dass im V. 5b vom Verkehr des Erzvaters mit Gott in Bethel die Rede ist; denn es soll ja da beschworen werden, dass Jahve „mit uns“ reden werde. — Wir müssen zur Erklärung des Verses vom Suffix in וְכָרִי ausgehen: sein Name. Da erhebt sich natürlich die Frage: wessen Name ist Jahve? und die nächstliegende Antwort ist dann: der Name dessen, mit dem Jakob gekämpft und der sich ihm zu Bethel offenbart⁴⁾; nicht etwa: Jahves Name ist Jahve. Dann liegt natürlich der Ton auf der Gleichsetzung von Jahve mit dem Mal'ak (5a) resp. dem Elohim (4b)⁵⁾, und der Vers sagt, dass es niemand anders gewesen, als gerade Jahve der Gott Zebaoth, mit dem Jakob damals zu thun gehabt⁶⁾, derselbe Gott, der auch der Gott des gegenwärtigen Volkes Israel ist⁷⁾ und in dessen Namen der Prophet redet. Das fügt sich doch leichter in den Zusammenhang, als wenn man annimmt, dass der Accent auf der Bedeutung der Gottesnamen liege, woraus sich dann verschiedene Folgerungen ergeben sollen⁸⁾.

Versteht man die Verse 4—6 so, wie wir es thun, so ist das offenbar eine ausserordentlich erbauliche Geschichte, die der

1) Ew. PdAB. I 161; Nowack, Hos. 221 f.

2) Vgl. die WbB. und Gesen. Gr.²⁶, wo eine solche Bedeutung nicht aufgeführt ist.

3) Vgl. z. B. die Kommentare von Umbreit und Keil; die Uebersetzungen von Hitz. (d. Proph. Bb. d. AT. übs.), Guthe (Amos) und Marti (Joel), beide bei Kautzsch, HS.

4) So z. B. Studer, JPh. 1875. 544; Guthe bei Kautzsch, HS. 636; Wellh. Kl. Pr.² 20.

5) Vgl. oben S. 20.

6) Diese starke Betonung der Identität des Mal'ak (Elohim) mit Jahve setzt voraus, dass auch die entgegengesetzte Meinung vorhanden war, dass es nämlich ein anderes göttliches Wesen, nicht Jahve, gewesen sei, mit dem Jakob gerungen, was ja auch eigentlich dem Charakter der Erzählung besser entspricht. — Vgl. Schultz, ATlTh.⁵ 80.

7) Vielleicht liegt in dem Ausdruck וְיְהוָה זָכָר eine Anspielung auf Ex. 3, 15; Keil, Kl. Pr.³ 105 (vgl. Simson, Hos. 311; Nowack, Hos. 222; Orelli, Kl. Pr. 230; Studer, JPh. 1875. 544). — Vgl. Hos. 12, 10; 13, 4.

8) Umbr. IV 83; Simson, Hos. 311; Wünsche, Hos. 525 f.; Orelli, Kl. Pr. 230.

Prophet seinen Landsleuten vorträgt, und ist sehr geeignet zur Nachachtung für seine gottlosen und unmoralischen Zuhörer ¹⁾ Denn so wie der Erzvater Jakob im Anfang seiner Laufbahn, so benehmen sich die Israeliten jetzt; Jakob aber ist nicht bei dieser Sinnesart geblieben; er ist umgekehrt von seinen bösen Wegen und hat Busse gethan; daher ist er auch ein gesegneter Gottesmann geworden. Die Anwendung liegt auf der Hand, und wir brauchten uns garnicht zu wundern, wenn Hosea jetzt seine Zeitgenossen noch ausdrücklich auffordern sollte, dem Beispiel ihres Ahnen nachzufolgen, wie er ja einen solchen Ruf zur Umkehr auch 14, 2 f. an sie ergehen lässt ²⁾. Unter diesen Umständen wird man von vornherein geneigt sein, in V. 7 diesen Ruf zur Umkehr zu erblicken: so sollst auch du zu deinem Gott umkehren! — Jedoch kann diese Erwägung allein noch keine Entscheidung über den Vers herbeiführen; wir müssen ihn selbst um seinen Sinn befragen.

Wir können V. 7 entweder als Worte Jahves auffassen, die er damals in Bethel zu Jakob sprach ³⁾, oder als Worte des Propheten, die er jetzt an seine Zeitgenossen richtet ⁴⁾.

Im erstern Fall befindet sich Jakob in Bethel auf seiner Reise nach Aram (Gn. 28). Dann ist 7_a eine Weissagung glücklicher Rückkehr, und 7_b eine Mahnung, die Jakob mit auf den Weg bekommt ⁵⁾. — Doch lassen sich gegen diese Auffassung verschiedene Einwände erheben. Nowack ⁶⁾ macht dagegen das parallele *חָסַר וּמִשְׁפָּט שָׁמַר* geltend. Ob freilich eine nähere Bestimmung, etwa *מִשְׁרָה אָרַם*, unentbehrlich gewesen wäre ⁷⁾, ist doch bei diesen kurzen Andeutungen, wo noch wichtigere Dinge

1) Es ist also richtig, dass der Prophet seinen Zuhörern den Erzvater als Beispiel vorführt; nicht aber als Exempel der Tugend, sondern der Busse. Vgl. Beer, ZATW. XIII. 282. 284. 287.

2) Gegen Beer, a. a. O. 286: „der Prophet quält sich gar nicht ab, wie auch sonst nicht, die verstockten Israeliten ausdrücklich zur Reue zurückzurufen, sondern tadelt sie nur, dass sie nicht umgekehrt seien.“

3) Hitz. Kl. Pr. ¹ 58: „durch deinen Gott wirst du aus Aram zurückkehren. Die Weissagung, 1. Mos. 28, 15 ausführlicher, . . . פ ist *per* vgl. v. 14“. — Ähnlich Wellh. Kl. Pr. ² 20. Beer, ZATW. XIII. 286: „Vers 6—8 ist die Offenbarungsrede Gottes an Jakob zu Bethel.“

4) So die meisten.

5) Vgl. Hitz., Wellh. (S. 126), Beer a. a. O.

6) Hos. 222. Vgl. auch schon Simson, Hos. 311; Keil, Kl. Pr. ³ 105 f.

7) Nowack, a. a. O.

ergänzt werden müssen¹⁾, recht fraglich. — Wellhausen²⁾ meint, es störe, „dass dort Jakob auf dem Wege nach Norden (nach Aram) begriffen ist, während er in v. 5 von Norden (von Pniel) kommt“³⁾. — Auch würde sich das nachdrücklich betonte **ראה** dann nicht recht erklären lassen⁴⁾.

Gegen die andere Auslegung, wonach V. 7 Worte des Propheten an seine Zeitgenossen enthält, in denen er sie zur Umkehr zu Gott auffordert, ist ausser anderen weniger schwerwiegenden Bedenken⁵⁾ die hier vorliegende Konstruktion von **שוב** mit **ב** geltend gemacht worden: **ב** könne hier nicht die Richtung angeben⁶⁾. Doch lässt sich die Möglichkeit einer solchen Bedeutung von **ב שוב** kaum bestreiten⁷⁾. Zieht man noch den Parallelismus der Versglieder in Betracht⁸⁾ und dann noch den leichten Anschluss an die vorhergehenden Verse⁹⁾, so wird man ruhig bei der von den meisten Auslegern vertretenen

1) So ist z. B. vom Segen, der dem Jakob in Bethel (nach Gn. 35) zuteil geworden, nirgends ausdrücklich die Rede; zu dem **ירבה** muss man den Inhalt der gesprochenen Worte, die doch die Hauptsache sind, ergänzen.

2) A. a. O. 126.

3) Vgl. jedoch Beer, ZATW. XIII 286 Anm. 2.

4) Bei Hitzigs Annahme wäre der zu erwartende Gegensatz: ich (Jahve) werde dich heimkehren lassen, du aber bewahre Liebe und Recht. Stattdessen kommt Folgendes heraus: Jahve ist sein Zeichen — du aber wirst zurückkehren.

5) Beer, ZATW. XIII 286 führt ausser dem **השוב ב** und dem oben S. 30 Anm. 2 zitierten Grunde noch zwei andere Einwände auf, von denen der eine weiter unten besprochen werden wird. — Unter Nr. 4 heisst es daselbst: „Wenn der Prophet in den Versen 8—9 das entgegengesetzte Verhalten der Israeliten tadelt, so macht er ihnen keinen Vorwurf, der der Forderung von Vers 7: **אל-אלהיך המיר** entspräche“. Das ist richtig; doch liegt ein solcher, der Forderung von Vers 7 entsprechende Vorwurf in V. 10.

6) Hitz. Kl. Pr.⁴ 58.

7) Vgl. Gesen. Thes. 172 (**ב** Nr. 10); ebenso Gesen. WB.¹¹ 90. 837; (anders Gesen. WB.¹² 777, wogegen S. 84 der bezügliche Passus wörtlich aus der früheren Auflage wiederholt ist); Ew. PdAB. I 161; Simson, Hos. 311 f. (ausführlich); Wünsche, Hos. 527 ff.; Nowack, Hos. 222; Keil, Kl. Pr.³ 105.

8) Simson, Nowack, Keil. Vgl. oben S. 30. — Keil, a. a. O. 105 f.: „Die beiden folgenden Sätze sind, wie das Fehlen der Copula vor **חסד** und der Wechsel des Tempus zeigen, als Explication des **תשוב** zu fassen.“

9) Vgl. oben S. 30.

Erklärung bleiben können¹⁾. Also: so sollst auch du zu deinem Gott umkehren²⁾! Diese Umkehr soll sich aber in Liebe und Recht und beständigem Harren auf Gott zeigen.

Da nun diese Deutung von V. 7 an sich feststeht, auch ohne dass man auf den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden Rücksicht nimmt, so darf man wohl von hier aus zurückblicken und von diesem festen Punkte aus ein Verständnis der Verse 1—6 suchen. Es wird das dann auch eine Probe sein, ob wir bisher richtig erklärt haben.

„Auch du kehre zu deinem Gott zurück“, wie es nämlich Jakob gethan hat; also muss in der Erzählung über Jakob von einer Umkehr die Rede sein. Daraus folgt weiter die Notwendigkeit, die Ausdrücke in V. 4 im schlechten Sinn zu verstehen³⁾ und im Verlauf der Erzählung einen Punkt zu setzen, wo Jakob sich von seinen zuerst eingeschlagenen bösen Wegen abkehrt. Diesen Wendepunkt werden wir am besten in dem asyndetisch angeknüpften „er weinte und bat ihn um Gnade“ (5a) suchen⁴⁾. Israel soll im Gegensatz zu seinem bisherigen Thun, das in Trug und Gewaltthat gegen den Nächsten⁵⁾ und in Feindschaft gegen Gott besteht⁶⁾, sich jetzt der Liebe und des Rechts befehligen und geduldig und demütig auf Gottes Hülfe harren⁷⁾, wie ja auch Jakob von der betrügerischen Vergewaltigung seines Bruders und seiner Feindschaft gegen Gott umgekehrt ist zum rechten Verhalten Gott gegenüber (und wohl auch seinem Bruder gegenüber, wie sich das aus der Analogie und der höchst wahrscheinlich dem Propheten und seinen Lesern bekannten Erzählung von der Versöhnung der beiden Brüder

1) Ausser den S. 31 Anm. 7 genannten auch noch Umbr. IV 83; Studer, JPTH. 1875. 544; Orelli, Kl. Pr. 230; Guthe bei Kautzsch, HS. 636.

2) So Guthe a. a. O.; vgl. Simson und Studer. Die andern geben dem וָאֵלֶּה eine andere Beziehung, die mit der von uns verworfenen Deutung von V. 5 zusammenhängt.

3) Dass auch 4 b so zu beurteilen ist, ergibt sich aus der Proportion $\text{בכה וגו'} : \text{סבכני וגו'} = \text{וקוה וגו'} : \text{x}$.

4) Man könnte einwenden, dass nirgends ausdrücklich von einer Umkehr Jakobs die Rede ist; aber das בכה וגו' lässt schwerlich eine andere Deutung zu. Vgl. Jer. 3, 21.

5) Vgl. Nowack, Hos. 223 über den Parallelismus von חסר und משפט einerseits und שד וכוז andererseits.

6) Vgl. Studer, JPTH. 1875. 543 f. — Vgl. auch oben S. 21 Anm. 1.

7) Hier ist also der Parallelismus vollständig.

(vgl. Gn. 33) ergibt¹⁾. Also auch von V. 7 aus kommen wir zu demselben Ergebnis in betreff des Sinnes der Verse 1—6, wie wir es oben auf anderem Wege gewonnen hatten. —

Hos. 12, 13. — „Mit v. 13 greift der Prophet wieder wie vorher v. 4 in die Vergangenheit und zwar auf die Geschichte des Stammvaters Israels und die Tage der Errettung aus Egypten zurück“²⁾. Der Wortlaut der Verse 13 f. bereitet keine Schwierigkeiten; wohl aber ist streitig, ob wir in denselben eine Fortsetzung von V. 7 zu sehen haben³⁾. Wenn man nun auch mit Beer⁴⁾ annimmt, dass Hosea den Ringkampf auf der Reise nach Aram vor sich gehen lässt, sich auch nicht daran stösst⁵⁾, dass die Erklärung Hitzigs⁶⁾ zu äusserlich sei⁷⁾, so ist doch der Ausdruck in V. 13 dieser Annahme entschieden ungünstig: ויברח. So kann man sich kaum ausdrücken, um die Fortsetzung der Reise von Bethel aus zu bezeichnen; man vergleiche nur Gn. 27, 43 und denke sich dann in Gn. 29, 1 statt der sich dort findenden Ausdrücke ויברח. Vielmehr ist auf Jakobs Reise nach Aram im allgemeinen hingeblickt, und sie wird durch den Ausdruck als Flucht charakterisiert. Es ist also ein neuer Rück-

1) Beer, ZATW. XIII 286: „Wenn Vers 7 die Forderung an die Israeliten nach Massgabe des Verhaltens ihres Ahnes wäre, so wäre doch die Forderung von חסד ומשפט zu viel: Jakob selber hat solches in dieser Episode V. 5 nicht gezeigt.“ Dagegen lässt sich sagen, dass der Nachdruck in diesem Vergleich auf der Umkehr von dem bösen Weg, auf dem man sich befindet, liegt: wie Jakob von seinem bösen Weg umgekehrt ist, so müssen die Israeliten jetzt auch von ihrem bösen Weg umkehren. Übrigens ist חסד ומשפט so ziemlich das Gegenteil von dem, was Jakob vor seiner Bekehrung dem Bruder angethan hatte. Die Proportion ist doch ganz deutlich, wenn auch nur drei Glieder derselben ausdrücklich angeführt sind: חסד ומשפט : כוב ושר = x : עקב וגו'.

2) Nowack, Hos. 229.

3) So Hitz. Kl. Pr.³ 55; Kl. Pr.⁴ 60; Wellh. Kl. Pr.² 126; Beer, ZATW. XIII 285 f. — Vgl. oben S. 23.

4) A. a. o. 285 ff.; 293.

5) Wie Nowack, Hos. 229.

6) Hitz. Kl. Pr.⁴ 60: „V. 13—15. Fortsetzung von V. 7. Der abgebrochene Faden wird hier wieder aufgenommen, ein geschichtliches Bruchstück hingeworfen, und Betrachtungen daran geknüpft.“

7) Der Einwand, den Simson (Hos. 319) gegen Hitzigs Ansicht erhebt, ist nicht durchschlagend; Hosea braucht die Geschichten nicht in derselben Reihenfolge gekannt zu haben, wie sie jetzt uns in der Genesis vorliegen.

blick ¹⁾, der, wie sich zeigen wird, auch zu einem andern Zweck angestellt ist, als der erste.

Was nun den Zweck dieses Rückblicks und das Verhältniß der Verse 13 und 14 zu einander betrifft, so haben wohl diejenigen Ausleger recht, die hier eine Illustration der grossen unverdienten Gnade Gottes gegen das Volk Israel finden ²⁾ — nach Dt. 26, 5 ³⁾ —, durch die der Undank des Volkes desto schwärzer erscheint und die angedrohte Strafe desto verdienster; in V. 13 also die Not und Mühsal und Niedrigkeit des Stammvaters auf der Flucht nach Aram, im Gegensatz zu der herrlichen Führung durch den Propheten beim Auszug aus Ägypten sehen ⁴⁾. —

Die kurzen Andeutungen in V. 13 erinnern uns an die ausführlichen Erzählungen in der Genesis Kap. 27 ff. ⁵⁾. Wie weit diese Erzählungen Hosea in ihren Einzelheiten bekannt waren, lässt sich natürlich nicht genau feststellen ⁶⁾. Jedenfalls aber kann man aus dem **ויברח** schliessen, dass Hosea sich die Reise nach Aram in derselben Weise motiviert dachte, wie JE ⁷⁾, nämlich durch den Zorn und die Drohungen des betrogenen ⁸⁾ Bruders ⁹⁾. Dies und die Notiz in V. 4^a deuten

1) Dass der Prophet noch einmal auf die Geschichte des Erzzvaters zurückgreift, ist, auch wenn er es in anderem Zusammenhang und zu anderem Zweck thut, doch dadurch psychologisch genügend motiviert, dass er sich soeben mit dieser Geschichte beschäftigt hat. Warum sollte er nicht zwei verschiedene Lehren daraus entnehmen. Die Reihenfolge, in der die geschichtlichen Notizen hier vorgetragen werden, braucht auch durchaus nicht chronologisch gemeint zu sein. Vgl. oben S. 23 Anm. 1.

2) So nach dem Vorgang älterer Erklärer: Simson, Hos. 303. 318 ff.; Keil, Kl. Pr. ³ 102 f. 108; Nowack, Hos. 229 f.

3) Hengstenberg (bei Simson, Hos. 320).

4) Anders Ew. PdAB. I 162 (u. ähnlich Wünsche, Hos. 543 ff.); dagegen vgl. Simson, Nowack, Keil a. a. O.; Umbr. IV 81; gegen ihn vgl. Sims., Now. a. a. O.; Wünsche a. a. O. 543.

5) Vgl. Kuenen, Einl. I § 10 N. 18 (S. 178) und § 13 N. 4 (S. 217).

6) Anders steht die Sache natürlich, wenn man Hosea von JE litterarisch abhängig sein lässt.

7) Gn. 27, 41 ff.

8) Es ist wohl möglich, dass wie Beer (a. a. O. 284) annimmt, Hosea bei **עקב** V. 4 „auch gleich an den zweiten Fall gegenüber dem Bruder denkt.“

9) Man wird dann wohl auch besser den Ausdruck **שרה ארם** mit **שרה מואב** Gn. 36, 35 (Wellh. Kl. Pr. ² 127) zusammenstellen, als mit **שרה פון ארם** (P), wie es die meisten thun, vgl. Gesen. Thes. 1321, **שרה**

darauf hin, dass dem Propheten auch die Geschichte Isaaks in einem gewissen Umfang bekannt war, wenn er diesen selbst auch nicht ausdrücklich nennt¹⁾; wie andererseits der Vergleich von V. 13 und 14 den Schluss nahe legt, dass er auch um die Erzählung von der Übersiedlung der Familie Jakobs nach Ägypten gewusst hat.

Was sich aus der Patriarchengeschichte bei Hosea findet, sind persönliche Erlebnisse des Erzvaters Jakob, die der Prophet erbaulich auslegt und anwendet. Dagegen kommen die Patriarchen nicht nach ihrer allgemeinen Bedeutung als Empfänger eines für ihre Nachkommen bestimmten Segens in Betracht, wie es bei den späteren Propheten öfter der Fall ist²⁾. Abraham und Isaak werden überhaupt nicht erwähnt.

Was die Reihenfolge betrifft, in der Hosea die Geschichten von Jakob gekannt³⁾, so ist bei unserer Auffassung kein Grund zur Annahme vorhanden, dass es eine andere gewesen sei, als wie wir sie jetzt in der Genesis vor uns haben. Doch lässt sich ein positiver Beweis hier kaum führen.

Wir haben oben gesehen, dass Hosea die Geschichte Jakobs zu erbaulichen Zwecken verwendet, gewissermassen über einen gegebenen Text predigt. Es kann daher gefragt werden, was in seiner Darstellung zur Predigt gehört, und was zum Text. Mit grosser Wahrscheinlichkeit konnten wir die Worte in 5a „er weinte und bat ihn um Gnade“ für Hoseas Eigentum erklären; noch sicherer V. 6⁴⁾. Das Übrige stimmt, wenn auch hier zum Teil originell ausgedrückt⁵⁾, sachlich doch mit den Berichten der Genesis überein und ist daher inhaltlich seiner Quelle zuzuweisen⁶⁾. Der Schlüssel zum Verständnis von Hoseas Auffassung der Jakob-Geschichte ist die Identifizierung des

Nr. 3; Ew. GdVIsr.³ I 490; Hitz. Kl. Pr.⁴ 60; Wünsche, Hos. 545; Marti, JPTH. 1880. 336; Dillm. Gen.⁶ 318, u. a. — Vgl. auch Ob. 19 שרה אפרים und überhaupt Si. St. WB. 745 שרה e.

1) Vgl. oben S. 6 Anm. 1.

2) Vielleicht ist das nur Zufall, und Hosea hat nur keinen Anlass gehabt, an den patriarchalischen Segen zu erinnern.

3) Vgl. oben S. 33 f. u. 23 Anm. 1.

4) Vgl. oben S. 21 f.; 24; 28 f.; (20).

5) Vgl. Nowack, Hos. S. XIX.

6) Ob es JE ist, oder ein ähnliches Werk, oder die mündliche Überlieferung, bleibe dahingestellt.

mit dem Erzvater kämpfenden und mit ihm redenden Gottes mit Jahve, V. 6¹⁾).

Die obige Untersuchung hat uns gezeigt, dass Hosea über die Geschichte des Erzvaters Jakob genau unterrichtet ist. Und zwar ist ihm Jakob-Israel der Stammvater des gegenwärtigen Volkes, ja Vorfahr und Nachkommen werden geradezu identisch gesetzt (V. 3 f. 13 f.)²⁾. Andererseits ist es auch derselbe Jahve, der Gott des gegenwärtigen Volkes, mit dem auch der Stammvater Jakob zu thun gehabt hat³⁾. Hiernach reichen also sowohl die Anfänge des Volkes, als auch das Verhältnis Jahves zu diesem Volk bis in die Zeit der Erzväter, d. h. die vor-ägyptische Zeit zurück. — Damit lässt sich nun schwer eine andere Anschauungsweise vereinigen, die wie bei den anderen Propheten⁴⁾, so auch bei Hosea sich findet: dass nämlich die Entstehung des Volkes sowohl als die Anknüpfung seines Verhältnisses zu Jahve in die Zeit des Auszuges aus Ägypten und des Aufenthalts in der Wüste fällt⁵⁾. Die Jugendzeit Israels ist die Zeit seines Auszuges aus Ägypten; damals fand Jahve es wie Trauben in der Wüste; als Israel jung war, da gewann Jahve es lieb und rief seinen Sohn aus Ägypten; Jahve ist Israels Gott von Ägypten her — nie heisst er der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs⁶⁾. — Dass das Verhältnis zuerst zwischen Jahve und Jakob angeknüpft wurde, später in der Wüste aber erneuert, muss man freilich mit Duhm⁷⁾ annehmen, wenn man beide Anschauungsweisen vereinigen will; Hosea selbst aber hat diesen Ausgleich nicht vollzogen⁸⁾. Für ihn ist der Auszug aus Ägypten die Urzeit, wo Gott zum erstenmal mit dem Volke anknüpft; daneben aber ist dieses Volk doch wieder mit dem Stammvater identisch, welcher

1) Vgl. oben S. 20 f.; 22; 24; 28 f.

2) Vgl. oben S. 13 f.; 15. — Doch heisst er hier nicht „Vater.“

3) Vgl. oben S. 29.

4) Z. B. Jerem., Ezech.; vgl. weiter unten.

5) So an folgenden Stellen: Hos. 2, 5. 16 f.; 9, 10; 11, 1; 12, 10; 13, 4. 5, wenn auch obige Gedanken nicht an sämtlichen Stellen mit gleicher Klarheit hervortreten.

6) James Robertson a. a. O. 17 „Mit Abraham lassen die alttestamentlichen Schriftsteller die Geschichte Israels als eines Volkes beginnen.“ So allgemein ist dieser Satz nicht richtig.

7) ThdProph. 135.

8) Dafür spricht auch der Wortlaut der oben Anm. 5 zitierten Stellen.

seinerseits auch schon mit Jahve in einem ähnlichen Verhältnis stand, wie später das Volk. Freilich sind die beiden Perioden der Geschichte Israels — die Erzväterzeit und die Mosaische Zeit — auch bei Hosea (12, 13 f.) mit einander verknüpft und in ein chronologisches Verhältnis zu einander gebracht. Aber man hat doch den Eindruck, dass diese Vereinigung etwas sekundäres ist; die sonst sich findende Betrachtung des Auszuges aus Ägypten als des absoluten Anfangs des Volkes Israel liesse sich anders nicht erklären. Und zwar muss diese letztere Vorstellung die ältere sein, die Patriarchenzeit aber im geschichtlichen Bewusstsein des Volkes erst später hinzugekommen und vor die Mosaische Zeit gesetzt sein; sonst könnte die Geschichte der Mosaischen Zeit doch garnicht anders wie als Fortsetzung der Vätergeschichte aufgefasst sein¹⁾. —

Anhangsweise soll hier eine Stelle besprochen werden, die zwar auf die Geschichte der Erzväter, wie man vielleicht vermuten könnte, keine Anspielung enthält²⁾, wohl aber deshalb interessant ist, weil sie Hoseas Verhältnis zur Überlieferung beleuchtet. Es ist 11, 8 die Erwähnung der uns aus der Sodoms-Sage bekannten zwei Städte Adma und Zeboim³⁾. „Adma und Zeboim verwendet Hosea etwa so, wie Amos und Jesaias Sodom und Gomorrha verwenden“⁴⁾. Früher sah man darin keine Schwierigkeit, dass einmal zur Abwechslung statt Sodom und Gomorrha die Nachbarstädte genannt werden, die ja von der nämlichen Katastrophe betroffen wurden. Beachtet man aber, dass ausser an dieser einen Stelle die beiden Städte überhaupt nie allein genannt werden, als zerstört ausdrücklich nur

1) Wenn man das Verhältnis Hoseas zum jehovistischen Geschichtswerk untersucht, so muss dieser Umstand wohl auch beachtet werden, dass in JE die Perioden nicht nur äusserlich in das ihnen zukommende chronologische Verhältnis gesetzt sind, sondern auch innerlich derart mit einander verknüpft sind, dass die Mosaische Zeit von vorn herein nur als Fortsetzung der sich zwischen Jahve und den Erzvätern abspielenden Geschichte, als Erfüllung der diesen zu teil gewordenen Verheissungen erscheint.

2) Vgl. oben S. 11 f.

3) Die Stellen, wo Adma und Zeboim sonst noch vorkommen, sind folgende: Gn. 10, 19; 14, 2. 8; Dt. 29, 22. Vgl. auch Jer. 49, 18; 50, 40, wo die Nachbarstädte von Sodom und Gomorrha (שכניה) erwähnt werden. — Vgl. Duhm zu Jes. 15, 9 (S. 105).

4) Wellh. Kl. Pr.² 125.

Dt. 29, 22¹⁾ in Verbindung mit Sodom und Gomorrha; dass sonst immer nur von Sodom resp. S. und Gomorrha die Rede ist²⁾, so muss man es doch für sehr auffallend halten, wenn Hosea statt dieser die beiden anderen Städte nennt. Keil³⁾ hilft sich damit, dass Hosea im Hinblick auf Dt. 29, 22 als für seinen Zweck genügend nur die beiden letzteren der dort aufgeführten Städte nenne; aber auf ein zu seiner Zeit doch wohl verlorenes Buch, zumal auf einen Teil desselben, der damals noch garnicht existierte, konnte er nicht hinblicken. Ausserdem bliebe es unerklärt, warum er gerade die beiden letzteren Städte nennt, die doch sonst nie statt der anderen bekannten vorkommen. Diese letztere Schwierigkeit würde auch bleiben, wenn man annähme, Hosea habe an Gn. 10 oder 14 gedacht; ausserdem ist ja dort nicht von der Zerstörung der beiden Städte die Rede. Daher thut man wohl am besten mit Nowack⁴⁾ anzunehmen, Hosea habe hier aus mündlicher Überlieferung geschöpft, und es habe eine Sage existiert, nach der die Städte Adma und Zeboim das gleiche Schicksal erlitten hätten, wie Sodom und Gomorrha in der uns bekannten Erzählung. Ob freilich dann nur zwei verschiedene Formen derselben Sage oder zwei ganz verschiedene Erzählungen anzunehmen sind, die später vereinigt wurden, bleibe dahingestellt⁵⁾. Jedenfalls ist es aber beachtenswert, dass Hosea, obgleich er die jehovistische (oder eine dieser nahe stehende) Überlieferung kennt, sich in diesem Punkt ihr nicht anschliesst, sondern einer andern folgt.

1) Vgl. Orelli, Kl. Pr. 227.

2) Vgl. oben S. 9 Anm. 1; 11 Anm. 4.

3) Kl. Pr.³ 101.

4) Now. Hos. 207.

5) Vgl. Wellh. Kl. Pr.² 125; Duhm zu Jes. 1,9 (S. 6).

Jesaja.

Schon Amos und Hosea verwenden wie wir gesehen haben vielfach die Geschichte in ihrer Predigt; und zwar thut das Amos nicht nur mit der Geschichte des eigenen Volkes, sondern auch mit der der Heiden, indem er zeigt, dass Gott es ist, der die Geschehnisse der Völker lenkt. Doch dass sie sich alles was auf Erden geschieht als durch einen Zweck bestimmt gedacht hätten, diese Ansicht ist bei ihnen noch nicht nachweisbar, mag es auch eine unbewusste Voraussetzung ihrer sonstigen Überzeugungen gewesen sein. Cornill¹⁾ hat daher wohl recht wenn er sagt: „Bei Jesaja zum ersten Male finden wir den klar erkannten Begriff der Weltgeschichte: alles, was auf Erden geschieht, ist von Einem überweltlichen heiligen Willen geleitet und hat die Ehre Gottes zum letzten Ziel.“ — Jesajas Blick umfasst die Gesamtheit der Völker, die in seinem Gesichtskreis lagen. Da er so regen Anteil an der Politik nahm, interessierte ihn natürlich in erster Linie die gegenwärtige Weltlage. Aber auch in die Vergangenheit seines Volkes greift er zurück, und zwar ist es die Davidische Zeit, bei der er mit Vorliebe verweilt; ihr entlehnt er auch die Farben, mit denen er das zukünftige messianische Reich malt²⁾. Doch geht Jesaja, wenn auch selten und immer kurz³⁾, noch weiter zurück,

1) D. israelit. Prophetismus. 1894. S. 57. — Vgl. auch schon D u h m, ThdProph. 157: „... die Quelle, aus der seine politische Weisheit floss, war nur der Glaube, dass Jahve die Geschichte der Völker für seine Zwecke an seinem Volk lenke.“

2) Vgl. D u h m zu Jes. 4, 5 (S. 33): „... für Jes. ist Davids Zeit das classische Vorbild.“ — Vgl. Wellh. Prol.¹ 420 ff.

3) D u h m, Jes. S. 66: „Jes. citirt die Vergangenheit immer nur in sehr kurzer Weise.“

so z. B. 9, 3 in die Richterzeit¹⁾. Auch die Ereignisse des Exodus sind mehrfach erwähnt²⁾. In einem Punkt nun unterscheidet sich Jesaja deutlich von späteren Propheten, dass er nämlich die Wege Gottes mit seinem Volk noch nicht bis zur Weltschöpfung hinauf verfolgt³⁾. — Da also Jesaja, so oft er die Geschichte ins Auge fasst, mehr die Gegenwart in ihrer ganzen Breite umspannt als dass er sich in die Vergangenheit vertieft, um in ihr die Wurzeln der Gegenwart zu suchen; da ausserdem, wo er in die Vergangenheit blickt, sein Auge meist auf der für ihn klassischen Periode der Geschichte Israels, der Davidischen Zeit, ruhen bleibt, so brauchen wir uns nicht darüber zu wundern, wenn er der ältesten Zeiten, und sollte er sie auch genau gekannt haben, selten gedenkt. Und in der That wird die Erzväterzeit, die uns hier ja besonders interessiert, nur an wenigen Stellen erwähnt. Eigentlich kommen nur 19, 24 f. und 29, 22 hier in Betracht.

Denn dass in 1, 4 (זרע מרעים) eine Anspielung auf die Abstammung von den Erzvätern liegen sollte⁴⁾, oder dass in 2, 3; 9, 7; 10, 20 mit dem Namen Jakob der Patriarch und nicht das Volk Israel gemeint sei⁵⁾, ist doch mindestens zweifelhaft, wenn auch an sich nicht gerade unmöglich; jedenfalls lassen sich die genannten Stellen anders auf eine ungezwungnere Weise erklären⁶⁾. Dass ferner Jesaja selbst in 6, 5 seine

1) Der „Tag Midians“; vgl. Ri. 6—8.

2) So z. B. 4, 5; 10, 24, 26; 11, 16. Doch werden alle diese Stellen von Duhm für unecht gehalten. Vgl. Duhm, Jes. zu den Stellen, namentl. S. 33. 80. („Seit Heseziel liebt man es, die Geschichte des Exodus als beziehungsreichen Themenstoff für Predigten und Prophetien zu verwerten.“).

3) Wie z. B. Deuterojesaja. Vgl. Ew. GdVIsr.³ IV 58 f.; Anm. 2 zu S. 58: „Überhaupt ist von jetzt an wie die weite umsicht über alle völker nahe und ferne so auch der begeisterte blick in alle ewigkeit der vergangenheit und der zukunft ein kennzeichen dieser zeit“. — Vgl. Jer. 32, 16 ff.

4) Del. Jes.¹ 47. Vgl. auch Franz Schnedermann, NKZ. VII 233.

5) Kittel, GdHebr. I 156 sagt, Jakob werde von Jesaja erwähnt 2, 3; 9, 8; 10, 20.

6) Zu Jes. 1, 4 vgl. z. B. Gesen. Thes. 433: „*genus hominum, haud quidem eodem semine ortorum, sed moribus sibi similitum et quasi fratrum...*, saepius in malam partem (gr. γέννημα Mt. III, 7. XII, 37, nostr.

Zeit mit der der Erzväter sollte verglichen haben, wird wohl Duhm¹⁾ selbst kaum haben sagen wollen. — Über die Stellen, an denen Sodom und Gomorrha genannt werden, vgl. oben S. 11 f. —

Fassen wir zunächst die Stelle 29, 22 ins Auge, wo ausdrücklich Abraham genannt wird. Da dies hier zum erstenmal in der prophetischen Litteratur geschieht²⁾, so darf die Stelle ein besonderes Interesse beanspruchen. Es heisst hier **אשר פרה את אברהם**³⁾. Der Satz ist schnell übersetzt: er, der den Abraham erlöst hat. Doch ist damit noch nicht viel gewonnen, denn es fragt sich, aus was für einer Not oder Gefahr Abraham nach Ansicht des Verfassers erlöst worden ist⁴⁾. Die Ausleger sind da verschiedener Meinung.

Die einen verstehen פרה von der Erlösung aus einer wirklichen grossen Lebensgefahr, in die Abraham durch die Verfolgung seiner götzendienerischen Verwandten geraten sei. So in Übereinstimmung mit der jüdischen Sage und den Rabbinen⁵⁾ z. B. Ewald: „... schon das eine kleine wort bei Jesaja 29, 22 „Jahve habe Abraham *erlöst*“, weist hinreichend klar auf gewaltige kämpfe und lebensgefahren hin welche man nach den jezigen erzählungen von Gen. c. 12 an nicht vermu-

Brut, race), ut **זרע מרעים** Jes. I, 4⁶⁾. — Vgl. Duhm, Jes. S. 3; Si. St. WB. 180 **זרע** Nr. 4. — Zu den anderen Stellen vgl. z. B. Del. Jes.⁴ S. 71: „**ישראל** ist als Name des Volkes Gottes durch häufigen Gebrauch vulgär geworden, sie bedienen sich des exquisiteren Namens **יעקב**“; a. a. O. S. 172 zu Jes. 9, 7: „**יעקב** nicht anders als 2, 5“. So auch Gesen. WB.¹¹ 347.

1) Jes. S. 46 „... seine Zeit ist nicht mehr die der Erzväter, die nachlebende Menschheit ist degeneriert. . .“

2) Die Stellen bei den Propheten, wo Abraham überhaupt genannt wird, sind folgende: Jes. 29, 22; 41, 8; 51, 2; 63, 16; Jer. 33, 26; Ez. 33, 24; Mi. 7, 20.

3) LXX $\delta\epsilon \alpha\varphi\omega\rho\iota\sigma\epsilon\nu \epsilon\tilde{\varsigma} \text{ } \text{Ἀβραάμ.}$

4) Man ist fast allgemein der Ansicht, dass diese Erlösung Abrahams in die Zeit bevor er nach Kanaan kam, fällt. Vgl. Ew. GdVlsr.³ I 456 Anm. 1. Darüber, dass von der Geschichte Gn. 14 hier nicht die Rede sein kann, vgl. Dillm. Jes.⁵ 267 f.

5) Vgl. B. Beer, Leben Abrahams S. 16 und 114 (Anm. 136). — Buch Judith 5, 6 ff., dazu Ew. GdVlsr.³ I 479. — Vgl. auch a. a. O. 480 Anm. 4. — Die hierher gehörenden Stellen des Koran sind Ew. a. a. O. 483 Anm. 1 aufgezählt.

thet . . . "1). „ . . . Jes. 29, 22 . . . danach wäre Abraham als aus einer wirklichen grossen lebensgefahr errettet und so zur erkenntnis des wahren Gottes gelangt zu denken" 2).

Eine andere Beziehung findet in dem Ausdruck Delitzsch³⁾, dass nämlich „Abraham aus der im Heidentum versunkenen Menschheit ausgeschieden ward, um der Ahn eines Volkes Jahve's zu werden" 4).

Umbreit endlich spricht von der „Erlösung Abraham's aus der Knechtschaft des Irrthums" 5).

Die erste dieser Ansichten hat den sonstigen Sprachgebrauch des Wortes פָּרָה für sich 6). Für die Bedeutung „auscheiden" könnte man sich auf Gesen. Thes. 1091 berufen: „1) pr. *secuit, dissecuit* . . . Spec. solvit dissecando (los-schneiden)", doch ist hier kein einziger Beleg aus dem AT. gegeben. — Die Erlösung „aus der Knechtschaft des Irrtums" hätte ein Analogon in Ps. 130, 8: „und er wird Israel von allen seinen Verschuldungen erlösen" 7).

Der Zusammenhang entscheidet auf den ersten Blick auch nicht für eine der obigen Auffassungen; für die Errettung aus leiblicher Gefahr sprechen die Verse 19—21; dem stehen aber wiederum Vv. 16—18, 23 f. gegenüber. — Da die Auffassung von V. 22^b für das Verständnis des פָּרָה möglicherweise entscheidend sein könnte, so lasse ich eine Untersuchung über den

1) E w. GdVIsr.³ I 456 Anm. 1.

2) E w. GdVIsr.³ I 479 Anm. 3. — Dillm. Jes³ 267: „... Befreiung Abrahams aus der Verfolgung seiner götzendienerischen Verwandten." — Vgl. noch Wellh. Prol.⁴ 324 (Anm.); Duhm, Jes. 191; Bredenkamp, Jes. 176 f.

3) Jes.⁴ 328.

4) Ähnlich Orelli, Jes. S. 100: „Abraham ward erlöst, eig. befreit aus dem ihn umgebenden Heidentum." A. a. O. 102: „Der Gott, der Abraham aus seiner heidnischen Umgebung freigemacht hat . . ."

5) Prakt. Comm. I 255.

6) Gesen. WB.¹¹ 673 „1) loskaufen . . . 2) losgeben (vom Priester) . . . 3) befreien . . . erretten". — Si. St. WB. 566: „1) *jmdn* auslösen (durch Zahlung eines Lösegeldes), freikaufen . . . — 2) übt. . . auf Gott: erlösen, befreien (Syn. מַלֵּא, מְלֵא, הַצִּיל)."

7) Über den Gebrauch des Wortes פָּרָה vgl. besonders Gesen. Thes. 1091. Ich entnehme daraus folgendes: „3) sq. מִן *liberavit* aliquem, velut Deus populum *ex servitute* . . . aliquem s. vitam eius *ex angustis* . . . a morte . . . e manu hostium, improborum . . . e potestate orci . . . Absol. פָּרָה נִפְשׁ פִּי servavit vitam alic."

Zusammenhang der beiden Verhältnisse und über die Bedeutung des Wortes **בוש** folgen.

Das Verhältnis der beiden Versglieder zu einander ist zu charakterisieren als „parallage elliptica“. „Ea vero est parallage elliptica, quando in uno membro unum, in altero alterum exprimitur, et tamen in utroque utrumque intelligendum“¹⁾. Was Gott an Abraham gethan hat, — an die bekannte Geschichte werden die Angeredeten erinnert²⁾ —, das will er nun auch am Hause Jakob thun; denn in Abraham hat er ja auch dessen ganze Nachkommenschaft erwählt³⁾. In diesem Gedanken liegt die tröstende Kraft jenes Hinweises. Die Ellipse ist nun folgendermassen zu ergänzen: 1) Gott hat den Abraham erlöst, folglich wird er auch das Haus Jakob erlösen. 2) Jakob wird nicht mehr nötig haben sich zu schämen und zu erleichen; also ist auch Abraham aus einer solchen Lage befreit worden, wo er sich schämen und erleichen musste⁴⁾.

Es kommt nun darauf an festzustellen, was die Ausdrücke **בוש** und **חור** bedeuten. — Befragen wir zunächst den sonstigen Sprachgebrauch. Die Bedeutungen, in denen das Wort **בוש** (kal)⁵⁾ vorkommt, lassen sich in zwei Gruppen ordnen: 1) sich schämen, 2) zu Schanden werden, beschämt werden⁶⁾. Richtig führt Gesenius die zweite Bedeutung auf die erste zurück⁷⁾. — „Zu Schanden werden“ heisst in eine Lage geraten, die es notwendig mit sich bringt (*επιφέρει*)⁸⁾, dass man

1) Vgl. Hendewerk, Ob., Appendix I, S. 132 ff.

2) Worauf sich die Worte „welcher den Abraham erlöst hat“ beziehen, konnten natürlich die Zuhörer oder Leser des Propheten damals genau wissen; die Geschichte Abrahams muss ihnen durchaus geläufig gewesen sein, auch schon in der erbaulichen Anwendung.

3) Vgl. Jes. 41, 8 ff. und Duhm z. St. (S. 278).

4) Bei Delitzsch' Auffassung tritt der Parallelismus der Gedanken nicht so klar hervor; denn das „bestürzt und schamblass werden müssen“ lässt sich da nicht recht auf Abraham anwenden. — Eher geht das schon bei Umbreits Ansicht. — Ich glaube nicht, dass man auf den vollständigen Parallelismus wird verzichten dürfen.

5) Gesen. Thes. 190 f. ist bedeutend ausführlicher als Gesen. WB.¹¹ und Si. St. WB.

6) Vgl. Gesen. WB.¹¹ 100; Si. St. WB. 81.

7) Thes. 190: „2) *pudescere, spe et exspectatione excidere, quod cum pudore et rubore coniunctum est.*“

8) Vgl. Plat. Phaedo 105 A und Teichmüller, Die Platonische Frage. Gotha 1876. S. 32 ff.

sich schämt. Es wird also das *ἐπιφερομενον* statt des *ἐπιφερον* genannt. Wir müssen daher nun die Natur des *ἐπιφερον* zu bestimmen suchen. — Man schämt sich nun zunächst im Unglück¹⁾, besonders wenn man sich in einer zuversichtlichen Erwartung getäuscht sieht²⁾. Freilich kann man sich auch seiner Sünde oder sittlichen Schwäche schämen, wenn diese offenbar wird oder klar zum Bewusstsein kommt³⁾. Aber öfter ist dieser Affekt motiviert durch die Schadenfreude und den Hohn und Spott der Feinde⁴⁾. — Man muss sich also schämen, wenn es offenbar wird, dass das erhoffte Gut ausbleibt⁵⁾. Dieses Gut ist aber gewöhnlich Hülfe in der Not, Rettung vor den Feinden, im allgemeinen Heil⁶⁾. Dieses Heil erwartet man von einer Person (namentlich auch Gott) oder Sache, auf die man sein Vertrauen gesetzt hat, auf die man harrt, zu der man seine Zuflucht nimmt⁷⁾. An dieser Person oder Sache nun (מן) wird man zu Schanden, wenn die Hoffnung einen täuscht⁸⁾. Im entgegengesetzten Fall hat man Ursache sich zu freuen, zu frohlocken und sich der erfahrenen Wohlthat und des Wohlthäters zu rühmen⁹⁾, während nun die Feinde ihrerseits der Schande und Vernichtung preisgegeben sind¹⁰⁾.

Das Wort חרר kommt sonst nicht vor. Mag man es nun vom Erbleichen vor Scham verstehen¹¹⁾ oder es auch als Symptom des Erschreckens und Verzagens auffassen¹²⁾, so bringt es

1) Jes. 23, 4; Jer. 9, 18. — Ich führe meist nur einige Stellen als Beispiel auf; die vollständige Aufzählung ist wohl unnütz.

2) Vgl. die WBb.

3) Jer. 6, 15 (8, 12); 31, 19; Ez. 36, 32; Zeph. 3, 11; Esra 9, 6; Hi. 19, 3; Zach. 13, 4.

4) Jer. 48, 39; Jo. 2, 17^b. 19^b verglichen mit V. 26 f.; Ps. 22, 6 ff.; 35, 21 und oft.

5) Jes. 19, 9; Jer. 12, 13; 14, 3 f.; Mi. 3, 7.

6) Jes. 45, 17; 50, 7; 54, 5^b; Ps. 22; 25, 20; 31.

7) Jes. 20, 5; 42, 17; 49, 23; Jer. 48, 13; Ps. 22, 6; 25, 2 f. 20; 71, 1; Hi. 6, 19 f.

8) Jes. 1, 29; 20, 5; Jer. 2, 36 f.; 48, 13; Hos. 4, 19; 10, 6; Mi. 7, 16.

9) Jes. 41, 16^b vgl. m. V. 11; 45, 24 f.; 54, 1 vgl. m. V. 4; 65, 13; Jer. 50, 11 f.; Jo. 2, 21. 23 vgl. m. V. 26 f.; Zeph. 3, 19; Ps. 35, 9 vgl. m. V. 4; 109, 28.

10) Vgl. z. B. Jer. 17, 18 f. und viele der oben angeführten Stellen.

11) Vgl. Del. Jes.⁴ 328.

12) Vgl. Dillm. Jes.⁵ 268 „... sofern Entfärbung Folge des Schreckens u. Verzagens (Jer. 30, 6) u. der Enttäuschung (s. Ges. th. 457) ist.“

doch hier in keinem Fall zum **יְבוֹשׁ** ein wesentlich neues Moment hinzu; der Parallelismus ist ein synonymymer.

Wenn also in Aussicht gestellt wird, dass Jakob nun bald ¹⁾ sich nicht mehr werde zu schämen haben, so ist das — da man sich ja sowohl seiner Sünde als seines Unglücks schämen kann — entweder deshalb der Fall, weil „Sünder und Sünden, welche Gottes beschämende Strafen herausforderten, getilgt“ sind (Zeph. 3, 11) ²⁾, oder deshalb, weil Jakobs Hoffnung aus seiner gegenwärtigen bösen Lage, da ihn seine Feinde drängen und höhnen, erlöst zu werden, und zwar durch Gott, auf den er sein Vertrauen gesetzt, — weil diese Hoffnung nicht mehr lange unerfüllt bleiben wird, wie es bisher der Fall gewesen, sondern im Gegenteil er sich wird freuen können, wenn Gott nun eine That ausführt, durch welche die Feinde vernichtet und zum Schweigen gebracht werden.

Da nun die Ausdrücke in 22b uns die Wahl zwischen zwei Möglichkeiten offen lassen, so müssen wir weiter untersuchen, wie die gegenwärtige Lage und die in Aussicht gestellte zukünftige sonst noch im Zusammenhang beschrieben werden; vielleicht dass wir da einen sichern Anhaltspunkt für die Entscheidung der Frage finden.

Nun ist aber die gegenwärtige Lage durch folgendes charakterisiert: 1) durch das Gebahren der Gewaltthätigen und Spötter ³⁾ und das diesem entsprechende Elend der unschuldigen Dulder ⁴⁾; 2) durch den Unverstand derer, die infolgedessen an Gottes Macht und Weisheit zweifeln ⁵⁾. Diese Letzteren machen einen Teil der Elenden aus ⁶⁾, die wiederum ihrerseits

1) **עַתָּה** geht auf die Zukunft; vgl. Si. St. WB. 561; (u. zwar relativ, vgl. Dillm. Jes. ⁵ 268); es „markiert einen Punkt in der Zukunft“ (Bredenk. Jes. S. 175), und zwar den durch V. 17 ff. bezeichneten, also einen nahe bevorstehenden (**מַעַט מוֹעֵד**).

2) Del. Jes. ⁴ 328. — Das lässt sich auf Abrahams Erlösung nicht recht anwenden; vgl. oben S. 43 Anm. 4; dagegen ist es eine an sich mögliche Vorstellung, dass Abraham sich der „Knechtschaft des Irrtums“ (Umb. r.; vgl. oben S. 42) geschämt habe.

3) Vgl. V. 20 f., namentlich die Ausdrücke **לֶץ עֲרִיץ**.

4) Vgl. Vv. 19–21: **עֲנוּיִם אֲדָמָה**.

5) Vgl. Vv. 16–18; 23 f.; **הַחֲרָשִׁים, הַפִּכְכָּם, הָעִי רוּחַ, עֲוֹרִים**.

6) Der Wechsel des Numerus in V. 23 fällt auf. Die Verba von **בִּקְרָבוֹ** und **בְּרָאָתוֹ** neben dem Sg. in **יִקְרִישׁוּ** an stehen alle im Plur. neben dem Sg. wird in V. 24 expliziert. Es ist daher nicht einfach mit **יַעֲקֹב** gleich zu setzen.

mit Jakob identisch sind ¹⁾. Den unverständigen und murrenden Zweiflern in Jakob wird vorgehalten, dass sie doch eigentlich wissen müssten ²⁾, dass bald eine vollständige Umwandlung aller jetzigen Verhältnisse bevorstehe ³⁾, wodurch auch das, woran sie jetzt Anstoss nehmen, wird hinweggeräumt werden, denn mit den Tyrannen und Spöttern ist's dann vorbei. Alsdann werden selbst die Blinden mit Augen schauen können, woran sie jetzt schon glauben sollten, es aber in ihrer Verkehrtheit nicht thun, was wiederum daran liegt, dass sie Gott gegenüber nicht die rechte Gesinnung haben: statt ihn zu heiligen und vor ihm sich zu fürchten, zweifeln sie an ihm und murren wider ihn. — Da nun Jakob in seiner Gesamtheit es ist, an dem Gott sein Werk thun will, diejenigen aber, die da irrenden Geistes waren, nur einen Teil Jakobs ausmachen, so können sich die Verba ברוש und חור auch nur auf solche Dinge beziehen, die vom gesamten Jakob (= den Elenden) ausgesagt werden. Diese Aussagen finden sich aber in den Versen 19—21. Darauf also werden wir auch die Verheissung in 22^b zu beziehen haben. Jakob also muss sich jetzt schämen, weil er Gewaltthat und Spott zu erdulden hat; das wird in Zukunft infolge einer Erlösungsthat Gottes anders sein. Also auch Abraham hat unter Verfolgung und Verhöhnung zu leiden gehabt ⁴⁾.

So rechtfertigt sich denn die Annahme derer, die in dem פרה eine Erlösung Abrahams von der Verfolgung seiner gottlosen und gewalthätigen Verwandten sehen. —

1) Vgl. zu diesem Abschnitt namentl. Hackmann, Die Zukunftserwartung des Jesaja (1893), S. 34: „... in 29, 16—24 bilden den Hintergrund zwei Gruppen von Menschen, von denen die einen als Tyrannen und Spötter, die andern als Arme und Elende charakterisiert werden. Jene ersten haben augenblicklich die Gewalt, und sie verüben allerlei Frevel, die letzteren aber, welche v. 22 mit „Jakob“ identifiziert werden, leiden, sind blass vor Furcht und Not und scheinen teilweise an Jahves Walten irre geworden zu sein (v. 24)“.

2) Vgl. V. 17: הלא; vgl. Duhm z. St. S. 189.

3) Vgl. hierzu die Kommentare, z. B. Del. Jes.⁴ 327; Dillm. Jes.⁵ 266; Duhm, Jes. 189.

4) Diese Auffassung wird auch bestätigt durch die sehr ähnliche Stelle Jes. 41, 8—20. — Doch ist obiger Beweis nicht zwingend, wenn man 1) den Parallelismus von 22^a u. 22^b für nicht so durchgehend hält, wie wir es (vgl. oben S. 43) gethan; 2) wenn man die Tyrannen und Spötter auch mit zu Jakob rechnet. Vgl. Del. Jes.⁴ z. St.

Um nun zu zeigen, welche wichtige Folgerungen sich daraus ergeben¹⁾, wenn die Worte „er, der den Abraham erlöst hat“ wirklich jesajanisch sind, kann ich nichts besseres thun, als ein paar Worte Ewalds hersetzen. „Jedoch ist der Ausdruck bei Jes. 29, 22 „Jahve habe Abraham'en *erlöst*“ sicher noch alt, so sehr auffallend und aus den blossen erzählungen der jezigen Genesis nicht wohl erklärbar er nach s. 456 auch ist; . . . Jedenfalls gab es zu Jesaja's zeit noch ältere und zwar sehr bestimmte und ausführliche erzählungen über Abraham“²⁾. „Unstreitig lagen dem grossen Propheten Jesaja noch viele ältere und ausführlichere erzählungen über Abraham vor“³⁾.

Doch ist die Echtheit der Stelle mehrfach bestritten worden. Man beruft sich dabei erstens darauf, dass die Worte **אשר יגור** keine mögliche Stelle im Satze hätten⁴⁾. Auffallend ist es allerdings, dass der Relativsatz so weit von dem Worte entfernt ist, das er näher bestimmen soll⁵⁾. Doch ist dies nicht der einzige derartige Fall. Man vergleiche namentlich Hi. 9, 14—15, wo das **אשר** V. 15 von dem Pronomen **אנכי**, das es näher bestimmt, durch 5 Worte geschieden ist. Einige haben die Schwierigkeit dadurch beseitigt, dass sie **אל** statt **אל** sprechen⁶⁾. Doch ist das wohl kaum nötig. Jedēnfalls darf man deswegen den Relativsatz nicht aus dem Text entfernen, namentlich da er inhaltlich aufs beste dazu stimmt⁷⁾. Der zweite Grund, warum man die Worte für unecht hält ist der, dass die Vorstellung von der Erlösung Abrahams erst sehr spät vorkomme⁸⁾. Das mag richtig sein; aber wir können dies Argument hier nicht brauchen, da darin die Frage, die uns hier eben beschäftigt, als bereits entschieden vorausgesetzt wird.

1) Vgl. oben S. 43. Anm. 2.

2) E w. GdVIsr.³ I 479 Anm. 3.

3) E w. GdVIsr.³ I 456 Anm. 1.

4) Wellh. Prol.¹ 324 Anm. — Vgl. auch Dillm. Jes.⁵ 267 (u. Cheyne).

5) Das findet z. B. auch Bredenkamp (Jes. S. 175); doch sagt er: „immerhin mag die Punktation des M. T. die richtige sein.“

6) So Duhm (nach Lowth u. Luzzatto), Jes. S. 191. — Es würde nichts schaden, wenn „die Wendung: „über das Haus Jakobs“ vollkommen überflüssig“ wäre; vgl. was Duhm a. a. O. zu V. 23^b sagt.

7) Vgl. Duhm a. a. O.; Hackmann a. a. O. 34 Anm. 1.

8) Wellh. Prol.¹ 324 Anm. — Vgl. Duhm, Jes. S. 191; Dillm. Jes.⁵ 267.

Haben wir keinen andern Grund, die Stelle dem Jesaja abzusprechen, so kommt die Vorstellung eben schon früh vor. Solche andere Gründe werden nun aber neuerdings namentlich von Duhm und Hackmann vorgebracht. Es handelt sich dabei jetzt um den ganzen Zusammenhang, in dem die Worte stehen und in den sie hineingehören. Es hat in der That den Anschein, als wenn der ganze Abschnitt V. 16—24 nachexilisch sei¹⁾. Solange indessen diese Frage noch nicht endgiltig ent-

1) Die Annahme, das Jesaja selbst das Buch Kap. 28—33 zusammengestellt habe, stösst auf Schwierigkeiten: es lässt sich keine Zeit ausfindig machen, in welcher er es verfasst haben könnte; denn 28, 1 ff. gehört vor 722, das übrige in die Zeit Sanheribs. Eine spätere Verarbeitung der Weissagung gegen Samaria in den gegenwärtigen Zusammenhang durch den Propheten selbst scheint auch ausgeschlossen zu sein. Diese Schwierigkeit löst sich bei der Annahme, dass ein Späterer den Zusammenhang hergestellt hat, eine Hypothese, die sich auch dadurch empfiehlt, dass eine Reihe von Abschnitten nicht gut von Jesaja verfasst sein können. Es finden sich in den Kapiteln 28—33 zwei Reihen von Verkündigungen, deren Stimmung eine verschiedene ist und deren Aussagen auch nicht gut mit einander in Einklang gebracht werden können. Der Wechsel dieser verschiedenartigen Stücke ist vielfach ganz unvermittelt und, die jesajanische Abfassung des Ganzen vorausgesetzt, nicht recht zu verstehen. Nun ist auch der historische Hintergrund dieser zwei Reihen ein ganz verschiedener, und nur in dem der Droh- und Strafreden lässt sich die jesajanische Zeit deutlich erkennen, während die anderen Reden sich wie es scheint besser aus einer späteren Zeit erklären lassen. Es hat daher die Annahme viel für sich, dass ein späterer Redaktor echt jesajanische Reden mit anderem Material, sei es eignem oder fremdem, zu dem jetzt vorliegenden Zusammenhang verarbeitet hat.

Betrachten wir speciell den Abschnitt 29, 15—24. In V. 15 wendet sich Jesaja, ähnlich wie 28, 14 ff.; 30, 1 ff.; 31, 1 ff. gegen die Politiker, welche ein geheimes Bündnis mit Ägypten betreiben. Das Folgende, wenigstens von V. 17 an, kann aber unmöglich an dieselben Leute gerichtet sein; es sind vielmehr diejenigen unter den Elenden (= Jakob) angeredet, welche murren und irrenden Geistes sind und nicht daran glauben wollen oder sich nicht damit trösten, dass infolge der ja doch nahe bevorstehenden Umwälzung aller gegenwärtigen Verhältnisse es bald mit den Tyrannen und Spöttern, welche jetzt Jakob bedrängen, aus sein wird. Die Angeredeten, die „Elenden“ und „ärmsten Menschen“ im Gegensatz zu den „Tyrannen und Spöttern“ erinnern auffallend an die jüdischen Frommen der späteren nachexilischen Zeit. Sollte ferner in V. 22 das Haus Jakobs, das die glückliche Zukunft erleben soll, identisch sein mit den wenigen gläubigen Jüngern des Propheten oder dem kleinen Rest, der nach Jesajas Überzeugung allein dem Gericht entrinnen werde? Und passt auf diese die Charakteristik, die hier von den

schieden ist, können wir aus der Stelle über Jesajas Vorstellungen von der Erzväterzeit keine sicheren Schlüsse ziehen.

Wenden wir uns nun zu Jes. 19, 24 f. Dort lesen wir, dass Israel an jenem Tage ein Segen sein werde inmitten der Erde. Wie die Worte in 25^a aufzufassen sind, ist ziemlich gleichgültig, denn die Hauptsache steht fest: Israel ist von Gott gesegnet und zugleich eine Segensquelle für die ganze Erde; die Teilnahme der anderen Völker an diesem Segen hängt von ihrer Stellung zu Israel ab¹⁾. Das erinnert an die Verheissung, die dem Abraham zuteil wurde²⁾ und nachher Isaak und Jakob bestätigt wurde³⁾. Ob der Verfasser hier an diesen Patriarchensegen gedacht hat, lässt sich nicht sagen. Denn es ist auch möglich, dass die Idee von der Bestimmung des Volkes Israel, ein Segen für alle Welt zu sein, unabhängig von der Erzählung über Abrahams Berufung existiert hat. Noch viel weniger lässt sich natürlich die Frage mit Sicherheit entscheiden, ob der Verfasser hier Gn. 12, 1 ff. im Auge hat⁴⁾. Doch mag man immerhin die Beziehung unserer Stelle auf den Segen Abrahams als wahrscheinlich gelten lassen.

Unsicher ist es nun auch, ob der Abschnitt 19, 16–25

Angehörigen des Hauses Jakob gegeben wird? — Der Trost, der in den Versen 16–24 gespendet wird, setzt die Gegenwart des Unglücks, von dem Jakob betroffen wird, voraus. Die Katastrophe, die hier in Aussicht gestellt wird, ist kaum identisch mit dem Gericht, das Jesaja erwartet. — Dass die Verse 16–24 auffallend an Deuterojesaja erinnern (u. auch an andere spätere Stücke; vgl. Jes. 41, 8–20; 35: פְּרִי יְהוָה V. 10), ist schon längst bemerkt worden (vgl. Del. Jes.³ S. 324; 4. Aufl. S. 329; Brd k. Jes. 177).

Nach alledem hat die Vermutung eine nicht geringe Wahrscheinlichkeit für sich, dass der Verfasser dieses Stückes sich den Deuterojesaja zum Vorbild genommen (Duhm).

Zur genaueren Orientierung über die vorstehende Frage verweise ich auf Duhm, Jes. S. XII (§ 21), XXI (§ 39); 170; 188 ff.; Hackmann, die Zukunftserw. d. Jes. S. 25–48.

1) Vgl. die Kommentare, z. B. Del. Jes.⁴ 252; Hofmann, Schriftbew. II 2. 558; Dillm. Jes.⁵ 181 f.; Orelli, Jes. 71; Bredenk. Jes. 115; Duhm, Jes. 123.

2) Gn. 12, 2 f.; 18, 18; 22, 18.

3) Gn. 26, 4; 28, 14.

4) Vgl. jedoch Dillm. Jes.⁵ 182: „Übrigens ist eine Rückbeziehung auf Gen. 12, 2 f. hier kaum zu verkennen“. Doch giebt Dillm. hier keinen Beweis für diese Behauptung.

überhaupt echt ist¹⁾. Man wird daher, solange dieser Punkt noch nicht ins Reine gebracht ist, diese Stelle nicht verwenden dürfen um zu bestimmen, wie weit Jesaja mit der Vätergeschichte bekannt war und welche Rolle sie in seinem heilsgeschichtlichen Bewusstsein spielte.

Überhaupt ist der Ertrag unserer Untersuchung über Jesaja ein sehr dürftiger. Die wenigen Stellen, wo eine Bezugnahme auf die Erzvätergeschichten vorliegt, sind entweder von zweifelhafter Echtheit, oder diese Beziehung selbst erweist sich als nicht sicher vorhanden. Es ist vielleicht, solange die Jesajanische Frage noch eine offene ist, überhaupt zu früh, eine solche Untersuchung anzustellen, wie wir es versucht haben.

1) Positive Beweise für Jesajas Autorschaft giebt es nicht. Dagegen sind Bedenken gegen die Echtheit geäußert worden, die sich nicht überzeugend widerlegen lassen. „Der zerfahrene Stil, die brockenhafte Aneinanderreihung von allerlei kleinen Weissagungen und speciellen Prädictionen“ (Duhm) sprechen gegen die Abfassung durch Jesaja. 16—25 ist ein Nachtrag, oder deren mehrere, was sich durch den neuen Anfang nach dem Abschluss (V. 15) des in sich zusammenhängenden Stückes 1—15, durch die Änderung des Stils und durch den Inhalt, der weder mit 1—15 stimmt noch in sich einheitlich ist, verrät. Dass ferner Jesaja von einer Stätte der Verehrung Jahves in Ägypten gesprochen haben sollte, ist unwahrscheinlich; vgl. 2, 2 ff.; 18, 7. — Speziell in V. 23 ff. fällt עבר als technischer Ausdruck auf; auch dass Ägypten Jahves Volk genannt wird.

Andererseits muss eingeräumt werden, dass die Erklärung der Interpolation Schwierigkeiten macht. Auch ist es nicht zu begreifen, wie die Verse, wenn in Ägypten entstanden, auch in die palästinensischen Handschriften gekommen sein sollten.

Wir müssen daher wohl einstweilen auf eine allseitig befriedigende Lösung dieses Rätsels verzichten.

Vgl. Hitzig, D. Proph. Jes. 1833 S. 217 ff.; Kuenen, Einl. II § 43 N. 25 (S. 66 ff.); Duhm, Jes. 116 ff., 120 ff.; XI (§ 18); Smend, ATIRG. 210; Wellh. IJG.² 229 A. 1.

M i c h a.

Mit Micha verhält es sich ähnlich wie mit Jesaja: von den zwei Stellen¹⁾, die wir hier zu berücksichtigen haben — 2, 7 und 7, 20 —, ist die eine zwar unbestritten echt, die darin enthaltene Anspielung auf die Patriarchengeschichte jedoch fraglich; die andere wiederum, welche einen unzweideutigen Hinweis auf die Erzväter enthält, stammt höchst wahrscheinlich garnicht von Micha, sondern aus weit späterer Zeit.

Wir machen uns zuerst an Mi. 2, 7. Hier fällt der Gegensatz: יַעֲקֹב und יִשְׂרָאֵל²⁾ auf. Es fragt sich, ob er vom Propheten beabsichtigt ist. Von vorn herein ist das nicht undenkbar. Auch 3, 9 werden „gerade“ (יָשָׁר) und „krumm“ (עָקָם) einander gegenübergestellt³⁾. Andererseits liebt Micha ja Wortspiele, in denen auf die appellative Bedeutung von Eigennamen Bezug genommen wird⁴⁾. Positiv könnte für eine solche Absicht sprechen

1) Kittel (GdHebr. I 156) findet auch in Mi. 1,5 eine Erwähnung des Patriarchen Jakob. Doch ist hier ebenso wie in Jes. 2, 3; 9, 7; 10, 20 das Volk gemeint; vgl. oben S. 40. — Dass 4, 1 ff. auf die Verheissungen an die Patriarchen zurückgehe und in 1, 12^b eine Anspielung auf Gn. 19, 24 liegen möchte (Caspary, Mi. 420), würde sogar in dem Fall nicht unzweifelhaft sein, wenn es schon feststände, dass Micha den Pentateuch oder dessen Quellen gekannt und benutzt habe.

2) Vgl. hierzu oben S. 16.

3) „Die ihr das Recht verabscheut und alles Gerade krumm macht.“ — עָקָם = יַעֲקֹב; vgl. Bacher, ZATW. V 161 Anm. 1.

4) Vgl. namentl. Mi. 1, 10 ff. — Es sei hier auch darauf hingewiesen, was Caspary (Mi. 412 f.) über Michas besondere Vorliebe für den Volksnamen Jakob sagt. Für unsere obige Vermutung würde es sprechen, wenn mit dem Namen Jakob Israel nach seiner natürlichen Seite bezeichnet werden soll. Vgl. a. a. O. 413 Anm. 136 u. S. 140.

die Hervorhebung der Benennung des Volkes mit dem Namen Jakob, wenn man nämlich übersetzt: „du, genannt Haus Jakobs“¹⁾, d. h. besinne dich auf die Bedeutung dieses deines Namens²⁾. Es würde hier dann eine Anspielung auf die bekannten Ereignisse aus des Erzvaters Leben vorliegen, die Ereignisse nämlich, welche die Veranlassung des Namens Jakob sowohl als der schlimmen Deutung desselben waren³⁾.

Doch ist obige Auslegung der Stelle zweifelhaft. Wenn auch die sprachliche Möglichkeit, das האמור so zu fassen, wie es hier geschehen ist, nicht wohl in Abrede gestellt werden kann⁴⁾; ja diese Fassung sogar weniger Schwierigkeiten zu machen scheint, als wenn man übersetzt: „O des Worts!“⁵⁾ oder „num dicendum?“⁶⁾ —, so ist es doch immerhin erwägenswert, ob nicht die Worte überhaupt besser im Munde der Gegner als in dem des Propheten verständlich sind⁷⁾. Indessen ist hier nicht der Ort, auf die verschiedenen Erklärungsversuche, welche diese schwierige Stelle erfahren hat, näher einzugehen; daher begnüge ich mich damit, auf die möglicherweise vor-

1) So z. B. Keil, Kl. Pr.³ 322; vgl. auch Gesen. Thes. 120; Gesen. WB.¹¹ 56; Reinke, Beitr. z. Erkl. d. AT. IX 114 ff.

2) Reinke a. a. O. 115: „Haus Jakobs, wie du dich nennst.“ — Keil a. a. O. 322 sagt: „Die Ursache, dass der Herr durch seinen Propheten droht, liegt also in der Ungerechtigkeit des Volkes.“ An diese Ursache wäre dann schon durch den Hinweis auf die Bedeutung des Namens Jakob (vgl. oben S. 16) erinnert.

3) Vgl. Gn. 25, 26; 27, 36.

4) Wie das z. B. Keil a. a. O. nachgewiesen hat.

5) So Ew. PdAB. I 332; Umbr. Prakt. Comm. IV 216. 218; Caspari, Mi. 119; Steiner bei Hitz. Kl. Pr.⁴ 204.

6) So Hitz. Kl. Pr.³ 188 f.; vgl. Kl. Pr.⁴ 204. — Orelli (Kl. Pr. 302) übersetzt: „Ist (dieses) das Gerede des Hauses Jakob: „Sollte Jahve so ungeduldig sein“ u. s. w.“, und erläutert das folgendermassen: „7. wird eine weitere Einrede abgethan, die man in Jakob hören kann. Das ה in האמור ist fragend. Ist das Gerede des H. J. folgendes: — so diene darauf als Antwort.“

7) Vgl. Wellh. Kl. Pr.² 135 f. Mit dem האמור kann man dann allerdings nichts anfangen; Wellh. vermutet daher an der Stelle eine der zweiten koordinierte Frage, „etwa des Sinnes: ist das Haus Jakobs verstossen?“ Der ganze Vers sei ein Protest gegen die Drohung (V. 3. 4), dass Juda untergehen werde. — Es scheint aber doch fraglich zu sein, ob die Gegner des Propheten sich diesem gegenüber auf ihren rechtschaffenen Wandel berufen haben.

handene Beziehung auf die Bedeutung des Namens Jakob, also auch die Geschichte dieses Erzvaters, hingewiesen zu haben.

Wir kommen jetzt zu Mi. 7, 20. Es heisst dort: „du wirst an Jakob die Treue erweisen, an Abraham die Gnade, die du unseren Vätern von [längst]vergangenen Tagen her zugeschworen hast“. — חסד und אמת bezieht sich natürlich beides sowohl auf Jakob als auch auf Abraham ¹⁾.

Nun ist es aber streitig, ob mit Abraham und Jakob die Patriarchen gemeint sind, oder das von ihnen abstammende Volk ²⁾. Doch ist diese Frage hier nicht so wichtig, als es den Anschein haben könnte, denn es steht in jedem Fall fest, dass der Verfasser in diesem Zusammenhang an die den Vätern zuteil gewordene Verheissung denkt. Bemerkenswert ist es allerdings, dass die Ausdrucksweise einen solchen Zweifel über die richtige Auffassung zulässt. Der Verfasser hat vielleicht selbst nicht scharf unterschieden ³⁾. Der Ausdruck erinnert übrigens stark an Gn. 18, 19: „damit Jahve über Abraham kommen lasse, was er ihm verheissen hat“. Auch hier steht Abraham, wo man etwa א' ורע oder א' בית erwarten könnte ⁴⁾.

Auffallend ist es, dass hier neben Jakob und Abraham nicht auch Isaak steht, wie etwa Jer. 33, 26 oder im Deuteronomium ⁵⁾. Diesen Mangel hat schon das Targum gefühlt und ihn ergänzt ⁶⁾, wie das auch von neueren geschehen ist ⁷⁾, da

1) Vgl. Gn. 24, 27; 32, 11 und dazu Hendewerk, Ob. 135. — Zu אמת vgl. Gn. 28, 15^b.

2) Die Gründe, die für und wider die verschiedenen Auffassungen sprechen, sind zusammengestellt bei Caspari, Mi. 393 f. — Vgl. auch Ew. GdVlsr.³ I 489 Anm. 2, die anderen Kommentare u. Gesen. Thes. S. 11; Gesen. WB.¹¹ S. 8.

3) Dieselbe seltsame Vermischung von Stammvater und Nachkommenschaft fanden wir auch schon Hos. 12, 3 f. 13 f. Vgl. oben S. 36.

4) Vgl. B. Beer, Leben Abr. 40: „So lebt Abraham selbst fort in dem frommen Wirken seiner Nachkommen!“ u. S. 161 (Anm. 436).

5) Auch in der Genesis tritt ja bekanntlich Isaak in der Erzvätergeschichte sehr zurück. Vgl. Dillm. Gen.⁶ 315 ff.; Seinecke, GdVlsr. I 40; Wellh. Prol.⁴ 323 f. — In Jer. 33, 26 und namentlich im Deuteronomium (z. B. 1, 8; 6, 10) hat die Nennung der drei Väter den Charakter einer feststehenden Formel, wobei das Individuelle gegenüber dem Generellen ganz verschwindet.

6) Vgl. bei Ryssel, Textgest. u. Echth. d. B. Micha. 1887. S. 143; bei Reinke, Beitr. IX. 69.

7) Vgl. Reinke a. a. O. 222: „Von den Vätern hat der Prophet

die drei Väter ja doch einmal zusammengehören. Aber auch Jes. 63, 16 fehlt Isaak neben Abraham und Jakob¹⁾.

Interessant ist es nun, einen Vergleich anzustellen zwischen dem Inhalt der Verheissung an die Erzväter in der Genesis²⁾ und dem was an unserer Stelle als Erfüllung dieser Verheissung erscheint. Caspari³⁾ scheint zu meinen, dass beides sich deckt: „Der Herr giebt Jakob Wahrheit, indem er ihm das giebt, wodurch er sich als den Wahrhaftigen erweist, das, worin sein Wort an die Väter desselben, seine Zusage an sie, wahr wird, indem er ihm Erfüllung dieses Wortes und dieser Zusage zu Theil werden lässt; diese Erfüllung oder das Heil Israels: die Vergebung der Sünden desselben, seine Erlösung aus der Gefangenschaft u. s. w., ist die concret gewordene, die verkörperte Wahrheit des Herrn“. — Zuzugeben ist, dass der Verfasser von Mi. 7, 8—20⁴⁾ für das Volk Israel das erhofft, was damals, nach der Genesis⁵⁾, den Vätern verheissen ward, nämlich Besitz des Landes und zahlreiche Nachkommenschaft⁶⁾; aber es finden sich in der Genesis unter den verheissenen Gütern doch nicht Vergebung der Sünden und Erlösung aus der Gefangenschaft. Allerdings konnte bei den gegebenen

hauptsächlich Abraham . . . , Isaak . . . und Jakob . . . im Auge.“ Woraus will man aber schliessen, dass er hier auch an Isaak gedacht hat?

1) Auch hier hat die jüdische Sage nachgeholfen. Vgl. B. Beer, *Leben Abr.* S. 89.

2) Über das Verhältnis Michas zu JE vgl. Kuenen, *Einl.* I § 10 N. 18 (S. 178): „Vgl. . . *Mich.* VI, 4; VII, 15, 20 mit JE über die Erzväter und über den Auszug (ohne dass sich jedoch in den Par. eigentliche Citate fänden)“.

3) *Mich.* S. 393; vgl. auch S. 392.

4) Ich folge hier in der Einteilung König (*Einl.* 329), der den Vers 7, 7 als Abschluss der vorhergehenden Rede ansieht.

5) Vgl. folgende Stellen: Gn. 12, 2 f. 7; 15, 7. 18 ff.; 17, 4 ff.; 18, 18; 22, 16—18; 26, 3 ff. 24; 28, 13—15.

6) Davon, dass Israel ein Segen für alle Völker werden soll, ist dagegen in Mi. 7, 8—20 nicht die Rede; im Gegenteil: die Feindin (= die Heiden V. 16) soll wie Strassenkot zertreten werden. — Sbj. von יְבוּא V. 12 sind nicht „die Heiden, welche nach dem Gotte Zions und nach seinem Gesetze Verlangen hegen“ (Keil, *Kl. Pr.* 372); vgl. hierzu Kuenen, *Einl.* II § 74 N. 14. — הָאָרֶץ (V. 13) ist die Erde, die Länder der Heiden (vgl. Kuenen a. a. O.). — Es soll überhaupt das jetzige Verhältnis umgekehrt werden: das Loos, das jetzt Israel erduldet, wird „an jenem Tage“ (v. 11) der Feindin zu teil. Dieser Gegensatz beherrscht den ganzen Abschnitt. Vgl. Jer. 30, 10 f. (46, 27 f.).

geschichtlichen Verhältnissen die Zusage an die Väter sich nicht anders erfüllen als durch Vergebung der Sünden und Erlösung aus dem Exil; aber gerade darin zeigt sich, wie der Verfasser die Überlieferung den Bedürfnissen seiner Zeit anpasst und sie damit unter einen Gesichtspunkt stellt, der ihr von Haus aus fremd ist: hier besteht die Gnade vornehmlich in der Sündenvergebung, in der Genesis darin, dass der Same Abrahams zahlreich sein und das Land besitzen soll.

Dass der Verfasser der Meinung gewesen sei, Abrahams ganze Würdigkeit habe in dem unbedingten Glauben an Jahves Wort bestanden, und sein Verhältnis zu Jahve sei das eines Freundes zum Freunde gewesen¹⁾ — das ist ja wohl möglich; doch weiss ich nicht, wie das aus unserem Zusammenhang wahrscheinlich gemacht werden könnte²⁾. Jedenfalls müsste man ihm dann in betreff Jakobs die selbe Meinung zuschreiben, denn hier wird kein Unterschied gemacht zwischen Jakob und Abraham, sie haben als Erzväter, als Empfänger der göttlichen Verheissung die gleiche Würdigkeit; als individuelle Charaktere kommen sie hier ebensowenig in Betracht, wie in Jes. 63, 16.

Die Echtheit des Stückes 7, 7—20 ist neuerdings mehrfach bestritten worden, und wie mir scheint, mit gutem Grund. Man weist den Abschnitt der exilischen oder auch erst der nachexilischen³⁾ Zeit zu⁴⁾.

1) Duhm, ThdProph. 184 f.

2) Nach Ryssel a. a. O. S. 143 „ist קָשִׁיּוּתָהּ וְיִשְׁעָהּ und מְבִינָהּ יִשְׁעָהּ nicht, wie man nach dem hebr. Texte erwarten sollte, die dem Jakob erwiesene Treue und die dem Abraham erzeugten Wohlthaten, sondern es sind, wie aus עֲקִירָה יִצְחָק die *Opferung des Isaak* hervorgeht, die Verdienste der Erzväter gemeint, die Gott dem Volke Israel zu eigenem Verdienste anrechnen und ihnen durch seine Hilfe vergelten soll.“ — Über die עֲקִירָה vgl. Zunz, die synagogale Poesie des Mittelalters S. 136 ff. und Beer, Leben Abr. S. 186 (Anm. 781). — Dass man aus der Erzählung Gn. 22 auch ein Verdienst Isaaks, nicht nur Abrahams (V. 17 f.) ableitete, ging wohl aus dem Bestreben hervor, das Missverhältnis, das zwischen der Bedeutung der drei Väter besteht, in etwas auszugleichen. Zu den Verdiensten der Väter vgl. Gn. 22, 17 f.; 26, 5. 24; Ex. 20, 6; Dt. 5, 10 u. s. w.

3) So namentlich Giesebrecht; auch Wellhausen hält es für möglich. S. bei Wellh. Kl. Pr.² 146.

4) Das Stück kann nicht wohl vorexilisch sein: die Stadt ist bereits gefallen, die Mauern sind zerstört; Zion sitzt im Dunkeln und ist dem Spott ihrer Feinde preisgegeben. Diese Dinge werden nicht etwa

Es bleibt also für Micha, den Zeitgenossen Jesajas, nach Abzug dieser letzteren Stelle nur die eine fragliche Anspielung auf die Geschichte des Erzvaters Jakob übrig (2, 7), von der oben die Rede war.

vorausgesagt, sondern sind bereits eingetroffen und charakterisieren die Situation aus welcher heraus der Abschnitt entstanden ist. Auch die Ausdrucksweise spricht für eine spätere Zeit: אֲיִבָּהּ (V. 8); Zion als redendes Subjekt. — Gegen die Ansetzung in der chaldäischen Zeit scheint V. 12 zu sprechen, wo nur von Assur und Ägypten die Rede ist: man meint, in der exilischen Zeit hätte auch Babylonien und Chaldäa genannt sein müssen. Aber Assur und Ägypten kommen hier gar nicht als Exilländer in Betracht, sondern als geographische Begriffe: es sollen die Grenzen des wiederhergestellten Israel bezeichnet werden. In V. 13 ist dann אֶרֶץ natürlich nicht das Land Kanaan, sondern die Welt, die Heidenländer. Vgl. Wellhausen a. a. O.; Stade, ZATW. I 161 f.; Kuenen, Einl. II § 74 N. 14 (S. 363. 365); König, Einl. S. 329 f. — Für die Echtheit des Abschnitts ist in neuerer Zeit namentlich Ryssel (Textgest. u. Echth. d. B. Micha 297 ff.) eingetreten; auch Reuss, GdAT.² § 256 (vgl. dazu Stade, ZATW. III 1. 3). Vgl. auch Strack, Einl.⁴ 102 (daselbst noch weitere Literaturangaben).

Jeremia.

Es ist schon oft darauf hingewiesen worden, eine wie grosse Bedeutung für Jeremia die Geschichte seines Volkes gehabt hat. So sagt z. B. Cornill¹⁾: „Jeremia zeigt sich auch mit der Vergangenheit Israels genau vertraut Kein anderer Prophet ist so getränkt mit Erinnerungen an die ältere Literatur und die ältere Geschichte Israels.“

Mit dieser Thatsache steht im Einklang, dass bei keinem anderen Propheten so oft von den „Vätern“ die Rede ist; ja bei Jeremia sind diese öfter erwähnt, als bei allen anderen Propheten zusammengenommen²⁾.

Es lohnt sich zu untersuchen, wer eigentlich mit diesen „Vätern“ gemeint ist. Wir pflegen dabei in erster Linie an Abraham, Isaak und Jakob zu denken, die Väter Israels אֲבוֹתֵינוּ, die Erzväter, „seine im strengeren Sinne so zu nennen-

1) D. isr. Prophetismus S. 93 f. — Vgl. Giesebrecht, Jer. S. X f.

2) Vgl. Jer. 2, 5; 3, (18). 24, 25; 7, 7. 14. 22. 25. 26; 9, 13. 15; 11, 4. 5. 7. 10 (2 mal); 14, 20; 16, 11. 12. 13. (15.); (17, 22); (19, 4); 23, 27. 39; 24, 10; 25, 5; (30, 3); 31, 32; (32, 22); 34, 13. 14; 35, 15; 44, 3. 9. 10. 17. 21; (50, 7). Von diesen Stellen gehören die eingeklammerten dem „Bearbeiter“ an, die übrigen Jeremia und Baruch, nach Giesebr. Jer. S. XV. — Dazu kommt vielleicht noch 2, 30, wenn Giesebr. (a. O. S. 11 f.) mit seiner Emendation אֲבוֹתֵיכֶם statt אֲהַבְנִיכֶם recht hat. — Es sind also 32 resp. 33 (Jer. u. Bar.) + 7 (Bearb.) = 39 resp. 40 Stellen, wo im Buche Jeremia von den „Vätern“ die Rede ist. — In den übrigen Propheten-Büchern sind folgende Stellen zu vergleichen: Jes. 64, 10; 65, 7 (ausserdem im Sing. 43, 27; 51, 2; 58, 14; 63, 16); Ez. 2, 3; 20, 4. 18. 24. 27. 30. 36. 42; 36, 28; 37, 25; 47, 14; (nicht hierher gehören 16, 3. 45; 18, 2); Hos. 9, 10; Jo. 1, 2; Am. 2, 4; Mi. 7, 20; Sach. 1, 2. 4. 5. 6; 8, 14; Mal. 2, 10^b; 3, 7 — im ganzen 24 Stellen (ausser den eingeklammerten).

den Väter“¹⁾. Doch ist dieser absolute Gebrauch des Ausdrucks „Väter“ nicht der ursprüngliche. Als die Geschichte des alten Israel noch nicht abgeschlossen vorlag, bezeichnete man mit diesem Wort alle früheren Generationen bis auf die der jedesmal gegenwärtigen vorhergegangene, oder, je nach dem Zusammenhang, gewisse Gruppen innerhalb dieser Gesamtheit. Die Grenze zwischen Vätern und Epigonen war eine fließende. Das Babylonische Exil macht auch hier einen tiefen Einschnitt: nach dem Exil fasst man auch die Gesamtheit der vorexilischen Generationen unter dem Namen „Väter“ zusammen und stellt sie der nachexilischen Gemeinde gegenüber²⁾. — Dass dagegen Abraham, Isaak und Jakob bei den Propheten jemals einfach als die „Väter“ bezeichnet wurden, lässt sich nicht nachweisen³⁾. Höchstens könnte man an Mi. 7, 20 denken⁴⁾; doch fehlt hier erstens Isaak, zweitens weist das „von der Urzeit Tagen her“ darauf hin, dass auch die späteren Väter miteingegriffen sein könnten⁵⁾.

Wenden wir uns nun speciell zu Jeremia⁶⁾, um zu sehen, wen er unter den Vätern Israels versteht. In der folgenden Übersicht sind die Grenzen zwischen den einzelnen Kategorien natürlich nicht überall scharf zu ziehen, namentlich wo der Prophet zwar die gesamte Vergangenheit des Volkes im Auge hat⁷⁾,

Es lohnt sich zu untersuchen, wer eigentlich mit diesen „Vätern“ gemeint ist. Wir dürfen dabei in erster Linie an

1) E w. GdVlsr.³ I 413. — Vgl. auch שלשה אבות ישראל (Mandelkern, Concord. S. 1351. 1443). Vielleicht denkt auch Paulus, Röm. 9, 5 (ὡς οἱ πατέρες) in erster Linie an diese. — Paulus rechnet die „Väter“ zu dem „περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου“ (Röm. 3, 1 vergl. m. 9, 1 ff.). Wie anders lautet das Urteil über die „Väter“ meist bei den Propheten.

2) So namentlich Sach. 1, 2. 4. 5. 6; 8, 14; Jes. 64, 10; vgl. auch Ez. 37, 25.

3) Ich hoffe, dass ich keine Stelle übersehen habe.

4) Über Ez. 20, 42; 36, 28; 47, 14 vgl. weiter unten; die Stellen sind nach Ez. 20, 4 ff. zu verstehen.

5) Vgl. Ez. 20, 6. — Das מן macht sonst Schwierigkeiten; LXX lasen wohl כימי קדם, vgl. Ryssela. a. O. S. 142. Vgl. auch Casparis Erläuterung (Mich. S. 394).

6) Ich lasse dabei die kritischen Fragen zunächst ausser acht; man kann ja leicht die Stellen die man für unecht hält, in Abzug bringen. Zwischen Jeremia und Baruch (vgl. Giesebr. Jer. S. XIV ff. § 5) braucht man m. E. hier nicht zu unterscheiden.

7) S m e n d, ATIRG. 234 sagt: „Wie Hosea fasst er das Volk in seiner Gesamtheit ins Auge, das Volk der Vergangenheit wie der

aber doch aus gewissen Anzeichen hervorgeht, dass er auf einzelne Ereignisse oder kürzere Zeiträume anspielt¹⁾.

Die Väter Israels bei Jeremia sind also;

1) Die Vorfahren ganz im allgemeinen; so namentlich in der, auch im Deuteronomium²⁾ häufigen Redensart „die weder sie noch ihre Väter gekannt haben“ und ähnl.³⁾, womit etwas als bisher absolut unbekannt bezeichnet wird.

2) Die Vorfahren seit der Zeit des Auszuges aus Ägypten, bis zu der der gegenwärtigen vorausgehenden Generation. Dies sind bei Jeremia ganz eigentlich die Väter Israels. — Und zwar bezieht sich der Ausdruck

a) entweder auf die ganze Periode „von dem Tage an, da eure Väter aus Ägypten wegzogen, bis auf den heutigen Tag“, wie dieser Zeitraum 7, 25 zu einer Einheit zusammengefasst wird⁴⁾;

b) oder auf einen Teil dieser Periode: bis auf die Tage Manasses mit Ausschluss der Zeitgenossen Josias⁵⁾; einzelne frühere Zeiträume bald nach der Ansiedlung in Palästina⁶⁾; namentlich die Zeit Manasses⁷⁾;

c) endlich auf die aus Ägypten geführte Generation⁸⁾.

3) Die Erzväter. Diese sind nur an den beiden Stellen

Gegenwart, Israel und Juda, und findet, dass seine Geschichte abgesehen von ihrem ersten Anfang nichts als Sünde aufweist.“ — Dies Interesse für die Gesamtheit zeigt sich eben auch darin, dass Jer. das Volk im ganzen („ihr u. eure Väter“) für solidarisch haftbar erklärt für Schulden, die auch nur einzelne Generationen kontrahiert haben.

1) So z. B. 2, 5 (vgl. Giesebr. z. St.); 44, 9. 17. 21.

2) Vgl. Dt. 13, 7; 28, 36. 64; 8, 3; (auch 32, 17; 8, 16 vgl. Dan. 11, 38).

3) So Jer. 9, 15; 16, 13; 44, 3. — Die Bedeutung kommt ziemlich überein mit dem **יָדַעַתְּ הַמּוֹל שְׁלָשָׁם** Ruth. 2, 11. — Ganz allgemein lautet auch Jer. 50, 7; vgl. darüber weiter unten.

4) So 2, 5. (V. 30. vgl. oben S. 57 Anm. 2); 3, 18. 24. 25; 7, 7. 14; 9, 13; 11, 7; 14, 20; 16, 11. 12. 15; 19, 4; 23, 27. 39; 24, 10; 25, 5; 30, 3; 34, 14; 35, 15; 44, 9. 17. 21. — Mehrere der hier angeführten Stellen kommen auch unter b) vor; vgl. oben S. 58.

5) Jer. 11, 10^a: **אֲבוֹתָם הָרָשָׁעִים**.

6) So vielleicht 2, 5. (30.); 9, 13; 23, 27. Vgl. Giesebr. z. d. Stellen 2, 5; 23, 27.

7) Wahrscheinlich 19, 4; 44, 9. 17. 21.

8) Jer. 7, 22. 25. 26; 11, 4. 10^b; 17, 22; 31, 32; 34, 13; 44, 10 (nach Giesebrechts Emendation, vgl. a. a. O. S. 223).

11, 5 und 32, 22 gemeint¹⁾. Bevor wir diese Stellen näher ins Auge fassen, müssen wir eine Instanz beseitigen, die uns entgegengestellt werden könnte. An mehreren Stellen²⁾ ist nämlich die Rede von den Vätern, denen das Land zum Besitz gegeben worden. Dies könnten die Erzväter sein³⁾. Sie sind es aber nicht; denn 1) die „Väter“ sind gar nicht die Erzväter, sondern die aus Ägypten gezogene Generation und deren Nachkommen, die mit der gegenwärtigen zu einer Einheit zusammengefasst werden⁴⁾; 2) die Erzväter werden vielmehr als Väter der Väter bezeichnet⁵⁾, derer die aus Ägypten zogen; 3) das Land wird diesen letzteren auch gar nicht gegeben sondern verheissen, gegeben aber den Zeitgenossen Josuas⁶⁾; 4) mit der Formel „das ich euren Vätern gegeben habe“ wird auch die Verleihung Jerusalems an Israel bezeichnet⁷⁾, wobei natürlich die Väter nicht die Erzväter sein können. — Es bleiben also allein die Stellen 11, 5 und 32, 22 übrig.

Jer. 11, 5. — V. 4^a—5^a sind Worte Jahves, die er damals, als er die Väter des gegenwärtigen Volkes aus Ägypten führte, an diese richtete. „Die hier genannten Väter können also nur die Patriarchen sein, denen das heil. Land von Jahve zugeschworen wurde“⁸⁾. Zu beachten ist, dass wir hier nicht Jeremia sondern Jahve, d. h. hier das Deuteronomium, reden

1) Jer. 50, 7. könnten auch die Erzväter gemeint sein; מקה אבותיהם lässt sich vergleichen mit Gn. 49, 18, wo Jakob sagt: לישועהך קויתי ה'. Vgl. auch Hos. 12, 7. — Über die Unechtheit der Stelle vgl. Strack, Einl.⁴ 89; Kuenen, Einl. II. § 57; Reuss, GdAT.² § 346; König, Einl. S. 339 f.

2) Jer. 3, 18; 7, 7; 16, 15; 24, 10; 25, 5; 30, 3; 35, 15.

3) Vgl. Keil zu Jer. 7, 7. (S. 114).

4) Jer. 3, 24 f. מנעורו: die Jugend des Volkes fällt in die Zeit des Wüstenzuges; (vgl. Jer. 2, 2).

5) In Anlehnung an deuteronomische Stellen; vgl. weiter unten.

6) Vgl. Jer. 11, 5; 32, 22 (נשבע להם); anders bei Ez.; vgl. weiter unten. — Jer. 12, 14 heisst es: „das Eigentum, das ich meinem Volke Israel zu eigen gab“ (הנחלתי); die Existenz des Volkes datiert aber vom Auszug her; in die Zeit des Wüstenzuges fällt seine Jugend. Hiermit ist zu vergleichen 3, 18: das Land, das ich euren Vätern zum Besitztum verliehen habe (הנחלתי). הנחיל bedeutet überhaupt nicht die Verleihung des Besitztums, sondern die Einführung in den Besitz. Dt. 12, 10; 21, 16; 1, 38; 3, 28; besonders deutlich ist Jos. 1, 6.

7) Jer. 23, 39; vgl. auch 7, 14.

8) Giesebr. Jer. S. 68.

hören, und dass die Angeredeten nicht Jeremias Zeitgenossen sondern die des Mose sind. Jeremia meint, wenn er „eure Väter“ sagt, nie die Patriarchen. Wir haben hier einen der vielen Berührungspunkte zwischen Jeremia und dem Deuteronomium¹⁾. Davon, dass den Vätern Abraham Isaak und Jakob das heilige Land zugeschworen worden, ist ja im Deuteronomium bekanntlich häufig genug die Rede²⁾; doch werden in den Kapiteln Dt. 12—26 die Patriarchen nie namentlich genannt, wie vorher und nachher³⁾, ebensowenig wie es hier bei Jeremia geschieht⁴⁾.

Ganz analog ist die Stelle Jer. 32, 22. Die Echtheit wird von vielen bestritten⁵⁾. Es kann uns das hier ziemlich einerlei sein, da wir 11, 5 dieselben Gedanken in einer unzweifelhaft echten Stelle haben. — Ähnliche Gebete wie das Jer. 32, 17—23 finden sich in späteren Büchern mehrfach⁶⁾. Interessant ist namentlich der Vergleich mit Neh. 9, 6 ff.: während bei Jeremia von der Weltschöpfung (v. 17) gleich auf die Ausführung Israels aus Ägypten übergegangen wird (v. 20)⁷⁾, ist bei Nehemia da-

1) Wenn Jeremia auch bei der deuteronomischen Reform unter Josia eifrig mitgeholfen hat, und wir ihn für einen der ersten Deuteronomisten halten müssen, so ist er doch noch nicht in dem Masse von deuteronomischen Ideen beherrscht, wie die späteren. War er doch schon fünf Jahre lang als Prophet thätig gewesen, als das Buch der Thora gefunden wurde; die späteren wuchsen schon unter dem Einfluss dieser Thora auf.

2) Vgl. Dt. 1, 8. 35; 4, 31; 6, 10. 18. 23; 7, 8. 12. 13; 8, 1. 18; 9, 5 (vgl. V. 27); 10, 11; 11, 9. 21; 13, 18; 19, 8; 26, 3. 15; 28, 9. 11; 29, 12; 30, 20; 31, 7. 20; 34, 4.

3) So an folgenden Stellen: Dt. 1, 8; 6, 10; 9, 5. 27; 29, 12; 30, 20; 34, 4.

4) Vgl. Wellh. Comp. d. Hexat.² 195 (über den color Hieremianus des Jeremia).

5) Vgl. Stade, ZATW III 15 f.; V 175; König, Einl. 339; Cornill (bei Strack, Einl.⁴ 90); Giesebr. Jer. S. 175; Smend, ATIRG 243. 358; Rothstein bei Kautzsch, HS. 534. — Vgl. auch Kuenen, Einl. II § 54 N. 22 (S. 196 u. 198 f.); er hält die Bedenken wider diesen Abschnitt jedoch nicht für entscheidend.

6) Dan. 9, 4—19; Neh. 1, 5—11; 9, 6 ff. (vgl. Giesebrecht, Jer. S. 175).

7) Dies fällt um so mehr auf, als V. 22 ja von den Patriarchen die Rede ist. Vgl. oben S. 36 f. Es würde sich lohnen, der dort besprochenen Erscheinung genauer nachzugehen. Hier würde das zu weit führen. Es genügt aber auch fürs erste, das Vorhandensein jener Thatsache zu konstatieren.

zwischen noch die Erwählung Abrahams nebst anderen wichtigen Ereignissen aus seinem Leben erwähnt (Neh. 9, 7 f.).

War an den bisher besprochenen Stellen von den Patriarchen die Rede, ohne dass sie einzeln genannt wurden, so werden sie Jer. 33, 26 alle drei namentlich aufgeführt, und zwar ist das die einzige Stelle in der prophetischen Litteratur, wo alle drei neben einander genannt sind¹⁾. Es ist dies zugleich die erste Stelle die uns begegnet, wo das Volk Israel „Same Abrahams“ heisst²⁾. Diese Benennung des Volkes ist überhaupt selten³⁾. Dagegen ist die Bezeichnung „Same Israels“ oder „Same Jakobs“ verhältnismässig häufig⁴⁾. So im Buche Jeremia 31, 35. 36 (Same Isr.); 23, 8 (S. des Hauses Isr.)⁵⁾; 33, 26 (S. Jakobs)⁶⁾. — Der Ausdruck זרע פ' braucht an sich noch nicht die Vorstellung von einem Stammvater zu involvieren⁷⁾; „Same“ ist in dieser Beziehung ähnlich zu beurteilen wie „Söhne“ und „Haus“⁸⁾. — In Jer. 23, 8 „die Angehörigen des Hauses Israel“, ist nun wohl nicht an den Erzvater gedacht⁹⁾; ebenso wenig in Jer. 30, 10 (46, 27), wo vielmehr der „Knecht“ Jakob das personifizierte Volk Israel ist. Eher könnte in Jer. 31, 36. 37 der Patriarch gemeint sein¹⁰⁾, aber nötig ist es gerade nicht,

1) Abraham und Jakob: Mi. 7, 20; Abr. u. Israel: Jes. 63, 16; vgl. oben S. 53 f.

2) Vgl. noch Jes. 41, 8; ausserdem 2 Chr. 20, 7; Ps. 105, 6.

3) Das ist um so auffallender, als ja in der Genesis dem Abraham für seinen „Samen“ so oft Verheissungen zu teil werden. — „Same Isaaks“ kommt trotz Gn. 21, 12 sonst nirgends vor.

4) Vgl. Jes. 45, 19. 25; ferner 2 K. 17, 20; Ps. 22, 24; Neh. 9, 2; 1 Chr. 16, 13.

5) Wie Ez. 44, 22; Ez. 20, 5: S. des Hauses Jakob.

6) Jer. 30, 10 = 46, 27 „dein Same“, nämlich Jakobs oder Israels. — Vgl. „Same Ephraims“ Jer. 7, 15.

7) So kann z. B. in den Verbindungen זרע המלוכה פ' ביה פ' der Gen. nicht den Stammvater bezeichnen, daher auch in „Same Israels“ Israel sehr wohl das Volk sein kann. — Vgl. ז' מרי Dan. 9, 1.

8) Vgl. oben S. 6 ff.

9) Vgl. Anm. 7. — Die Frage ist hier daher, ob der Ausdruck „Haus Isr.“ oder „Söhne Isr.“ (vgl. Jer. 16, 14 f.) auf den Stammvater anspielt. Der Zusammenhang bietet für eine solche Annahme keinen Anhaltspunkt.

10) Interessant ist es, dass Umbreit (Prakt. Comm. II 209 ז' ישראל mit „Same Abrahams“ wiedergibt.

dies anzunehmen¹⁾. So bleibt noch Jer. 33, 26 übrig²⁾, wo wahrscheinlich — wegen des parallelen „Same Davids“ und „Same Abrahams Isaaks und Jakobs“ — unter Jakob der Erzvater zu verstehen ist.

Kehren wir nun zum „Samen Abrahams Isaaks und Jakobs“ (33, 26) zurück. Die drei Väter sind hier formelhaft neben einander genannt, ähnlich wie im Rahmen des Deuteronomiums³⁾. Wie dort, kommen sie auch hier ausschliesslich nach ihrer generellen Bedeutung, als Erzväter in Betracht, als Träger der Verheissung⁴⁾, mit denen Jahve einst einen Bund geschlossen, der auch für die Nachkommen Gültigkeit hat⁵⁾. Mit Recht sagt Hengstenberg: „Die Aufzählung der drei Patriarchen ruft die ganze Reihe der ihnen erteilten Verheissungen ins Gedächtniss zurück“⁶⁾. Von diesen Verheissungen ist hier namentlich die auf zahlreiche Nachkommenschaft lautende hervorgehoben⁷⁾. Dies alles setzt schon eine ziemlich ausgebildete theologische Behandlung der Erzvätergeschichte voraus, geht aber nicht über das hinaus, was sich schon im Deuteronomium findet. Wohl aber liegt darin ein wesentlicher Unterschied zwischen dieser Stelle einerseits und Jeremia, der darin dem Deuteronomium folgt⁸⁾, andererseits, dass dort die Patriarchen als Väter der Zeitgenossen Moses bezeichnet werden, hier aber

1) Es ist vielleicht sogar durch V. 31 f. ausgeschlossen, wo die Väter des Hauses Israel, mit denen der alte Bund geschlossen wurde, die aus Ägypten geführte Generation sind.

2) Vielleicht ist יעקב hier nicht ursprünglich, vgl. Rothstein bei Kautsch, HS. 536. — Wellh. (Prol.⁴ 138) hält ירדן für interpoliert.

3) Und auch sonst. Vgl. oben S. 61 Anm. 3. — S. 53 Anm. 5.

4) Vgl. oben S. 104 f.

5) Auf diesen letzteren Punkt wird mit dem „Bunde“ in V. 25 angespielt. — Vgl. Hitz. Jer.² 274.

6) Christol. d. AT. III 619. — Doch kommt es hier nur auf den Sinn und Inhalt der Verheissung im Allgemeinen an; die einzelnen historischen Umstände, unter denen sie den Patriarchen gegeben wurde, kommen hier nicht in Betracht.

7) Allerdings ist das nicht das Hauptabsehen der hier vorliegenden Weissagung. Der Zusammenhang der Stelle ist wohl folgender: mit der Herrschaft des Hauses Davids scheint es zu Ende zu sein; darum, weil nun ohne Haupt, haben die zwei Geschlechter (Isr. u. Juda) aufgehört ein Volk zu sein. Dem gegenüber wird der Fortbestand der Davidischen Dynastie in Aussicht gestellt, welcher es verbürgt, dass der Same Abrahams Isaaks und Jakobs auch fernerhin ein Volk sein wird.

8) Vgl. oben S. 60 f.

das ganze Volk einschliesslich der dem Verfasser gleichzeitigen Generation als Same Abrahams Isaaks und Jakobs erscheint. Hier also nehmen die Patriarchen den Rang der „Väter“ κατ' ἐξοχην ein ¹⁾, während, wie wir oben ²⁾ sahen, sonst bei Jeremia die Periode seit dem Auszug aus Ägypten die eigentliche Zeit der „Väter“ ist ³⁾.

Man könnte also aus dieser Stelle sehr wichtige Folgerungen für die Bedeutung und Verwendung der Erzvätergeschichte bei Jeremia ziehen, wenn es feststände, dass der Abschnitt wirklich jeremianisch ist. Dies ist nun aber sehr zweifelhaft, und zwar auch aus anderen Gründen, als wegen der eben besprochenen Differenz ⁴⁾.

An den Samen der Patriarchen haben manche Ausleger ⁵⁾ auch bei Jer. 2, 21 (vgl. Jes. 5, 2) אמה ורע gedacht. Doch hat man gar keinen Grund das zu thun; man muss Jer. 2, 2 vergleichen. Der Ausdruck „Same“ hat keine Beziehung, die über das Bild, in welchem er gebraucht wird, hinausreichte.

Auch Jer. 33, 22 („wie das Heer des Himmels nicht gezählt und der Sand des Meeres nicht gemessen werden kann u. s. w.“) erinnert an die den Patriarchen erteilten Ver-

1) Vgl. oben S. 57 f. Genannt werden sie allerdings auch hier nicht so.

2) S. 59 Nr. 2.

3) Wie ja auch der alte Bund, der durch den neuen ersetzt werden soll, der mit den aus Ägypten gezogenen Vätern geschlossen ist; Jer. 31, 31. ff.

4) Die V. 24 vorausgesetzte historische Situation passt zwar in Jeremias Zeit, wenn man sich entschliesst mit Giesebrecht לפניהם in לפני zu ändern, und das Fehlen in LXX liesse sich allenfalls erklären, obgleich es leichter zu sein scheint, im masoretischen Text einen Zusatz anzunehmen. Die Unechtheit des Vorhergehenden braucht auch keinen Einfluss auf die Beurteilung der Verse 24 ff. zu haben, da dieser Abschnitt relativ selbständig ist. Nun scheint aber 25 f. eine Nachahmung von 31, 35 ff. zu sein; ferner ist der Ausdruck משלים auffallend. Nimmt man noch den oben besprochenen Umstand hinzu (ורע אבר' יצ' ויע'), so erscheint es immerhin wahrscheinlicher, dass die Worte 24 ff. nicht von Jeremia herrühren. Vgl. Bleek, Einl. ⁵ 322; Kuenen, Einl. II § 54 N. 21 (S. 196 ff.); I § 10 N. 14 (S. 176); Cornill, Einl. ² (bei Strack, Einl. ⁴ 90); Wellh. Prol. ⁴ 137 f.; Smend, ATIRG. 243; Giesebr. Jer. S. XVI. 186; Bulmerincq, Zukunfts. 73 f.: für die Echtheit z. B. Hengstenb. Christol. III 603 ff. (gegen Michaelis u. Jahn); Graf, Jer. 369 f. 420 ff. 423; vgl. S. XLVIII; Orelli, Jer. 337.

5) Vgl. Hitz. Jer. ² S. 16; Keil, Jer. 47.

heissungen¹⁾, namentlich aber Jer. 4, 2. Diese letztere Stelle verdient besondere Beachtung, weil ihre Echtheit von den meisten anerkannt ist²⁾. V. 2^b lautet: וְהִתְרַבְּנוּ בִּיּוֹם וּבְיָהוּיָהּ. Diese Worte erinnern an die patriarchalische Verheissung³⁾, wenn man das Suffix von בִּי auf Israel (oder Abraham) bezieht⁴⁾, nach der Genesis⁵⁾. Diese Auffassung empfiehlt sich durchaus, „denn eine Verheissung für Israel, nicht für Jahve ist hier erfordert“⁶⁾, was auch solche Ausleger anerkennen, die das Suffix auf Gott beziehen⁷⁾. Auch der Personenwechsel liesse sich erklären⁸⁾. Dagegen spricht nun aber entschieden das parallele וְהִתְרַבְּנוּ בִּיּוֹם וּבְיָהוּיָהּ⁹⁾, das auf Israel bezogen in der That keinen rechten Sinn giebt¹⁰⁾, in der Bedeutung „sich Jahves rühmen“ jedoch häufig vorkommt¹¹⁾. Man müsste denn für diese Stelle eine Bedeutung des Wortes statuieren, die sich sonst nirgends belegen lässt¹²⁾. — Bezieht man nun, durch letzteren Grund be-

1) Gn. 13, 16; 15, 5; 22, 17; 32, 13; (Hos. 2, 1); doch kommt dort nirgends der Ausdruck „Heer des Himmels“ vor. — An Gn. 8, 22; 9, 9 f. erinnert Jer. 33, 20. — Vgl. Ew. PdAB. II 168; Hitz. Jer.² 273; Hengstenb. Christol. III 614; Keil, Jer. 363; Graf, Jer. 423; Naegelsbach, Jer. 243.

2) Soviel ich sehe, werden die Verse 4, 1 f. nur von Cornill dem Jeremia abgesprochen; s. bei Strack, Einl.⁴ 90.

3) Vgl. die Kommentare von Keil, Orelli, Giesebr.; ausserdem noch Duhm, ThdProph. 212. 231; Del. Jes.⁴ 252; Dillm. Gen.⁶ 223.

4) So neuerdings namentl. Giesebr.; vgl. auch Duhm a. a. O.; Herm. Schultz, ATith.³ 570 Anm. 3.

5) Vgl. Gn. 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4; 28, 14.

6) Giesebr. Jer. S. 21.

7) So Umbr. Prakt. Comm. II 30, Keil, Jer. Dann aber wäre die Hauptsache, dass nämlich Israel der Heilsmittler für die Heiden sein soll, nur indirekt angedeutet.

8) Vgl. bei Giesebr.: „Die Enall. person. beruht wohl auf einem Citat aus einem bekannten Liede.“

9) Vgl. Keil, Graf, Naegelsbach u. a. z. St.

10) Graf, Jer. 71.

11) Doch nicht ausschliesslich in dieser Bedeutung, wie Keil zu meinen scheint. Vgl. dazu Giesebr.

12) Wie Giesebrecht es thut: „sie rühmen sich ein jedes für sich des Glückes Israels.“ Dann wäre aber das בִּי sehr auffallend: man könnte עַם erwarten, vgl. Ps. 106, 5. — וְהִתְרַבְּנוּ kann nur heissen: sich einer Sache rühmen, die man in seinem Besitz hat; (vgl. bei Naegelsbach). Dies wird auch durch die von Giesebrecht angezogene Stelle Jer. 9, 22 bestätigt. Nun kann man wohl sagen „mein Gott“, aber nicht „mein Israel“.

wogen, das Suffix auf Jahve ¹⁾, so verschwindet allerdings die Beziehung auf den patriarchalischen Segen; wenigstens kann ich nicht finden, dass sie dann noch sehr deutlich ist ²⁾. Überhaupt ist wohl die Annahme nicht absolut notwendig, dass, auch bei ersterer Auffassung der Stelle, eine Beziehung auf den den Patriarchen zu teil gewordenen Segen vorliege ³⁾.

Auf einzelne Vorgänge aus der Erzvätergeschichte wird bei Jeremia fast gar nicht Bezug genommen. Es finden sich nur einzelne Andeutungen.

So haben in Jer. 9, 3: כִּי כָל אִחַ עֲקִיב יַעֲקֹב viele Ausleger eine Anspielung auf die Geschichte von Jakob und Esau gesehen. „Denn jeder Bruder spielt Jakobslist“ übersetzt z. B. Ewald ⁴⁾. Graf hat nun die Berechtigung dieser Auffassung der Worte in Abrede gestellt ⁵⁾, wogegen Naegelsbach dieselbe eingehend begründet hat. Jetzt wird, wie es scheint, allgemein wenigstens die Möglichkeit ⁶⁾ zugestanden, dass hier eine solche Anspielung vorliege. Und in der That ist es sehr wahrscheinlich, „dass der Prophet, der ja hier von der Hinterlist des Bruders gegen den Bruder spricht, jenes Urbild derselben (1 Mos. 25, 29 ff.; 27, 35 f.) im Auge hat“; denn nicht nur kommt das Zeitwort (im Kal) nur in Beziehung auf Jakob vor ⁷⁾, sondern auch der Wortklang erinnert an den Stammvater ⁸⁾. — In welcher Form und in welchem Umfang Jeremia die Erzählung von Jakob und Esau gekannt hat, lässt sich natürlich aus dieser Stelle nicht erschliessen. — Dass diese Anspielung einen Tadel über das Verhalten Jakobs seinem Bruder gegenüber enthält ⁹⁾ ist klar; ebenso auch, dass den Zuhörern des Propheten

1) Wie es jetzt meist geschieht; vgl. Hofm. W. u. Erf. I 97; Umbr. II. 30; Graf, Naegelsb., Keil, Orelli, Bulmerincq (Das Zukunftsbild des Propheten Jeremia aus 'Anathoth. 1894. S. 27).

2) Was Keil behauptet; Jer. S. 75.

3) Vgl. oben S. 49.

4) PdAB. II 59; vgl. Umbr. II 62; Hitz. Jer.² 73.

5) Eine solche Anspielung sei durch nichts angedeutet, und עֲקִיב bedeute überhaupt *hintergehen, nachstellen*.

6) So von Keil S. 136: „In den Worten . . . scheint eine Anspielung . . . zu liegen Gen. 27, 36.“

7) Gn. 27, 36; Hos. 12, 4. Vgl. überhaupt Naegelsbach zur St.

8) Orelli z. St. — Vgl. auch noch Schultz, ATTh.⁵ 507; Rothstein bei Kautzsch, HS. 505 Anm.

9) Smend, ATIRG. 149.

ein solches Urteil über die Hinterlist des Erzvaters nichts neues war¹⁾.

Es möge in diesem Zusammenhang auch auf Jer. 31, 15 hingewiesen werden, wo Rahel erwähnt wird, die das Exil ihrer Nachkommen beweint. Auf die Frage, warum ihre Stimme gerade in Rama gehört wird, können wir uns hier nicht näher einlassen; mir scheint es jedoch die einfachste Annahme, dass ihr Grab in der Nähe von Rama gezeigt wurde, wie auch die meisten neueren annehmen²⁾. Irgend welche sicheren Schlüsse darauf, wie weit dem Propheten die Erzählung von Rahels Tod und Begräbnis bekannt war³⁾, lassen sich jedoch aus dieser Stelle nicht ziehen; doch kann man immerhin annehmen, dass ihm die Erzählung in irgend einer Form nicht unbekannt war, woraus weiter folgt, dass ihm die Details der Erzvätergeschichte überhaupt nicht fremd waren⁴⁾. Doch kann man über unsichere Vermutungen hier nicht hinauskommen.

Obgleich es hier nicht unsere Aufgabe ist, die Stellen zu sammeln, wo eine Bezugnahme auf die Erzväter vermisst werden könnte, so mag doch eine Stelle besprochen werden, die charakteristisch zu sein scheint für die verhältnismässig geringe Rolle, welche die Erzvätergeschichte in Jeremias Bewusstsein spielt⁵⁾. Es ist das Jer. 15, 1⁶⁾. Hier erhält Jeremia, der fürbittend für sein Volk bei Jahve eintritt, folgende Antwort: „Wenn auch Moses und Samuel vor mich hinträten, so würde ich mich doch diesem Volke nicht [mehr] zuwenden.“ — Wir denken, wenn es sich um Fürbitte bei Gott für die der Strafe verfallenen handelt, in erster Linie an Abraham, der sich für

1) Vgl. oben S. 15 f.

2) So Umbr., Hitz., Graf, Naegelsb. (der die Frage ausführlich bespricht), Giesebr.; vgl. auch Duhm, Jes. S. 94; Stade, GdVIsr. I 420. 453; Smend, ATIRG. 113 Anm. 2; Baedeker, Palästina³ 123; Bulmerincq, Zukunftsbl. 103. — Keil (Jer. 327 f.) spricht sich entschieden gegen diese Annahme aus; doch ist seine Erklärung der Stelle wenig befriedigend.

3) Man denke z. B. nur an die doppelte Tradition über den Ort von Rahels Grabmal.

4) Dieser allgemeine Satz stützt sich zugleich auf Jer. 9, 3; vgl. oben S. 66.

5) Vgl. auch weiter unten zu Ez. 14, 12 ff.

6) Vgl. Ps. 99, 6.

Sodom bei Gott verwandte¹⁾; dann allerdings auch an Mose²⁾; am wenigsten jedenfalls an Samuel³⁾. Nun fehlt aber Jer. 15, 1 Abraham, was um so mehr auffällt, als Jeremia doch öfters auf die Zerstörung von Sodom und Gomorrha anspielt⁴⁾. Wenn man einwenden wollte, dass der Vergleich mit Abraham hier nicht passend wäre, weil es sich ja hier, wie bei Mose und Samuel um Fürbitte für das eigne Volk handle⁵⁾, so sei auf die jüdische Sage hingewiesen⁶⁾, die es auch empfunden hat, dass Abraham hier fehlt und diesem Mangel durch eine ausführliche Erzählung abgeholfen hat; und zwar wird hier der Fürbitte Abrahams grösseres Gewicht beigelegt, als der Samuels und Moses bei Jeremia, denn er bekommt schliesslich die Antwort: „Wohlan! Einen grünenden Oelbaum, schön an Frucht und Gestalt, nannte dich der Herr (Jer. 11, 16). So, wie der Oelbaum spät erst grünt und Früchte trägt, wird auch Israel noch in später Zukunft grünen!“ —

Fassen wir zum Schluss die Ergebnisse unserer Untersuchung über Jeremia kurz zusammen. Sofern Stellen in Betracht kommen, die zweifellos jeremianisch sind, haben wir nur die Anspielung auf den Betrug Jakobs (9, 3)⁷⁾, vielleicht den Tod und das Begräbnis Rahels (31, 15)⁸⁾ und möglicherweise auf den patriarchalischen Segen (4, 2)⁹⁾ gefunden; ferner die Erwähnung der Verheissung an die Väter in Anlehnung an das Deuteronomium (11, 5 vgl. 32, 22)¹⁰⁾. — Die übrigen Stellen, so namentlich 33, 26, wo die drei Erzväter Abraham, Isaak und

1) Gn. 18, 23—33.

2) Ex. 17, 11 ff.; 32, 11 ff.; Nu. 14, 13 ff.

3) 1 S. 7, 9 f.; 12, 17 ff.

4) Jer. 5, 1 ff.; 20, 16; 23, 14.

5) Man könnte auch den Unterschied geltend machen, den d. Sohar I, 106 a (bei Beer, Leben Abr. S. 164 f. Anm. 458) hervorhebt, dass nämlich Mose Nu. 14, 20 „sein Gebet fortsetzte, bis Gott Verzeihung zugesichert, obgleich dort Alle gesündigt hatten, während Abraham eine gewisse Anzahl Unschuldiger voraussetzte, um derentwillen die Uebrigen verschont werden möchten.“ — Vgl. Jer. 5, 1 ff.

6) Vgl. Beer, Leben Abr. S. 88 f.

7) Vgl. oben S. 66 f.

8) Vgl. oben S. 67.

9) Vgl. oben S. 64 f.

10) Vgl. oben S. 60 f.

Jakob als Empfänger einer auch ihren Nachkommen geltenden Verheissung erwähnt werden ¹⁾, weiter 33, 22, wo vielleicht auch eine Erinnerung an die Patriarchenzeit vorliegt ²⁾, sind, wie auch 32, 22 ³⁾, höchst wahrscheinlich nicht jeremianisch ⁴⁾.

1) Vgl. oben S. 62 ff.

2) Vgl. oben S. 64.

3) Vgl. oben S. 61.

4) In Jer. 50, 7, das übrigens Jeremia nicht angehört, war die Beziehung auf die Erzväter sehr fraglich; vgl. oben S. 60 Anm. 1; in Jer. 2, 21 konnten wir überhaupt keine solche anerkennen; vgl. oben S. 64. — Über Jer. 49, 7 ff. vgl. oben S. 9 Anm.

Ezechiel.

Schon die früheren Propheten haben, wie wir sahen der Geschichte Israels ihre Aufmerksamkeit zugewandt, und wir können von Amos und Hosea bis Jeremia einen gewissen Fortschritt bemerken; die Betrachtung der Vergangenheit gewinnt für die prophetische Predigt eine immer grössere Bedeutung. So geht auch Ezechiel hierin weiter wie seine Vorgänger. Er ist der erste Prophet der die Geschichte des Volkes Israel in ihrem ganzen Umfang von den ersten Anfängen bis auf seine Zeit in zusammenhängender Darstellung seinen Lesern vorführt ¹⁾.

Merkwürdig ist es allerdings und für unseren Zweck zu bedauern, das Ezechiel, trotzdem er in seiner Darstellung bis auf die Ursprünge des Volkes zurückgreift ²⁾, doch die Erzväter gar nicht berücksichtigt ³⁾, obgleich sie ihm natürlich nicht unbekannt sind ⁴⁾. Doch können wir aus diesem Schweigen sofort den Schluss ziehen, dass die Erzväterperiode für den Zweck seiner Geschichtsdarstellung nach seiner Auffassung gar nicht zu brauchen war, wie er ja überhaupt nur die Momente aus Israels Vergangenheit hervorhebt, die geeignet sind den Satz zu illustrieren, dass das Volk von jeher in Abfall von Gott und Götzendienst aufgegangen ⁵⁾; die „heiligen Erzväter“ ⁶⁾ mussten dabei natürlich aus dem Spiel bleiben, und man muss fragen, ob dem Ezechiel eine solche Beurteilung des Erzvaters Jakob geläufig

1) Ez. 16. 20. 23.

2) Ez. 16, 3 „deine Abstammung und dein Ursprung“.

3) Vgl. Smend, Ez. S. XVIII. 89. 130.

4) Vgl. Ez. 20, 5; 28, 25; 37, 25; 33, 24 ff.

5) Vgl. besonders Smend, Ez. S. XVIII.

6) Smend a. a. O. 89. — Ez. 33, 24 verglichen mit Jes. 51, 1. ff.

war, wie sie uns z. B. Jes. 43, 27 entgegentritt: schon dein erster Vater hat gesündigt¹⁾).

Trotz diesem Schweigen über die Patriarchen schimmern doch noch manche Züge aus ihrer Geschichte durch, und wir machen uns jetzt daran, dieselben aufzusuchen.

In Kapitel 16 wird die Geschichte des Volkes bis zu seinen ersten Anfängen hinauf verfolgt²⁾. Dabei werden die Erzväter absichtlich umgangen und es wird die Abstammung Israels von den Kanaanitern behauptet: gegenüber der gesamten sonstigen Anschauung des AT. etwas ganz unerhörtes³⁾. Es handelt sich hier wohlausschliesslich um geistige Verwandtschaft: „das Volk hat sich durch seine Sünden den Kanaanitern gleichgestellt.“⁴⁾. Die Annahme erscheint unnötig, dass Ezechiel hier an die Mischung der kanaanäischen und hebräischen Völker⁵⁾, oder an den kanaanitischen Ursprung vieler Elemente der altisraelitischen Religion⁶⁾ oder an die vielen Fremden in Jerusalem⁷⁾ gedacht habe; oder gar daran, dass Jerusalem von den Jebusitern gegründet sei⁸⁾. Eine solche Darstellung gleicher geistiger Beschaffenheit unter dem Bilde der Verwandtschaft begegnet im AT. auch sonst, wie ja auch gleich hier im selben Kapitel (V. 46) Sodom als Schwester Jerusalems erscheint⁹⁾. — Wie dem auch sei, jedenfalls aber wird man annehmen dürfen, dass Ezechiel hier, ganz im allgemeinen auf die vorägyptische

1) Dieser wird vielmehr עֲבָדִי יַעֲקֹב genannt Ez. 28, 25; 37, 25. — Vgl. Jer. 9, 3; Jes. 48, 8; Hos. 12, 3 f. und oben S. 15 ff.; 66 f. — Zu Jes. 43, 27 vgl. Ew. GdVIsr.³ I. 496 Anm. 1; PdAB. II 425. Übrigens verstehen einige Ausleger in Jes. 43, 27 unter „dein erster Vater“ nicht Jakob sondern Abraham; so Hofmann, Schriftbew. I 413. — Dillmann (ATiTh. 368) sagt, es sei Abraham oder Jakob gemeint. — Vgl. auch oben S. 15 Anm. 1.

2) Ez. 16, 3.

3) Vgl. Kittel, GdHebr. I 155.

4) Hävernicks, Ez. 214; vgl. Hengstenb., Keil, Schroeder, Smend z. St.

5) Ew. GdVIsr.³ I 549.

6) Stade, GdVIsr. I 362. Vgl. Marti, D. Einfluss d. Ergebn. d. neuesten altt. Forschungen u. s. w. S. 18.

7) Duhm, Jes. S. 392.

8) Hitzig. Orelli, Ez. 57.

9) Vgl. Jes. 1, 10; Dt. 32, 32; Hos. 12, 8; Joh. 8, 44. — Hengstenb. Christol. II 399; Hävernicks. Ez. 216.

Zeit Israels¹⁾, d. h. auf die Zeit der Patriarchen hinblickt. Dass er diese selbst aber ganz übergeht, kann vielleicht als stillschweigender Protest gegen die Ansprüche gelten, die man auf die leibliche Abstammung von den Vätern gründete²⁾.

Worauf die einzelnen Züge der Allegorie gehen, lässt sich nicht genau feststellen³⁾. So ist gleich die Ausdeutung der Verse 3—6 zweifelhaft. Smend⁴⁾ denkt dabei an die Rettung der Familie Jakobs nach Ägypten zur Zeit der Hungersnot; Orelli⁵⁾ dagegen hält es, nach dem Vorgang älterer⁶⁾, für sicher, dass „der Zustand grösster Hilflosigkeit und Missachtung v. 4 f., in welchen es sich gleich nach seiner Entstehung als Nation befand, kein anderer als der ägyptische“ gewesen sei. Der Vergleich mit 20, 5, welcher Vers offenbar 16, 6 entspricht, entscheidet für letztere Ansicht⁷⁾. — Wir können also hieraus nichts Specielles für die Geschichte Jakobs entnehmen. Nur soviel ist ersichtlich, dass der Prophet hier einen vorägyptischen Aufenthalt der Vorfahren Israels in Kanaan (und also auch die Auswanderung nach Ägypten) im Auge hat. Merkwürdig ist dabei allerdings, dass das Verhältnis Jahves zu Israel erst seit der ägyptischen Zeit datiert, V. 5 f.: „Niemand blickte mitleidig auf dich . . . 6. Da kam ich an dir vorüber u. s. w.“⁸⁾. —

1) Vgl. Orelli, Ez. 64; Smend, Ez. 89 f. — Hävernicks, Ez. 219 ist der Meinung, dass der Prophet nicht schon V. 3 auf den historischen Entwicklungsgang des Volkes zurückblicke, sondern den Gesamtzustand des Volkes in seiner tiefen Depravation überblicke. Doch wäre es, wenn man die Verse 3 und 4 so trennt, störend, dass Ez. im selben Bilde zu bleiben scheint. Man braucht ja nicht nach einer in allen Einzelheiten der Allegorie entsprechenden historischen Situation zu suchen. — Auch findet ja Hävernicks selbst (a. a. O. S. 218) in der Wahl des Namens „Chittiterin“ eine specielle Beziehung auf die Patriarchengeschichte.

2) Vgl. Ez. 33, 23 ff., dazu Hävernicks, Ez. 542; Keil, Ez. 307.

3) Vgl. Smend, Ez. 89; ATIRG. 257 Anm.; Keil, Ez. 123.

4) Ez. 90.

5) Ez. 64.

6) Vgl. Umbr. Prakt. Comm. III 85 Anm. y; Hävernicks, Ez. 220; Hengstenb., Ez. 150; Keil, Ez. 123; Schroeder, Hes. 155.

7) Ez. 16, 6: „da kam ich an dir vorüber . . . und sprach zu dir: . . . bleibe leben!“ Ez. 20, 5 „an dem Tage, da ich Israel erwählte.“

8) Vgl. hierzu oben S. 36 f. und 61 Anm. 7. — Auch bei Ezechiel steht dieser Anschauung die andere gegenüber, dass das Verhältnis Jahves zu seinem Volk schon zur Zeit der Erzväter begründet worden sei. Vgl. weiter unten.

Der historische Rückblick in Kapitel 20 greift nicht so weit zurück, wie der in Kap. 16. Vers 5 setzt bei dem Aufenthalt Israels in Ägypten ein. Dieser Vers entspricht, wie schon bemerkt, dem Verse 16, 6. Auffallend ist auch hier, dass Jahve erst in Ägypten zum Volke in Beziehung tritt (בַּחֵר). Dem entspricht auch die Darstellung in V. 6: „... ein Land¹⁾, das ich für sie ausgekundschaftet hatte, das von Milch und Honig überfließt — ein Kleinod ist es unter allen Ländern!“ Als wenn die Israeliten in Ägypten von diesem Lande noch nichts gewusst hätten, so wird es hier beschrieben. Man sollte meinen, dass so nicht geredet werden kann, wenn es sich um ein Land handelt, das die Kinder Israel schon von ihrer Väter Zeiten her als ihren Erbesitz ansahen²⁾. Dem steht jedoch gegenüber der Ausdruck in V. 5: „Nachkommen des Hauses Jakob“, welcher verrät, dass Ezechiel sehr gut um die Patriarchengeschichte gewusst hat³⁾. Ja vielleicht kann man aus dieser nachdrücklichen Bezeichnung des unmittelbar vorher genannten „Israel“, die stilistisch gar nicht nötig, eher störend ist, den Schluss ziehen, dass hiermit der Grund angedeutet werden soll, weshalb Gott sich des Volkes in Ägypten überhaupt annahm: der Verheissung wegen nämlich, den Vätern geschehen⁴⁾. Doch wäre das dann als eine unwillkürliche Äusserung zu fassen, die nicht im Plane der vorliegenden Geschichtsdarstellung liegt. Indessen sind die Worte „da erhob ich den Nachkommen des Hauses Jakob meine Hand“ möglicherweise eine Glosse⁵⁾.

Dem 23. Kapitel, das den dritten umfassenden Überblick über die Vergangenheit des Volkes enthält, ist für die Patri-

1) „Ein Land“, nicht „das Land“, wie z. B. Hengstenb., Keil, Schroeder übersetzen.

2) Dies gilt übrigens auch von den anderen ähnlichen Stellen, wie Ex. 3, 8. 17. Ähnlich verhält es sich auch mit der Kundschaftergeschichte. Vgl. Meinholt, Wider den Kleinglauben, S. 24 f.: „Auch hier erscheint als stillschweigende Voraussetzung die, dass Cnaan nicht wieder, sondern zum erstenmal von Israel sollte betreten werden.“

3) Vgl. Ez. 28, 25; 37, 25. — Ex. 1, 1 ff. — Über die Bedeutung von „Haus“ vgl. oben S. 8.; über „Same“ S. 62.

4) Vgl. Ez. 28, 25; 37, 25; 33, 24 ff. — Vgl. Klostermann, GdV Isr. 28.

5) Cornill, Das B. d. Proph. Ez. 292.

archenzeit nichts zu entnehmen¹⁾; denn in V. 2 ist die politische Zweiteilung der späteren Königszeit ins Altertum zurückverlegt²⁾, und der Zusatz: „Töchter derselben Mutter“ ist bewusste Dichtung, die in der Allegorie keinen anderen Zweck hat, als die enge geistige Zusammengehörigkeit der beiden Reiche hervorzuheben³⁾.

Was wir 20, 5 in dem Ausdruck „Nachkommen des Hauses Jakob“ angedeutet fanden, dass nämlich die Erwählung Israels in Ägypten auf dem Grunde der den Erzvätern erteilten Verheissung ruht, wird durch Ez. 28, 25 bestätigt, wo es heisst „und sie sollen wohnen in ihrem Lande, das ich meinem Knechte Jakob verliehen habe“. Ähnlich lautet der Ausdruck in Ez. 37, 25⁴⁾. Man könnte allerdings zweifeln, ob mit dem Knechte Jahves auch der Erzvater⁵⁾ und nicht etwa das Volk Israel gemeint sei, wie bei Deuteronesaja⁶⁾. Dass die Verheissung des Landes nach 20, 5 erst in Ägypten erfolgt, scheint für letztere Auffassung zu sprechen⁷⁾. Allein dort ist die Darstellung tendenziös und hier nicht. Für erstere Auffassung

1) Die Beziehung auf die Genesis, die Hävernicks hier findet, (a. a. O. S. 374), ist wohl schwerlich wirklich vorhanden.

2) Hengstenberg, Ez. I 227 behauptet, der Prophet lasse die Zweiteilung des Volkes bereits in Ägypten im Einklang mit dem Segen Jakobs in Gn. 49 vorhanden sein. — Doch sind hier im weiteren Verlauf der Darstellung unzweifelhaft die Reiche Israel und Juda gemeint, nicht die Stämme Juda und Ephraim. — Dass bereits zur Zeit des Auszuges die Lea- und Rahel-Stämme zwei relativ selbständige Gruppen bildeten, soll nicht in Abrede gestellt werden. Aber schwerlich denkt Ez. hier daran. Vgl. Wellh. IJG.² 15 f.

3) Die Mutter ist also nicht die Chittiterin (Hitz. vgl. bei Schroeder, Hes. 222).

4) „Und sie sollen in dem Lande wohnen, das ich meinem Knechte Jakob verliehen habe, in welchem eure Väter gewohnt haben.“

5) Wie allgemein angenommen wird.

6) Vgl. auch Jer. 30, 10; 46, 27 f. — Abraham wird „Knecht“ (עַבְדִּי) Gottes genannt Gn. 18, 17 LXX. Vgl. Ew. GdVIsr.³ I 480.

7) Vgl. auch Ez. 39, 25 f., wo Jakob als Volksname vorkommt (vgl. Smend, Ez. 306) parallel mit „Haus Israel“, und es dann weiter heisst „wenn sie [wieder] sorglos in ihrem Lande wohnen“. Doch werden 37, 25 die Väter (= das vorexilische Volk) deutlich von Jakob unterschieden. Man kann also nicht umhin, an den oben genannten Stellen an den Erzvater zu denken. Auch der Ausdruck נַחֲמָנִי kann nicht dagegen entscheiden (vgl. oben S. 60 Nr. 3); Ezechiël drückt sich eben anders aus als Jeremia.

spricht 33, 24 ff. die Erwähnung Abrahams in einem ähnlichen Zusammenhang. — Es ist Ezechiel also bekannt, dass der Besitz des Landes bereits dem Vater Jakob zugesichert worden.

Wie man aus diesen Stellen schliessen kann, Ezechiel wisse natürlich wohl, dass Israel dem Blute nach aus Aram stammt¹⁾, ist nicht recht ersichtlich, wenn man nicht etwa glaubt, der Prophet habe hier an Dt. 26, 5 („ein umherirrender Aramäer war mein Vater“) gedacht.

An den bisher besprochenen Stellen kommt Ezechiel ohne äusseren Anlass auf die Patriarchen zu reden; anders in 33, 23 ff. — Ewald schildert die Situation, die dort vorausgesetzt ist, folgendermassen²⁾: „Widerstrebend und noch immer in schwerer Thorheit befangen sind einmal die in Juda zurückgebliebenen, welche auf irrige Vergleichen sich stützend ungeachtet ihres sowohl im Essen (Lev. 19, 26) als im Thun blutigen Lebens und vielfacher Sünden dennoch glauben der Besitz des h. Landes gehöre ihnen . . .“. Sie sprechen³⁾: „Abraham war nur ein einzelner [Mann] und bekam [doch] das Land zum Besitz; unser aber sind viele: uns ward das Land zum Besitztum gegeben!“ Auf derartige Reden muss der Prophet eingehen. Er thut es, indem er den Leuten den Ps. 37, 9 ausgesprochenen Grundsatz zum Bewusstsein zu bringen sucht: „Denn die Bösewichter werden ausgerottet werden, aber die auf Jahve harren, die werden das Land in Besitz nehmen.“⁴⁾ Hieraus folgt, dass Ezechiel dem Abraham diejenigen Eigenschaften zuspricht, welche den in Juda Zurückgebliebenen fehlen⁵⁾. Wenn er also „für die ganze Vergangenheit kein Wort der Anerkennung, sondern nur die bittersten Vorwürfe“ hat⁶⁾, so ist das nicht deshalb der Fall, weil er nichts von der idealen Zeit der Erzväter gewusst hätte; er schweigt nur deshalb darüber, weil er sie zu seinem Zweck nicht verwenden kann⁷⁾. Hätte er zu trösten anstatt zu strafen gehabt, so hätte

1) Orelli, Ez. 57.

2) PdAB. II 338.

3) Ez. 33, 24.

4) Orelli, Ez. 135. — Vgl. auch Ps. 37, 11 u. Mt. 5, 5.

5) Michaelis: „Sic graviter peccantes, declaratis vos non esse genuinos Abrahami filios, qui talis non fuit.“

6) Smend, Ez. 87.

7) Vgl. oben S. 70 f. und Smend, Ez. S. XVIII. 89.

er die Geschichte Abrahams so anwenden können, wie es Jes. 51, 1 ff. geschieht¹⁾.

Mit den „Vätern“ 20, 42; 36, 28; 47, 14 sind offenbar nicht die Erzväter gemeint, denn diese heißen gar nicht so ohne weiteres „Väter“²⁾, sondern es sind wohl dieselben, von denen 20, 5 die Rede ist, also die Vorfahren in Ägypten oder die nach Kanaan eingewanderte Generation (nach 20, 28)³⁾.

Zu Ez. 14, 12—23 bemerkt Smend⁴⁾: „Ez. tritt damit in diametralen Gegensatz zu Gen. 18, 28 ff. vgl. Prov. 11, 11.“ — Eine Beziehung auf Gn. 18 wird von den meisten angenommen⁵⁾. Es wird jedoch bei Ezechiel mit keinem Wort auf jene Geschichte angespielt, was man erwarten sollte, wenn er an dieselbe gedacht hätte. Wahrscheinlich hat er es nicht gethan, obgleich er die Erzählung von der Vertilgung Sodoms wegen der Sündhaftigkeit seiner Bewohner wohl gekannt hat⁶⁾; ob freilich in Verbindung mit Abrahams Geschichte, kann man aus dieser Stelle nicht ersehen⁷⁾.

Orelli⁸⁾ sagt zu Ez. 16, 61: „... nicht kraft deines Bundes, d. h. eines Rechtes, welches dir dein Bund gäbe. Allerdings folgt die hier verheissene Stellung des Gottesvolks im Grund schon aus dem mit Abraham geschlossenen Bunde, allein jener Bund aus den Jugendtagen ist gebrochen,

1) Es ist vielleicht nicht unnütz, auf den Gegensatz: einer — viele hinzuweisen, sofern daraus hervorgeht, dass man sich damals bei dem Namen Abraham eine einzelne Person, nicht etwa einen hebräischen Clan (dessen Anführer Abr. gewesen) oder dergl. gedacht hat. Wenn von dem „einen“ geredet wird, so passt das schlecht zu den „Hunderten von Leibeigenen die als seinem Geschlechte einverleibt zu gelten haben“ (Del. Neuer Comm. üb. d. Gen. 248 f.). — Vgl. Ew. GdVIsr. I 489 Anm. 2; Seinecke, GdVIsr. I 5; Wellh. Prol.¹ 323. — Die Phantasien der Rabbinen über den „Einen“ (vgl. Beer, Leben Abr. 88. 103) haben ihre Nachwirkungen noch jetzt in der Erklärung von Mal. 2, 15, wo der eine (אֶחָד) Abraham sein soll.

2) Vgl. oben S. 60.

3) Hävernicks (Ez. 737) sieht in Ez. 47, 14 eine Beziehung auf Verheissungen wie Gn. 12, 7; 17, 8. Ebenso Schroeder, Hes. 478.

4) Ez. 82.

5) Vgl. Hävern. Ez. 205; Hengstenb. Ez. I 143; Keil, Ez. 114; Schroeder, Hes. 146 f. — Die hier von Ez. bekämpfte Ansicht findet sich auch Jer. 5, 1 ff., dort allerdings mit deutlicher Bezugnahme auf die Erzählung von Sodom.

6) Ez. 16, 46 ff.

7) Vgl. oben S. 11 f.

8) Ez. 63.

so dass das Ungemeine, was Gott hier zusagt, reines Geschenk seiner Gnade ist.“ — Nun spricht aber Ezechiel in der That nirgends von einem Bunde mit Abraham ¹⁾. Der Bund zwischen Gott und seinem Volk ²⁾ ist entweder der am Sinai geschlossene oder der zukünftige neue. Der neue Bund wird in Gegensatz zum sinaitischen gestellt, nie an den mit den Vätern angeknüpft. Wenn es nun auch nicht nötig ist anzunehmen, dass Ezechiel überhaupt nicht von einem solchen gewusst ³⁾, so zeigt der Zusammenhang unserer Stelle doch wenigstens, dass der Bund mit Abraham in seinem heilsgeschichtlichen Bewusstsein keine grosse Rolle spielt. Denn entweder hat er nicht daran gedacht, oder er hat ihn absichtlich übergangen, jedenfalls nicht die von Orelli ergänzten Gedanken gehabt. Wir müssen also sagen, dass Ezechiel den „Bund“ mit den Erzvätern nicht einmal angedeutet hat. —

Fassen wir zum Schluss zusammen, was Ezechiel aus der Geschichte der Patriarchen berührt oder andeutet. Der fromme und gottesfürchtige Abraham, von dem abstammen die Juden sich rühmen, erhält als einzelner Mann das heilige Land von Gott zum Besitztum ⁴⁾. Jakob dem Knechte Jahves, als dessen „Haus“ das Volk Israel erscheint ⁵⁾, wird der Besitz des Landes ebenfalls zugesprochen ⁶⁾. Er zieht mit seiner Familie nach Ägypten ⁷⁾. Dass Gott sich dort dieser, nun zum Volke herangewachsenen Familie annimmt, geschieht, weil er der Verheissung an die Väter gedenkt ⁸⁾. Die beiden letztgenannten Thaten werden nicht ausdrücklich erwähnt, wohl aber vorausgesetzt. — Diese wenigen Fragmente legen die Ver-

1) Vgl. Smend, ATIRG. 299 Anm. 1, wo vom „Bund“ bei den Propheten die Rede ist: „Von einem Bunde mit den Vätern als der Bürgschaft der Hoffnung wissen diese alle noch nichts. Auch Ez. 16, 8. 60 sind anderer Art.“

2) Es kommen bei Ez. — abgesehen von den beiden dunklen Stellen 20, 37 und 30, 5 — folgende in Betracht: 1) für den sinaitischen Bund: 16, 8. 59. 60 (1^o). 61; 44, 7; 2) für den neuen Bund (vgl. Smend, ATIRG. 299 Anm. 1): 16, 60 (2^o). 62; 34, 25; 37, 26.

3) Vgl. oben S. 70 f.; 75 f.

4) Ez. 33, 23 ff. Vgl. oben S. 75 f.

5) Ez. 20, 5; vgl. oben S. 73. 74.

6) Ez. 28, 25; 37, 25; vgl. oben S. 74 f.

7) Vgl. oben S. 72.

8) Vgl. oben S. 73. 74.

mutung nah, dass Ezechiel sie in einem grösseren Zusammenhang gekannt hat. — In keinem der oben erwähnten Punkte weicht Ezechiels Vorstellung von der Erzväterzeit von der uns aus der Genesis geläufigen ab, bringt auch nichts neues hinzu.

Wenn man fragt, welches Interesse Ezechiel und seine Zeitgenossen an der Vätergeschichte hatten, so kommt hier vornehmlich die den Patriarchen erteilte, auf Besitz des heiligen Landes lautende Verheissung in Betracht, was sich aus den Zeitverhältnissen ohne weiteres erklärt.

Sehen wir noch zu, wie Ezechiel sich überhaupt zum überlieferten geschichtlichen Stoff verhält. Was sonst bei Fortpflanzung der Tradition nur unbewusst geschieht, ohne dass wir die treibenden Kräfte der Umgestaltung anders als durch Rückschlüsse aus dem fertig geformten Stoff erkennen können, das geht bei den Propheten offen vor unseren Augen vor sich. Wir kennen die religiösen Anschauungen derselben, vor allem kennen wir ihre praktisch-paränetischen Zwecke. — Dies alles trifft nun bei Ezechiel in besonderem Masse zu. Wenn wir die Reaktion seiner persönlichen Eigenart auf den überlieferten Stoff ins Auge fassen, so zeigt sich im allgemeinen, dass er mit demselben in ausserordentlich freier Weise verfährt ¹⁾. Er trifft daraus eine Auswahl, die seinen dogmatischen Voraussetzungen und seinen erbaulichen Zwecken entspricht, und übergeht, was für diese Zwecke nicht passend erscheint. Es kommt bei Ezechiel hinzu, dass er seine Geschichtsdarstellung gern in eine allegorische Form kleidet, und diese poetische Form giebt ihm die Freiheit, Wahrheit und bewusste Dichtung zu mischen, wie es sein Zweck erfordert, so dass es mitunter schwer ist, die historische Situation ausfindig zu machen, auf die er im Bilde anspielt. Dies ist sogar dort der Fall, wo man im Interesse seiner Beweisführung durchweg strenge Geschichte erwarten sollte.

1) Vgl. Smend, Ez. S. XVIII.

Schluss.

Zum Schluss mag ein Versuch gemacht werden, die Ergebnisse der Untersuchung vorläufig zusammenzufassen. Dabei kann ich nicht umhin, auch die kritisch angefochtenen Stellen, auch wenn sie höchst wahrscheinlich in eine spätere Zeit gehören, zu berücksichtigen.

Die drei Erzväter werden bei den Propheten bis zum Beginn des Exils, selbst wenn man die kritisch verdächtigen Stellen mitrechnet, auffallend selten erwähnt¹⁾. Ja es giebt in ihren Schriften Stellen, wo man einen Hinweis auf die Patriarchen geradezu vermisst²⁾. Daher ist der Schluss wohl erlaubt, dass sie in ihrem religiösen Bewusstsein eine verhältnismässig geringe Rolle gespielt haben³⁾.

Von den drei Vätern wird am seltensten Isaak genannt; eigentlich nur an der einen wohl späten Stelle Jer. 33, 26 neben Abraham und Jakob; denn bei Amos ist Isaak Volksname⁴⁾.

1) Zur Beantwortung der Frage nach der Geschichtlichkeit der Patriarchen lässt sich den Propheten nichts entnehmen, wie schon oben S. 3 bemerkt wurde; auch nicht in der Weise, wie Rösch (StKr. 1885. 349) es in betreff Abrahams versucht hat. „Hat aber erst das babylonische Unglück dem armen Juda die Gestalt seines Stammvaters in die Erinnerung zurückgerufen, so muss dieselbe um so gewisser historisch sein, als die dichtende Phantasie doch unmöglich den Ahnherren unter dem Volk und in dem Lande seiner schrecklichsten Feinde hätte suchen können, wenn er nicht thatsächlich von dort hergestammt hätte.“ Das richtige hat wohl Kittel, GdHebr. I 156.

2) Vgl. oben S. 67 f.

3) Vgl. Meinhold, Wider d. Kleingl. 26; Jes. u. d. AT. 133. Dazu F. Schnedermann, NKZ. VII 233 Anm. 1.

4) Vgl. oben S. 6.

In Mi. 7, 20 (vgl. Jes. 63, 16) fehlt er neben den beiden anderen Erzvätern¹⁾. Dagegen ist auf ihn wohl Jer. 11, 5 (32, 22) hingeblickt²⁾. — Von Einzelheiten aus Isaaks Leben erfahren wir von den Propheten nichts, wenn auch angenommen werden muss, dass sie solche gekannt haben³⁾.

Abraham wird, wenn man von den wohl späteren Stellen bei Jesaja (29, 22), Micha (7, 20), Jeremia (33, 26) abieht, zum erstenmal bei Ezechiel (33, 24) erwähnt⁴⁾. Doch hat Jeremia ihn wohl auch im Auge wie die beiden anderen Patriarchen, wenn er 11, 5 (vgl. 32, 22) in Anlehnung an das Deuteronomium von den Vätern der aus Ägypten gezogenen Väter Israels spricht⁵⁾. An seine Geschichte ist vielleicht auch Jes. 19, 24 f.⁶⁾; Jer. 4, 2⁷⁾ gedacht. — Auch aus Abrahams Leben werden nur wenige Einzelheiten angedeutet. Aus der Ezechiel-Stelle (33, 23 ff.) geht soviel hervor, dass er, ein frommer und rechtschaffener Mann, als Einzelner ins Land Kanaan gekommen ist, das Gott ihm zum Besitztum gegeben⁸⁾. Doch kommt hier der Prophet nicht von sich aus, sondern infolge eines äusseren Anlasses auf dieses Thema zu sprechen. Nach der höchst wahrscheinlich späten Stelle Jes. 29, 22 ferner hat Gott den Abraham, wohl aus den Händen seiner gottlosen und gewaltthätigen Verwandten, bevor er nach Kanaan kam, erlöst⁹⁾.

Bei weitem am meisten gehen die Propheten auf die Lebensumstände des Erzvaters Jakob ein. So namentlich Hosea (12, 3 ff. 13 f.), der die Geburt, die Flucht nach Aram, den Dienst um ein Weib, den Ringkampf mit Gott und die Gotteserscheinung in Bethel erwähnt, seinen natürlichen Charakter tadelt und seine Busse den Israeliten als Vorbild hinstellt¹⁰⁾. — Auf die Hinterlist Jakobs seinem Bruder gegenüber wird mehrfach angespielt, so ausser bei Hosea (12, 4) noch Jer. 9, 3¹¹⁾,

1) Vgl. oben S. 53 f.

2) Vgl. oben S. 60 f.

3) Vgl. oben S. 34 f.

4) Vgl. oben S. 75 f.

5) Vgl. oben S. 60 f.

6) Vgl. oben S. 49 f.

7) Vgl. oben S. 65 f.

8) Vgl. oben S. 75 f.

9) Vgl. oben S. 41 ff.

10) Vgl. oben S. 13 ff.

11) Vgl. oben S. 66 f.

vielleicht auch Mi. 2, 7¹⁾. — Die Stelle Jer. 31, 15 scheint Bekanntschaft mit der Erzählung von Rahels Tod und Begräbnis vorauszusetzen²⁾. — Die Auswanderung der Familie Jakobs nach Ägypten ist bei Hosea³⁾ und Ezechiel⁴⁾ vorausgesetzt, wenn auch nicht ausdrücklich erwähnt.

Überblickt man die Reihe der Anspielungen und Hinweise auf Jakobs Geschichte bei den Propheten, so zeigt sich, dass wenigstens die ausführlicheren derselben der älteren Zeit angehören. Später, seit Ezechiel, tritt die Gestalt Abrahams mehr in den Vordergrund. Als individuelle Charaktere kommen, wie man sieht, die Erzväter wenig in Betracht. Eine grössere Bedeutung haben sie in ihrer allgemeinen Eigenschaft als Empfänger göttlicher Verheissungen für sich und ihre Nachkommen⁵⁾. Doch sind mehrere der hierher gehörigen Stellen spät, und auch in den vorexilischen finden sich bei den ältesten Propheten keine derartigen Hinweise. — Als Inhalt der Verheissung erscheint wie auch in der Genesis der Besitz des Landes⁶⁾, zahlreiche Nachkommenschaft⁷⁾ und wohl auch die Vermittelung des Segens an die Völker⁸⁾.

Doch treten die drei Erzväter als geschlossene Einheit namentlich genannt nur an der einen wohl späten Stelle Jer. 33, 26⁹⁾ auf. Jer. 11, 5 (32, 22)¹⁰⁾ sind sie wohl auch alle drei gemeint, während an anderen Stellen entweder nur Abraham (Ez. 33, 24) oder nur Jakob (Ez. 28, 25; 37, 25) oder beide zusammen ohne Isaak (Mi. 7, 20 vgl. Jes. 63, 16) vorkommen. Der ursprüngliche Unterschied in der Bedeutung der einzelnen Patriarchen wird bei dieser allgemeinen Betrachtung, wie es scheint, mit der Zeit immer mehr ausgeglichen¹¹⁾.

1) Vgl. oben S. 51 ff. — Vgl. ausserdem Jes. 43, 27; 48, 8 u. oben S. 16; 71 Anm. 1.

2) Vgl. oben S. 67.

3) Vgl. oben S. 35.

4) Vgl. oben S. 72.

5) Vgl. Jes. 19, 24 f.; Jer. 4, 2; 11, 5; 32, 22; 33, 26; Ez. 20, 5; 28, 25; 33, 23 ff.; 37, 25; Mi. 7, 20.

6) Vgl. Jer. 11, 5 (32, 22); Ez. 33, 24; 28, 25; 37, 25; Mi. 7, 20.

7) Vgl. Jer. 33, 26; Mi. 7, 20 (vgl. oben S. 54 f.).

8) Vgl. Jes. 19, 24 f.; Jer. 4, 2.

9) Vgl. oben S. 62 ff.

10) Vgl. oben S. 60 f.

11) Vgl. oben S. 53 f. — Daneben ist andererseits auch wieder

Dabei ist es bemerkenswert, dass die Patriarchen nicht so ohne weiteres „Väter“ des Volkes Israel genannt werden ¹⁾, diese Vorstellung liegt aber wohl dem Ausdruck „Same Abrahams Isaaks und Jakobs“ (Jer. 33, 26) zu Grunde ²⁾. Die Abstammung von Abraham wird Ez. 33, 26 ff. vorausgesetzt. Genannt werden die Patriarchen jedoch nicht „Väter“. „Väter“ sind meist die Vorfahren Israels seit dem Auszug aus Ägypten, der Geburtsstunde des Volkes, wo auch nach einer Reihe von Stellen ³⁾ Gott zum erstenmal mit ihm angeknüpft hat, so dass daneben die Erzväterzeit keinen Raum zu haben scheint ⁴⁾. Doch stehen dem andere Stellen gegenüber, wo die Anfänge des Volkes sowohl als die Anknüpfung des Verhältnisses zu Jahve schon in die Erzväterzeit fallen ⁵⁾. Die beiden Zeitalter sind nun freilich z. B. bei Hosea (12, 13 f.) mit einander verbunden, aber doch nach ihrer inneren Beziehung auf einander nicht durchweg so in Einklang gebracht, dass man nicht auf den Gedanken verfallen müsste, dass hier zwei ursprünglich von einander unabhängige Kreise von Überlieferungen nachträglich verschmolzen worden sind ⁶⁾.

Stimmen die Berichte und Anspielungen über die Erzväter bei den Propheten inhaltlich im grossen und ganzen mit den Erzählungen der Genesis überein, so sahen wir doch, dass diese Geschichten bisweilen, je nach den Zeitumständen, den paränetischen Zwecken und theologischen Voraussetzungen der Propheten in eine neue und eigentümliche Beleuchtung gerückt werden ⁷⁾.

nicht zu verkennen, „dass sich in der späteren Entwicklung der Sage deutlich die Richtung verfolgen lässt, Abraham zum Erzvater par excellence zu machen und die anderen zu verdunkeln.“ Wellh. Prol. ⁸⁾ 324 Anm. — Vgl. auch das oben S. 81 über Jakob und Abraham gesagte.

1) Vgl. oben S. 57 f.

2) Vgl. oben S. 63 f.

3) Vgl. oben S. 36 f.; 72. 73.

4) Vgl. oben S. 36 f. und Meinhold, Jes. u. das AT. S. 133.

5) Vgl. oben S. 36 f.; 62 ff.; 73. 74 f.

6) Vgl. oben S. 37.

7) Vgl. oben S. 35 f.; 54 f.; 78.

Stellenverzeichnis.

	Seite.
Jes. 1, 4	40
„ 2, 3	40
„ 6, 5	40 f.
„ 9, 7	40
„ 10, 20	40
„ 19, 24 f.	40; 49 f.
„ 29, 22	40; 41 ff.
„ 41, 8	41 A 2; 46 A 4; 49 A; 62 A 2
„ 43, 27	15 A 1; 116; 71 A 1
„ 48, 8	16 A 5; 17 A 1; 71 A 1
„ 51, 1 ff.	41 A 2; 70 A 6; 76
„ 63, 16	41 A 2; 54; 55; 62 A 1
Jer. 2, 21	64; 69 A 4
„ 4, 2	65 f.; 68
„ 5, 1 ff.	9 A 1; 68 A 5; 76 A 5
„ 9, 3	16; 16 A 5; 17 A 1; 66 f.; 67 A 4; 68; 71 A 1
„ 11, 5	60 f.; 68
„ 15, 1	67 f.
„ 23, 8	62
„ 30, 10	62
„ 31, 15	67; 69
„ 31, 36 f.	62
„ 32, 22	60; 61 f.; 68
„ 33, 22	64; 69
„ 33, 26	6 A 1; 41 A 2; 53; 62 ff.; 68 f.
„ 46, 27	62
„ 49, 7 ff.	8 f. A 7
„ 50, 7	59 A 3; 60 A 1; 69 A 4

Ez. 14, 12 ff.	76
„ 16, 3 ff.	71 f.
„ 16, 46 ff.	9 A 1; 76 A 6
„ 16, 61	76 f.
„ 20, 5	70 A 4; 73; 74; 76; 77
„ 20, 42	76
„ 23, 2	73 f.
„ 28, 25	70 A 4; 71 A 1; 73 A 3 u. 4; 74 f.; 77
„ 33, 23 ff.	41 A 2; 70 A 4 u. 6; 72 A 2; 73 A 4; 75 f.; 77
„ 36, 28	76
„ 37, 25	70 A 4; 71 A 1; 73 A 3 u. 4; 74 f.; 77
„ 47, 14	76
Hos. 11, 8	9 A 1; 37 f.
„ 12, 4—7	13—33
„ 12, 4	66 A 7; 71 A 1
„ 12, 5 ^a	35
„ 12, 6	35 f.
„ 12, 13 f.	23; 33 ff.; 36; 37
Am. 1, 11	8
„ 4, 11	9 A 1; 11
„ 7, 9	6 A 1
„ 7, 10 ff.	10
„ 7, 16	6 A 1
Obadja	8 f. A 7
Mi. 2, 7	16; 51 ff.; 56
„ 7, 20	41 A 2; 51; 53 ff.; 58; 62 A 1
Mal. 2, 15	76 A 1

Thesen.

1. Bei **האמן** sind zwei verschiedene Typen des Gebrauchs zu unterscheiden entsprechend den Konstruktionen mit **ל** und **ב**.
 2. Der „Konzentrations-Prozess“ in der Überlieferung geschichtlicher Thatsachen und der „komplexe Charakter“ der Prophetie sind analoge Begriffe.
 3. Die Schrift kann als historische Urkunde nur so weit verwertet werden, als die Entstehungszeit ihrer einzelnen Teile feststeht.
 4. Mit **δικαιοσύνη θεού** und **σοφία από θεού** (**θεού σοφία** etc., im 1. Korintherbrief) meint Paulus im Grunde ein und dasselbe.
 5. Die Entgegensetzung von Schrift und Tradition wird missverständlich sobald man zugiebt, dass in der Schrift auch Tradition enthalten ist.
 6. Das Leibnizsche Prinzip des Besten findet sich schon bei Plato.
 7. Teichmüllers neue Definition der Frage muss in der Katechetik berücksichtigt werden.
-