Israel - erst die Fakten, dann die Meinung



www.israelogie.de - Institut für Israelogie - Rathenaustrasse 5-7 - 35394 Gießen

ISRAELOGIE

Keil-Delitzsch Kommentar

einer der noch heute führenden Kommentare zum
Alten Testament aus dem 19.Jahrhundert

3.-5. Mose

DOWNLOAD Keil-Delitzsch II

Institut für Israelogie

Autor:
Franz Delitzsch
Carl Friedrich Keil

BIBLISCHER COMMENTAR

ÜBER

DAS ALTE TESTAMENT.

HERAUSGEGEBEN

VON

Carl Friedr. Keil und **Franz Delitzsch.**

ERSTER TEIL: DIE BÜCHER MOSE'S.

ZWEITER BAND:

LEVITICUS, NUMERI UND DEUTERONOMIUM.

ZWEITE, VERBESSERTE AUFLAGE.

LEIPZIG,
DÖRFFLING UND FRANKE.
1870.

BIBLISCHER COMMENTAR

ÜBER

DIE BÜCHER MOSE'S

VON

CARL FRIEDRICH KEIL
DR. UND PROF. DER THEOL.

ZWEITER BAND:

LEVITICUS, NUMERI UND DEUTERONOMIUM.

ZWEITE, VERBESSERTE AUFLAGE.

LEIPZIG,
DÖRFFLING UND FRANKE.
1870.

DAS DRITTE BUCH MOSE'S.

(LEVITICUS.)

EINLEITUNG.

Inhalt und Gliederung des Leviticus.

Das dritte Buch Mose's, im Grundtexte nach dem Anfangsworte ויקרא überschrieben, in LXX und Vulg. nach seinem hauptsächlichen Inhalte, vielleicht auch mit Rücksicht auf die bei den Rabbinen gebräuchlich gewordenen Bezeichnungen תורת כהנים *Priestergesetz* oder ספר תורת הקרבנות *Gesetzbuch der Opfergaben*, *Λευϊτικόν* sc. *βίβλιον*, *Leviticus* benant, führt die mit Exod. 25 anhebende Sinaitische Gesetzgebung, welche die Bundesverfassung feststelt, zu Ende und enthält insonderheit die Gesetze, welche die Beziehungen Israels zu seinem Gotte normiren, sowol die grundlegenden Ordnungen für seine Bundesgemeinschaft mit dem Herrn als die Vorschriften für die Heiligung des Bundesvolks in dieser Gemeinschaft geben, so daß man die in unser Buch zusammengefaßten Gesetze den *Codex der geistlichen Lebensordnung Israels als Gemeinde Jehova's* nennen kann. — Wie jedes Bündnis ein wechselseitiges Verhältnis zwischen denen die es abschließen begründet: so ist auch Jehova als Herr der ganzen Erde in dem Bunde, den er mit dem aus allen Völkern zu seinem Eigentume erwählten Samen Abrahams am Sinai aufrichtete, nicht nur in ein specielles Gnadenverhältnis zu seinem erwählten Volke Israel getreten, sondern auch das Volk Israel solte in wirkliché Lebensgemeinschaft mit ihm als seinem Gotte und Herrn gesezt werden. Wie Jehova für Israel Gott werden, sich ihm in der ganzen Fülle seines göttlichen Wesens offenbaren wolte: so wolte er auch Israel zu seinem Volke bilden, zum waren Leben in seiner Gemeinschaft heiligen und mit der Fülle seines Heils beseligen. Um jene erste Bundesbedingung zu verwirklichen, hatte Gott die Erbauung eines Heiligtums zur Wohnung seines Namens d. i. seiner realen Wesensoffenbarung angeordnet und nach Erbauung desselben, nach Aufrichtung der Stiftshütte, das Allerheiligste derselben mit einem sichtbaren Zeichen seiner göttlichen Herrlichkeit erfült (Ex. 40, 34), um mit seiner allmächtigen Gnade seinem Volke stets nahe und gegenwärtig zu sein. Nachdem dies geschehen war, solte auch die andere Seite des Bundesverhältnisses in einer dem geistigen, religiösen und sittlichen Zustande Israels entsprechenden Weise verwirklicht werden, damit Israel in Warheit sein Volk werden könte. Da nun das Volk Israel durch die Sünde und Unheiligkeit seiner Natur von Gott dem Heiligen geschieden

wurde, so konte ihm Gott den Zugang zu seiner Gnadengegenwart nur ermöglichen durch Institutionen und Rechtsordnungen, welche im Herzen des Volks einerseits das Gefühl und die Erkentnis seiner Sünde schärften und dadurch das Bedürfnis nach Gnade und Versöhnung mit dem heiligen Gotte kräftig wekten, andrerseits aber zugleich ihm Gnadenmittel darboten zur Sühnung seiner Sünden und zur Heiligung seines Wandels vor Gott nach der Richtschnur seiner heiligen Gebote.

Diesem Zwecke entsprechen alle Gesetze und Verordnungen des Leviticus, indem dieselben samt und sonders ebensosehr auf Herstellung einer innigen Gemeinschaft Israels, des Volks als Ganzen wie seiner einzelnen Glieder, mit dem Herrn durch Sühne oder Vergebung der Sünde und Tilgung der Unreinheit seiner Natur, als auf Befestigung und Vertiefung dieser Gemeinschaft durch Heiligung aller Lebensverhältnisse abzielen. Nach diesem zwiefachen Ziele gliedert sich der Inhalt unsers Buches in zwei größere Reihen von Gesetzen und Lebensordnungen, deren erste von c. I—XVI sich erstrekt, die andere c. XVII—XXV umfaßt. Die *erste* dieser Reihen, welche die erste Hälfte des Leviticus ausfült, wird mit den Opfergesetzen c. I—VII eröffnet. Da nämlich von den ersten Anfängen des menschlichen Geschlechts an Opfer die Hauptmittel waren, durch welche die Menschen mit Gott dem Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt in Gemeinschaft zu treten, seine Huld und Gnade sich zu erbitten und zuzuwenden suchten, so solte auch Israel nicht nur mit Opfergaben seinem Gotte nahen dürfen, sondern auch in der Darbringung seiner Opfer nach der Vorschrift des göttlichen Gesetzes einen stets offenen Zugang zur göttlichen Gnade erhalten. — Auf die Opferordnung folgt in c. VIII—X die Weihe der von Gott berufenen Priester, Aarons und seiner Söhne, zu ihrem Amte durch Mose samt dem feierlichen Antritte ihres amtlichen Dienstes und der Heiligung ihres Priestertums vonseiten Gottes durch Tat und Wort. — Hieran reihen sich die Satzungen über die reinen und unreinen Thiere und über verschiedene leibliche Unreinheiten mit den Vorschriften zur Tilgung aller Verunreinigungen c. XI—XV, welche in der Einsetzung eines jährlichen Versöhnungstages c. XVI sich vollenden, indem dieser Tag mit seiner alles umfassenden Sühne die vollkommene Versöhnung als das lezte und höchste Ziel der Oeconomie des A. Bundes typisch abschattete und prophetisch vorbildete. — Wenn durch alle diese Gesetze und Einrichtungen dem Volke Israel der Zugang zum Gnadenthrone seines Gottes eröffnet wurde, so entfaltet die *andere*, in der zweiten Hälfte des Buchs c. XVII—XXV folgende, Reihe von Gesetzen die Forderungen der Heiligkeit Gottes an sein Volk, um in seiner Gemeinschaft bleiben und seiner Gnadengüter sich erfreuen zu können. Diese Gesetzesreihe hebt an mit Vorschriften für die Heiligung des Lebens in Nahrung, Ehe und Sitten c. XVII—XX, schreitet fort zur Heiligkeit der Priester und Opfer c. XXI u. XXII, weiter zur Heiligung der Feste und des täglichen Gottesdienstes c. XXIII u. XXIV, und schließt mit der Heiligung des ganzen Landes durch Anordnung der Sabbat- und Halljahre c. XXV, worin nicht nur die Heiligung Israels als Gemeinde Jehova's sich zur Seligkeit der sabbatlichen Ruhe im Genusse der Gnaden- und Heilsgüter ihres Gottes verklären, sondern auch — namentlich in der Feier der Halljahre — das Land und Reich Israels sich zu einem Reiche des Friedens und der Freiheit gestalten solte, welche die Zeit der Vollendung des Reiches Gottes, den Anbruch der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes nach Aufhebung aller Knechtschaft der Sünde und des Todes typisch abschattete und prophetisch vorbildete.

Wie demnach die Opfer- und Reinigungsvorschriften in der Einsetzung des jährlichen Versöhnungstages, so gipfeln die Gebote der Lebensheiligung in der Anordnung der Sabbat- und Halljahre, wodurch die beiden Reihen der Gesetze des Leviticus in unverkennbare Correspondenz zu einander treten. — Mit diesen Satzungen, Rechten und Gesetzen war dem Bundesvolke nicht nur der Weg zum Ziele seiner göttlichen Berufung klar vorgezeichnet, sondern ihm auch eine Verfassung gegeben, welche allen Bedingungen zur Erreichung dieses Zieles genügen konte, und damit die Gründung des israelitischen Gottesreiches vollendet. Um nun den Bundesact am Sinai ganz abzuschließen übrigte noch, in c. XXVI dem Volke wie den Segen der treuen Befolgung des Bundes seines Gottes so auch den Unsegen seiner Uebertretung ans Herz zu legen, woran in c. XXVII in Form eines Anhanges noch die Vorschriften über die Gelübde angefügt sind. — So wird der *Leviticus* nicht allein durch die innere Einheit seiner Gesetze und ihre organische Gliederung, sondern auch dadurch, daß er, wie die Unterschriften c. 26, 46 u. 27, 34 deutlich bezeugen, mit dem Ende der sinaitischen Gesetzgebung schließt, zu einem einheitlichen und selbständigen Buche innerhalb der ganzen Thora abgerundet.

AUSLEGUNG.

I. Die grundlegenden Gesetze und Ordnungen für die Bundesgemeinschaft Israels mit dem Herrn, Cap. I—XVI.

Cap. I—VII. Die Opfergesetze.

Nachdem die Herrlichkeit des Herrn in einer Wolke in die aufgerichtete Stiftshütte eingezogen war, offenbarte sich Gott nach seiner Verheißung Ex. 25, 22 von dieser Stätte seiner Gnadengegenwart aus Mosen, um durch ihn dem Volke seinen heiligen Willen kund zu tun (1, 1). Die erste dieser Offenbarungen betraf die Opfer, in welchen Israel ihm nahen solte, um seiner Gnade teilhaftig zu werden.[1]

1) Ueber die Opfer vgl. *Guil. Outram de sacrificiis libri duo. Amst. 1688; Scholl* üb. die Opferideen der Alten, insbes. der Juden, in d. Studien der evang. Geistlichkeit Würtembergs Bd. I. II. IV. u. V.; *Bähr* Symbolik des mos. Cult. II S. 189 ff.; *Kurtz* d. mos. Opfer. Mit. 1840; m. bibl. Archäol. I §. 39—53; *Hengstenberg*, die

Mit Brand- und Schlachtopfern hatten schon die Patriarchen den sich ihnen offenbarenden Gott in Canaan verehrt. Ob ihre Nachkommen, die Söhne Israels, auch während ihres Aufenthaltes in Aegypten, dem fremden Lande, dem Gotte ihrer Väter Opfer dargebracht haben, wissen wir nicht, da in dem kurzen Berichte über diesen 430jährigen Zeitraum davon nichts erwähnt wird. So viel aber steht fest, daß sie nicht vergessen hatten, die Opfer für ein Hauptstück der Gottesverehrung zu halten, und bereit waren Mosen in die Wüste zu folgen, um dort dem Gotte der Väter durch eine solenne Opferfeier zu dienen (Ex. 5, 1—3 vgl. mit 4, 31. 8, 4 u. a.), ferner daß nach dem Auszuge aus Aegypten nicht nur Jethro im Lager der Israeliten Brand- und Schlachtopfer Gotte darbrachte und ein Opfermahl bereitete, an welchem die Aeltesten Israels mit Mose und Aaron teilnahmen (Ex. 18, 12), sondern auch bei der Bundschließung am Sinai auf Mose's Geheiß Jünglinge Brand- und Schlachtopfer Jehova opferten (Ex. 24, 5). Demzufolge wird in den Opfergesetzen unserer Capp. die Darbringung von Brand-, Speis- und Schlachtopfern als eine dem Volke wolbekante Sitte und als ein Bedürfnis der Betätigung seiner Frömmigkeit vorausgesezt (1, 2. 3. 10. 14. 2, 1. 4. 5. 14. 3, 1. 6. 11); und nicht erst Mose hat die Opfer unter den Israeliten eingeführt, wie *Kn.* behauptet und dazu noch die Paschafeier für das erste und überdies sehr unvollkommene Fleischopfer ausgibt. Die Opfer, auch die Fleischopfer, gehen vielmehr bis in die Urzeiten unseres Geschlechts zurück. Nicht allein Noah opferte von allen reinen Thieren und Vögeln Brandopfer (Gen. 8, 20), sondern schon Abel brachte von den Erstlingsthieren seiner Herde Gott ein Opfer dar (Gen. 4, 4).[1] Die

---

Opfer der heil. Schrift. 2. Aufl. 1859 (Separatabdruck aus der Evang. Kirchenz. 1852 Nr. 12—16), *Kliefoth*, der alttestamentl. Gottesdienst, in s. Liturgischen Abhandlungen. Bd. IV, 1 (die ursprüngliche Gottesdienst-Ordnung) 2. Aufl. 1858. S. 17 ff.; *Oehler*, Art. Opfercultus des A. Test. in *Herzog's* R. Encykl. X S. 614 ff.; *J. Chr. K. v. Hofmann*, der Schriftbeweis II, 1 S. 214 ff der 2. Aufl. *Kurtz*, der alttestamentl. Opfercultus. Mit. 1862; *Fr. Ad. Philippi*, Kirchl. Glaubenslehre IV, 2 S. 247 ff. und Dr. *Wangemann*, das Opfer nach Lehre der heil. Schrift A. u. N. Testaments, eine apologet. Darstellung des biblisch-kirchlichen Opferbegriffs. 2 Bände. Berl. 1866; — Die rabbin. Satzungen finden sich in den talmud. Tractaten *Sebachim* und *Menachoth*, und kurz zusammengefaßt in *Henr. Otho lex. rabbin. philol. p. 631 sqq.*

1) Wenn *Knobel*, Comm. z. Levit. S. 347, die Gültigkeit dieser Zeugnisse damit beseitigen will, daß er den Opferdienst in den frühsten Zeiten für eine Vorstellung des Jehovisten ausgibt, so erweist sich, von der Haltlosigkeit der Elohisten- und Jehovisten-Hypothese abgesehen, diese Auskunft schon dadurch als eine windige Ausflucht, daß der sogen. Elohist, weit entfernt, Mose für den Urheber des hebr. Opferdienstes zu erklären, seine Opfergesetze mit der Formel: „wenn jemand von euch eine Opfergabe dem Herrn darbringt von Vieh" einführt und damit die Darbringung von Thieropfern als eine herkömliche Sitte bezeichnet. Auch vermag *Kn.* für seine Behauptung, daß die Menschen nach alter Annahme in frühester Zeit den Göttern keine Fleischopfer gebracht, sondern nur Mehl, Honig, Kräuter und Blumen, Wurzeln, Blätter und Baumfrüchte geweiht hätten, kein einziges geschichtliches Zeugnis aus dem Altertume beizubringen, sondern nur einige Stellen aus *Plato*, *Plutarch* und *Porphyrius* zu citiren, worin diese für die Beantwortung dieser Frage viel zu jungen Philosophen ihre Ideen und Vermutungen über den Ursprung und Entwicklungsgang des Opferdienstes der Völker äußern.

Opfergesetze unseres Buchs bezwecken weder den Opferdienst überhaupt den Israeliten vorzuschreiben, noch auch „eine Theorie über die hebräischen Opfer" (*Kn.*) zu liefern, sondern nur, den Opfercultus der Israeliten zu einer dem Bunde des Herrn mit seinem Volke entsprechenden und seine Zwecke fördernden Institution zu gestalten und auszubilden.

Obgleich aber die Opfer überhaupt bis in die Urzeit der Geschichte der Menscheit hinaufreichen und sich bei allen Völkern finden, so sind sie doch durch kein positives göttliches Gebot dem Menschengeschlechte vorgeschrieben worden, sondern aus einem den Menschen mit dem Gottesbewußtsein anerschaffenen religiösen Bedürfnisse nach Gemeinschaft mit Gott dem Urheber, Erhalter und Versorger des Lebens hervorgegangen, und haben sich mit der infolge der Sünde eingetretenen Entfremdung von Gott und der zunehmenden Verdunklung der waren Gotteserkentnis in Bezug auf Inhalt und Form, Zweck und Bedeutung bei den verschiedenen Volksstämmen und Völkern nach ihren Vorstellungen von dem göttlichen Wesen sehr verschieden gestaltet, so daß sie eben so sehr dem Götzendienste als der Verehrung des einen waren Gottes als Förderungsmittel dienten. — Um nun die allen Opfern gemeinsame Grundidee zu erkennen, müssen wir ins Auge fassen einerseits, daß die ersten Opfer nach dem Sündenfalle gebracht wurden, andrerseits, daß bei den vormosaischen Opfern des A. T. von Sühne nirgends die Rede ist. Vor dem Falle lebte der Mensch in seliger Einheit mit Gott. Diese Einheit wurde durch die Sünde zerrissen und die Gemeinschaft Gottes mit der Menschheit gestört aber nicht ganz aufgehoben. In der Strafe, die Gott über die Sünder verhängte, entzog er den Menschen nicht seine Gnade, und ehe er sie aus dem Paradiese vertrieb, bedekte er durch eine Bekleidung, die er ihnen gab, die Blöße ihrer Scham, an der ihnen ihre Sünde zum Bewußtsein gekommen war. Auch nach ihrer Vertreibung offenbarte er sich ihnen noch, so daß sie ihm wieder nahen und in Gemeinschaft mit ihm treten konten. Diese Gemeinschaft suchten sie durch Opfer zu vermitteln, in welchen sie nicht blos ihrem Danke gegen Gott für seinen Segen und seine Gnade, die er ihnen hatte angedeihen lassen, sondern auch ihrer Bitte um fernere Zuwendung seiner göttlichen Huld einen realen Ausdruck gaben. In diesem Sinne opferten Kain und Abel, wenn auch in verschiedener Gesinnung und Herzensstellung zu Gott; in diesem Sinne opferte auch Noah nach seiner Errettung aus der Sindflut, wobei nur der Unterschied sich zeigt, daß die Söhne Adams ihre Opfergaben von dem Erwerbe ihrer Hände, von der Frucht des Ackerbaues und der Viehzucht Gott darbrachten, Noah hingegen seine Brandopfer von dem mit ihm in der Arche geborgenen reinen Vieh und Geflügel d. h. von den wenigstens von jener Zeit ab den Menschen zur Nahrung angewiesenen Thieren (Gen. 9, 3) nahm. Zu dieser Wahl seiner Opfer wurde Noah vermutlich durch das göttliche Gebot, von allen reinen Thieren nicht ein oder mehrere Paare, sondern je 7 Stück in die Arche aufzunehmen, veranlaßt, indem er in der Bestimmung dieser Zahl einen göttlichen Wink, die siebenten Thiere von jeder Gattung reinen Viehes und Geflügels dem Herrn für seine

gnädige Bewahrung vor dem Verderben in der Flut zu opfern, erkennen mochte. Ueber die Bedeutung der Thieropfer aber empfing Noah gleichfalls einen höheren Wink in dem Verbote, welches Gott zu der Ermächtigung, die Thiere gleich dem grünen Kraute zur Speise zu verwenden, hinzufügte: kein Fleisch in seiner Seele, seinem Blute, zu essen (Gen. 9, 4 f.) d. h. kein Fleisch, in welchem noch das Blut als die Seele des Thieres sich befindet. Darin lag schon angedeutet, daß beim blutigen Opfer mit dem Blute die Seele des Thieres hingegeben werde, das Thieropfer also vermöge seines Blutes als Trägers der Seele das geeignete Mittel sei, die Hingabe der Menschenseele an Gott zu vertreten. Diese Warheit mochten Noah und seine Söhne vielleicht nur dunkel ahnen; klar und deutlich aber mußte sie dem Patriarchen Abraham werden, als Gott zur Prüfung seines Glaubensgehorsams die Opferung seines einzigen Sohnes, an welchem sein ganzes Herz hing, von ihm forderte und, nachdem er in der Bereitwilligkeit dieses Opfer zu bringen seinen Glauben bewährt hatte, ihm an des Sohnes Statt einen Widder zum Brandopfer darbot (Gen. 22). Damit wurde ihm tatsächlich kundgetan, nicht nur daß der ware Gott von seinen Verehrern nicht das leibliche Menschenopfer fordere, sondern nur die Hingabe des Herzens und die Verleugnung des natürlichen Lebens bis zur Hingabe in den Tod, sondern auch daß der Mensch diese Hingabe in dem Thieropfer vollziehen solle und dieses nur dann Gott wolgefällig sei, wenn es in solcher Gesinnung gebracht werde. Schon vorher aber hatte Gott die Wahl von reinem oder essbarem Vieh und Tauben zu Opferthieren sanctionirt mit dem Gebote am Abram, diese Thiere als Opfersubstrat für den mit ihm zu schließenden Bund darzubringen (Gen. 15). Wenn nun auch von Opfern der Patriarchen außer Gen. 46, 1 ff. nichts überliefert ist, so unterliegt es doch keinem Zweifel, daß sie auf den Altären, welche sie dem Herrn der ihnen erschien an verschiedenen Orten in Canaan erbauten (Gen. 12, 7. 13, 4. 18. 26, 25. 33, 20. 35, 1—7), Brandopfer geopfert und dadurch die feierliche Anrufung des Namens Gottes im Gebete verkörpert haben, da ja der enge Zusammenhang zwischen Opfer und Gebet durch Stellen wie Hos. 14, 3. Hebr. 13, 15 klar bezeugt und allgemein anerkant ist.[1] — Zu dem Brandopfer kam im Laufe der Zeit noch das Schlachtopfer hinzu, das zuerst in Gen. 31, 54 erwähnt wird, wo Jakob den mit Laban geschlossenen und bei Gott beschworenen Bund mit einem gemeinschaftlichen Bundesmahle besiegelt. Wenn in dem Brandopfer, welches ganz auf dem Altare angezündet wurde und in Rauchdampf gen Himmel aufstieg, die Hingabe des Menschen an Gott versinbildlicht wurde, so diente das im Opfermahle culminirende Schlachtopfer zur Besiegelung der Bundesgemeinschaft und bildete die Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott ab. Daher brachte Jakob-Israel, als er mit seinem Hause nach Aegypten zog, zu Beerseba auf der Grenze des verheißenen Landes nicht Brand- sondern Schlachtopfer dem

1) Schon *Outram l. c. p. 213* schließt aus Hos. 14, 3: *quod preces sacrificia quaedam essent et sacrificia preces quaedam. Preces utique sacrificia spiritualia et sacrificia symbolicae preces.* Vgl. *Hgstb.* das Opfer, in d. Ev. K. Z. 1852 Nr. 12 ff. S. 113 und *v. Hofm.* Schriftbew. II, 1 S. 218.

Gotte seines Vaters Isaak (Gen. 46, 1), um durch diese Opfer seine Bitte um Erhaltung in der Bundesgemeinschaft auch im fremden Lande vor den Herrn zu bringen, und empfing infolge dieses Opfers in einem nächtlichen Gesichte von Gott die Verheißung, daß er, der Gott seines Vaters, mit ihm nach Aegypten ziehen und ihn auch wieder herauf nach Canaan führen, also den mit seinen Vätern geschlossenen Bund ihm auch im fremden Lande bewahren und zu seiner Zeit gewiß erfüllen werde. Dagegen fehlen eigentliche Sühnopfer oder Sünd- und Schuldopfer vor der Oeconomie des sinaitischen Gesetzes noch gänzlich, und wenn auch in den Brandopfern, sofern sie als Verkörperungen der Hingabe an Gott das Bedürfnis nach Einigung und Versöhnung mit ihm involvirten, ein sühnendes Moment mit enthalten war, so tritt dasselbe doch in den vormosaischen Opfern des A. T. so wenig hervor, daß wie schon erwähnt bei ihnen der Sühne nirgends gedacht wird.[1] Der Grund dieser auffälligen Erscheinung liegt darin, daß die Frommen der Urzeit und Vorzeit ihre Opfer dem Gotte brachten, der in Segensoffenbarungen ihnen nahe getreten war. Zwar hatte Gott schon vor Zeiten durch Vertilgung der Gottlosen und Errettung der Frommen seine heilige Gerechtigkeit kundgetan (Gen. 6, 13 ff. 18, 16 ff.) und schon von Abraham Unsträflichkeit des Wandels vor ihm gefordert (Gen. 17, 1), dennoch aber sich den Patriarchen nur in seiner herablassenden Liebe und Huld manifestirt, wogegen gleich bei seiner ersten Offenbarung an Mose in den Worten: tritt nicht herzu, zeuch deine Schuhe aus u. s. w. (Ex. 3, 5) seine Heiligkeit sich kundgibt und in allen folgenden Offenbarungen, besonders am Sinai, sich immer mehr entfaltet. Nachdem Jehova hier dem aus Aegypten erlösten Volke Israel verkündet hat, daß es ihm ein heiliges Volk werden solle (Ex. 19, 6), erschien er auf dem Berge in der furchtbaren Herrlichkeit seines heiligen Wesens, daß das Volk erbebte und zu sterben fürchtete, wenn der Herr noch ferner zu ihm reden würde (Ex. 20, 18 ff.), um seinen Gnadenbund mittelst des Blutes von Brand- und Schlachtopfern mit ihm zu schließen (Ex. 24). Diese Tatsachen gehen der Opfergesetzgebung vorauf und bereiten sie nicht nur vor, sondern liefern

1) Die ziemlich verbreitete, noch von *Wangem.* zuversichtlich vorgetragene Ansicht, daß die Brandopfer Abels, Noahs und der Patriarchen Sühnopfer gewesen, bei welchen die Tödtung der Opferthiere die Todeswürdigkeit des Sünders vor dem heiligen Gott abgebildet habe, läßt sich weder aus der Schrift erweisen, noch ist sie mit der Stellung eines Noah, Abraham und anderer Patriarchen zu Gott dem Herrn vereinbar. Auch der Satz von *Kahnis*, d. luth. Dogmatik I S. 270: „Der Mensch fühlt, daß sein Ich sterben müsse, ehe es mit dem Heiligen in Verbindung treten kann, ahnt aber auch daß diesen Tod ein anderes Leben für ihn tragen könne, und tödtet in diesem dunklen Gefühle ein physisch reines Thierleben", hat Warheit und Gültigkeit nur für die tieferen Entwicklungsformen des heidnischen Gottesbewußtseins, nicht aber auf dem Gebiete der Offenbarungsreligion, auf welchem die Sühnopfer nicht aus einem dunklen Gefühle der Todeswürdigkeit des Sünders entsprungen, sondern von Gott erst am Sinai eingesezt worden sind, um dieses Gefühl zu wecken und zu schärfen. Was *v. Hofm.* a. a. O. S. 225 zur Verteidigung der Meinung, daß es schon vor dem mos. Gesetze auch Sündopfer gegeben habe, anführt, hat keinen geschichtlichen Halt, und die Behauptung, daß Sündopfer und Schuldopfer im Gesetze nicht eigens eingeführt, sondern ebenso wie Brandopfer und Dankopfer als bekant vorausgesezt werden, steht mit Lev. 4 u. 5 in offenbarem Widerspruch.

auch den Schlüssel zum richtigen Verständnisse derselben, indem sie schon zeigen, wie das sündige Volk nur durch Opfer mit dem heiligen Gott in Gemeinschaft treten könne.

Die Opfergesetze c. 1—7 zerfallen in zwei Gruppen. In der *ersten* c. 1—5 sind die allgemeinen für die ganze Gemeinde wie für die einzelnen Israeliten gültigen Vorschriften zusammengestelt, nämlich zuerst in c. 1—3 die für die drei bisher schon üblichen Gattungen der Brand-, Speis- und Schlachtopfer verwendbaren Thiere und vegetabilischen Stoffe bestimt und die Regeln für ihre Darbringung bis ins Einzelne genau vorgeschrieben, sodann in c. 4 u. 5 die Anlässe zur Darbringung von Sünd- und Schuldopfern aufgeführt und die Opfergegenstände mit dem Verfahren bei ihrer Darbringung für die verschiedenen Fälle festgesezt. In der *anderen* Gruppe c. 6 u. 7 folgen besondere Opfervorschriften für die Priester, über ihre Geschäfte und Anteile bei und an den verschiedenen Opfern mit mehrern ergänzenden Verordnungen, namentlich über das priesterliche Speisopfer und die verschiedenen Arten der Schlacht- oder Friedensopfer. Alle diese Gesetze beziehen sich übrigens nur auf die aus freiem Antriebe von Einzelnen oder von der ganzen Gemeinde zu bringenden Opfer; auch bei den Sünd- und Schuldopfern wird die Erkentnis und das Geständnis der Versündigung oder Verschuldung vorausgesezt und damit ihre Darbringung von dem freien Willen derer, die sich versündigt hatten, abhängig gemacht. Hieraus erklärt es sich, daß dieselben keine Bestimmungen über die Zeiten der Darbringung und die Aufeinanderfolge der einzelnen Opfer, wenn mehrere gleichzeitig gebracht wurden, enthalten. Doch gelten die einzelnen Vorschriften über das Verfahren bei der Darbringung nicht blos für die Privatopfer, sondern zugleich für die durch besondere Gesetze für alle Tage und Jahresfeste vorgeschriebenen Gemeindeopfer, so wie für alle Reinigungs- und Weiheopfer, für welche nicht ein besonderes Verfahren an betreffender Stelle festgesezt wird.

1. Die allgemeinen Vorschriften über die Opfer. Cap. I—V.

Die allen Opfern gemeinsame Bezeichnung ist קָרְבָּן Darbringung (s. zu 1, 2). So heißen nicht nur die Brand-, Speis- und Schlacht- oder Friedensopfer (1, 2. 3. 10. 14. 2, 1. 4 ff. 3, 1. 6 u. a.) sondern auch die Sünd- und Schuldopfer (4, 23. 28. 32. 5, 11 Num. 5, 15 u. a.) als heilige Gaben (מַתָּנוֹת Ex. 28, 38 vgl. Num. 18, 9), mit welchen Israel vor dem Angesichte des Herrn erscheinen soll (Ex. 23, 15. Deut. 16, 16 f.). Diese Opfergaben bestehen teils in reinen Hausthieren und Geflügel, teils in vegetabilischen Stoffen, wonach man blutige und unblutige Opfer unterscheidet. Die gesetzlichen Opferthiere sind בָּקָר Rindvieh und צֹאן Kleinvieh d. h. Schaf- und Ziegenvieh (1, 2. 3. 10. 22, 21. Num. 15, 3), zwei Collectivbegriffe, zu welchen שׁוֹר Rind und שֶׂה Schaf oder Ziege (Num. 15, 11. Deut. 14, 4) oder שׁוֹר Rind, כֶּבֶשׂ oder כִּבְשָׂה Schaf und עֵז Ziege (7, 23. 17, 3. 22, 19. 27) die *nomina unitatis* sind; also nur die zahmen Hausthiere, deren Fleisch gegessen wurde (11, 3. Deut. 14, 4), wogegen sowol die unreinen Hausthiere, wie Esel, Kamel, Schwein, als auch das essbare Wild, Hase, Hirsch, Reh,

Gazelle (Deut. 14, 5) zu Opfern unzulässig waren. Von Rind- und Kleinvieh konten beide Geschlechter (männliche und weibliche Thiere 3, 1) geopfert werden, sowol jung, doch nicht unter 8 Tagen alt (22, 27. Ex. 22, 29), als erwachsen und in höherem Alter; das Rindvieh als Kalb (9, 2. Gen. 15, 9. 1 Sam. 16, 2), Farr d. i. junger Stier und junge Kuh (4, 3) und ältere Rinder. Jedes Opferthier soll aber תָּמִים vollkommen d. h. frei von Leibesfehlern sein (1, 3. 10. 22, 19 ff.). Vom Geflügel wurden nur die jungen Tauben (בְּנֵי יוֹנָה) und Turteltauben (תֹּרִים 1, 14), teils von armen Leuten als Brandopfer und als Ersatz für ein größeres Opferthier zu Sünd- und Schuldopfern (5, 7. 12, 8. 14, 22. 31), teils als Sünd- und Brandopfer bei Verunreinigungen geringeren Grades (12, 6 f. 15, 14. 29 f. Num. 6, 10 f.) gebracht. — Das vegetabilische Opfermaterial bestand in Mehl, meist feinem Waizenmehl (סֹלֶת 2, 1), Backwerk verschiedener Art (2, 4—7) und gerösteten Aehren oder Getraidekörnern (2, 14), wozu immer Salz und meistenteils auch Oel und Weihrauch, niemals aber Sauerteig und Honig (2, 11) kommen solte; außerdem in Wein zum Trankopfer (Num. 15, 5 ff.).

Die blutigen Opfer zerfallen in a) עֹלָה Brandopfer c. 1, wozu stets ein männliches Thier oder Tauben erforderlich waren, b) זֶבַח שְׁלָמִים Friedensschlachtopfer c. 3, die sich in תּוֹדָה Lob-, נֶדֶר Gelübde- und נְדָבָה freiwillige Opfer teilen (7, 12. 16) und in männlichen und weiblichen Thieren, nie aber in Tauben bestanden; c) חַטָּאת Sündopfer 4, 1—5, 13 und d) אָשָׁם Schuldopfer 5, 14—26. Zu jenen konten männliche und weibliche Thiere, auch Tauben, teils selbständig teils ersatzweise für größere Thiere, und bei größter Dürftigkeit auch nur etwas Mehl (5, 11), zu diesen aber nur ein Widder (5, 15. 18. 25. 19, 21) oder ein Lamm (14, 12. Num. 6, 12) gebracht werden. Alle Opferthiere waren „vor Jehova" d. h. in den Vorhof der Stiftshütte vor den Brandopferaltar zu bringen (1, 3. 5. 11. 3, 1. 7. 12. 4, 4). Daselbst soll der Opfernde seine Hand auf den Kopf des Thieres stützen (1, 4), es dann schlachten, enthäuten, zerlegen und zur Opfergabe zubereiten, hierauf der Priester die Blutsprengung und die Anzündung auf dem Feuer des Altares besorgen (1, 5—9. 6, 2 ff. 21, 6). Bei den Brand-, Friedens- und Schuldopfern wurde das Blut an die Wände des Altars ringsum geschwenkt (1, 5. 11. 3, 2. 8. 13. 7, 2), bei den Sündopfern ein Teil an die Hörner des Brandopferaltars, in bestimten Fällen aber an die Hörner des Rauchaltars getan und im Allerheiligsten gegen die Bundeslade gesprengt, das übrige am Boden des Brandopferaltares ausgegossen (4, 5—7. 16—18. 25. 30 u. a.). Das Fleisch wurde beim Brandopfer alles, mit dem Kopfe und den (zuvor gereinigten) Eingeweiden des Thieres auf dem Altare angezündet und verbrant (1, 8. 13); bei den Friedens- und den Sünd- und Schuldopfern wurden nur die Fettstücke, nämlich das große und kleine Netz, das Fett an den Eingeweiden und den innern Lendenmuskeln und die Nieren mit ihrem Fette auf dem Altare angezündet (3, 9—11. 14—16. 4, 8—10. 19. 26. 31. 35. 7, 3—5), das Fleisch aber bei den Friedensopfern nach Abgabe des Bruststückes und der rechten Keule an Jehova für die Priester vom Darbringer zu einer Opfermahlzeit verwandt und verzehrt (7, 15—17. 30—34), bei den Schuldopfern und den Sündopfern der Laien von den Priestern an heiliger Stätte d. h. im Vorhofe ge-

kocht und gegessen (6, 19. 22. 7, 6). Bei den Sündopfern für den Hohepriester und die ganze Gemeinde endlich wurde das ganze Thier mit Fell, Eingeweiden und Unrath an einem reinen Orte außerhalb des Lagers verbrant (4, 11 f. 21). — Bei Taubenopfern ließ der Priester das Blut an die Altarwand ausfließen oder sprizte es daran, die Taube zündete er nach Aussonderung des Kropfes und Unrathes auf dem Altare an, wenn sie als Brandopfer gebracht wurde, während sie beim Sündopfer warscheinlich ihm zufiel s. zu 1, 15 u. 5, 8.

Die unblutigen Opfergaben dienten zu Speis- und Trankopfern. Das Speisopfer (מִנְחָה) wurde teils selbständig, teils in Verbindung mit Brand- und Friedensopfern gebracht. Der selbständige Charakter der Speisopfer, der aus unhaltbaren Gründen in Abrede gestelt worden (*Bähr* Symb. II S. 199. *Kurtz* d. mos. Opf. S. 93; anders im Alttestl. Opferc. S. 262 u. 268), wird nicht nur durch das priesterliche Speisopfer c. 6, 13 ff. und das sogen. Eifcropfer Num. 5, 15 ff., sondern auch schon durch die Stellung, die sie in unsern Opfergesetzen zwischen den Brand- und Heilsopfern einnehmen, außer Zweifel gesezt. Aus der Verordnung Num. 15, 1—16: zu jedem Brand- und Schlachtopfer ein Speisopfer von Mehl mit Oel gemengt und ein Trankopfer von Wein zu bringen, deren Quantität nach der Größe des Thieropfers festgesezt wird, folgt durchaus nicht, daß alle Speisopfer nur Beigaben zu den blutigen Opfern sein und nur in Verbindung mit denselben gebracht werden sollen. Vielmehr zeigt gerade diese Verordnung, indem sie als Zugabe zu den Brand- und Schlachtopfern nur ein Speisopfer aus Mehl mit Oel, ohne Weihrauch zu erwähnen, nebst einem Trankopfer von Wein vorschreibt, daß die in c. 2 erwähnten Speisopfer, die nicht blos in Mehl mit Oel, wozu Weihrauch kommen mußte, sondern auch in Backwerk verschiedener Art und in gerösteten Körnern bestehen konten, von jenen Beiopfern Num. 15 zu unterscheiden sind. Hiezu komt, daß zu den Lobopfern nach 7, 12 ff. und warscheinlich auch zu beiden anderen Species der Friedensopfer auch Backwerk in mehrfacher Kuchenform gebracht wurde, wonach man Num. 15 in unversöhnlichen Widerspruch mit Lev. 2 setzen müßte, wenn man alle Speisopfer auf die Num. 15 erwähnten Beiopfer beschränken oder zu bloßen, unselbständigen Zugaben der Brand- und Schlachtopfer herabsetzen wolte; vgl. *Val. Thalhofer* die unblut. Opfer des mos. Cultus. 1848. S. 51 ff. u. 112 ff. — Von den selbständigen Speisopfern wurde nur ein Teil der Opfergabe vom Priester auf dem Altare angezündet (2, 2. 9. 16), das übrige solten die Priester als hochheilig im Vorhofe ungesäuert backen und essen (6, 8—11); nur das Speisopfer der Priester war ganz auf dem Altare anzuzünden (6, 16). — Ueber das Verfahren mit dem Trankopfer gibt das Gesetz keine Vorschrift. Ohne Zweifel wurde aber der Wein am Boden des Altars ringsum ausgegossen Sir. 50, 15. *Joseph. Ant. III, 9, 4.* Vgl. *Thalh.* S. 117 f.

Um nun die Bedeutung der mosaischen Opfer und des alttestamentl. Opfercultus zu erkennen, haben wir davon auszugehen, daß die Opfer überhaupt nicht blos in der Abhängigkeit des Menschen von Gott, sondern vielmehr in dem Bedürfnisse des Menschen nach Wiederherstellung

und Pflege der durch die Sünde gestörten und getrübten Lebensgemeinschaft mit Gott tief innerlich begründet sind, und hieraus sich nicht nur die Allgemeinheit der Opfer in allen Religionen, sondern auch die centrale Stellung derselben in der Oeconomie des A. Bundes, so daß kein Cultusact ohne Opfer vollzogen werden konte, erklärt. Diese tief in das geistliche Leben Israels eingreifende Bedeutung wird ganz verflacht, wenn man mit einseitiger Betonung des Begriffs der Darbringung oder Gabe in den Opfern nichts weiter erblikt als „Verzichtleistungen auf das Eigene“ in der Absicht, „um durch solche Dahingabe Gott Verehrung und Ergebenheit, Liebe und Dank auszudrücken, zugleich aber auch sein Wolwollen sich zu erwerben und zu erhalten.“[1] Die ware Bedeutung der Gesetzesopfer läßt sich weder allein aus der allen gemeinsamen Bezeichnung *Korban* und den jeder Opfergattung eigentümlichen Benennungen, noch aus dem Opfer-Materiale und Rituale allein, sondern nur aus der Zusammenfassung und gleichmäßigen Beachtung aller dieser Momente in Verbindung mit dem Wesen und Ziele des A. B. richtig und vollständig erkennen.

Als Darbringungen sind die Opfer nur Mittel, mit welchen Israel die Gemeinschaft mit seinem Gotte suchen und pflegen soll. Diese Opfer soll es bringen von dem Segen, den Gott auf die Arbeit seiner Hände gelegt (Deut. 16, 17), d. i. von den Produkten seiner Lebensbeschäftigung, der Viehzucht und des Ackerbaues, nämlich von dem von ihm gezogenen Viehe und der von ihm gebauten Bodenfrucht, die seine hauptsächlichsten Nahrungsmittel ausmachten, von den essbaren Hausthieren und Tauben und vom Getraide, Oel und Wein, um in den Opfergaben nicht blos sein Eigentum und seine Nahrung sondern auch die Frucht seines ordentlichen Lebensberufes dem Herrn seinem Gott zu weihen. In dieser Beziehung heißen die Opfer öfter „Speise (Brot) der Feuerung für Jehova“ (3, 11. 16) und „Brot Gottes“ (לֶחֶם אֱלֹהִים 21, 6. 8. 17 u. a.), wobei nicht nach roh anthropopathischer Vorstellung an eine Gott zur Nahrung dargebotene Speise zu denken ist, sondern nur an Speise, die der Mensch wirkt und als Feuerung seinem Gotte zum Geruche der Befriedigung aufsteigen läßt (s. 3, 11). In den durch seine Zucht und Pflege gewonnenen reinen Thieren, die seinen ordentlichen Viehstand bilden, und in den durch seiner Hände Arbeit im Acker und Weinberge gewonnenen Produkten, die seinen gewöhnlichen Lebensunterhalt ausmachen, opfert demnach Israel nicht

1) So noch *Knobel*, Comm. z. Levit. S. 346, wo diese Vorstellung so entwickelt wird, daß man bei der Weihung von Thieren der Darbringung am liebsten die Form eines Mahles gegeben habe, welches man Gott veranstaltete und bei dem Fleisch die Hauptsache war, aber auch Brot und Wein nicht fehlen durften, und daß solche Fleischmahle jeden Tag in dem täglichen Brandopfer bereitet worden, wie denn der anständige Morgenländer täglich Fleisch genieße und Fleischspeisen liebe, während die täglichen Rauchopfer der morgenländischen Sitte entsprechen sollen, die Zimmer auszuräuchern und den Gast durch Beräuchern zu ehren. Hinterdrein erklärt aber *Kn.* dennoch, daß die Hebräer schwerlich Jehova Bedürfnisse sinnlicher Art zugeschrieben, und wenigstens die Gebildeten im Opfer keine Speisung Jehova's und in den Festopfern keine Festmähler für Jehova gefunden, sondern nur daran gedacht haben mögen, daß man Jehova allezeit und an den Festen gesteigert zu verehren und dabei der allgemein üblichen und herkömlichen Weisen zu folgen habe (!).

seinen *victus* als *symbolum vitae*, sondern die Speise, die es in der Ausrichtung seines gottgeordneten Berufes erwirkt, als Sinbild der geistlichen Speise, die da bleibet in das ewige Leben (Joh. 6, 27 vgl. 4, 34), die Seele und Leib für das unvergängliche Leben in der Gemeinschaft Gottes nährt (vgl. m. Archäol. I S. 199 f.), um in diesen Opfergaben nicht sowol die Substanz seines Lebens oder das was sein Leben erhält und kräftigt, als vielmehr das Agens seines Lebens oder sein Wirken und Streben mit allen seinen Kräften dem Herrn, der es zu seinem Eigentum angenommen, hinzugeben und von ihm heiligen zu lassen. Hiedurch gewinnen die Opfergaben die stellvertretende Bedeutung der Hingabe des Menschen in seinem Wirken und Schaffen an Gott. Ihre deutliche Ausprägung und sacrificielle Bestimtheit aber erhält die Idee der Stellvertretung nur im Thieropfer, welches durch die Bundesoffenbarung und Gesetzgebung zum Kern und Stern der ganzen Opferanstalt erhoben wird, zunächst schon dadurch, daß in demselben ein Leben, ein נֶפֶשׁ חַיָּה in den Tod gegeben und Gott dargebracht wird, um die Lebensgemeinschaft des durch Einhauchung des göttlichen Odems zum נֶפֶשׁ חַיָּה gebildeten Menschen zu vermitteln, noch mehr aber dadurch daß Gott das Blut des Opferthieres als Träger seiner Seele zum Sühnmittel für die Menschenseelen bestimt (17, 11).

Das Wort *sühnen* (כִּפֶּר von כָּפַר decken mit עַל obj. constr. s. 1, 4) bedeutet „nicht eine Sünde ungeschehen machen, das ist ja unmöglich, auch nicht als nicht vorhanden darstellen, das ist gegen den Ernst des Gesetzes, auch nicht durch eine Leistung bezahlen oder gutmachen, sondern vor Gott bedecken d. h. ihr die Kraft nehmen zwischen Gott und uns zu treten“ (*Kahnis*, Dogmat. I S. 271). So richtig dies ist, so ist doch in den Opfergesetzen das Object, das gesühnt wird oder werden soll, zunächst nicht die Sünde, sondern der Mensch oder die Seele des Opferers. Das Blut der Opferthiere hat Gott den Israeliten auf den Altar gegeben, ihre Seelen zu decken (לְכַפֵּר עַל־נַפְשֹׁתֵיכֶם 17, 11); es dient dazu לְכַפֵּר עָלָיו ihn (den Darbringer des Opfers) zu decken (1, 4), und selbst beim Sündopfer nur dazu, den der gesündigt hat zu decken wegen seiner Sünde (4, 26. 35 u. a.). Gedekt wird aber der Opfernde wegen seiner Unheiligkeit vor dem heiligen Gotte, näher vor dem Zorne Gottes und der Aeußerung dieses Zornes, der Strafe, die er durch seine Sünde verwirkt hat, wie schon aus Gen. 32, 21 und noch deutlicher aus Ex. 32, 30 erhellt. Denn dort will Jakob durch ein Geschenk das Angesicht seines Bruders Esau versöhnen (כַּפְּרָה) d. h. den Zorn des Bruders, den er durch Entziehung des Erstgeburtsegens sich zugezogen (Gen. 27, 44), besänftigen; hier versucht Mose durch seine Fürbitte die Sünde des Volks, über welches der Zorn Gottes entbrennen wolte es zu vernichten (Ex. 32, 9 f.), zu sühnen d. h. das Volk vor der ihm drohenden Vernichtung durch den Zorn Gottes zu bewahren. Vgl. noch Num. 17, 11 f. 25, 11—13. Die Kraft zu sühnen d. h. den unheiligen Menschen vor dem heiligen Gotte oder den Sünder vor dem göttlichen Zorne zu decken wird aber dem Blute des Opferthiers insofern beigelegt als in dem Blute die Seele lebt und im Opfer die Seele des Thieres an die Stelle der Menschenseele tritt. Diese Stellvertretung ist freilich incongruent, indem Thier und Mensch wesentlich verschieden sind, das

Thier dem unfreien Instinkte folgt und seine Seele weil durch Naturnotwendigkeit bedingt nicht zurechnungsfähig ist und nur in dieser Beziehung als sündlos betrachtet werden kann, der Mensch hingegen mit Willensfreiheit begabt und seine Seele vermöge der Immanenz des Geistes nicht nur zurechnungsfähig ist, sondern auch Sünde und Schuld sich zuziehen kann. Wenn daher Gott mit dem Worte: ich habe es euch gegeben auf den Altar zu sühnen eure Seelen (17, 11), dem Blute der Opferthiere eine Bedeutung gibt, die es seiner Natur nach nicht haben kann, so geschieht es im Hinblicke auf das ware und vollkommene Opfer, welches Christus, der Gottes- und Menschensohn, durch den ewigen Geist (Hebr. 9, 14) in der Fülle der Zeiten bringen soll zur Versöhnung der ganzen Welt. Dieses Geheimnis der unergründlichen Liebe des dreieinigen Gottes blieb in dem Gesetze den Israeliten verhült, bildet aber den realen Hintergrund für die göttliche Sanction der Thieropfer, wodurch dieselben vorbildliche Bedeutung gewinnen, daß sie im Schattenbilde die Versöhnung darstellen, welche Gott in der Hingabe seines eingeborenen Sohnes in den Tod zum Opfer für die Sünde der ganzen Menschheit zu vollbringen von Ewigkeit her beschlossen hat[1].

So fest aber auch die Warheit steht, daß das Opfer als ein Drittes zwischen den sündigen Menschen und den heiligen Gott eintritt, um die durch die Sünde zerstörte Gemeinschaft des sündigen Menschen mit dem heiligen Gotte zu vermitteln, den Sünder wegen seiner Sünde zu sühnen und Gottes Zorn über die Sünde zu versöhnen, so gehen doch die Ansichten darüber, wie die Sühne durch das Opfer oder Opferblut bewirkt wird, noch immer weit auseinander. Um hierüber zu Klarheit zu kommen, haben wir ins Auge zu fassen: 1. daß in Lev. 17, 11 nicht dem beim Schlachten des Opferthieres vergossenen, sondern dem an den Altar gebrachten Blute die Bedeutung לְכַפֵּר עַל־נַפְשֹׁתֵיכֶם gegeben wird; 2. daß, obwol in dieser das Verbot des Blutessens motivirenden Stelle das an den Altar gebrachte Blut ohne jegliche Einschränkung als Sühnmittel bezeichnet wird, doch in der Opferthora und überhaupt im ganzen A. Test. den שְׁלָמִים (Dank- oder Friedensopfern) nirgend sühnende Bedeutung vindicirt wird; 3. daß in dem Rituale der Sündopfer das וְכִפֶּר עָלָיו constant erst nach der Anzündung der Fettstücke des Opfers aus dem Altare erwähnt wird (vgl. 4, 20. 26. 31 u. a.), also der Sühnact nicht schon mit der Blutsprengung vollendet ist, sondern die Anzündung der Opferteile auf dem Altare „zum Geruche der Befriedigung für Jehova“ wesentlich mit dazu gehört. — Hiemit stimt auch die Lehre des N. Test. überein. Auch bei dem Opfer Christi ist es nicht die Blutvergießung oder das Todesleiden am Kreuze für sich allein, wodurch sein Tod die Versöhnung wirkt, sondern die Hingabe seines Lebens in den Tod als Vollendung seines sündlosen, heiligen Wandels, in welchem er durch Tun und Leiden gehorsam war bis zum Tode am Kreuze und durch diesen Gehorsam das Gesetz als den heiligen Gotteswillen für uns erfült und die Strafe unserer Sünden und Uebertre-

1) Die weitere Ausführung dieser Andeutungen über den typischen Charakter der alttestl. Opfer s. in m. Abhdl. über die Opfer des A. B. in *Rudelbach* u. *Guericke's* Ztschr. f. d. luth. Theol. 1857 (XVIII) S. 437 ff.

tungen getragen und gelitten hat, um der göttlichen Gerechtigkeit Genüge zu leisten. Und selbst durch sein Todesleiden als ἀχμή seiner *obedientia activa et passiva* für sich allein hat Christus die Versöhnung der sündigen Welt mit Gott noch nicht vollbracht, sondern erst durch seinen Eingang mit seinem Blute in das Heilige, d. h. dadurch, „daß er — um die Worte meiner oben angef. Abhdl. S. 462 zu wiederholen — durch sein Todesleiden sich Gotte darbringt (Hebr. 9, 14. 25), daß, wie der jüdische Hohepriester mit fremden Blute in das Allerheiligste einging, um es vor Gott zu bringen, so Christus mit seinem eigenen Blute, d. h. mit seiner für uns in den Tod gegebenen Seele in den Himmel eingeht, um vor dem Angesichte Gottes für uns zu erscheinen (Hebr. 9, 24. 25), d. h. mit andern Worten, daß er in seiner Seele unsere Seelen in die Gemeinschaft mit Gott sezt. Durch das Todesleiden hat er den Sold der Sünde erduldet, die Strafe unserer auf sich genommenen Missetaten gebüßt und der göttlichen Gerechtigkeit genug getan; aber dadurch allein würden wir noch nicht mit Gott vereint, wenn nicht Christus sein in den Tod gegebenes Leben wieder genommen hätte, und kraft seines ewigen Geistes (διὰ πνεύματος αἰωνίου Hebr. 9, 14) in den Himmel eingegangen sich zur Rechten Gottes gesezt (Hebr. 10, 12) und in seiner Person alle Gläubigen mit in das himmlische Wesen gesezt hätte (συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις Ephes. 2, 6), so daß nun unser πολίτευμα im Himmel ist (Phil. 3, 20)[1].

Hieraus folgt, daß jede Opfertheorie, welche die Sühne auf die Schlachtung des Opferthieres oder auf das Todesleiden beschränkt, der Schriftlehre eben so wenig conform ist, als die Annahme, daß alle blutigen Opfer Sühnopfer seien. Der scheinbare Widerspruch, daß Gott den Genuß des Thierblutes den Israeliten verbietet, weil er es zum Sühnmittel für den Altar bestimt habe (Lev. 17, 11), und daß doch nicht allen Opfern, deren Blut an den Altar kam, sühnende Bedeutung zugeschrieben wird, sondern nur den Sünd- und Schuldopfern, und den Brandopfern in unbestimter Allgemeinheit (Lev. 1, 4), nirgends aber den Schelamim, gleicht sich dadurch aus, daß in den drei Opfergattungen: Sünd- und Schuld- oder Sühnopfer, Brandopfer und Dank- oder Friedensopfer nur drei wol zu unterscheidende Einzelmomente des ganzen Opferbegriffs, in dem Sühnopfer die Idee der Expiation, in dem Brandopfer die Hingabe des Opfern-

1) Dies erkent jezt auch *Kurtz* (d. Brief an die Hebr. erkl. 1869) an, indem er zu Hebr. 9, 14 bemerkt: der Apostel sezt an Stelle des εἰσῆλθεν εἰς τὰ ἅγια (v. 12) hier das sachlich identische ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ. Durch diese Substitution „wird es außer Zweifel gesezt, daß der Verf. hier sein ἑαυτὸν προσήνεγκεν (vgl. auch 7, 27 u. 9, 25) nicht von der Selbsthingabe Christi in den Kreuzestod, sondern von seinem hohenpriesterlichen Erscheinen vor dem Angesichte Gottes für uns (9, 24) verstanden wissen will". Hierauf weist *K.* den Einwand, daß das Prädicat ἄμωμον die Beziehung der Worte auf die Selbstdarbringung am Kreuze außer Zweifel setze, mit der Bemerkung zurück: „diesem Einwande liegt noch die irrige Voraussetzung zu Grunde, daß bei der A. Tl. Opferhandlung die Schlachtung Kern und Centrum gewesen, während doch nicht sie, sondern vielmehr (wenigstens bei den Sündopfern, um die es hier allein sich handelt) die Blutsprengung dies war; — also auch das Opferthier nicht behufs der Schlachtung an sich, sondern vielmehr nur, um mittelst der Schlachtung ein makelloses Sühnblut gewinnen zu können, ἄμωμος sein mußte".

den an den versöhnten Gott, in dem Dank- oder Friedensopfer die Lebens- und Friedensgemeinschaft mit Gott, ausgeprägt sind, die erst in ihrer Verbindung nach der angegebenen Aufeinanderfolge den Begriff des blutigen Opfers vollständig darstellen. Diese drei Momente sind in dem einen Selbstopfer Christi für die Menschheit vereinigt. Durch sein Todesleiden am Kreuze und seinen Eingang in den Himmel nach seiner Auferstehung hat Christus nicht nur das Sünd- und Schuldopfer, sondern auch das Brandopfer und Dank- oder Friedensopfer vollendet und eben dadurch eine ewige Erlösung für die ganze Welt erfunden. Denn durch seinen Kreuzestod hat er nicht nur die Handschrift in Satzungen, so wider uns war, d. h. die Schuldforderung welche das Gesetz an die Menschen stelte, ausgelöscht und aus dem Mittel getan, indem er sie an das Kreuz heftete (Col. 2, 13 f.), sondern auch an seinem Leibe unsere Sünden auf das Kreuzesholz hinaufgetragen (1 Petr. 2, 24) und dadurch uns von dem Fluche des Gesetzes losgekauft und die Erlösung von den Sünden uns erwirkt (1 Joh. 2, 2. 4, 10. Col. 1, 14. Eph. 1, 7 vgl. mit Röm. 3, 24. 1 Cor. 1, 30 u. a.), also das Schuld- und Sündopfer für unsere Sünden gebracht. Indem er aber mit diesem Opfer auch sich selbst für uns dargegeben hat als προσφορὰ καὶ θυσία τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας (Eph. 5, 2) hat er dem Brandopfer und Speisopfer seine Vollendung gegeben. Denn daß mit diesen Worten der Apostel nicht auf das Sündopfer, sondern auf das Brand- und Speisopfer Bezug nimt, das lehrt der Zusammenhang wie die Wahl der Worte προσφορὰ καὶ θυσία, welche dem hebr. זֶבַח וּמִנְחָה, der constanten Bezeichnung der blutigen und unblutigen Opfer, entsprechend nur ein Schlachtopfer, mit dem ein Speisopfer verbunden war, bezeichnen können, und dem Zusammenhange gemäß nur an das Brandopfer denken lassen. Endlich hat Christus durch die Stiftung des heiligen Abendmahls, in welchem er uns mit seinem für uns geopferten Leibe und Blute speist und tränkt, das Friedensopfer vollendet und das Paschamahl wie die Opfermahle der Schelamim warhaft erfült. — Diese drei zur Vollständigkeit des waren Opfers gehörenden und in der einmaligen Selbstopferung Christi vereinigten Momente ließen sich bei den vorbildlichen sarkischen Opfern des A. Test. nicht durch Opferung nur eines Thieres darstellen. Da nämlich zur Versinnbildung der Idee der Sühne nicht nur die Anzündung der Fettstücke des Opferthieres auf dem Altare, sondern auch die Verbrennung des gesamten Fleisches desselben außerhalb des Altares erforderlich war, so blieb von dem Sündopferthiere nichts übrig, womit die Idee des Brand- und Dankopfers dargestelt werden konte. Dies gilt auch von dem Brandopfer, bei dem die Anzündung des ganzen Thierleibes auf dem Altar zur Abbildung der Hingabe des ganzen Menschen mit allen Leibesorganen an den Herrn nötig war, so daß zur Ausrichtung einer Opfermahlzeit nichts übrig blieb. Die Verwendung je eines besondern Thieres zur Vollziehung eines Hauptmomentes der Opferidee hängt also mit der Unvollkommenheit des Thieropfers zusammen.

Um hienach die symbolische und typische Bedeutung der einzelnen Bestimmungen des Rituals für jedes dieser drei Hauptopfer richtig zu erfassen, haben wir nicht nur die allen dreien gemeinsamen und die jedem

eigentümlichen Momente gleichmäßig in Betracht zu ziehen, sondern zugleich ins Auge zu fassen, daß die gemeinsamen Momente ihre volle specifische Bestimtheit erst durch den besondern Charakter jeder dieser Opfergattungen erhalten. Wenn also z. B. die Schlachtung bei allen Opfern die Hingabe der Hostie in den Tod darstelt, so wird diese Hingabe bei dem Sündopfer, auf welches der Opfernde seine Sünde übertragen hat, die specifische Bedeutung eines Straftodes erhalten, beim Dankopfer dagegen, welches der durch das Sündopfer mit Gott Versöhnte und durch das Brandopfer in den Stand der Heiligung Getretene darbringt, nur im Allgemeinen das Sterben des alten Menschen oder die Ertödtung des sündlichen Wesens als die *conditio sine qua non* der Heiligung und des neuen Lebens für den Begnadigten darstellen. Der specifische Charakter jeder dieser Opfergattungen aber liegt nicht in den charakteristischen Besonderheiten ihres Rituals, sondern ergibt sich aus dem besonderen Zwecke, zu welchem das Opfer gebracht wird, nach welchem dann das Verfahren mit der Hostie bei der Opferung sich eigentümlich modificirt. Auch haben die alttestl. Gesetzesopfer nicht blos die typische Bedeutung, das ware vollgültige Opfer Christi abzuschatten und vorzubilden, sondern zugleich die reale Bedeutung, daß sie kraft göttlicher Anordnung und Verheißung den Israeliten die Gnadengüter der Vergebung der Sünde und Rechtfertigung, der Heiligung und Beseligung in der Lebens- und Friedensgemeinschaft mit Gott in einer der Oeconomie des A. Bundes entsprechenden Weise symbolisch vermittelten und gewährten,[1] wodurch sie eine weitere typische Beziehung für die Gemeinde des N. Bundes erhalten. Wie die Bedeutung des Opfers Christi nicht darin aufgeht, daß er durch sein Todesleiden und seinen Eingang in das Heiligtum des Himmels die Versöhnung der Welt mit Gott und das darin beschlossene Heil der Menschheit objectiv vollbracht und erwirkt hat, sondern diese Gnadengüter uns erst dadurch zuteil werden, daß wir sie durch Sterben und Auferstehen mit Christo im Glauben ergreifen oder daß wir im Geiste uns Gotte opfern, auf Grund und in Kraft seines Opfertodes am

1) Wenn *Philippi*, Kirchl. Glaubenslehre IV, 2 S. 276 ff., nach dem Vorgange von *Bähr* den alttestl. Sühnopfern die Kraft, sittliche Vergehungen zu sühnen, abspricht und ihnen nur die Bedeutung: „lediglich zur Wiederherstellung der Fleischesreinheit zu dienen" oder Uebertretungen des äußerlichen Ritualgesetzes zu tilgen und die theokratische Reinheit und Heiligkeit herzustellen, vindiciren will, so steht diese Ansicht in Widerspruch sowol mit dem Worte Gottes: ich habe euch das Blut (der Thiere) gegeben auf den Altar, eure *Seelen* zu sühnen (Lev. 17, 11), als mit den Bestimmungen der Thora über die Versündigungen, die durch Sündopfer gesühnt werden sollen (4, 2—5, 13), und läßt sich weder dadurch rechtfertigen, daß man nach den Fällen, wo für Reinigungen untergeordneter Art die Darbringung einer Taube oder eines jungen Lammes als Sündopfer gefordert wird (Lev. 12, 6. 14, 10. 19. 15, 14. 29. Num. 6, 10. 14), die Bedeutung aller Sündopfer zu bestimmen sucht und die Gesetze Lev. 5, 1—13, wo für sittliche Vergehungen Sündopfer vorgeschrieben werden, in directem Widerspruch mit dem klaren Wortlaute v. 6. 7. 9. u. 11 von Schuldopfern — als „einer untergeordneten Species oder eines Appendixes des Sündopfers" — verstehen will; noch hat sie an den Aussagen des Hebräerbriefs über die Unkräftigkeit der sarkischen Opfer, den Opferer *κατὰ συνείδησιν* zur Vollendung zu bringen (Hebr. 9, 9 u. a.), eine haltbare Stütze.

Kreuze unser Fleisch mit seinen Sünden und bösen Lüsten kreuzigen und tödten, unsere Leiber zum lebendigen, heiligen und Gott wolgefälligen Opfer begeben und im heiligen Abendmahle durch den Genuß seines für uns in den Tod gegebenen Leibes und seines zur Vergebung unserer Sünden vergossenen Blutes das Bundesmahl des N. Test. feiern, und durch Darbringung dieser geistigen Opfer erst Vergebung der Sünden, Kraft zur Heiligung und den Segen der Versöhnung mit Gott erlangen: so läßt sich auch die Bedeutung der alttestamentlichen Opfer nicht darauf reduciren, daß sie das Opfer auf Golgotha mit den in ihm für die Menschheit erwirkten Heilsgütern typisch abschatten und nur weissagend auf dieses ware Opfer und seine Frucht hinweisen. Vielmehr liegt ihre nächste und hauptsächlichste Bedeutung darin, daß sie den Israeliten, wenn dieselben im festen Vertrauen auf Gottes Wort und Verheißung ihre Opfer nach Vorschrift des Gesetzes darbrachten, die Gnaden- und Heilsgüter, welche Christus durch sein Selbstopfer der Welt erwarb, im Voraus nach dem Maße des im A. Bunde beschlossenen Heils wirklich gewährten. Diese nächste Bedeutung der Gesetzesopfer, den Israeliten die Heilsgüter des göttlichen Gnadenbundes symbolisch zu vermitteln, tritt in der mosaischen Opferthora allein hervor, da der typische Charakter derselben nach weiser göttlicher Pädagogie damals noch verhüllt bleiben, erst mit der weiteren Entwickelung des göttlichen Heilsrathes dem Geistesblicke der Propheten (vgl. besonders Jes. 53) enthüllt werden solte.

Hiedurch erledigt sich die Streitfrage, ob das Opferthier als realer Stellvertreter (*alter ego*) des Opfernden zu fassen sei und für ihn so eintrete, daß es statt seiner leidet und an sich tun läßt, was er hätte leiden und sich tun lassen sollen, damit er seinerseits dessen enthoben sei, oder ob die Stellvertretung nur ideal sei, so daß das Opferthier als Repräsentant des Opfernden, als sein ideales *ipse ego* leidet und an sich tun läßt, wozu er verpflichtet ist, nicht um ihn davon zu entbinden, sondern vielmehr ihn dazu verpflichtet, es auch selbst zu leiden und an sich tun zu lassen. Aus der eben entwickelten zwiefachen Bedeutung des Opfers folgt, daß die beiden Beziehungen volle Berechtigung haben und die Entgegensetzung des *alter ego aut ipse ego* nur aus einseitiger Betrachtung des Sachverhältnisses geflossen ist. Als Typus des gegenbildlichen Selbstopfers Christi ist das Opferthier Stellvertreter des Opfernden als sein reales *alter ego*, hinsichtlich der Bedeutung aber, welche das Thieropfer kraft göttlicher Verheißung und Anordnung für den Israeliten hat, ist es Repräsentant oder ideales *ipse ego* des Opfernden.[1] Wie völlig diese

1) Grundfalsch ist dagegen die gewaltsame Zerspaltung des einheitlichen Opferactes in zwei ganz disparate Acte, wonach die Hostie bei der Schlachtung und Blutsprengung als realer Stellvertreter (*alter ego*), bei dem Opferbrande und Opfermahle als idealer Repräsentant (*ipse ego*) des Opfernden zu denken wäre, wozu *Kurtz* in seiner neuen, im Alttestl. Opfercult. entwickelten, Opfertheorie sich entschlossen hat, um den alten Irrtum, daß alle Schlachtopfer Sühnopfer seien, festzuhalten und im Widerspruch gegen die Schrift, die von Sühnkraft der שְׁלָמִים nichts weiß, wie gegen die kirchliche Lehre, welche in der *Apologie*, *art. 24* zweierlei Opfer unterscheidet, darunter alle andern Opfer begriffen sein: 1. „ein Versühnopfer, dadurch genug getan wird für Pein und Schuld" u. s. w. 2. „ein Dankopfer, dadurch

leztere Beziehung in der mosaischen Opferordnung vorwaltet, das zeigt, von allen andern dafür sprechenden Momenten abgesehen, schon die allen Opfern, den blutigen wie den unblutigen, gemeinsame Bezeichung קָרְבָּן in Verbindung mit der Vorschrift, diese Darbringung von der Frucht der Lebensarbeit — die Schlachtopfer von dem Segen der Viehzucht, die Speis- und Trankopfer von dem Ertrage des Landbaues — zu nehmen. Hienach haben wir bei der Erklärung der Opfergesetze auch zunächst nur die Bedeutung, welche die mosaischen Opfer als Gnadenmittel für die Gemeinde des A. Bundes hatten, zu erläutern und auf die typische Bedeutung derselben nur soweit einzugehen, als für das richtige Verständnis der einzelnen Bestimmungen des Opferrituals erforderlich ist.

Fassen wir nun die Hauptbestimmungen des Gesetzes über die Opferhandlung, so weit sie allen Schlachtopfern gemeinsam gelten, übersichtlich zusammen, so ergeben sich für die symbolische Bedeutung derselben folgende Grundzüge: Jedes Opferthier soll תָּמִים ἄμωμος, fehlerfrei sein, nicht blos aus dem Grunde, weil nur eine fehlerfreie und vollkommene Gabe eine für Gott, den Heiligen und Vollkommenen, genügende Darbringung sein kann, sondern hauptsächlich weil in den Leibesfehlern sich ethische Gebrechen abspiegeln, um die Sündlosigkeit und Heiligkeit des waren Opfers vorzubilden und den Opfernden zu mahnen, daß Heiligung aller seiner Glieder für die Hingabe an Gott den Heiligen und für das Leben in seiner Gemeinschaft unerläßlich sei. Behufs der Opferung wird gefordert, daß der Darbringer das zum Opfer bestimte Thier zur Stiftshütte führe, vor Jehova darstelle (1,3), weil hier Jehova unter seinem Volke wohnt und von seiner heiligen Wohnung aus seinem Volke sich als Gott bezeugen will. Daselbst soll der Opfernde seine Hand auf den Kopf des Opferthieres legen, damit das Opfer wolgefällig für ihn werde, ihn zu sühnen (1,4), alsdann das Thier schlachten und zur Opfergabe zubereiten. Durch die Handauflegung bestelt er nicht blos das Opferthier für den Zweck, der ihn zum Heiligtum geführt hat (*v. Hofm.* Schriftbew. II, 1 S. 247), sondern er überträgt dadurch die Gefühle seines Innern, die ihn zum Opfern treiben, oder die Intention, in welcher er die Gabe darbringt, auf das Opferthier, so daß sein eigenes Haupt auf des Thieres Haupt übergeht und dieses zu seinem Stellvertreter wird (s. m. Archäol. I S. 206, *Oehler* a. a. O. S. 627, *Kahnis* I S. 270 u. die Erkl. zu 1,4). Durch das Schlachten gibt er dasselbe in den Tod hin, nicht blos zu dem doppelten Zwecke, das Blut, in dem des Thieres Leben ist, als Sühne der eigenen Seele und sein Fleisch zur Feuerspeise für Jehova zu gewinnen (*v. Hofm.* S. 247, *Oehl.* S. 628), denn wenn in dem vollendeten Opfer der Tod tief bedeutsam ist, so kann er auch in dem vorbildlichen Opfer nicht ohne symbolische Bedeutung sein; sondern um in dem Tode des zu seinem Stellvertreter gemachten Opferthieres sowol den Tod als Sold der Sünde zu bezeugen, als auch die Notwendigkeit des Sterbens des alten Menschen, um zum Leben mit Gott zu gelangen, abzubilden. — Nach dieser

nicht Vergebung der Sünde oder Versühnung erlangt wird, sondern geschieht von denjenigen, welche schon versühnet sein", als kirchliche Ansicht zur Geltung zu bringen.

Hingabe begint die priesterliche Vermittelung, indem der Priester das Blut an den Altar oder dessen Hörner und in höchster Instanz vor und an den Gnadenthron Jehova's sprengt und dann das Fleisch oder die Fettstücke des Opfers auf dem Altare anzündet. Der Altar ist die Stätte, wo Gott mit seinem Volke zusammen kommen will, um es zu segnen, seine Gnade ihm zuzuwenden (Ex. 20, 24). Durch das Sprengen des Blutes des für den Menschen in den Tod gegebenen Opferthieres an den Altar wird die Seele des Opfernden vor dem heiligen Gott gedekt d. h. der sündige Mensch gegen den wider die Sünde entbrennenden göttlichen Zorn geschüzt, daß er vermöge dieser Deckung Gotte nahend statt des Zornes Gnade, statt der Strafe Vergebung empfängt und so gerechtfertigt wird. In welchem Sinne aber die Deckung des Sünders durch das Opferblut geschieht, darüber gehen die Ansichten sehr auseinander. Unzutreffend und nicht haltbar ist die Vorstellung, daß auf dem Altare gleichsam die Sünden des Volks aufgehäuft lagen vor dem Angesichte des Herrn, so daß durch Besprengung des Altares mit dem Sühnblute die Sünden bedekt werden, nicht mehr vor dem Angesichte Jehova's erscheinen, also sein Zornesblick und seine Strafe sie nicht mehr trift und sie eben durch diese Bedeckung mit dem stellvertretend vergossenen Sündopferblute schuld- und straffrei gemacht d. h. gesühnt werden (*Philippi* IV, 2 S. 263 f. *Wang.* I S. 165ff.). Denn diese Vorstellung entspricht nicht dem Opferrituale. Erstlich wird bei keinem Opfer das Blut der Hostie *auf* den Altar gesprengt oder gegossen, sondern bei den Brand-, Friedens- und Schuldopfern *an* den Altar *ringsum* d. h. an die Seitenwände des Altars geschwenkt; bei den Sündopfern, die ganz speciell nur auf Sühnung des Sünders abzielten, aber wurden von dem Opferblute nur Tropfen mit dem Finger an die Hörner des Brandopferaltares getan (gestrichen) und bei den für die ganze Gemeinde und für den Hohenpriester gebrachten außerdem Blut an die Hörner des Rauchaltars getan und siebenmal gegen den Vorhang des Allerheiligsten vor Jehova gesprengt, das übrige Blut aber in allen Fällen an den Grund oder Boden des Altars ausgegossen. Diese Ausgießung des zur Sprengung nicht verbrauchten Blutes an den Boden des Altares läßt sich mit dem Schwenken und Sprengen desselben an die Wände und Hörner des Altars nicht so auf eine Linie stellen, daß man das Streichen einiger Tropfen an die Hörner und das Ausgießen des übrig bleibenden Blutes an den Boden für „ein Besprengen des ganzen Altares so zu sagen vom Kopfe bis zum Fuße mit Blut" erklären könte. Das Ausgießen des übrigen Bluts an den Altarboden hat gar keine sühnende Bedeutung, sondern ist nur vorgeschrieben, um das heilige Opferblut gegen Entweihung zu schützen und unter die Erde zu bringen, und steht auf gleicher Linie mit dem Verbrennen des Opferfleisches bei den Dankopfern, das am zweiten Tage nicht verzehrt worden war (Lev. 7, 17). Sodann wird nach dem constanten Wortlaute des Gesetzes mit der Blutsprengung nicht die Sünde, sondern der Opfernde wegen seiner Sünde gedekt. Hienach müßte man bei dieser Deutung des Ritus die Seelen der sühnebedürftigen Opferer auf dem Altar liegend denken. Endlich aber wird diese Vorstellung dadurch vollends ausgeschlossen, daß nicht die Blutmaterie den

Opfernden dekt, sondern dem Blute nur als dem Träger der Seele die Deckung des Opfernden oder seiner Seele zugeschrieben wird, also die in den Tod gegebene Seele des Opferthieres den Menschen, welcher das Opfer bringt, oder dessen Seele vor dem Zorne Gottes schützen soll.

„Das eigentlich Deckende, Sühnende für die Seele des Volks kann also nur Seele sein" (*Oehler l. c.* S. 632), freilich nicht die makellose Seele des Opfers an sich, sondern die sünd- und schuldfreie Seele, die den Tod als Sold der Sünde stellvertretend für den Sünder erlitten und durch dieses Leiden der göttlichen Gerechtigkeit Genüge geleistet hat, daß Gott um dieser Leistung willen dem Sünder vergeben, ihn als der Sündenschuld ledig zu Gnaden annehmen kann, indem er die Leistung des Opfers dem Opfernden so zurechnet, als ob er selbst sie vollbracht hätte. Diese Zurechnung ist ein Act der göttlichen Gnade und geschieht bei dem vorbildlichen Thieropfer kraft der göttlichen Verheißung (Lev. 17, 11) mit Rücksicht auf das zukünftige vollgültige Opfer, welches der Sohn Gottes durch seine Selbsthingabe bringen solte, wenn der opfernde Israelit im festen Glauben an Gottes Wort sein Opfer darbringt. Damit ist jedoch die Bedeutung der Blutsprengung noch nicht vollständig erklärt. Hätte zur Freisprechung des Sünders von Schuld und Strafe das Todesleiden des für ihn in den Tod gegebenen Opfers genügt, so wäre die Blutsprengung überflüssig gewesen, da das Opfer den Tod ja vor dem Altare d. i. vor Gottes Angesicht gelitten hat. Hiezu komt, daß in Lev. 17, 11, der Hauptstelle über die Bedeutung des Blutes beim Opfer, nicht dem Vergießen des Blutes bei der Schlachtung des Opferthieres, sondern dem auf den Altar gegebenen Blute die Kraft, die Seelen zu sühnen, vindicirt wird, also die Opfersühne ihren Schwerpunkt nicht im Blutvergießen oder „dem in stellvertretendem Straftode verströmten Leben" hat, sondern in der Application des Blutes an den Altar oder die Stätte, wo Gott seinem Volke gegenwärtig ist. Wenn nun das Blut als Sitz und Träger der Seele die ihm beigelegte Kraft, den Sünder zu sühnen, besizt, so vertritt es im Opferacte die Seele des Opfernden, und zwar im Hinblicke auf das vollgültige Opfer Christi als *alter ego*, in Bezug auf den opfernden Israeliten als ideales *ipse ego* desselben, woraus von selbst folgt, daß durch die Application des Opferblutes an die Stätte der Gnadengegenwart Jehova's bei seinem Volke die Versetzung der Seele des Opfernden in Verbindung oder in die Gemeinschaft mit Gott, vermöge der vor Gottes Zorn schützenden Leistung der für ihn geopferten Seele, symbolisirt und zur Anschauung gebracht wird. Diese Ausdeutung des Actes der Blutsprengung bestätigt sich uns bei näherer Betrachtung des Opfers Christi. Die Blutsprengung bei den Opfern des A. Test. gipfelt in dem Hineintragen des Sühnopferblutes durch den Hohenpriester in das Allerheiligste und dem Sprengen desselben vor dem Gnadenstuhle (כַּפֹּרֶת) d. i. dem Throne Gottes und an oder auf denselben am großen Versöhntage Lev. 16, 14 f. Was der jüdische Hohepriester hier vorbildlich tat, das hat Christus als der ware Hohepriester laut Hebr. 9, 11 ff. gegenbildlich so vollbracht, daß er mittelst seines eigenen, für uns geopferten Blutes in das Heilige eingegangen ist, durch den ewigen Geist sich selbst ἄμωμον Gotte dargebracht hat,

daß er, wie dies v. 24 gedeutet wird, in den Himmel selbst eingegangen ist zu erscheinen vor dem Angesichte Gottes für uns (vgl. S. 15 f.), d. h. daß Christus in seiner gottmenschlichen Person kraft seines unvergänglichen Lebens (Hebr. 7, 16) oder vermöge der ihm, dem Gottmenschen eigenen Macht, sein Leben dahin zu geben und wieder zu nehmen (*θεῖναι τὴν ψυχὴν καὶ πάλιν λαβεῖν* Joh. 10, 17. 18), die Menschheit, für deren Sünden er den Tod erlitten hatte, durch seine Himmelfahrt und Rükkehr zum Vater vor Gottes Angesicht dargestelt und als durch sein Todesleiden von der Sündenstrafe befreit mit Gott wieder in Lebensgemeinschaft gesezt hat.[1]

Auf die Blutsprengung folgt die Anzündung des Opferfleisches auf dem Altare „zum Geruche der Befriedigung für Jehova". Auf dem Altare brent das vom Priester angemachte und unterhaltene Feuer (6, 5).[2] Das Feuer nach der ihm inhärirenden Kraft, das Vergängliche, Unedle und Verderbte zu vernichten, ist in der Schrift Symbol teils der Läuterung, teils der Qual und Vernichtung. Was einen unvergänglichen Kern in sich hat, wird durch das Feuer geläutert, indem die ihm anklebenden oder in dasselbe eingedrungenen vergänglichen Stoffe ausgebrant, vernichtet und dadurch die unvergängliche, edle Substanz von allen Schlacken geläutert wird; während da, wo das Unvergängliche von dem Vergänglichen ganz verschlungen ist, keine Läuterung, sondern völlige Vernichtung durch das Feuer erfolgt, 1 Cor. 3, 12 f. Das Feuer erscheint daher als Sinbild und Träger des heiligen Geistes (Act. 2, 3 f.) und das auf dem Altar brennende Feuer versinbildet die Wirkung des läuternden Gottesgeistes, wonach die Anzündung des Opferfleisches auf dem Altar die Heiligung des zu Gnaden angenommenen Sünders oder „die Läuterung des mit Gott versöhnten Menschen durch das Feuer des heiligen Geistes bedeutet, welcher was Fleisch ist verzehrt, um was Geist ist mit Licht und Leben zu durchdringen und also zu seliger Gemeinschaft zu verklären"

1) Der Blutsprengung mußte natürlich das Auffangen des Blutes bei der Schlachtung des Opferthieres voraufgehen; dies wird aber in der Thora nicht erwähnt, weil es keine selbständige Bedeutung hatte, sondern nur Mittel zum Zwecke war. In der Regel geschah es durch den Priester, bei zahlreichen Festopfern aber halfen die Leviten und reichten das aufgefangene Blut behufs der Sprengung den Priestern (2 Chr. 30, 16). Daraus erhellt klar, daß nur das Sprengen des Blutes an die heiligen Geräthe, nicht aber das Auffangen desselben ein specifisch priesterliches Geschäft „von der höchsten und tiefgreifendsten vorbildlichen Bedeutsamkeit" war, welches, wie *Philippi* S. 258 meint, „die Aneignung des Blutes vonseiten des Priesters, so daß dasselbe fortan als sein eigenes Blut gilt, bezeichnet". Hätte das Blutauffangen eine so tiefgreifende vorbildliche Bedeutung gehabt, so würde das in der Opferthora sicherlich erwähnt worden sein.

2) Die Annahme vieler kirchlichen Theologen, daß auf dem Altare das von Gott unmittelbar ausgegangene Feuer, welches das erste Opfer Aarons und seiner Söhne verzehrt habe (9, 24), brenne, wonach *Wang.* I S. 174 das Altarfeuer nicht nur zu „göttlichem, himmlischem Feuer" macht, sondern auch in der Opferflamme „eine substantielle Uebertragung der *Schechina* auf den Altar", erblikt, ist irrig und hat weder in der Schrift noch in der rabbinischen Ueberlieferung einen festen Anhaltspunkt. Mit dieser irrigen Voraussetzung werden alle Deutungen des Opferbrandes, die auf die göttliche Natur des Altarfeuers sich gründen, gleichviel ob sie dasselbe als Sinbild des göttlichen Zornes oder als Bild der göttlichen Liebe fassen, hinfällig.

(*Kahn.* S. 272), in dem Opferbrande also die Verklärung und Himmelfahrt des Herrn schattenbildlich dargestelt wird.[1] — Blutsprengung und Opferbrand verhalten sich demnach zu einander wie Rechtfertigung und Heiligung, diese beiden unerläßlichen Bedingungen, ohne welche der sündige Mensch nicht zur Versöhnung mit Gott und zum Leben in Gott gelangen kann. Erst mit dem Opferbrande oder dem Aufsteigen des Opferduftes zum Wolgefallen Gottes ist die כִּפֻּרִים vollendet (s. S. 15). Daraus folgt, daß der Begriff, welchen die Opferthora mit כִּפֶּר verbindet, sich nicht mit dem dogmatischen Begriffe der *justificatio* dekt, nicht in dem negativen Momente der Sündenvergebung und Schuldaufhebung oder Versöhnung des göttlichen Zornes aufgeht, sondern zur Sühnung des Opfernden wegen seiner Sünde noch das positive Moment der Wiedereinsetzung des Gerechtfertigten in den Gnadenstand der Heiligung und Verklärung in das

1) Diese Beziehung des Opferbrandes haben viele ältere und neuere Theologen erkant. „Wir werden — sagt z. B. *Kliefoth* in s. oben gen. Schr. S. 61 — hier mit Recht vergleichen, daß auch unser Herr Christus, nachdem er sein Blut vergossen, in seinem Fleische zu Gott zum Himmel eingegangen ist, und daß wir, wie durch sein Blut versöhnt, so auch in Ihm, dem zum Himmel Erhöhten und uns allda Vertretenden, Gott angenehm und lieb sind. Diese Parallele wird schon dadurch bestätigt, daß von der Himmelfahrt Christi das *ἀναβαινειν* eben so sehr der solenne Ausdruck ist als das עלה vom Verbrennen des Opfers." Und wenn auch *Kl.* den Begriff der Läuterung verwirft, weil das an sich reine Opfer derselben nicht bedürftig sei, so erkent er doch an, daß das Opfer durch das Altarfeuer „seiner Materialität entkleidet, aus irdischen zu himmlischem Wesen umgeschmolzen, verklärt und so Gott geeinigt wird" (S. 69). Wenn dagegen *Philippi* S. 302 einwendet: „Dies würde uns doch wieder auf den Heiligungsproceß zurückführen oder eine Beziehung auf die Himmelfahrt Christi ergeben, welche zu der von uns erkanten Bedeutung des Opferbrandes nicht stimt, so würde dieser Einwand nur dann durchschlagend sein, wenn seine Deutung des Opferbrandes, daß derselbe nämlich „die vollkommene Willensübergabe an Gott, die vollendete Gehorsamstat zur Erwerbung des positiven göttlichen Wolgefallens abbildet" (S. 292), festen Schriftgrund hätte. Aber die einzige Stelle Ephes. 5, 2, wo dieselbe vom Apostel Paulus „aufs Unzweideutigste bestätigt" sein soll (S. 294), liefert diese Bestätigung durchaus nicht, weil der Apostel l. in den die Liebe Christi preisenden Worten: *Παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας* Christum nicht als Sündopfer bezeichnet, wie wir S. 17 nachgewiesen haben, 2. die stellvertretende Selbsthingabe Christi an Gott nicht dem Opferbrande so vergleicht, daß man den Opferbrand als Sinbild dieser Selbsthingabe fassen dürfte. Die Worte besagen nur so viel, daß die Selbsthingabe Christi zum Opfer, zu dessen Darbringung nicht blos der Opferbrand, sondern vor allem das Todesleiden und die Blutausgießung gehörte, Gott so angenehm war, wie der Duft des im Altarfeuer zum Himmel aufsteigenden Brandopfers. Richtiger hat *A. Ritschl* (die neutestl. Aussagen über den Heilswerth des Todes Jesu, in den Jahrbb. f. deutsche Theol. VIII S. 258) aus Eph. 5, 2 den Schluß gezogen, daß „der auf die Bedeckung des Gekreuzigten mit seinem eigenen Blute folgende Todesmoment der Verbrennung des Thiers im heiligen Feuer entspricht, daß also mit dem Sterben Christi seine Selbstdarbringung als Act abgeschlossen ist", und eben daselbst noch weiter bemerkt: „Auch die Auferstehung Christi bleibt für die Anschauung des Paulus von dem Opfer desselben nicht außer Betracht. Der Satz Röm. 4, 25: *ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν* schließt die Auferweckung als Mittel in die von Paulus anerkante Wirkung des Sündopfers Christi ein; gewiß demgemäß, daß die Anschauung vom Sterben Christi nicht ohne die ergänzende Thatsache der Auferweckung vollzogen werden kann, vielleicht aber auch, weil der Gedanke des *ἐγείρειν*, wie er auf Christus angewandt, die Erhebung zu Gott einschließt, an den technischen Sprachgebrauch des הָעֲלָה anklingt."

Bild der Klarheit des Herrn (2 Cor. 3, 18) gehört. — Wie aber der Sünder sich durch eigene Kraft weder vor Gott rechtfertigen noch sich heiligen kann, so kann auch nicht der Opfernde selbst, sondern nur der Priester als der von Gott erwählte und geheiligte Mittler die Blutsprengung und das Anzünden der Opferteile auf dem Altare vollziehen, um hiedurch nicht nur die durch das Opferblut gedekte Seele zu Gott zu bringen, daß sie zu Gnaden angenommen werde, sondern auch die in dem Opferfleische abgebildeten Leibesorgane dem Feuer des heiligen Geistes zu übergeben, damit sie von den Schlacken der Sünde geläutert und geheiligt werden und verklärt sich zu Gott erheben: gleichwie die Opfergabe im Altarfeuer verzehrt wird, so daß ihre irdisch-vergänglichen Bestandteile in Asche verwandelt zurückbleiben, ihre eigentliche Essenz aber in feinster verklärter Leiblichkeit gen Himmel aufsteigt, wo Gott thront, zum Geruche der Befriedigung d. h. ihm zum Wolgefallen. — Diese beiden priesterlichen Acte aber gestalten sich verschieden je nach dem verschiedenen Zwecke der einzelnen Opfergattungen. In dem Sühnopfer gelangt die Idee der Sühnung des Sünders zur vollendetsten Darstellung, im Brandopfer tritt sie zurück hinter die Idee der Hingabe des Menschen an Gott zur Heiligung aller seiner Glieder durch die göttliche Gnade; das Heilsopfer endlich gipfelt in dem Frieden der Lebensgemeinschaft mit dem Herrn. Das Nähere hierüber s. bei der Erkl. der einzelnen Opfergesetze.

Viel einfacher ist wie das Material und Ritual so auch der Zweck und die Bedeutung der unblutigen Opfer. Die Speis- und Trankopfer sind weder Sühnmittel, noch symbolische Stellvertreter oder Repräsentanten der Person des Opfernden; sie sind nur Gaben, in welchen Israel Brot, Oel und Wein als Früchte der Arbeit seiner Hände im Ackerlande und Weinberge seines vom Herrn empfangenen Erbteiles darbringt, um in diesen irdischen Gaben die Früchte seines geistlichen Wirkens im Reiche Gottes zu verkörpern. S. zu c. 2.

Cap. I. **Das Brandopfer.** V. 2. „Wenn jemand von euch darbringt ein Opfer dem Jehova vom Vieh, solt ihr vom Rind und vom Kleinvieh euer Opfer darbringen." קָרְבָּן von הִקְרִיב nahen lassen, herzu- oder darbringen, Darbringung wie Opfer von *offerre*, wird gebraucht nicht nur von allen Opfern, die ganz oder teilweise auf dem Altare angezündet werden (7, 38. Num. 18, 9. 28, 2 u. a.), sondern auch von den Erstlingen (2, 12) und den Weihgeschenken, die dem Herrn für sein Heiligtum und seinen Dienst dargebracht wurden, ohne auf den Altar zu kommen (Num. 7, 3. 10 ff. 31, 50). Das W. komt übrigens nur im 3. und 4. B. Mose vor, aus welchen es Ezechiel in 20, 28 u. 40, 43 wieder aufgenommen hat, und wird von den LXX stets *δῶρον* übersezt, vgl. *κορβᾶν ὅ ἐστι δῶρον* Marc. 7, 11.[1] מִן

1) Diese Bedeutung des W. קָרְבָּן vermag *Wang.* I S. 111 ff. nur so zu bestreiten, daß er Darbringung mit „freiwilliger Huldigungsgabe" verwechselt, in Lev. 2, 12 durch contextwidrige Deutung קָרְבַּן רֵאשִׁית auf die gesäuert dargebrachten Erstlingsbrote des Pfingstfestes beschränkt, in Num. 7 die von den Stammfürsten als Weihgeschenke dargebrachten 6 Wagen mit 12 Rindern als Zugthieren, welche v. 3 ausdrücklich קָרְבָּנָם genant, von den Weihopfergaben gesondert dargebracht und auf göttlichen Befehl den Leviten zum Gebrauche für den Transport des Gerüstes

הַבְּהֵמָה gehört zum Vorhergehenden, obgleich durch den Atnach davon getrent, und der Nachsatz begint mit מִן הַבָּקָר. Den sachlichen Gegensatz zu מִן־הַב' bildet מִן־הָעוֹף (v. 14), obgleich dieses formell sich mehr an v. 10 als an v. 2 anschließt. Das Geflügel (Tauben) kann unter הַבְּהֵמָה nicht mitbegriffen sein, denn חבהמה bezeichnet nicht überhaupt die Hausthiere, sondern die großen vierfüßigen Hausthiere oder das zahme Vieh, vgl. Gen. 1, 25. — V. 3—9. Das Verfahren bei Darbringung eines Rindes als Brandopfer. עֹלָה (s. Gen. 8, 20) übersetzen LXX gewöhnlich ὁλοκαύτωμα oder ὁλοκαύτωσις, zuweilen ὁλοκάρπωμα oder ὁλοκάρπωσις, *Vulg. holocaustum*, weil das Opferthier ganz auf dem Altare angezündet wurde. Das Rind soll man זָכָר männlichen Geschlechts, תָּמִים ἄμωμος, *integer* d. h. frei von Leibesfehlern (s. 22, 19—25) darbringen „zur Thür der Stiftshütte“ d. i. in die Nähe des Brandopferaltars (Ex. 40, 6), wo alle Opfer dargebracht werden sollen (17, 8 f.), „zum Wolgefallen für ihn“ (den Darbringer) vor Jehova d. h. damit das Opfer ihm das göttliche Wolgefallen zuwende (Ex. 28, 38). V. 4. „Auflegen soll er (der Darbringer) seine Hand auf das Haupt des Brandopfers.“ Die Handauflegung, die, nach סָמַךְ aufstützen, auflehnen zu urteilen, als ein kräftiges, nachdrucksvolles Stemmen der Hand auf den Kopf der Hostie zu denken ist, fand bei allen Schlachtopfern (die Taubenopfer vielleicht ausgenommen) statt und wird in den Gesetzen für die Brandopfer, für die Dankopfer (3, 2. 7. 13) und für Sündopfer (4, 4. 15. 24. 29. 33) ausdrücklich angeordnet, nämlich in allen Fällen, wo das Verfahren mit dem Opferthiere nach allen einzelnen Momenten beschrieben wird. Wo hingegen diese Beschreibung abgekürzt ist, wird sie nicht erwähnt, so beim Brandopfer von Schafen und Ziegen (v. 11), dem Sündopfer 5, 6 und den Schuldopfern 5, 15. 18. 25.[1] Dieser Ritus ist weder Zeichen der Entlassung aus seiner Gewalt und seinem Besitze oder der Abtretung und Dahingabe an Gott (*Ros. Kn.*), noch eine Bezeichnung des Eigentums und der Bereitwilligkeit, das Eigene an Jehova hinzugeben (*Bähr*), noch Sinbild der Sündenimputation,[2] sondern

der Stiftshütte auf dem Wüstenzeuge übergeben werden, zu Vehikeln für die Darbringung der Opfergaben macht, und dem חִרְבֹּן הָעֲצִים Neh. 10, 35 als dem nachexilischen Sprachgebrauche angehörig, sowie dem κορβᾶν ὅ ἐστι δῶρον Mrc. 7, 11 als einer „Glosse des Marcus“ alle Beweiskraft abspricht, endlich noch die Grammatik zu Hilfe ruft, der zufolge חָרְבָּן weil vom Infinitiv Kal gebildet seine Bedeutung nicht vom Hiphil Bringen, sondern nur vom Kal Nahe sein, entnehmen könne, also seiner Etymologie nach nur Annäherung und Annäherungsmittel bezeichnen könne, ohne daran zu denken, daß manche nach dem Kal gebildeten Nomina die Bedeutung von den abgeleiteten Verbalbegriffen haben, z. B. נָכֹה Schlag von הִכָּה, דָּבָר von הִדַּבֵּר, קְלָלָה von קִלֵּל, שְׁבוּעָה von נִשְׁבַּע vgl. *Ew.* Lehrb. §. 144[b], und daß auch Geschenke, freiwillige Gaben Annäherungsmittel sein können.

1) Hienach ist die Angabe *Knobels* zu Lev. 7, 2, daß die bei allen übrigen Opfern vorgeschriebene Auflegung der Hand auf das Haupt des Opferthieres nur beim Schuldopfer fehle, zu berichtigen, und die Folgerung, daß sie beim Schuldopfer nicht stattgefunden habe, irrig.

2) So *Kurtz* (Mos. Opfer) und schon einige Rabb. u. ältere Theologen z. B. *Calov*, *bibl. ill. ad Lev. 1, 4*, *Lundius* u. A., aber keineswegs „die meisten Rabbinen, einzelne Kchv., die meisten älteren Dogmatiker und Archäologen“, wie *Bähr* II S. 336 angibt und mit Stellen aus *Outram l. c.* I. c. 22 belegt, die nur vom Sündopfer handeln und die *Bähr* ohne weiteres auf alle blutigen Opfer überträgt und

das sinbildliche Zeichen der Uebertragung der Stimmung und Intention, welche den Opfernden bei seiner Darbringung beseelt, wodurch er das Thier zu dem seine Person in der intendirten Richtung vertretenden Opfer weiht (s. S. 20).[1] Sofern nun diese Intention beim Brandopfer dahin geht, sein Leben und Streben dem Herrn zu weihen und für diese Weihe Sühnung der allem seinen Wirken und Streben noch immerdar anklebenden Sünde zu erlangen, damit dasselbe Gott wolgefällig werde, überträgt er auch beim Brandopfer durch die Handauflegung das Bewußtsein seiner Sündhaftigkeit mit auf die Hostie, aber nicht dieses allein, sondern überhaupt den Wunsch in Heiligkeit und Gerechtigkeit vor Gott zu wandeln, wozu er der göttlichen Gnade bedarf. Dies und nicht mehr liegt in den W. וְנִרְצָה לוֹ וגו „daß es ihm wolgefällig werde ihn zu sühnen.“ כִּפֶּר mit Segol (*Ges.* §. 52. Anm. I. *Ew.* §. 141[b]) sühnen, von dem im Hebr. nicht vorkommenden Kal כָּפַר árab. كَفَرَ *texit* (denn in Gen. 6, 14 ist כָּפַר *denom.*), wird wie die Verba des Deckens meist mit עַל obj. construirt, und zwar in den Opfergesetzen mit dem Objecte der Person (עָלָיו 4, 26. 31. 35. 5, 6. 10 ff. 14, 20. 29 u. a. עֲלֵיהֶם 4, 20. 10, 17. עָלֶיהָ 12, 7, עַל נַפְשׁ 17, 11. Ex. 30, 15 vgl. Num. 8, 12), bei den Sühnopfern noch mit einem zweiten, durch עַל oder מִן eingeführten Objecte (כִּי עָלָיו עַל חַטָּאתוֹ 4, 35. 5, 13. 18 oder מֵחַטָּאתוֹ 4, 26. 5, 6 u. ö. ihn über oder wegen seiner Sünde sühnen), seltener mit בְּעַד *pers.* ἐξιλάζεσθαι περὶ αὐτοῦ 16, 6. 24. 2 Chr. 30, 18 und כִּפֶּר בְּעַד חַטָּאת ἐξιλ. περὶ τῆς ἁμαρτίας Ex. 32, 30, mit ל *pers.* Sühne angedeihen lassen Deut. 21, 8. Ez. 16, 63, und mit *accus. obj.* in Prosa nur von Sühnung lebloser, durch die Sünde verunreinigter Gegenstände 16, 33. Das Subject, welches sühnt oder die Sühnung vollzieht, ist in allen Fällen

hiebei in seiner Antipathie gegen die kirchliche Genugtuungslehre Substitution und Sündenimputation identificirt, während doch *Outr.* seine Ansicht über diesen Ritus im Allgemeinen l. c. 8 u. 9 deutlich genug ausgesprochen hat: *ritus erat ea notandi ac designandi, quae vel morti devota erant, vel Dei gratiae commendata, vel denique gravi alicui muneri usuique sacro destinata. Eique ritui semper adhiberi solebant verba aliqua explicata, quae rei susceptae rationi maxime congruere viderentur*; und über die die Handauflegung beim Opfer deutenden Worte c. 9 bemerkt: *ita ut sacris piacularibus culparum potissimum confessiones cum poenae deprecatione junctas, voluntariis bonorum precationes, eucharisticis autem et votivis post res prosperas impetratas periculave depulsa factis laudes et gratiarum actiones, omnique denique victimarum generi ejusmodi preces adjunctas putem, quae cuique maxime conveniebant.*

1) Vgl. die gediegene Abhdl. von *Hoelemann*: Die biblische Handauflegung, in s. Neuen Bibelstudien. 1866. S. 282 ff. in welcher die Handauflegung in allen Fällen (bei der Segnung, Geistesmitteilung, den Opfern, Amts- und religiösen Weihen) als „wirkliche Uebertragung von etwas Inwohnendem nach der jedesmaligen Willensintention“ oder als „eine traducirende Selbstübertragung oder Selbstmitteilung *ad hoc* d. h. in einer concentrirten und concreten Willensrichtung“ bestimt wird. Dagegen nach der neuen Opfertheorie von *Kurtz* (Alttestl. Opferc.) steht die Handauflegung bei allen Opferarten nur „in präparatorischer Beziehung zur Schlachtung und Blutsprengung“ (S. 66) als „die Weihung des Opferthieres zum Sühnmittel für die Sünden des Handauflegenden“ (S. 72), als ob es sich bei *allen* Schlachtopfern nur um Sündensühnung handelte, und mit der Blutsprengung die Opferhandlung beendigt und die Anzündung der Opferstücke auf dem Altare ein bedeutungsloses Anhängsel derselben wäre.

der Priester, als der geheiligte Mittler zwischen Jehova und dem Volke, und vor Einsetzung des aaronit. Priestertums Mose, der berufene Mittler des Bundes, nicht: Jehova von dem die Sühne ausgeht, wie *Bähr* II S. 203 meint. Denn obgleich alle Sühne ihren lezten Grund in der göttlichen Gnade hat, die nicht den Tod des Sünders, sondern seine Rettung und Beseligung will, und zu dem Ende Heilsanstalten gegründet und die Opfer zu Sühn- und Gnadenmitteln geheiligt hat, so ist doch nicht Jehova der Sühnende, sondern das Sühnen stets Geschäft oder Werk eines zwischen dem heiligen Gott und den sündigen Menschen eintretenden Mittlers, welcher durch die Sühne den Zorn Gottes von dem Sünder ab- und die göttliche Gnade ihm zuwendet. Nur da, wo כִּפֶּר in der übertragenen Bed. begnadigen, Sünde vergeben steht, wird Gott als Subject des כִּפֶּר genant, wie Deut. 21, 8. Ps. 65, 4. 78, 38. Jer. 18, 23.[1] Das Mittel der Sühne ist beim Opfer vorzugsweise das an den Altar gesprengte Blut des Opferthieres (17, 11), neben welchem noch das Essen des Sündopferfleisches durch die Priester ein Tragen der Sünde, die Gemeinde zu sühnen, genant wird (10, 17); in sonstigen Fällen die Fürbitte Mose's (Ex. 32, 30) und die die priesterliche Fürbitte symbolisirende Räucherung mit heiligem Rauchwerke (Num. 17, 11); sodann der Eifer des Pinehas, in welchem er den Israeliten, der mit einer Midianitin Hurerei trieb, mit seinem Speere durchbohrte (Num. 25, 8. 13); bei einem von unbekanter Hand verübten Todtschlage die Tödtung eines Thieres an Stelle des unentdekt gebliebenen Mörders (Deut. 21, 1—9), da sonst Blutschuld (Todtschlag) nicht anders als durch das Blut dessen, der es vergossen, gesühnt werden soll (Num. 35, 33); ferner eine das Volk züchtigende göttliche Strafe, insofern sie zur Abwendung des drohenden Vertilgungsgerichtes dient

1) Die Bed. sühnen liegt auch in allen den Stellen zu Grunde, wo כִּפֶּר metaphorisch gebraucht ist, wie Gen. 32, 21 wo Jakob das Angesicht seines zürnenden Bruders durch ein Geschenk sühnen, d. h. den Zorn des Bruders besänftigen will, Prov. 16, 14: „der Grimm eines Königs sind Todesboten, aber ein weiser Mann יְכַפְּרֶנָּה sühnt d. h. besänftigt, begütigt ihn", Jes. 47, 11: „Fallen wird auf dich Unheil (הַוָּה Verderben), du wirst es nicht zu sühnen (כַּפְּרָהּ) vermögen" d. h. den in dem Unheil über dich losbrechenden Zorn Gottes durch kein Sühnopfer abwenden können. Selbst in Jes. 28, 18: וְכֻפַּר בְּרִיתְכֶם אֶת־מָוֶת „ und getilgt (vernichtet) wird euer Bund mit dem Tode" erklärt sich der Gebrauch des כפר daraus, daß die das Gericht nach sich ziehende Sündenschuld durch Opfersühne getilgt werden kann (vgl. Jes. 6, 7 u. 22, 14), so daß man nicht nötig hat, zur Erklärung dieser St. die dem כִּפֶּר fremde Bed. eines zudeckenden Ueberstreichens herbeizuziehen. Wenn also *v. Hofm.* (Schriftbew. II, 1 S. 231 ff.) den Sprachgebrauch von כפר in diesen Stellen nicht anders zu erklären weiß als durch die Annahme, daß neben jenem כִּפֶּר bedecken noch ein anderes hergehe, welches Denominativum von כֹּפֶר Deckung, Leistung, Zahlung sei, so liegt der Stein des Anstoßes an jenem Sprachgebrauch lediglich darin, daß *v. Hofm.* den Begriff des Sühnens einseitig gefaßt hat, indem er nicht anerkent, daß die Sühne dem göttlichen Zorne gilt, der auf dem Sünder lastet und durch die Sühne von ihm abgewendet werden soll, wie schon aus Ex. 32, 30 vgl. mit v. 10 u. 22 klar erhellt. Die dem verb. כִּפֶּר eignende Bed. des Sühnens ist nicht nur in den *nomm.* כִּפֻּרִים und כִּפֻּרֶת festgehalten, sie liegt auch dem vom *kal* gebildeten כֹּפֶר zu Grunde, wie schon Ex. 30, 12—16 zeigt, wo die Israeliten bei der Musterung ein כֹּפֶר zahlen sollen, ihre Seelen zu sühnen (לְכַפֵּר עַל־נַפְשֹׁתֵיכֶם) d. h. ihre Seelen zu decken vor dem Tode, welcher dem Unheiligen droht, wenn er ungesühnt dem heiligen Gotte naht Num. 8, 19. Vgl. *Oehler* in *Herz.* R.-Enc. X S. 630 f.

(Jes. 27, 9); endlich ein כֹּפֶר, wie das Sühngeld bei der Musterung des Volks (Ex. 30, 12 ff.) und die Zahlung in dem Ex. 21, 30 erwähnten Falle.

Wenn hienach der Sühne in allen den Fällen, wo sie durch ein Strafgericht oder eine Strafpön erwirkt wird, die Idee der Satisfaction unleugbar zu Grunde liegt, so läßt sich doch unmöglich die Fürbitte oder die sie verkörpernde priesterliche Räucherung als eine der göttlichen Gerechtigkeit geleistete Satisfaction betrachten, darum aber auch nicht jeder Opfersühne satisfactorische Bedeutung zuschreiben, noch weniger die Opfersühne auf den Act der Schlachtung als Blutvergießung beschränken. Denn abgesehen davon, daß in den Gesetzen über die Friedensopfer von Sühne gar nicht die Rede ist, wird ja auch beim Brandopfer die Handauflegung als der Act bezeichnet, wodurch dasselbe Gott wolgefällig werden soll, den Opfernden zu sühnen. War die Handauflegung, wie von Lev. 16, 21 abgesehen schon nach Deut. 26, 13 nicht zu bezweifeln ist und auch von der jüdischen Ueberlieferung bezeugt wird, mit einem Gebete verbunden, obgleich dieses nicht ausdrücklich vorgeschrieben wird, so werden wir bei den Brand- und Friedensopfern in diesem Gebete oder in der dasselbe versinbildenden Handauflegung, wodurch der Darbringer das Opfer sich substituirte und mit Geist und Gemüt in dasselbe sich versenkte, die Bedingung der wolgefälligen Aufnahme des Opfers vonseiten Gottes suchen dürfen, in Folge deren es für ihn sühnend wurde d. h. geeignet ihn in seiner Unheiligkeit vor dem heiligen Gotte zu decken.

V. 5—9. Nach der Handauflegung folgt das Schlachten (שָׁחַט, niemals הָמִית tödten), das bei den Privatopfern vom Darbringer und nur bei den allgemeinen Festopfern von Leviten und Priestern besorgt wurde (2 Chr. 29, 22. 24. 34), „vor Jehova" (s. v. 3) d. i. nach der näheren Bestimmung v. 11 an der Seite des Altares gegen Norden, womit auch die Angabe: vor der Thür der Stiftshütte abwechselt (3, 2. 8. 13 u. a.). פַּר בָּקָר junges Rind wird sowol vom Kalbe (עֵגֶל) gebraucht (9, 2) als auch von dem schon ausgewachsenen jungen Stiere (פַּר 4, 3. 14), wobei das einjährige Thier noch als עגל (9, 3), das ausgewachsene Rind bis zum Alter von 7 Jahren als פר (Jud. 6, 25) bezeichnet wird. Beim Schlachten wurde das Blut von den Priestern aufgefangen (2 Chr. 29, 22) und an den Altar gesprengt. Bei zahlreichen Festopfern halfen auch die Leviten das Blut auffangen (2 Chr. 30, 16), während das Sprengen an den Altar alleiniges Geschäft der Priester war. Beim Brandopfer wurde das Blut „an den Altar ringsum" d. h. an alle vier Seiten (Wände) des Altars, nicht „über die Oberfläche des Altars" (*v. Hofm.* II. 1 S. 240) geschwenkt (זָרַק s. Ex. 24, 6) d. h. aus dem Gefäße mit einer Schwenkung an die Altarwände ausgeschüttet. So auch bei den Friedens- (3, 2. 8. 13. 9, 18) und Schuldopfern (7, 2), anders beim Sündopfer s. zu 4, 5. — V. 6 ff. Dann soll der Darbringer das geschlachtete Opferthier enthäuten (הִפְשִׁיט), in seine Teile zerstücken (נִתַּח in LXX meist *μελίζειν*) d. h. in die Teile zerhauen, in die ein geschlachtetes Thier nach seinem Gliederbaue oder nach den Knochen (Jud. 19, 29) zerlegt zu werden pflegt, um sein Fleisch in Töpfen kochen zu können (Ez. 24, 4. 6), und seine Eingeweide und seine Unterschenkel waschen (v. 9). קֶרֶב das Innere des Leibes, der Inhalt des Leibesinnern, bez. die Eingeweide, aber

hier nicht die der Brust, als Lunge, Herz und Leber, die sonst קֶרֶב genant werden (vgl. *Del.* bibl. Psychol. S. 265 der 2. A.), denn bei den Friedensopfern, wo die die Eingeweide umhüllenden Fettstücke, die Nieren und der Leberlappen auf den Altar kommen, ist von einer Waschung nicht die Rede, sondern die Eingeweide des Bauches oder Unterleibes, als Magen, Gekröse und Gedärm, die ja auch wenn sie zur Speise verwandt werden sollen zuvor gehörig gereinigt werden müssen. כְּרָעַיִם (nur im Dual und blos bei Rind- und Schafvieh und von den Springfüßen der Heuschrecken 11,21 vorkommend) sind die Unterschenkel, Wadenbeine unterhalb des Knies oder die Beine vom Knie bis zum Fuße (*Kn.*). V. 7f. Die Darbringung des Opfers auf den Altar war Geschäft der Söhne Aarons d. h. der Priester. Zu diesem Behufe sollen sie „Feuer auf den Altar tun," was natürlich nur für das erste Brandopfer nach Aufrichtung des Altars gilt, da hernach das Feuer auf dem Altare beständig, ohne zu verlöschen (6,6), brennen soll, und „Hölzer auf dem Feuer zurechtlegen (עָרַךְ in geordneter Reihe auflegen) und dann die Opferstücke samt dem Kopfe und Schmeere auf die Hölzer über dem Feuer geordnet legen und so das Ganze im Feuer aufdampfen lassen. פָּדַר nur beim Brandopfer v. 8. 12 u. 8,20 vorkommend, bed. nach den alten Vers. (LXX στέαρ) und den Rabb. (חֵלֶב) das Fett, ohne Zweifel das von den Eingeweiden, die man zum Waschen herausnahm, abgelöste Fett; nach *Boch. Hieroz. I p. 523: adeps a carne sejunctus,* indem er פדר von פרד ableitet. Neben den Fleischstücken (חֲנָתָחִים) sind Kopf und Fett (Schmeer) noch besonders genant, weil bei geschlachteten Thieren beide von den Fleischstücken unterschieden werden, um recht deutlich zu bestimmen, daß das ganze Thier (כֹּל) auf dem Altare angezündet werden soll, nur die Haut, die dem fungirenden Priester zufiel (7,8), und den Unrath der Eingeweide ausgenommen. Das in der Luth. Uebersetzung v. 8 eingeschobene „nämlich" (den Kopf) ist unrichtig und irreleitend. הִקְטִיר in Rauch und Dampf aufgehen lassen (Ex. 30,7), häufig (v. 13. 15. 17. 2,2. 9 u. ö.) mit חַמִּזְבֵּחָה altarwärts, auf den Altar hin (ה *loc.* so gebraucht, daß es das Befinden an dem Orte mit einschließt, *Ew.* §. 216ᵃ, *Ges.* §. 90, 2ᵇ) oder mit חַמִּזְבֵּחַ (6,8) oder עַל־חַמִּזְבֵּחַ (9,13.17) verbunden, ist der technische Ausdruck für das Verbrennen der Opferstücke auf dem Altare, welcher besagt, daß es dabei nicht sowol auf das Verbrennen, Vernichten, In-Asche-verwandeln der angezündeten Opferteile abgesehen war, sondern darauf, daß der beim Verbrennen sich entwickelnde Duft als die ätherische Essenz des Opfers zum Himmel aufstieg, als „Feuerung des Geruchs der Befriedigung für Jehova." אִשֶּׁה Feuerung ist der generelle Ausdruck für die auf dem Altare in Feuer aufgehenden Opfer, die thierischen wie die vegetabilischen (2,2.11.16), und wird auch von dem auf die Schaubrote gelegten Weihrauche gebraucht (24,7), wonach die Schaubrote (24,9) und selbst die Anteile an den Opfern, welche Jehova den Priestern zum Verzehren überlassen (Deut. 18,1 vgl. Jos. 13,14) zu den אִשֵּׁי יְהוָה gerechnet werden. Außer dem Pent. komt das W. nur noch Jos. 13,14. 1 Sam. 2,28 vor, in den Opferbestimmungen gewöhnlich verbunden mit רֵיחַ נִיחוֹחַ לַיהוָה „Geruch der Beruhigung, Befriedigung" d. h. des Wolgefallens, ὀσμὴ εὐωδίας (LXX),

für Jehova; eine von allen Opfern, auch von den Sühn- oder Sündopfern (4,31) und von den Trankopfern (Num. 15,7.10) gebrauchte anthropopathische Bezeichnung des göttlichen Wolgefallens an dem dargebrachten Opfer, oder der wolgefälligen Aufnahme desselben vonseiten Gottes, s. Gen. 8,21.

V. 10—13. Für das Brandopfer vom *Kleinvieh,* Schafen und Ziegen, gelten hinsichtlich des Opferverfahrens dieselben Vorschriften wie für das Rindopfer, so daß hier die Hauptbestimmungen wiederholt werden, darunter die genauere Bestimmung des Schlachtortes: „an der Seite des Altars nach Norden" d. h. nördlich vom Altare, die für alle Schlachtopfer gilt, obgleich sie nur beim Brand- Sünd- und Schuldopfer (4,24.29.33. 6,18. 7,2. 14,13) ausdrücklich erwähnt, und vom Friedensopfer (3,2.8. 13) nur die unbestimte Angabe: „an der Thür (vor) der Stiftshütte" gebraucht ist, ähnlich wie bei dem Schuldopfer 4,4, so daß die Rabb. (*Mischn. Sebach. V, 6 sqq.*) hieraus schwerlich mit Recht gefolgert haben, daß man die Friedensopfer an jeder Stelle des Vorhofs habe schlachten können. Die nördliche Seite vom Altare aber wurde zum Schlachtorte bestimt, nicht etwa nach der Vorstellung, daß die Gottheit im Norden wohne (*Ew.* Alterth. S. 48) — denn diese Vorstellung ist dem Mosaismus fremd — sondern (nach *Kn.*) vermutlich, weil der Schaubrottisch mit dem beständigen Speisopfer im Heiligen an der Nordseite stand, auf der Ostseite des Vorhofaltares aber der Platz für den Abraum oder Aschenhaufen war (v. 16) und auf der Südseite warscheinlich der Aufgang für den Altar, wie wenigstens vom späteren Tempel durch *Joseph. de bell. jud. V, 5, 6* bezeugt wird; die Westseite aber d. i. der Platz zwischen dem Altare und dem Eingange ins Heilige ohne Widerrede der unschicklichste Ort für das Schlachten gewesen wäre. In v. 12 ist וְאֶת־רֹאשׁוֹ וגו *per zeugma* mit לְנִתָחָיו zu verbinden: „er zerstücke es nach seinen Teilen und (trenne ab) seinen Kopf und sein Schmeer."

V. 14—17. Zum Brandopfer vom *Geflügel* sind zu nehmen Turteltauben oder junge Tauben. Die Israeliten haben von Alters her Tauben gezogen und Taubenschläge gehabt (Jes. 60,8 vgl. 2 Kg. 6,25), wie auch bei den spätern Juden die Taubenzucht noch stark getrieben wurde (*Joseph. de bell. jud. V, 4, 4. Euseb. praep. ev. VIII, 14. p. 398 ed. Col.*), so daß die Tauben zu den Hausthieren gezählt werden konten. Auch Turteltauben gibt es in Palästina in solcher Menge (*v. Schub.* R. III S. 251. *Seetzen* R. I S. 78) und Feldtauben (*Rob.* Pal. I S. 319. II S. 433. *Seetzen* II S. 309), daß sie die gewöhnliche Fleischnahrung der Aermeren bilden mochten und als Surrogate für größere Thiere zu Opfern verwandt wurden. Für die Darbringung wird verordnet: der Priester soll den Vogel zum Altare bringen, seinen Kopf abkneipen und auf dem Altare in Rauch aufdampfen lassen. מָלַק nur v. 15 u. 5,8 vorkommend bed. ohne Zweifel abkneipen, nicht blos einkneipen, weil sonst וְלֹא יַבְדִּיל 5,8 überflüssig wäre. Man hat mit LXX: ἀποχνίζειν und den Rabb. (*Mischn. Sebach. VI, 5* u. *Siphra ad h. l.* vgl. *Lundius,* jüd. Heiligth. B. III c. 38) an ein Ablösen des Kopfs zu denken, nicht blos an ein Abdrehen desselben durch Zerbrechen der Halswirbel und an ein Einreißen in die Haut, wobei der

Kopf am Körper hängen blieb, teils wegen des hier fehlenden וְלֹא יַבְדִּיל, teils auch wegen des unmittelbar folgenden וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה, das sich einfach nur auf den abgekneipten Kopf beziehen und nur den Sinn haben kann, daß der Kopf sofort auf das brennende Altarfeuer getan wurde. Denn diese Worte für eine vorgreifende Bemerkung zu halten und auf die Anzündung der ganzen Taube zu beziehen, ist offenbar unnatürlich schon an sich und noch mehr wegen des darauffolgenden וְנִמְצָה וגו „und ausgedrükt werde sein Blut an die Wand des Altars (מָצָה wie Jud. 6, 38). Bei der geringen Quantität ließ sich das Blut nicht in ein Gefäß auffangen und aus demselben an den Altar schwenken. V. 16f. Hierauf nahm er אֶת־מְרָאָתוֹ בְּנוֹצָתָהּ d. i. nach der warscheinlichsten Deutung dieser dunklen Worte: „seinen Kropf in (mit) seinem Unrathe“ [1] heraus und warf ihn „zur Seite des Altares ostwärts“ d. h. an der östlichen Seite des Altares „auf den Aschenort“, wohin die vom Altare abgeräumte Asche geschüttet wurde (6, 3). Dann riß er die Taube an den Flügeln ein, ohne dieselben abzureißen, und zündete sie auf dem Altarfeuer an (v. 17 vgl. v. 9).

Alle Brandopfer culminiren demnach in der Darbringung des ganzen Opfers auf dem Altare, damit dasselbe ganz in Dampf und Duft verklärt gen Himmel aufsteige, woher es nicht nur עֹלָה das Aufsteigende (s. Gen. 8, 20) heißt, sondern auch כָּלִיל Ganzopfer Deut. 33, 10. Ps. 51, 21. 1 Sam. 7, 9. Wenn das Anzünden und Aufgehenlassen auf dem Altarfeuer die Hingabe in das läuternde Feuer des heiligen Geistes abschattet (S. 23), so ist in dem Brandopfer die Idee der Weihe und Hingabe des ganzen Menschen an den Herrn, um von der läuternden und heiligenden Kraft der göttlichen Gnade sich durchdringen zu lassen, verkörpert. Diese Hingabe soll aber kräftig und energisch sein, das liegt in der Vorschrift, zum Brandopfer männliche Thiere zu nehmen, da das männliche Geschlecht stärker und kräftiger ist als das weibliche. Um sie zu vollbringen muß er geistig sterben und durch den Heilsmittler sowol seine Seele mittelst Versenkung in den Tod des für ihn gestorbenen Opfers in die Lebensgemeinschaft mit dem Herrn versetzen, als auch seine Leibesglieder der Einwirkung des göttlichen Gnadengeistes übergeben lassen, um nach Seele und Leib erneut, geheiligt und mit Gott geeint zu werden.

Cap. II. **Das Speisopfer.** Auf die Brandopfer folgen zunächst die Speisopfer, nicht nur weil sie von Anfang an neben denselben gebracht wurden (Gen. 4, 3), sondern weil sie auch ihrer Bedeutung nach ihnen am nächsten stehen. Die allgemeine Benennung derselben ist מִנְחָה von מָנָה im Arab. schenken, eig. ein Geschenk, mit dem jemand die Gunst oder das Wolwollen eines Höheren gewinnen will (Gen. 32, 21 f. 43, 11. 15 u. a.), dann die Gabe, die man Gott opferte als Zeichen des Dankes, daß man ihm alles schulde, verbunden mit dem Wunsche, sich seiner Huld und seines Segens zu versichern, gleichviel ob sie in Früchten oder Thieren bestand Gen. 4, 4 f. Durch das mos. Gesetz wird aber das W. מִנְחָה auf die unblutigen Opfergaben d. h. die Speisopfer beschränkt, die entweder selbständig oder in Verbindung mit den Thieropfern (זְבָחִים) dargebracht wurden. Die vollständige Bezeichnung derselben ist קָרְבַּן מִנְחָה Darbringung einer Gabe, *δῶρον θυσία* oder *προσφορά*, auch blos *θυσία* (LXX). Die Speisopfer bestanden entweder in feinem Waizenmehle v. 1—3, oder in Gebäcke aus solchem Mehle v. 4—6 oder in gerösteten Körnern als Erstlingsgabe v. 14—16. Zu allen gehörte Oel (v. 1. 4—7. 15) und Salz (v. 13), und zu den in Mehl und Körnern bestehenden auch Weihrauch (v. 1 u. 15). Von allen wurde nur eine Handvoll auf dem Altare angezündet, das übrige den Priestern als Hochheiliges (v. 3) überlassen.

V. 1—3. Die *erste* Art besteht in סֹלֶת, viell. von סָלַת = סָלַל schwingen, Schwungmehl wie *πάλη* von *πάλλω*, d. i. feinem Mehl, ohne Zweifel immer Waizenmehl, auch wo חִטִּים nicht wie Ex. 29, 2 dabeisteht, im Unterschiede von קֶמַח gewöhnlichem Mehle (1 Kg. 5, 2), *σεμίδαλις* (LXX). Das Suffix an קָרְבָּנוֹ geht auf נֶפֶשׁ, das in der Bed. Person, jemand = אָדָם häufig als *masc.* und *foem.* zugleich (4, 2. 27 f. 5, 1 u. ö.) oder als *masc.* (Num. 31, 28) construirt wird. „Und er gieße darauf Oel und tue darauf (gebe dazu) Weihrauch.“ Dieser wurde nicht auf das mit Oel übergossene Mehl gestreut, sondern so dazu getan, daß man ihn von der מִנְחָה abheben und auf dem Altare anzünden konte (v. 2). Von der dargebrachten Gabe (מִשָּׁם von da d. i. davon, indem das *adv. loci* das *pron. suff.* vertritt wie Gen. 3, 23. 49, 24 u. a.) soll der Priester greifen seine Hand voll (מְלֹא קֹמְצוֹ die Füllung seiner zusammengefaßten Hand d. h. so viel als er mit der vollen Hand, nicht blos wie die Rabb. wollen mit drei Fingern, fassen kann) und über (samt) allem Weihrauch ihre אַזְכָּרָה aufduften lassen. אַזְכָּרָה von זָכַר wie אַשְׁמָרָה von שָׁמַר gebildet und nur von dem auf dem Altar angezündeten Anteile Jehova's am Speisopfer (v. 9. 16 u. 6, 8), am Mehlsündopfer (5, 12), am Eiferopfer (Num. 5, 26) und von dem zu den Schaubroten gegebenen Weihrauche (24, 7) gebraucht, bed. nicht: Preisteil d. i. zur Verherrlichung Gottes dargebrachter Teil (*de Dieu, Ros.*), noch weniger: Duftopfer (*Ew.* Gramm. §. 162°), noch auch: Bedenkung d. i. Begabung, Abgabe (*Kn.*), sondern: Gedächtnis, Gedächtnisteil, *μνημόσυνον* oder *ἀνάμνησις* (24, 7. LXX), *memoriale* (*Vulg.*), insofern als was von der Mincha auf den Altar kam „für den Geber als ein factisches *Memento* (Gedenke mein) zu Jehova“ im Feuerdufte aufstieg, ohne daß man deshalb das Wort vom *hiph.* הִזְכִּיר abzuleiten braucht. Das Uebrige von der Mincha soll Aaron und seinen Söhnen d. h. der Priesterschaft als Hochheiliges von den Feuerungen Jehova's gehören. קֹדֶשׁ קָדָשִׁים Hochheiliges (s. zu Ex. 26, 33 u. 30, 10) heißen alle Opfergaben, welche Jehova in der Weise geweiht waren, daß die nicht auf dem Altare angezündeten Teile nur von

1) So schon *Onk.*: וְיַעְדֵּר יָת זָפְקֵיהּ בְּאוּכְלֵיהּ *auferet ingluviem cum fimo ejus*, dagegen LXX: *ἀφελεῖ τὸν πρόλοβον σὺν τοῖς πτεροῖς* und hienach *Luth.*: „seinen Kropf mit seinen Federn“. Aber dies müßte hebr. durch וְנֹצָתוֹ ausgedrükt sein. In *Misch. Sebach. VI, 5* lautet die Vorschrift: וחסיר את המוראה ואת הנוצה ואת בני מעים היוצאים עמה *et removet ingluviem et pennas et viscera egredientia cum illa.* Diese Deutung mag sachlich richtig sein, obgleich die sprachliche Erklärung des בנוצתה vom Gefieder der Taube aus dem angegebenen Grunde unstatthaft ist. Denn wurde der Kropf des Vogels herausgenommen, so unstreitig auch die Gedärme mit ihrem Unrathe. Das Abrupfen der Federn aber ergibt sich aus der Analogie der Abhäutung der Thiere. Nur sind in den Textworten weder die Gedärme noch die Federn erwähnt, sondern als untergeordnete Dinge, die sich aus der Analogie der übrigen Vorschriften ergeben, übergangen.

den geheiligten Priestern an heiliger Stätte gegessen werden solten und dem Gebrauche und Genusse aller Nichtpriester, nicht nur der Laien sondern auch der Leviten, versagt waren. So die selbständigen Speisopfer, die nicht ganz auf dem Altare angezündet wurden (v. 3. 10. 6, 10. 10, 12), die Sünd- und Schuldopfer, deren Fleisch nicht außerhalb des Lagers verbrant wurde (6, 18. 22. 7, 1. 6. 10, 17. 14, 13. Num. 18, 9), die Schaubrote (24, 9), und auch das durch Bann dem Herrn Gelobte an Menschen, Vich und anderem Eigentume (27, 28), so wie das heilige Rauchwerk (Ex. 30, 36), also überhaupt alle heilige Opfergaben, bei welchen die Verwendung eines Teils für andere Zwecke zu befürchten war; während die Brandopfer, das priesterliche Speisopfer 6, 12—16 und andere Opfer, die eben so heilig waren, nicht hochheilig genant werden, weil bei ihnen die Verwendung für gewöhnliche Zwecke des Lebens schon durch die Vorschrift des gänzlichen Verbrennens abgeschnitten war.

V. 4—11. Die *andere* Art besteht in Backwerk aus Feinmehl und Oel nach verschiedener Zubereitung, nämlich a) מַאֲפֵה תַנּוּר Ofengebäck. Bei תַּנּוּר hat man nicht an den Bäckerofen (Hos. 7, 4. 6) zu denken, sondern an den großen Feuertopf in der Stube, in welchem man noch jezt im Oriente Brotkuchen bäkt, s. m. Archäol. §. 99, 4. Das Ofengebäck kann bestehen in *α*) „Kuchen des Ungesäuerten gemengt (angemacht) mit Oel", *β*) „Fladen des Ungesäuerten gesalbt (bestrichen) mit Oel." חַלּוֹת warsch. von חָלַל durchstechen, sind durchstochene Kuchen, Lochkuchen, und zwar von dickerer Form, und רְקִיקֵי von רָקַק dünngeschlagen sein, dünne Kuchen oder Fladen. Da die lezteren mit Oel bestrichen sein sollen, so darf man בָּלוּל nicht blos vom Uebergießen der gebackenen Kuchen mit Oel verstehen, sondern muß es in der Bed. vermengt, vermischt d. h. geknetet mit Oel nehmen, *πεφυραμένους* (LXX) d. i. nach *Hesych. μεμιγμένους*, zumal für בָּלַל die Bed. übergießen, schütten, bestreuen sich aus Ps. 92, 11 nicht erweisen lassen. — V. 5 f. „Wenn b) die Mincha eine Darbringung auf der Pfanne ist, soll sie auch aus Feinmehl mit Oel gemengt und ungesäuert sein. מַחֲבַת ist Pfanne, nach Ez. 4, 3 von Eisen, ohne Zweifel ein großes Blech oder eine eiserne Platte, worauf die Araber noch jezt ungesäuertes Brot in großen runden flachen Kuchen oder dünnen Scheiben backen (*Niebuhr* Arab. S. 52. Reisebesch. I S. 234. *Burckh.* Beduinen S. 46. *Rob.* Pal. I S. 55. II S. 405). Diese Blechpfannen sind auch bei den Turkmanen Syriens (*Burckh.* Syr. S. 1003) und den Armeniern (*Tavernier* Reise I S. 280) im Gebrauche, während die Berbern und Kabylen Africa's zu diesem Zwecke flache irdene Backpfannen haben, die sie *tadschen* (طاجن) nennen, unstreitig derselbe Name mit *τήγανον*, womit die LXX מחבת übersezt haben. Diese Brotkuchen sollen zur Mincha in Stücke gebrochen und mit Oel übergossen werden (der *infin. abs.* פָּתוֹת wie Ex. 13, 3. 20, 8 s. *Ges.* §. 131, 4. *Ew.* §. 328); ähnlich wie die Beduinen die in heißer Asche gebackenen Brotkuchen in kleine Stücke brechen, mit Butter oder Oel übergießen und so zu einem Gerichte zubereiten (*Wansleb* in *Paulus* Samml. v. Reis. III S. 330 *Burckh.* Bed. S. 46). — V. 7. Wenn c) „eine Tigel-Mincha deine Opfergabe ist, soll Feinmehl mit Oel bereitet werden." מַרְחֶשֶׁת bed. nicht Rost (ἔσχαρα LXX), sondern, von רָחַשׁ *ebullivit* stammend, ein Gefäß, in dem Speisen aufsieden. Wir haben also an Kuchen zu denken, die in Oel gesotten wurden. V. 8—10. Die Darbringung der aus diesen (מֵאֵלֶּה d. h. aus den v. 4—7 genanten Arten von Gebäck) bereiteten Mincha ist in der Hauptsache gleich der in v. 1—3 beschriebenen. Das הֵרִים מִן (v. 9) entspricht dem קָמַץ מִן (v. 2) und bezeichnet keinen besonderen Ritus des Hebens (הֵרִים) oder der Hebe (תְּרוּמָה), wie die Rabb. und nach ihnen viele Archäol. meinen, und darunter eine feierliche Bewegung in die Höhe und nach Unten, מעלה ומוריד verstehen. Dies erhellt klar aus der Vergleichung von 3, 3 mit 4, 8. 31. 35 und 7, 3. Für הֵרִים מִמֶּנּוּ 4, 8 steht in 3, 3 הִקְרִיב מִזֶּבַח (vgl. 7, 3) und für בַּאֲשֶׁר יוּרַם מִשּׁוֹר זֶבַח 4, 10 heißt es 4, 31. 35: כַּאֲשֶׁר הוּסַר חֵלֶב, wonach הֵרִים מִן nur das Abheben, Abnehmen der auf dem Altare anzuzündenden Teile vom ganzen Opfer bezeichnet, vgl. *Bähr* II S. 357 u. m. Archäol. I S. 244 f.[1] — In v. 11—13 folgen zwei für alle Speisopfer gültige Vorschriften: nichts Gesäuertes zu opfern (v. 11) und jedes Speisopfer und überhaupt jedes Opfer mit Salz zu salzen (v. 13). Jede Mincha soll ungesäuert bereitet werden, „denn allen Sauerteig und allen Honig — nicht solt ihr von ihm anzünden eine Feuerung für Jehova". „Als Erstlingsopfer mögt ihr sie (אֹתָם Sauerteig und Honig d. h. damit bereitetes Gebäcke) Jehova darbringen, aber auf den Altar sollen sie nicht kommen." Sauerteig und Honig sind zusammen genant als Dinge, welche Säuerung bewirken. Auch Honig hat die Eigenschaft des Säuerns (*Plin. h. n. 11, 15*) und wurde selbst zur Bereitung von Essig verwandt (*Plin. 21, 14*). Im Rabbin. bed. daher חִרְבִּישׁ nicht blos *dulcedinem admittere* sondern auch *corrumpi, fermentari, fermentescere*; s. *Buxtorf lex. chald. talm. et rabb. p. 500.* Unter דְּבַשׁ ist nicht (mit *Raschi* u. *Bähr* II S. 303) Traubenhonig, *dibs* der Araber, sondern Bienenhonig zu verstehen; denn nur dieser wurde nach 2 Chr. 31, 5 neben Getraide, Most und Oel als Erstlingsgabe gebracht und überhaupt von den Alten zu Opfern verwandt, s. *Boch. Hieroz. III p. 393 sqq.* Gesäuert waren die Erstlingsbrote am Wochenfeste, die jedoch nicht auf dem Altare angezündet wurden, sondern den Priestern zufielen (23, 17.

1) Was *Kurtz* (Alttestl. Opferc. S. 231 ff.) dagegen einwendet, daß nach den Gesetzen allgemeiner Logik zwei Begriffe, die auf denselben Gegenstand anwendbar sind, darum nicht für einander völlig congruente zu erklären seien, schießt am Ziele vorbei, und trift das im Text Gesagte in keiner Weise, vielmehr muß *Kurtz* S. 234 selbst zugeben, daß הֵרִים bei den Gaben, die dazu bestimt waren, auf dem Altare angezündet zu werden, nicht einen besondern und selbständigen Ritus des Emporhebens, sondern nur das Heben derselben auf den Altar bezeichne, womit aber die Construction des הֵרִים mit מִן nicht erklärt ist. Ferner muß *K.* zugeben, daß im ganzen Gebiete der Opferthora von einem selbständigen Ritus der Elevation nichts zu lesen sei, meint jedoch einen solchen Ritus aus der Zusammenstellung: Brust der Webung und Keule der Hebung, welche gehebet und gewebet worden Ex. 29, 27 folgern zu müssen, weil unmöglich zwei so heterogene Dinge, wie der feierliche Ritus der Webe und die bedeutungslose Handlung des Wegnehmens eines Teils von der Masse des Ganzen in so enge Bezüglichkeit zu einander gestelt werden könten, sondern nur im Wesentlichen gleichartige und nur im Unwesentlichen verschiedene Weihungsceremonien. Aber wer hat denn je behauptet, daß die Abhebung eines Teils der Opfergabe vom Ganzen für Jehova eine bedeutunglose Handlung war? Und nach welcher Logik sind denn bedeutungslose Handlung und feierliche Ceremonie contradictorische Gegensätze?

20), und die Brotkuchen beim Lobopfer, die zur Opfermahlzeit verbraucht wurden (7,13), aber nicht auch die Schaubrote, wie *Kn.* irrig behauptet, s. zu 24,5 ff. — Während Sauerteig und Honig, weil sie den Teig in Gährung und Fäulnis versetzen, keiner Mincha beigegeben werden sollen, soll hingegen Salz keiner Opfergabe fehlen. „Nicht solst du aufhören lassen das Salz des Bundes deines Gottes von deinem Speisopfer" d. h. niemals ein Speisopfer ohne Salz darbringen. Das Salz[1] vermöge seiner die Speise kräftigenden, vor Fäulnis und Verderbnis bewahrenden Kraft soll dem Opfer die Bedeutung der kraftvollen, jede Unlauterkeit und Heuchelei fernhaltenden Warheit der in demselben verkörperten Hingabe an den Herrn verleihen. Das Opfersalz wird Bundessalz genant, weil das Salz im gemeinen Leben Bundessymbol war, indem Bündnisse dadurch abgeschlossen und fest und unverbrüchlich gemacht wurden, daß nach einer noch jezt bei den Arabern bestehenden (*Schultz* Leitungen V S. 247 f. *Volney* R. I S. 314. *Tischend.* R. I S. 267) und auch den alten Griechen wolbekanten Sitte (s. *Eustath. ad Iliad. I, 449*) die welche mit einander Freundschaft schlossen Brot mit Salz zum Zeichen des geschlossenen Vertrags mit einander aßen. „Weil das Salz reinigt und Dauer gibt, darum bezeichnet es die fest und dauerhaft machende Kraft bei dem Bunde" (*Lind.* S. 291). Wie ein solcher Bund „Salzbund" s. v. a. unauflöslicher Bund genant wurde (Num. 18,19. 2 Chr. 13,5), so wird hier das dem Opfer beigegebene Salz als Salz des Bundes Gottes bezeichnet, weil es dem Opfer die Kraft und Lauterkeit verlieh, wodurch Israel in der Bundesgemeinschaft mit Jehova gekräftigt und befestigt wurde. Den folgenden Satz: „auf (bei) jeder deiner Opfergabe solst du Salz darbringen" darf man, obgleich er ohne ו angereiht ist, weder (mit *Kn.* u. *Kurtz*, s. dagg. *Lindem.* S. 288) auf das Speisopfer beschränken, noch so deuten, daß das Salz nur äußerlich dem Opfer beigegeben, nur mit oder neben ihm dargebracht werden solte, so daß das Streuen des Salzes auf die Fleischopferstücke Ez. 43,24. Marc. 9,49 eine Abweichung von dem alten Gesetze wäre. Denn קָרְבָּן ohne nähere Bestimmung bezeichnet die Opfergabe überhaupt, die blutige nicht minder als die unblutige, und die nähere Bestimmung des הַקְרִיב עַל ist in dem ersten Satze des Verses, in dem: mit Salz salzen, enthalten. Die Worte bringen eine nachträgliche Bestimmung, die für alle (blutige und unblutige) Opfer gilt, und sind von Alters her von den Juden so verstanden worden, vgl. *Joseph. Ant. III, 9, 1.*[2]

V. 14—16. Die *dritte* Art ist das Speisopfer der Erstlinge d. h. von dem ersten reifenden Getraide. Diese soll man darbringen als אֲבִיב קָלוּי בָּאֵשׁ „am Feuer gedörrte oder geröstete Aehre" d. h. bereitet aus Aehren, die man am Feuer gedörrt hat; hiezu die nähere Bestimmung גֶּרֶשׂ כַּרְמֶל „Zerriebenes von Feldfrucht". גֶּרֶשׂ von גָּרַשׂ = גרס, جَرَشَ, zerreiben, das Zerriebene, nur hier v. 14 u. 16 vorkommend. כַּרְמֶל gewöhnl. Fruchtfeld,

1) Vgl. *Th. Lindemann*, das Salz u. seine Bedeutung im bibl. Sprachgebrauch, in der Theol. Ztschr. *v. Dieckhoff* u. *Kliefoth* V. (1864) S. 284 ff.

2) Auch die Griechen und Römer hielten Salz für unentbehrlich beim Opfer. *Maxime in sacris intelligitur auctoritas salis, quando nulla conficiuntur sine mola salsa. Plin. h. n. 31,7 (s. 41).*

daher Gartenland im Gegensatz der Wüste (Jes. 29,17. 32,16), hier und 23,14. 2 K. 4,42 meton. Gartenfrucht s. v. a. frühzeitige, erste Getraidefrucht. Am Feuer geröstetes Getraide, namentlich Waizenkörner, sind noch jezt in Palästina, Syrien und Aegypten eine sehr beliebte Speise. Man verbrent noch nicht ganz reife Aehren mit Pflanzenstengeln zusammen, reibt die so gerösteten Aehren auf einem Siebe aus, oder bindet Waizenstengel in kleine Bündel zusammen, röstet sie an loderndem Feuer und genießt dann die Körner (*Seetzen* I S. 94. III S. 221. *Robins.* u. bibl. Forsch. S. 515). Das so geröstete Getraide ist aber nicht so schmackhaft, als wenn — wie häufig in der Ernte geschieht Rut 2,14 — die noch nicht völlig trockenen und harten Waizenkörner in einer Pfanne oder auf einer eisernen Platte geröstet und dann mit Brot oder statt desselben gegessen werden (*Rob.* Pal. II S. 660). Die hier erwähnte Mincha war auf die erste Art bereitet, aus gerösteten Aehren, die hernach zerrieben wurden, um die Körner zu gewinnen, bestand also nicht in geschrotenem Korne oder Grütze, sondern nur in gerösteten Körnern. Für אֲבִיב קָלוּי wird später קָלִי (23,14) oder קָלוּי (Jos. 5,11) gesagt. *Luth.* übersezt: „Spangen", ohne Zweifel von sengen, versengen, s. v. a. Gesengtes, Geröstetes (auch in 2 Sam. 17,28; s. zu d. St.). Dazu soll Oel und Weihrauch getan, und mit der Gabe wie beim Mehlopfer (v. 2 f.) verfahren werden.

Wenn hienach alle Speisopfer teils in Mehl und Oel, den wichtigsten Stoffen der pflanzlichen Nahrung der Israeliten, teils aus fertig zum Essen zubereiteten Nahrungsmitteln bestehen, so unterliegt es keinem Zweifel, daß der Israelit in denselben sein täglich Brot dem Herrn darbrachte, aber doch in einer Weise, die sich von den bloßen Weihegaben der Erstlingsfrucht des Getraides und Brotes wesentlich unterscheidet. Denn während die Erstlingsbrote gesäuert waren und von ihnen wie von der Erstlingsgabe nichts auf dem Altare angezündet wurde (23,10 f. 17. 20), solte jedes selbständige Speisopfer ungesäuert bereitet werden und ein Abhub davon dem Herrn zum Geruche des Wolgefallens auf dem Altare als Feuerspeise übergeben werden und das übrige als hochheilig dem Genusse der Darbringer entzogen bleiben, nur von den geheiligten Priestern als den Dienern Jehova's und Mittlern zwischen ihm und dem Volke am heiligen Orte gegessen werden. Um dieser Eigentümlichkeiten willen können die Speisopfer nicht blos die Heiligung der irdischen Nahrung darstellen, sondern nur die geistliche Speise abbilden, welche die Gemeinde des Herrn wirkt und genießt. Wie schon das irdische Leben nicht durch das tägliche Brot, das der Mensch sich schaft und genießt, allein erhalten und genährt wird, sondern nur durch die Kraft der göttlichen Gnade, welche die Nahrung zu Mitteln der Lebenserhaltung kräftigt und segnet: so kann noch viel weniger das geistliche Leben durch irdische Speise genährt werden, sondern allein durch die geistliche Speise, die der Mensch von dem waren Lebensbrote, dem göttlichen Worte, mit der Kraft des Geistes Gottes sich bereitet und genießt. Wie nun in der Schrift das Oel Symbol des Geistes Gottes als des Princips aller geistigen Lebenskraft ist (s. Bd. I S. 514), so ist das aus dem Samen des Ackers gewonnene Brotmehl und Brot Sinbild des Wortes Gottes (Deut. 8,3. Luc. 8,11). Wie Gott dem Menschen Korn

und Oel zur Speisung und Ernährung des leiblichen Lebens gibt, so gibt er seinem Volke sein Wort und seinen Geist, damit es von demselben sich Speise wirke für das geistliche Leben des innern Menschen. In dem Wirken dieser geistlichen Speise besteht das Werk der Heiligung mittelst des rechten Gebrauches der Gnadenmittel zum Wachstume im frommen Wandel und guten Werken (Matth. 5,16. 1 Petr. 2,12). Das Genießen dieser Speise sättigt den innern Menschen mit Friede, Freude und Seligkeit in Gott. — Diese Frucht des geistlichen Lebens ist in den Speisopfern abgeschattet. Daher soll von ihnen fern bleiben sowol der Sauerteig der ὑπόκρισις (Luc. 12,1) und der *κακία καὶ πονηρία* (1 Cor. 5,8), als der Honig der *deliciae carnis*, weil beide das geistliche Leben verderben, dagegen niemals fehlen das Salz des Bundes Gottes d. i. die gegen sittliche Fäulnis schützende, reinigende, stärkende und belebende Geisteskraft des Bundes, und auch der Weihrauch des Gebetes (s. Bd. I S. 541) hinzugetan werden, damit die Frucht des geistlichen Lebens dem Herrn wolgefällig werde. — In dieser Bedeutung ist der hochheilige Charakter der Speisopfer begründet.

Cap. III. **Die Friedensopfer.** Die dritte Opfergattung heißt זֶבַח שְׁלָמִים, von *Luther* Dankopfer übersezt, richtiger Heilsopfer und noch bezeichnender: Friedensopfer. Außer dieser vollständigen, im Levit. gebräuchlichsten, Benennung kommen auch die abgekürzten זְבָחִים und שְׁלָמִים vor, z. B. (זֶבַח) 7,16 f. 23,37 besonders in Verbindung mit עֹלָה 17,8 vgl. Ex. 10,25. 18,12. Num. 15,3. 5. Deut. 12,27. Jos. 22,27. 1 Sam. 6,15, 15,22. 2 Kg. 5,17. 10,24. Jes. 56,7. Jer. 6,20. 7,21. 17,26 u. ö., und שְׁלָמִים 9,22. Ex. 20,24. 32,6. Deut. 27,7. Jos. 8,31. Richt. 20,26. 21,4. 1 Sam. 13,9. 2 Sam. 6,17 f. 24,25. 1 Kg. 3,15 u. ö. זָבַח von זָבַח nicht schlachten = שָׁחַט, sondern mit Ausnahme von Deut. 12,15, wo זָבַח für schlachten durch die Rückbeziehung auf Lev. 17,3 f. veranlaßt ist, überall zum Opfer schlachten oder opfern, auch in 1 Sam. 28,24. Ez. 34,3. u. 39,17 nur in uneigentlicher Bed., ist die Opferschlachtung und das Schlachtopfer. Zuweilen wird es in weiterer Bedeutung von allen blutigen Opfern gebraucht 1 Sam. 1,21. 2,19, besonders in Verbindung mit מִנְחָה 1 Sam. 2,29. Ps. 40,7. Jes. 19,21. Dan. 9,27 u. a., meist aber bezeichnet es in engerem Sinne d. h. im Unterschiede von den Brand- und Sühnopfern nur die Friedensopfer oder die Schlachtopfer, die in einem Opfermahle culminirten, gleichbedeutend mit שְׁלָמִים oder זֶבַח שְׁלָמִים. Das W. שְׁלָמִים, dessen Sing. שָׁלֵם nur Am. 5,22 vorkomt, ist von diesen Opfern ausschließlich im Gebrauche und stamt von שָׁלַם heil, unversehrt sein. Es bedeutet nicht Gegenleistung, Erstattung, Vergeltung (*Bähr, v. Hofm.* u. A.), wofür die Sprache die vom *pi.* שִׁלֵּם gebildeten *nom.* שֵׁלֶם Deut. 32,35. שִׁלּוּם Hos. 9,7. Mich. 7,3. Jes. 34,8 und שִׁלֻּמָה Ps. 91,8 ausgeprägt hat, sondern, entsprechend der alex. Uebersetzung *σωτήριον, integritas completa, pacifica, beata* (vgl. *W. Neumann Sacra V. Testamenti salutaria. Lps. 1854. p. 22*). Der Plural bezeichnet den ganzen Complex der Güter und Kräfte, welche das Heil oder die Integrität des Menschen in seinem Verhältnisse zu Gott begründen und ausmachen. Die *Schelamim* haben stets das Heil zum Gegenstande und werden teils als verkörperter Dank für das erteilte, teils als verkörperte Bitte für das zu gewährende Heil gebracht, so daß sie Dankopfer und Bittopfer umfassen und auch in Zeiten des Unglückes, am Tage des Hülfeflehens (Jud. 20,26. 21,4. 1 Sam. 13,9. 2 Sam. 24,25) gebracht wurden.[1] Das Gesetz unterscheidet drei Arten: Lob-, Gelübde- und freiwillige Opfer 7,12.16. Sie bestanden nur in Rind- und Kleinvieh, und zwar männlichen und weiblichen Geschlechts, mit Ausschluß der Tauben, weil sie stets mit einer gemeinsamen Opfermahlzeit, wozu ein paar Tauben nicht ausreichten, verbunden waren.

V. 1—5. Bei der Opferung ist Darstellung des Thieres vor Jehova, Handauflegung, Schlachtung und Blutsprengung gleich dem Verfahren beim Brandopfer (1,3—5); Verschiedenheit tritt erst ein bei der Verwendung des Fleisches. V. 3. Als Feuerung für Jehova soll der Opfernde darbringen: a) „das Fett das die Eingeweide (חֵקֶרֶב 1,9) bedekt" d. i. „das große Netz, welches sich vom Magen über die Gedärme ausbreitet und diese umhüllt, sich nur bei den Menschen und den Säugethieren findet und bei den Wiederkäuern sehr fettreich wird. *Aristot. hist. an. 1,16. Plin. h. n. 11* (c. 37) s. 80" (*Kn.*); b) „alles Fett an den Eingeweiden" (חֵקֶרֶב) d. i. das Fett, das sich an den Gedärmen ansezt und leicht abschälen läßt; c) „die beiden Nieren und das Fett an ihnen (und) das an den Lenden" חַכְּסָלִים d. h. an den innern Lendenmuskeln oben in der Gegend der Nieren (vgl. *Boch. Hieroz. I p. 573 sqq.* und *Ges. thes. p. 701*); d) „das Netz an der Leber". Das Netz (הַיֹּתֶרֶת) an (עַל v. 4. 10. 15. 4,9. 7,4. Ex. 29,13) oder von מִן 9,10) oder der Leber (8,16. 25. 9,19. Ex. 29,22) kann nicht der große Leberlappen, *ὁ λοβὸς τοῦ ἥπατος* (*LXX, Boch.* u. A.) sein, weil dieser als Teil der Leber sich nicht עַל־הַכָּבֵד über (auf, an) der Leber befindet, auch kein Fettstück ist, sondern ist das kleine Netz (*omentum minus*), Lebernetz oder Magennetz (*reticulum jecoris, Vulg. Luth. de W.,*

1) Vgl. *Hgstb.* Beitrr. III S. 86 und *v. Hofm.* Schriftbew. II, 1 S. 228. Richtig schon *Outram l. c p. 107: Sacrificia salutaria in sacris litteris* שלמים *dicta, ut quae semper de rebus prosperis fieri solerent, impetratis utique aut impetrandis.* Die Ansicht, daß die שְׁלָמִים auch Bittopfer umfaßt haben, wird zwar von *Bähr, Kliefoth* u. *Philippi* (S. 321 ff.) bestritten, aber mit nicht stichhaltigen Gründen. Die Bemerkung, daß die Bitte auch in Form des Dankes vorgetragen werden könne, ist zwar richtig, beweist aber nicht, daß die Israeliten dies bei den in Tagen des Unglücks gebrachten שְׁלָמִים getan haben. Die Verweisung darauf, daß das eigentliche Bittgebet durch das Rauchopfer symbolisirt sei (*Phil.* S. 324) reicht nicht aus zur Negirung der Bittopfer. Das Rauchopfer war festbestimt, und konte nicht beliebig nach besondern Bedürfnissen der Gemeinde oder einzelner Israeliten gebracht werden. Andere Gründe s. bei *Kurtz*, alttstl. Opferc. S. 217 ff. Fraglich bleibt nur, zu welcher der 3 Speeies der שְׁלָמִים die Bittopfer gehörten. *Kurtz* hält das זֶבַח נֶדֶר für Bittopfer; richtiger möchte es sein, sie den Gelübde- und freiwilligen Opfern beizuzählen. Dagegen begründet der Umstand, daß das Gelübdeopfer erst nach Erlangung der göttlichen Woltat, deren Bedürfnis das Gelübde bedingte, gebracht wurde, keine entscheidende Instanz, denn dadurch wurde ein zur Verstärkung der Bitte gelobtes Opfer nicht zum Dankopfer, sondern blieb Bittopfer; es wurde nicht gebracht, um Gott für das erlangte Gut zu danken, sondern um das Gelübde zu erfüllen. Auch das זֶבַח נֶדֶר möchten wir nicht auf das Bittopfer und זֶבַח תּוֹדָה nicht auf Lob- und Dankopfer beschränken, sondern, da im innern geistlichen Leben Dank und Bitte keinen ausschließenden Gegensatz bilden, unter ז׳ תּוֹדָה nur vorwiegend das Lob- und Dankopfer, und unter ז׳ נֶדֶר nur vorwiegend das Bittopfer befassen.

Kn.), das von der Querfurche zwischen dem rechten und linken Leberlappen ausgeht und sich einerseits über den Magen, andrerseits bis zur Nierengegend erstrekt. Daher der Zusatz: „an den Nieren (d. h. bei ihnen, bis wohin es reicht) soll er es wegnehmen." Dieses kleine Netz ist zarter, aber nicht so fettreich als das große Netz, gehört jedoch auch zu den Fettstücken. Das nur in den angeff. St. vorkommende W. יֹתֶרֶת ist mit *Kn.* aus dem arab. und äthiop. وَتَرَ II. IV überspannen, ausspannen, zu erklären, wovon auch יֶתֶר Sehne (Jud. 16, 7. Ps. 11, 2) und מִיתָר die Bogensehne (Ps. 21, 13), das ausgespannte Zeltseil Ex. 35, 18 u. ö. sich ableiten. Die 4 genanten Stücke umfassen alles ablösbare Fett im Innern des Opferthieres. Sie heißen daher „alles Fett" des Opfers (v. 16. 4, 8. 19. 26. 31. 35. 7, 3) oder kurzweg „das Fett" (הַחֵלֶב v. 9. 7, 33. 16, 25. 17, 6. Num. 18, 17) oder „die Fettstücke" (הַחֲלָבִים 6, 5. 8, 26. 9, 19. 20. 24. 10, 15). V. 5. Dieses Fett (אֹתוֹ) sollen die Priester auf dem Altare über dem Brandopfer auf den Holzstücken über dem Feuer anzünden. עַל־הָעֹלָה bed. nicht: „auf die Weise, nach Art des Brandopfers" (*Kn.*), sondern: auf (über) dem Brandopfer. Denn abgesehen von der Unerweislichkeit dieser Bed. von עַל ging ja dem Friedensopfer in der Regel ein Brandopfer, jedenfalls immer das tägliche Morgen-Brandopfer vorauf, welches den Tag oder doch den Vormittag über brante, bis es ganz verbrant war, so daß die Fettstücke der Friedensopfer auf das bereits im Brand befindliche Brandopfer zu legen waren. Diese Bed. von עַל־הָעֹלָה wird außer Zweifel gesezt teils durch 6, 5, wonach der Priester jeden Morgen auf dem Feuer des Altares Holz anzünden, dann das Brandopfer darauf (עָלֶיהָ) legen und darauf (עָלֶיהָ) die Fettstücke der Friedensopfer in Rauch aufdampfen lassen soll, teils durch 9, 14, wo Aaron zuerst die Fleischstücke und den Kopf des Brandopfers auf dem Altare anzündet, dann die Eingeweide und Unterschenkel des Thieres wäscht und sie עַל הָעֹלָה d. i. auf (über) den bereits angezündeten Stücken des Brandopfers altarwärts anzündet.

V. 6—16. Für das Friedensopfer vom Kleinvieh männlichen und weiblichen Geschlechts gelten dieselben Vorschriften, nur daß zu den Fettstücken, die beim Rinde (v. 3 f.) und bei den Ziegen (v. 14 f.) auf dem Altare angezündet werden sollen, bei dem Schafe noch der Fettschwanz hinzukam, הָאַלְיָה תְּמִימָה „der Fettschwanz ganz" (v. 9). אַלְיָה *cauda ovilla vel arietina eaque crassa et adiposa,* ebenso im Arab. (*Ges. thes. p. 102*). Der Fettschwanz, den die Schafe in Nordafrica und Aegypten, auch in Arabien, besonders Südarabien (*Herod. 3, 113. Diod. Sic. 2, 54. Aelian. nat. an. 10, 4*) und Syrien (*Aristot. hist. an. 8, 28. Plin. h. n. 8, 75*) haben, wird oft 15 und mehr *tt.* schwer, so daß man ihm einen kleinen Rollwagen unterbindet (*Sonnini* R. II S. 358 und mehr bei *Boch. Hieroz. I p. 556 sqq.*), und besteht aus einem Mitteldinge von Mark und Fett (*A. Russel* Naturgesch. v. Aleppo II S. 8 f., *Berggren* Reis. II S. 266). Doch finden sich in Arabien und Syrien auch gewöhnliche Schafe, während im heutigen Palästina alle Schafe „von der breitgeschwänzten Gattung sind; der breite Teil ist ein Fettauswuchs, woraus der eigentliche Schwanz hervorhängt" (*Rob.* Pal. II S. 391). לְעֻמַּת חָצְאָה יִסְּרֶנָּה „nahe bei dem Steißbein soll er (der Opfernde) ihn (den Fettschwanz) wegnehmen", vom Körper ablösen. עָצָה *ἅπ. λεγ.* ist nach *Saad.* الْعُصْعُص *os caudae s. coccygis* d. i. das Steiß- oder Schwanzbein, welches in die Schwanzwirbel übergeht, vgl. *Boch. I p. 560 sq.* Die angezündeten Fettstücke werden v. 11 u. 16 לֶחֶם אִשֶּׁה „Speise der Feuerung für Jehova" oder „zum Geruch des Wolgefallens" für Jehova genant, d. h. Speise welche zur Feuerung für Jeh. dient, durch Anzündung zu Jeh. gelangt, vgl. Num. 28, 24: „Speise der Feuerung des wolgefälligen Geruches für Jehova." Hienach heißen nicht nur die täglichen Brandopfer und die festtäglichen Brand- und Sündopfer „Speise Jehova's" (לַחְמִי Num. 28, 2), sondern auch alle Opfer insgemein „Speise Gottes" (לֶחֶם הָאֱלֹהִים 21, 6. 8. 17. 21 f. u. 22, 25), als eine Speise, welche Israel wirkt und zu seinem Gotte im Feuer als ihm wolgefälligen Duft aufsteigen läßt. — Ueber die Verwendung des Fleisches der Friedensopfer ist hier nichts bestimt, da die Bestimmung desselben zu einer Opfermahlzeit aus dem Herkommen bekant war, worüber die besondern Vorschriften erst c. 7, 11—36 folgen, wo dann auch die Bedeutung dieser Opfer zu entwickeln ist. — In v. 17 wird noch die allgemeine Vorschrift angereiht, „alles Fett gehört Jehova", mit der Einschärfung: kein Fett und kein Blut zu essen, s. zu 7, 23—27, als „eine ewige Satzung" für die Geschlechter Israels (s. zu Ex. 12, 14. 24) in allen ihren Wohnorten, s. Ex. 10, 23 u. 12, 20.

Cap. IV und V. **Die Sühnopfer.** Während die in c. 1—3 behandelten Opfer als bereits bekant gleich mit ihren Namen eingeführt sind, um ihre Darbringung gesetzlich zu bestimmen, werden in c. 4 u. 5 für verschiedene Vergehen Opfer angeordnet, die ihre Namen erst von den Objecten, denen sie gelten, von der Sünde und der Schuld, die durch sie gesühnt werden sollen, erhalten: חַטָּאת Sünde für Sündopfer (4, 3. 8. 14. 19 u. a.) nicht blos in dem Sinne, daß es nach einer leichten Metonymie für עַל חַטָּאת (*περὶ τῆς ἁμαρτίας* LXX) stände, sondern weil das Opferthier durch Uebertragung der Sünde auf dasselbe zur Sünde gemacht wurde (2 Cor. 5, 21) und in gleichem Sinne אָשָׁם Schuld für Schuldopfer (5, 15 f. 19. 25), zum klaren Zeugnisse, daß die Sünd- und Schuldopfer erst mit der Sinait. Gesetzgebung eingeführt worden sind. Von den voraufgegangenen Opfergesetzen sind die nun folgenden durch die neue Einführungsformel 4, 1 f. geschieden, die sich 5, 14 wiederholt. Diese Wiederholung zeigt, daß c. 4, 2 — 5, 13 von den Sündopfern handeln, und 5, 14—26 von den Schuldopfern, was durch den Inhalt dieser beiden Reihen von Gesetzen bestätigt wird.

Cap. IV, 2—V, 13. **Die Sündopfer.** Das Ritual derselben gestaltet sich in Bezug auf die Opferthiere, die Blutsprengung und das Verfahren mit dem Fleische verschieden je nach der Stellung, welche die Personen, für die sie gebracht werden, in dem Gottesreiche einnehmen. Hiebei sind unterschieden: 1. der gesalbte Priester (4, 2—12); 2. die ganze Gemeine Israels (v. 13—21); 3. der Fürst (v. 22—26) und 4. der gemeine Mann (v. 27 — 5, 13), bei dem noch auf seine Vermögensumstände Rücksicht

genommen wird, nach welchen die Sündopfer insbesondere für Versündigungen leichterer Art ermäßigt werden können (5,1—13). — V. 2. „Wenn eine Seele sündigt in Abirrung von irgend einem (מִכֹּל in *partit.* Bed.) der Gebote Jehova's, welche nicht getan werden sollen und irgendeins von denselben tut“ (מֵאַחַת mit מִן *partit.*, vgl. v. 13. 22. 27 eig. etwas von einem). Dieser an die Spitze der Sündopfergesetze gestellte Satz zeigt, daß die Sündopfer sich nicht auf die Sünde oder Sündhaftigkeit im Allgemeinen, sondern auf bestimte Aeußerungen der Sünde, auf besondere, erkante wie unerkante oder verborgene (Ps. 19, 13), Sünden sowol einzelner Personen als der ganzen Gemeinde beziehen. Der allgemeine Charakter der Versündigung ist durch בִּשְׁגָגָה ausgedrükt. Nur die בִּשְׁגָגָה begangenen Sünden können durch Sündopfer gesühnt, dagegen die בְּיָד רָמָה begangenen sollen mit Ausrottung des Sünders gestraft werden Num. 15, 27—31. שְׁגָגָה von שָׁגַג = שָׁגָה irren, sich vergehen, bed. Irrung, Vergehen, Versehen. Die Sünden „in Versehen“ sind Schwachheitssünden, aber nicht nur die aus Unwissenheit (v. 13. 22. 27. 5, 18), Uebereilung, Unbedacht oder Nachlässigkeit (5, 1. 4. 15), unvorsätzlich (Num. 35, 22 f.), sondern auch die mit Vorbedacht und Vorsatz, mit Wissen und Willen, aber aus Schwäche des Geistes im Kampfe wider das Fleisch begangenen[1], im Unterschiede von den Sünden, die mit hoher (aufgehobener) Hand d. h. in frecher, trotziger Auflehnung wider Gott und seine Gebote verübt werden.

V. 3—12. Die *Versündigung des Hohenpriesters.* Weil durch volle Salbung zu seinem Amte geweiht (8, 12) heißt der Hohepriester hier (v. 3. 5. 16. 6, 15) der „gesalbte Priester“, sonst הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל der große (hohe) Priester (21, 10. Num. 35, 25 u. ö.), bei Späteren auch כֹּהֵן רֹאשׁ der Priester das Haupt, der Hauptpriester (2 Kg. 25, 18. 2 Chr. 19, 11 u. ö.). Wenn derselbe sündigt לְאַשְׁמַת הָעָם „zur Verschuldung des Volks“ d. h. in seiner amtlichen Stellung als Vertreter des Volks vor dem Herrn, nicht etwa blos in seinem privaten Verhältnisse zu Gott, soll er wegen seiner Versündigung darbringen einen fehllosen Stier לְחַטָּאת zum Sündopfer, das größte Opferthier, weil er die höchste Stellung in Israel einnahm. V. 4. Darbringung, Handauflegung und Schlachtung, wie bei den übrigen Opfern (1, 3—5); eigentümlich ist erstlich das Verfahren mit dem Blute v. 5—7. Von dem Blute soll der Gesalbte Priester nehmen (einen Teil) und es in die Stiftshütte bringen, seinen Finger in dasselbe tauchen und vom Blute siebenmal vor Jehova spritzen „angesichts des Scheidevorhangs des Heiligen“ (Ex. 26, 31) d. h. in der Richtung nach dem Vorhange hin (אֶת־פְּנֵי zu unterscheiden von עַל־פְּנֵי an die Vorderseite, wie von לִפְנֵי vor, vgl. 16, 14), sodann von dem Blute an die Hörner des Rauchopferaltares geben (נָתַן) und das ganze Blut des Stieres“ d. h. die Masse des Blutes, von dem zum siebenmaligen Spritzen und dem Streichen an die Altarhörner nur wenig verbraucht war, „ausgießen an den Grund (Boden) des Brandopferaltars“. Das siebenmalige Blutsprengen fand auch bei dem Sündopfer für die ganze Gemeinde statt, gleichfalls „angesichts des Scheidevorhanges“

1) Die Beschränkung des בִּשְׁגָגָה auf unwissentliche und unabsichtliche Sünden bei *Kurtz* (Alttstl. Opfercultus S. 151 ff.) läßt sich nicht durchführen, wie schon *Wang.* I S. 279 ff. gezeigt hat.

(v. 17), wie auch bei den Sündopfern des Stieres und Bockes, welche der Hohepriester am Versöhnungstage für sich und die Priesterschaft und für die Gemeinde opferte, wobei von dem Blute außerdem siebenmal vor die (לִפְנֵי) Capporet (16, 14) und siebenmal an die Hörner des Altars (16, 18 f.) gesprengt wurde. (Ueber Num. 19, 4 s. zu d. St.). Am Versöhnungsfeste galt die siebenmalige Blutsprengung der Reinigung des Heiligtums von den Flecken der Sünden des Volks, mit welchen es im Laufe des Jahres verunreinigt worden war s. zu c. 16, und geschah erst, nachdem die zur Sühnung der Sünde der Priesterschaft und des Volks vorgeschriebene einmalige Sprengung des Blutes „an (auf?) die Capporet vorne“ und das Streichen desselben an die Hörner des Altars geschehen war (16, 14. 18), wogegen bei den Sündopfern unsers Cap. die siebenmalige Blutsprengung dem Geben des Blutes an die Altarhörner voraufging. Schon dieser Unterschied in der zwiefachen Manipulation mit dem Blute führt darauf, daß das siebenmalige Blutsprengen in den vorliegenden Fällen eine andere Bedeutung hatte, als am Versöhnungstage. Gesprengt wurde das Blut bei diesen Sündopfern weder an den Altar noch an den Vorhang, sondern, „vor Jehova gegen den Vorhang“, hinter welchem Jehova thronte, das Blut also weder an den Vorhang, der ja kein Sühngeräthe war, noch an die Capporet, sondern nur in die Nähe derselben gebracht, somit nur das Streben, es an die Capporet, den Thron Gottes zu bringen, angedeutet und nur darauf hingewiesen, daß aller Opfersühne Ziel die Herstellung der waren vollen Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott sei. Diese Blutsprengung geschah siebenmal, um durch die Siebenzahl — die Signatur für alle heilsökonomischen, in Gericht und Gnade in der Zeit sich vollziehenden Taten Gottes (*Leyrer* in *Herz.*'s Realenc. XVIII, 366) — die Versöhnung des Sünders mit Gott als ein Werk Gottes darzustellen. Die Sühnung selbst wurde erst durch das hierauf folgende Streichen des Opferblutes an die Altarhörner vollzogen. Bei den Sühnopfern wird das Blut nicht im Allgemeinen an die Wände des Altars geschwenkt, sondern an seine Hörner gestrichen, nicht um dadurch das Blut mehr vor die Augen Gottes oder mehr in seine Nähe hinauf zu ihm zu bringen (*v. Hofm.* II, 1 S. 257. *Kn.*), sondern weil in den Hörnern als Symbolen der Kraft und Macht die Bedeutung des Altares als Stätte göttlicher Gnaden- und Heilsoffenbarung gipfelte (s. Bd. I S. 527), um der in dem Blute zu Gott gebrachten Seele die Vollkraft seiner sündevergebenden Gnade zuzuwenden. Dieser Altar war bei den Sündopfern für den Hohepriester und die Gemeinde nicht der Brandopferaltar im Vorhofe, sondern der Rauchopferaltar im Heiligen der Stiftshütte, weil sowol der gesalbte Prieser vermöge seiner Berufung und Weihung zum Vermittler zwischen dem Volke und dem Herrn, als auch die ganze Gemeine vermöge ihrer Erwählung zu einem Königtume von Priestern (Ex. 19, 6) der Gemeinschaft mit dem Bundesgotte im Heiligen, der vorderen Abteilung der Wohnung Jehova's pflegen solte, während für die einzelnen Glieder des Volks der Vorhof mit seinem Altare die gottgeordnete Stätte des Verkehrs mit dem Bundesgotte war. Die übrige, zum Sühnacte nicht verbrauchte Masse des Blutes wurde an den Grund des Brandopferaltars

ausgegossen, um es an heiliger Stätte, vor Entweihung gesichert, unter die Erde zu bringen.

Nicht minder eigentümlich ist zweitens das Verfahren mit dem Fleische der Sündopfer. V. 8—10. Von dem Opferthiere soll der Priester „alles Fett" abheben d. h. dieselben Fettstücke wie beim Friedensopfer (3, 3 f. zu יזרקו v. 10 ist בְּנֵי־אַהֲרֹן Subject), und es auf dem Brandopferaltare anzünden. V. 11 f. Die Haut des Farren und all sein Fleisch samt dem Kopfe und den Unterschenkeln und seine Eingeweide (קֶרֶב 1, 9) und seinen Unrath, den ganzen Farren soll er (der opfernde Priester) hinausschaffen vor das Lager an einen reinen Ort, wohin die Opferasche von dem Aschenhaufen (1, 16) weggeschaft wurde, und ihn dort auf Holz mit Feuer verbrennen. Ueber die Constr. von v. 11 u. 12 vgl. *Ges.* §. 145, 2. Das Verbrennen des Fleisches soll aber nach 6, 23 nur bei den Sündopfern, deren Blut in die Stiftshütte (das Heilige oder Allerheiligste) gebracht wurde, d. h. den Sündopfern für den Hohenpriester und die ganze Gemeinde stattfinden; bei allen andern Sündopfern, deren Blut nur an den Brandopferaltar kam, soll nach 6, 19 das Fleisch von dem Priester, der das Opfer verrichtet, an heiliger Stätte im Vorhofe der Stiftshütte gegessen werden. — Da die Sündopfer gebracht wurden, um Sühnung der Sünden zu erlangen, bei diesen Opfern also der Darbringer mittelst der Handauflegung seine Sünden mit dem Verlangen nach Tilgung derselben auf das an seiner Statt dargestelte Opferthier übertrug, so daß es für ihn den Tod als Strafe der Sünde erlitt: so war durch den stellvertretenden Tod der Hostie zwar der göttlichen Gerechtigkeit Genüge geleistet, daß Gottes Barmherzigkeit die Seele des Sünders in der Sprengung des Sühnblutes an den Altar zu Gnaden annahm; aber die Sünde selbst war damit nicht getilgt. Denn daß es sich beim Sündopfer nicht blos um Vergebung, sondern um Wegschaffung oder Tilgung der Sünden handelt, das erhellt unzweifelhaft aus den Reinigungs-Sündopfern, die unleugbar zur Tilgung der den Personen oder heiligen Geräthen anklebenden Unreinheiten verordnet sind. Die Tilgung der Sünde wird in dem Verfahren mit dem Opferfleische symbolisch dargestelt. Zu dem Ende wird der Leib des Opferthieres, wie bei den Dankopfern, geteilt. Die Fettstücke des Leibesinnern (חֵלֶב, d. i. der Eingeweide), die Nieren mit ihrem Fette, das Lebernetz und bei Schafen auch der breite Fettauswuchs am Steißbein, von dem der Schwanz ausgeht, wird als der beste Teil des Fleisches vom Ganzen abgesondert und auf dem Altare angezündet, das übrige Fleisch aber entweder außerhalb des Altares verbrant oder bei Privatsündopfern von den Priestern amtlich gegessen. Die Scheidung von Fleisch und Fett bei den Sündopfern vergleicht sich der Scheidung des alten und neuen Menschen, des ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος und des ἔσωθεν oder ἔσω ἄνθρωπος (2 Cor. 4, 16. Eph. 3, 16), welche durch den heiligen Geist mit der Wiedergeburt im geistigen Leben bewirkt wird, in der Heiligung sich fortsezt und in der Verklärung durch Tod und Auferstehung sich vollendet.[1] Die Anzündung der Fettstücke

1) Die Vergleichung der Fettstücke und des Fleisches der Sündopfer mit dem alten und neuen oder dem inwendigen und äußerlichen Menschen ist natürlich nicht so gemeint, wie *Kurtz* in s. Alttstl. Opferc. dieselbe mißdeutet hat, als habe der Gesetzgeber die Anzündung der Fettstücke auf dem Altare deshalb vorgeschrieben, weil er in diesen Teilen des Opferthieres Abbilder des innern Menschen erblikt habe. Die Absonderung der Fettstücke vom Opferfleische für den Altar, um sie Gott im Feuer zu opfern, ist nicht erst mit der Einsetzung des Sündopfers in Gebrauch gekommen, sondern stamt aus vormosaischer Zeit, und ist von den vormosaischen Dankopfern (שְׁלָמִים) auf die Sündopfer übertragen. Bei den vormosaischen Dankopfern war für dieses Verfahren unzweifelhaft die Vorstellung maßgebend, von dem Opferfleische, das man zur Opfermahlzeit verwenden wolte, das Fett als das Beste, als *flos carnis* wie *Neumann* es treffend bezeichnet hat, als Feuerspeise darzubringen. Aber mit der Uebertragung dieses Ritus auf das Sündopfer mußte derselbe auch eine andere, der im Sündopfer auszuprägenden Idee der Sündensühnung entsprechende Bedeutung erhalten, die freilich in der Thora eben so wenig, wie die Bedeutung der übrigen Acte des Opferrituals *disertis verbis* gelehrt wird, vielmehr erst dem tieferen Einblick in das Wesen der alttstl. Thieropfer, der uns durch seine Vollendung im Opfer Christi durch das N. Test. gewährt wird, sich erschließt, wie ja auch die Unterscheidung zwischen dem alten und neuen Menschen uns erst im N. Test. deutlich gemacht wird.

als des Besten vom Opferfleische auf dem Altare zur Feuerspeise für Jehova versinbildet die Hingabe des bessern, der Erneuerung fähigen Kernes des Menschen in das läuternde Feuer der göttlichen Heiligkeit und Liebe, auf daß der inwendige Mensch durch den Geist des Herrn von Tage zu Tage erneuert und dereinst zur Herrlichkeit der Kinder Gottes verklärt werde — Das Fleisch des Sündopfers, in v. 11 der ganze Farre genant, dagegen kann nicht auf dem Altare angezündet werden, um zum Geruche der Befriedigung zu Gott aufzusteigen, weil auf ihm die dem Sündopfer imputirte Sünde liegt, die obwol durch die Blutausgießung gegen Gottes Zorn gedekt und dem Opfernden vergeben, doch damit noch nicht getilgt ist. Um die Tilgung der Sünde zur Darstellung zu bringen, wird verordnet, daß bei den Privatsündopfern die Priester das Fleisch essen sollen, um die Sünde der Opferbringer zu tragen, d. h. das Sündopferfleisch sich incorporiren, um vermöge der ihnen für ihr amtliches Wirken durch die Salbung mitgeteilten Heiligungskraft die Sünde zu tilgen; s. das Nähere zu 10, 17. Galt aber das Sündopfer dem Hohenpriester als dem geistlichen Haupte der Priesterschaft und des Bundesvolkes oder galt es der ganzen Gemeinde, zu der die Priester mitgehörten, so konten die Priester als die verordneten Mittler zwar die durch Blutsprengung und Opferbrand symbolisirten Acte der objectiven Sühne verrichten, aber, weil selbst der Sühnung und Heiligung bedürftig nicht die Sünden der zu Sühnenden auf sich nehmen (durch das Opferessen sich incorporiren), um sie zu tilgen und die Heiligung zu vermitteln. Da mußte das mit der Sünde bedekte Fleisch als der Leib der Sünde dem Tode der Vernichtung durch Feuer anheimfallen. Das Opferfleisch mußte verbrant werden, aber nicht auf dem Altare, weil es durch die ihm imputirte Sünde unrein geworden, sondern außerhalb des Lagers d. i. außerhalb des Reiches Gottes, aus dem alles Unreine weggeschaft wird; jedoch, weil es Opferfleisch war, nicht an unreiner Stätte, wohin Aas und andere Greuel geworfen wurden (10, 40. 45), um es als seiner Bestimmung nach Hochheiliges nicht zum Greuel zu machen, sondern an dem reinen Orte, wohin die Asche vom Brandopferaltare als der irdische Niederschlag und Ueber-

rest von den in der läuternden Flamme des Altarfeuers zu Gott emporgestiegenen Opfern geschaft wurde.[1] So wurde in beiden Fällen, die aus gleichem Gesichtspunkte zu erklären sind, an dem Fleische des Sündopfers die Frucht und Wirkung der Sünde sowol als ihre Tilgung in bedeutsamer Weise dargestelt.[2]

V. 13—21. Die *Versündigung der ganzen Gemeinde Israels* wird näher dahin bestimt, daß die Sache vor den Augen der Gemeinde verborgen ist (נֶעְלַם)[3] d. h. in einer Versündigung besteht, die man nicht als

1) Gegen diese Deutung des Verbrennens kann der hochheilige Charakter des Sündopferfleisches (6, 18 ff.) keine begründete Instanz bilden; denn erstlich besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen wirklicher oder inhärirender und zwischen imputirter, blos übertragener Sünde; sodann heißt das Sündopferfleisch hochheilig nicht in ethischer sondern nur in liturgischer oder ritueller Bedeutung, als zu dem hochheiligen Zwecke der Sündentilgung dienend, um dessentwillen es der Verwendung zu irdischen Zwecken gänzlich entzogen werden solte. — Uebrigens hat die Idee, daß dem Sündopfer die Sünde imputirt, daß es durch die Handauflegung zur Sünde gemacht sei, einen festen Halt an dem Opfer der rothen Kuh Num. 19, und findet sich auch bei den Griechen, vgl. *Oehler* in *Herz.* R.-Enc. XII S. 635. Mit Recht bezeichnet es daher *Philippi* k. Glaubensl. IV, 2 S. 252 ff., nicht nur als eine Inconsequenz, daß *Kurtz* im Alttestl. Opferc., obwohl er den Tod des Opferthieres für eine *poena vicaria* hält, die Sündenimputation leugnet, da eine *poena* ohne *culpa* ein Unbegriff sei, sondern findet es auch „völlig unbegreiflich", wie *Kurtz* angesichts 2 Cor. 5, 21, wo die von ihm verworfene Ausdrucksweise *ipsissimis verbis* enthalten ist, S. 77 sagen kann: „Der Gedanke, daß durch die Sündenimputation der damit Imputirte zur Sünde werde, ist überdem, wie mir scheint, ein ungeheuerlicher und undenkbarer, der voraussezt, daß auch der Opfernde, wenigstens vor der Handauflegung — auf gut Flacianisch selbst Sünde gewesen oder als solche gegolten". Die Verwerfung der Schrift- und Kirchenlehre in diesem Punkte hat bei *Kurtz* ihren Grund darin, daß er in begrifflicher Unklarheit Sündenimputation mit Sündeninfection identificirt.

2) Dagegen nach *Bähr* II S. 395, *Oehler* X S. 645, *Kurtz*, Alttestl. Opferc. S. 200 f. u. A. soll das Verbrennen des Fleisches außerhalb des Lagers bei den Sündopfern für den Hohenpriester und die Gemeinde gar keine zum eigentlichen Opferacte gehörige Handlung gewesen sein, sondern nur ein Mittel, das Fleisch auf reine Weise zu vernichten oder vor Fäulnis und Profanation zu bewahren. Diese Auffassung hängt mit der Annahme zusammen, daß das priesterliche Essen des Sündopferfleisches wie das Essen der Webebrust und Hebekeule beim Friedensopfer unter den Gesichtspunkt der Beteiligung der Priester an dem Opfermahle zu stellen sei, wobei aber übersehen wird, daß das erstere im Gesetze ausdrücklich als eine amtliche Function der Priester bezeichnet wird. Wie also diese Parallelisirung mit c. 10, 17 in Widerspruch steht, so steht die Annahme, daß das Verbrennen des Sündopferfleisches nur Mittel der Vernichtung desselben sei, in Widerspruch mit Hebr. 13, 11 ff., wo dasselbe als ein Typus für das Todesleiden Christi außen vor dem Thore gefaßt und damit ihm eine mit der Idee des Sündopfers zusammenhängende tiefere Bedeutung vindicirt wird. Aus diesem Grunde erklärt auch *R(iehm)* im Theol. Litteratbl. d. Allg. K.-Z. 1864 S. 10 die Erörterung von *Kurtz* über das Verbrennen außerhalb des Lagers für ganz unbefriedigend, mit der Motivirung, daß hier gerade und hier allein der Ort sei, wo in dem Opferritual der Feuereifer gegen die Sünde seine Darstellung finde, und daß *K.*, wenn er dies einsähe, auch dem klaren Wortsinne von Lev. 10, 16 ff. gerechter werden und die Stelle Hebr. 13, 11 ff. besser verstehen lernen werde, als sie alle neuern Bearbeiter des Hebräerbriefs (*Kurtz* mit seinem Comment. eingeschlossen) verstanden haben. Vgl. noch *Wangem.* das Opfer I S. 291 ff., welcher die Unhaltbarkeit der von *Kurtz* geltend gemachten Argumente schlagend aufgedekt hat.

3) In den correcten Ausgaben hat נֶעְלָם hier und 5, 2. 4 Dagesch — wie *Delitzsch* mir mitgeteilt — nach alter Punktatoren-Regel, nach welcher jeder auf eine

solche erkante, also ein göttliches Gebot übertrat, ohne das was man tat für Sünde zu halten, und so sich verschuldete. Jede Uebertretung eines göttlichen Gebotes, mag sie wissentlich oder unwissentlich geschehen, gereicht zur Verschuldung und heischt zu ihrer Sühnung ein Sündopfer, das zu bringen ist, sobald die Sünde erkant wird (נוֹדְעָה). Das Sündopfer, welches die Aeltesten im Namen der Gemeinde zu bringen haben, soll bestehen in einem jungen Stiere, und ist eben so zu behandeln wie das des Hohenpriesters (v. 14—23 vgl. mit v. 3—12)), indem „die ganze Gemeinde" die Priesterschaft in sich schließt, oder wenn das nicht, doch vermöge ihrer Berufung im Verhältnis zum Herrn der Priesterschaft gleichsteht. חָטָא mit עַל bed. über (auf Grundlage) einer Sünde sich versündigen (5, 5. u. ö.), gewöhnlich *c. accus.* constr. (v. 3. 28. 5, 6. 10 u. ö.) oder mit בְּ mit (an) einer Sünde sich versündigen (v. 23. Gen. 42, 22). Zu וְנֶאְשַׁם (v. 15) ist einer der Aeltesten Subject. לְפַר חַטָּאת (v. 20) „dem Farren des Sündopfers" *sc.* den der gesalbte Priester für seine Versündigung geopfert hat, oder wie es v. 21 kurz und deutlicher heißt: „den vorigen Farren" (v. 12). V. 20. „Und es sühne sie der Priester, daß ihnen vergeben werde" oder: „so wird ihnen vergeben werden". Diese Formel kehrt bei allen Sündopfern (das für den Hohenpriester ausgenommen) wieder v. 26. 31. 35. 5, 10. 13. Num. 15, 25 f. 28, auch bei den Schuldopfern 5, 16. 18. 26. 19, 22; nur daß bei den für Verunreinigungen gebrachten Sündopfern statt der Vergebung (נִסְלַח) das Reinwerden (טָהֵר) als Wirkung der Opfersühne genant wird (12, 7. 8. 14, 20. 53. Num. 8, 21), woraus sich ergibt, daß סָלַח die Aufhebung der Sünde (Vergebung und Tilgung) bezeichnet.

V. 22—26. Die *Versündigung eines Fürsten.* V. 22. אֲשֶׁר ὅτε wann. נָשִׂיא ist das Haupt eines Stammes oder einer Stammesabteilung Num. 3, 24. 30. 35. — V. 23. „Wenn (אוֹ s. *Ges.* §. 155, 2[b], *Ew.* §. 352[a]) ihm seine Sünde kundgetan wird" d. h. wenn jemand ihn darauf aufmerksam macht, daß er ein Gebot Gottes übertreten habe, soll er als seine Opfergabe herzuführen einen fehllosen Ziegenbock (שְׂעִיר עִזִּים), ihn nach geschehener Handauflegung an der Brandopferstätte schlachten, hierauf der Priester mit dem Finger vom Blute an die Hörner des Brandopferaltars tun und das übrige Blut am Boden des Altares ausgießen, sodann das ganze Fett wie beim Friedensopfer (s. 3, 3 f.) auf dem Altare anzünden und so den Fürsten wegen seiner Sünde sühnen. Ueber das Verfahren mit dem Fleische ist hier (v. 26) und bei dem folgenden Sündopfer (v. 31 u. 35) nichts bemerkt, weil die Vorschriften hierüber in c. 6, 17—23 folgen. שְׂעִיר עִזִּים oder blos שָׂעִיר eig. haarig, zottig (Gen. 27, 11) ist der Ziegenbock, der häufig als Sündopferthier der Stammfürsten (Num. 7, 16 ff. 15, 24), des Volks an den Jahresfesten (16, 9. 15. 23, 19. Num. 28, 15. 22. 30. 29, 5.

mit einem Guttural schließende Sylbe folgende Consonant mit Dagesch zu versehen ist, wenn der Guttural mit ruhendem Schwa nicht mit Chatef gelesen werden soll. Ebenso וַיֶּאְשְׁמוּ Gen. 46, 29. Ex. 14, 6 und חַנְּכֵי Ps. 10, 1. טַעֲמוּ Ps. 34, 1 und andere Worte in der nach der Masora sorgfältig revidirten kritischen Psalterausgabe von *S. Baer* mit Vorrede von *Delitzsch* (Lpz. 1860). In andern Stellen wie בְּכָל־לֵבָבִי Ps. 9, 2. עַל־לְשׁוֹנוֹ 15, 3. עִם־מֵתַי 26, 4 u. dgl. des *Bär*schen Psalters soll das Dagesch verhüten, daß man bei schnellem Lesen nicht einen der gleichlautenden Buchstaben verschlinge.

16 ff.) und bei der Einweihung der Stiftshütte (9, 3. 15. 10, 16) erwähnt und in Num. 7, 16 ff. von den עַתּוּדִים unterschieden wird, die zu Friedensopfern dargebracht wurden und öfter neben Rindern, Widdern, Lämmern als Brand- und Dankopfer vorkommen (Ps. 50, 9. 13. 66, 15. Jes. 1, 11. 34, 6. Ez. 39, 18). Nach *Kn.* soll שְׂעִיר עִזִּים oder שָׂעִיר den älteren Ziegenbock, welcher mit den Jahren immer längere Haare bekomme namentlich am Halse und Rücken, und שְׂעִירַת עִזִּים (v. 28. 5, 16) die ältere Ziege bezeichnen, dagegen צָתוּד den jüngeren Bock, welcher die Mutterthiere bespringe (Gen. 31, 10. 12) und als Schlachtthier wie Lamm, Schaf und Widder diene (Deut. 32, 14. Jer. 51, 40). Allein da man auch den שָׂעִיר עִזִּים zum Essen schlachtete (Gen. 37, 31) und auch Felle von ganz jungen Böckchen שְׂעִירַת heißen (Gen. 27, 23), so ist der Unterschied zwischen שָׂעִיר und צָתוּד schwerlich blos im Alter zu suchen, sondern warscheinlicher mit *Boch. Hieroz. I p. 740* in einer Artenverschiedenheit, so daß שָׂעִיר und שְׂעִירָה die rauhhaarige, zottige Ziegenart, צָתוּד dagegen überhaupt den Ziegenbock von stattlichem Ansehen bezeichnen mochte.

V. 27—35. Bei *Versündigung eines gemeinen Israeliten* (מֵעַם הָאָרֶץ vom Volke des Landes d. i. der Landbevölkerung Gen. 23, 7) d. i. eines Israeliten aus dem Volke im Unterschiede von den über dem Volke stehenden Häuptern (2 Kg. 11, 18 f. 16, 15 u. a.) soll das Sündopfer bestehen in einer fehllosen zottigen Ziege (שְׂעִירַת עִזִּים) oder einem weiblichen Schafe (v. 32). Die Darbringung beider Thiere ist gleich der des Ziegenbockes (v. 23 ff.). Wegen des עַל־אַשֶּׁר יְחַוֶּה v. 35 s. zu 3, 5.

C. V, 1—13. Hier folgen noch 3 besondere Fälle von Versündigungen des gemeinen Israeliten, von Unterlassungs- und Uebereilungssünden leichterer Art, als die 4, 27 ff. erwähnten Fälle, bei welchen daher, wenn der zu Sühnende sich in dürftigen Verhältnissen befand, statt der Ziege oder des weiblichen Schafes ein paar Tauben und bei noch größerer Dürftigkeit sogar nur ein Zehntel Epha Feinmehl als Opfergabe angenommen werden konte. Die Fälle sind folgende: V. 1 der *erste*: Wenn jemand die Stimme eines Eides (einen laut ausgesprochenen Eid) gehört hat und Zeuge ist d. h. Zeugnis abzulegen im Stande ist, sei es daß er das Geschehene gesehen oder erkant d. h. anderweitig in Erfahrung gebracht hat, soll er wenn er es nicht anzeigt sein Vergehen tragen d. h. die durch Unterlassung der Anzeige auf sich geladene Verschuldung in ihren Folgen tragen. אָלָה bed. nicht überhaupt den Fluch, sondern den Eidschwur als Selbstverwünschung (= שְׁבֻעַת אָלָה Num. 5, 21); und die in Rede stehende Versündigung besteht nicht darin, daß jemand einen von einem andern ausgesprochenen Fluch, Verwünschung oder Lästerung gehört und keine Anzeige davon gemacht hat — denn dazu paßt weder וְיחוּא עֵד noch אִם רָאָה אוֹ יָדָע — sondern darin daß jemand der um das Verbrechen eines andern wußte, sei es daß er dasselbe gesehen oder auf andere Weise in gewisse Erfahrung gebracht hatte, mithin vor Gericht als Zeuge zur Ueberführung des Verbrechers aufzutreten befähigt war, dies nicht tat und was er gesehen oder erfahren hatte nicht anzeigte, wenn er bei der öffentlichen Verhandlung über das Verbrechen die feierliche Adjuration des Richters hörte, durch welche alle Anwesenden, die um die Sache wußten,

veranlaßt werden solten, als Zeugen aufzutreten, vgl. *Saalschütz*, Mos. Recht S. 605 u. *Oehler* in *Herz.* R.-Enc. V S. 60. נָשָׂא עָוֹן die Vergehung oder Sünde tragen d. h. die Folgen derselben hinnehmen, erdulden und büßen (s. Gen. 4, 13), mögen diese bestehen in Züchtigungen und Gerichten, mit welchen Gott die Sünde straft (7, 18. 17, 16. 19, 17), als Krankheit, Mühsal (Num. 5, 31. 14, 33 f.), Kinderlosigkeit (20, 20), Tod (22, 9) oder Ausrottung (19, 8. 20, 17. Num. 9, 13), oder in von Menschen vollstrekter Bestrafung von Verbrechen (24, 15), oder durch Sündopfer (wie hier u. v. 17) und andere Strafbußen gesühnt werden können. In dieser Bedeutung wird zuweilen (20, 20. 24, 15) auch נָשָׂא חֵטְא gebraucht, s. zu 19, 17. — V. 2 u. 3. Der *andere* Fall: Wenn (אֲשֶׁר wie 4, 22) jemand das Aas eines unreinen Thieres oder Viehes oder Gewürms oder die Unreinigkeit eines Menschen irgendwelcher Art (לְכֹל טֻמְאָתוֹ וגו) hinsichtlich aller seiner Unreinigkeit, womit er sich verunreinigt, d. h. aller Verunreinigung, der der Mensch ausgesezt ist) berührt und verborgen ist vor ihm *sc.* die Unreinheit oder Verunreinigung, also wenn er unbemerkt sich durch Berührung unreiner Gegenstände verunreinigt und daher auch die für solche Fälle vorgeschriebene Reinigung unterlassen hat; wenn er dies dann erkent (וְיחוּא יָדַע) so hat er eine Schuld sich zugezogen, die der Sühnung bedarf. — V. 4. Der *dritte* Fall: Wenn jemand „schwört zu plappern mit den Lippen" d. h. mit eitlen, leeren Lippenworten schwört „Gutes oder Böses zu tun" d. h. irgendetwas hernach zu tun (Num. 24, 13. Jes. 41, 23), לְכֹל וגו „in Bezug auf alles was er eitel redet mit Schwur" d. h. es betreffe irgendwelche Sache, die man in unbesonnenem Geschwätze eidlich versichern mag; וְנֶעְלַם מִ „und es ist ihm verborgen" d. h. er hat dabei nicht bedacht, daß er mit solchem leichtfertigen Schwören sich versündigt; וְיחוּא יָדַע wenn er es dann erkent, zur Erkentnis seiner Versündigung komt und לְאַחַת מֵאֵלֶּה in Bezug auf eins von den Dingen, die man leichtsinnig beschwört, sich verschuldet hat. V. 5 f. Wenn also jemand (mit וְהָיָה כִּי werden die 3 vorher aufgezählten Fälle zusammengefaßt, um den Nachsatz daran zu knüpfen) in Bezug auf eins dieser (der v. 1—4 genanten) Dinge sich verschuldet und bekent, woran er sich versündigt hat, so soll er als seine Schuld dem Herrn wegen der Sünde, die er gesündigt hat, darbringen ein Weibchen von Kleinvieh . . . zum Sündopfer, daß ihn der Priester wegen seiner Sünde sühne. אָשָׁם (v. 6) bed. weder Schuldopfer, noch *debitum* (*Kn.*), sondern *culpa, delictum, reatus* wie in v. 7; „als seine Schuld" ist s. v. a. zur Sühnung seiner Schuld, die er auf sich geladen.

V. 7—10. „Wenn aber seine Hand nicht erreicht das für ein Schaf Hinreichende" d. h. wenn er nicht so viel erschwingen kann, um ein Schaf zu opfern (die Hand für das was man mit der Hand erwirbt), so soll er zwei Turteltauben oder zwei junge Tauben bringen, die eine zum Sünd- die andere zum Brandopfer. Die für die Sünde d. h. zum Sündopfer bestimte Taube soll er zuerst dem Priester darbringen und dieser sie so opfern, daß er ihren Kopf gegenüber von ihrem Nacken d. h. beim Genicke gleich unterhalb des Kopfes abkneipe, ohne denselben ganz loszutrennen, also so weit abkneipe, daß das Thier getödtet wird und das Blut

ausfließt. Von dem Blute soll er an die Wand des Altars spritzen, nicht an die Hörner, weil dazu das Blut in ein Gefäß hätte aufgefangen und daraus mit dem Finger an dieselben gestrichen werden müssen, wozu das wenige Blut einer Taube nicht hinreichte. Deshalb soll es der Priester nur an die Altarwand spritzen, was sich durch eine Schwenkung des blutenden Vogels bewirken ließ, und „das übrige am Blute“ (den Rest desselben) an den Grund des Altars ausdrücken, weil es ein Sündopfer; denn beim Brandopfer ließ er alles Blut an die Wand des Altars auslaufen (1,15). Was mit der Taube weiter geschah, ist nicht angegeben. Daher läßt sich nicht sicher entscheiden, ob nachdem der Kropf mit dem Unrathe abgesondert und auf den Aschenhaufen geworfen war, der ganze Vogel auf dem Altare angezündet wurde oder, wie *Mischn. Sebach. VI, 4* angibt, dem Priester zufiel, so daß von ihm nichts auf den Altar kam. Für diese talmud. Angabe scheint der Umstand zu sprechen, daß beim Taubensündopfer noch eine zweite Taube als Brandopfer darzubringen und zwar laut v. 10 behufs der Vollziehung der Sühne zu opfern war; ohne Zweifel aus keinem andern Grunde, als um dieselbe auf dem Altare anzuzünden, weil die Sündopfertaube nicht angezündet wurde, und ohne eine Altarspende das Opfer unvollständig war. Bei den Sündopfern vierfüßiger Thiere kamen die Fettstücke auf den Altar und das Fleisch konte von den Priestern amtlich gegessen werden; bei Tauben ließen sich weder Fettstücke vom Fleische ablösen und auf dem Altare besonders anzünden, noch konte man den Vogel halbiren, und halb anzünden halb vom Priester essen lassen, weil sich damit die Vorstellung der Halbheit oder Unvollständigkeit des Opfers verknüpft hätte. Deshalb soll eine zweite Taube geopfert werden als Brandopfer בַּמִּשְׁפָּט d. h. nach dem 1,14 ff. vorgeschriebenen Rechte, damit der Priester den Opfernden wegen seiner Sünde sühne, während bei dem Sündopfer eines Vierfüßlers das eine Opferthier allein zur Vollziehung der Sühne ausreichte.[1]

V. 11—13. Wenn aber jemand nicht einmal zwei Tauben erschwingen kann, so soll er ein Zehntel Epha Feinmehl als Sündopfergabe darbringen. תַּשִּׂיג יָדוֹ für הִגִּיעַ יָדוֹ (v. 7) seine Hand reicht an etwas, kann es erschwingen, aufbringen, oder *c. accus.* sie erreicht etwas, in demselben Sinne 14,30 f. oder absol. erwerben, vermögend werden 25,26.47. Aber ohne Oel und Weihrauch, weil es ein Sündopfer d. h. zwar zunächst nur, weil es nicht den Charakter einer Mincha haben soll (*Oehl.*). Aber der Grund, weshalb es diesen Charakter nicht erhalten soll, liegt darin, daß nur der im Gnadenstande Befindliche eine Mincha darbringen kann, nicht aber der durch Versündigung aus der Gnade Gefallene. Da ein solcher nicht Früchte des Geistes Gottes und des Gebets dem Herrn opfern kann, so darf er auch zu dem Opfer, mit welchem er Vergebung der Sünde erbitten will, nicht Oel und Weihrauch tun als Symbole des Geistes und Lobes Gottes. Von dem dargebrachten Mehle soll der Priester eine Hand

1) Aus der Vorschrift, zwei Tauben zur Erlangung der Sühne zu opfern, erhellt unzweideutig, daß das Essen des Fleisches des Sündopfers von Seiten des Priesters einen notwendigen Bestandteil des Sühnactes bildete, und nicht blos ein ehrensoldartiger Anteil war, welchen Gott seinen Dienern am Opfer zuwies.

voll als Gedächtnisteil auf dem Altare anzünden und dadurch den Sünder wegen seiner Sünde sühnen. Ueber קֻמְצוֹ u. אַזְכָּרָה s. 2,2. מֵאַחַת מֵאֵפָּה v. 13 wie v. 5 vgl. 4,2. וְהַיְתָה לכ׳ und es (der Rest des dargebrachten Mehles) gehöre dem Priester wie das Speisopfer, d. h. als hochheilig 2,3.

Cap. V, 14—26. **Die Schuldopfer.** Diese werden immer nur für specielle Versündigungen, durch die jemand eine Schuld sich zugezogen hat, gebracht und kommen daher unter den allgemeinen Festopfern nicht vor. Als Anlässe, die Schuldopfer heischen, sind in unserm Abschnitte dreierlei Vergehungen genant. Der *erste* Fall in v. 15 u. 16: „Wenn eine Seele eine Veruntreuung begeht und versündigt sich in Verirrung an den heiligen Gaben Jehova's.“ מָעַל eig. bedecken, wovon מְעִיל der Mantel, Oberrock, bed. verdekt, treulos handeln, besonders gegen Jehova, teils durch Abfall von ihm in Götzendienst, wodurch man Jehova die ihm gebürende Ehre entzieht (26,40. Deut. 32,51. Jos. 22,16 u. a.), teils dadurch, daß man seine Rechte beeinträchtigt, ihm etwas entzieht was ihm rechtlich zukomt, so Jos. 7,1. 22,20 von der Veruntreuung des Gebannten, sodann auch von der Untreue des Eheweibes gegen ihren Mann (Num. 5,12.27), so daß die Sünde als Verletzung bestehender Rechtsverhältnisse מַעַל heißt. קָדְשֵׁי יְהוָה sind die heiligen Gaben, Opfer, Erstlinge, Zehnten u. dgl., welche Jehova darzubringen waren und von ihm den Priestern zu ihren Einkünften angewiesen waren (s. 21,22). חָטָא *c.* מִן ist prägnant: sündigen an etwas, indem man das Jehova Gehörende ihm entzieht. בִּשְׁגָגָה in Verirrung (s. 4,2) d. h. in vergeßlicher oder fahrlässiger Weise. Wer sich so versündigt, soll als seine Schuld (s. v. 6) dem Herrn darbringen einen fehllosen Widder (אַיִל Schafbock) vom Kleinvieh לְאָשָׁם zum Schuldopfer בְּעֶרְכְּךָ nach deiner (Mose's) Schätzung, an dessen Stelle hernach der amtirende Priester trat (27,12. Num. 18,16). כֶּסֶף שֶׁקָלִים „ein Geld von Sekeln“ d. h. im Geldbetrage von mehreren Sekeln, was von *Abenesr. Abarb.* u. A. ohne Zweifel richtig so verstanden wird, daß der Widder den Wert von einigen, mindestens 2 Sekeln betragen soll. Der Ausdruck ist wol absichtlich so unbestimt gehalten, um der Schätzung einigen Spielraum zu lassen, den Wert des Widders zu der Größe des begangenen מָעַל in ein gewisses Verhältnis zu setzen (s. *Riehm* üb. das Schuldopfer, theol. Studien u. Krit. 1854 S. 119. *Oehl.* a. a. O. S. 645). In heiligem Sekel s. Ex. 30,13. Zugleich soll der Schuldige das von dem Geheiligten Veruntreute erstatten und ein Fünftel (des Werts) darüber hinzulegen, wie bei Loskaufung der Erstgeburt und des vegetabilischen Zehnten oder dessen, was man Gott gelobt hatte (27,27.31 u. 27,13.15.19). Das Verfahren bei der Opferung des Widders wird 7,1 ff. beschrieben und ist gleich dem der Sündopfer, deren Blut nicht in das Heilige kam, mit Ausnahme der Blutsprengung, worin das Schuldopfer den Brand- und Friedensopfern gleich war.

Der *zweite* Fall v. 17—19 muß schon nach seiner Stellung zwischen den beiden andern, die sich auf Rechtsverletzungen beziehen, auch in die gleiche Kategorie gehören, obgleich die Versündigung mit einer Formel eingeführt wird, die 4,27 von der Versündigung, die mit einem Sündopfer zu sühnen war, gebraucht ist. Aber die Rechtsverletzung kann nicht, wie

Kn. meint, in Beeinträchtigung der Rechte des einzelnen Israeliten im Unterschiede von den Priestern — ein durch gar nichts indicirter Gegensatz — sondern nur in Beeinträchtigung Jehova's in seinen Rechten an Israel bestehen. Dies erhellt daraus, daß dieser Fall ohne weiteres an den vorhergehenden angereiht, dagegen von dem folgenden, der von Verletzungen der Rechte des Nächsten handelt, durch eine besondere Einführungsformel geschieden ist. Das וְלֹא יָדַע bezieht sich auf Unkentnis nicht der göttlichen Gebote sondern der Versündigung, wie v. 18: „der Priester sühne ihn wegen der Verirrung, die er begangen ohne es zu wissen" unwidersprechlich zeigt. Das Schuldopfer ist gleich dem im vorigen Falle und soll auch vom Priester geschäzt werden, aber von einer materiellen Erstattung ist nicht die Rede, ohne Zweifel weil die in der Uebertretung eines der göttlichen Gebote bestehende Rechtsverletzung von der Art war, daß sich ein materieller Ersatz nicht leisten ließ.

Der *dritte* Fall v. 20—26 wird durch eine neue Einführungsformel den beiden ersten gegenübergestelt. Die Versündigung und Untreue gegen Jehova äußert sich in Beeinträchtigung der Rechte des Nächsten. Wenn einer seinem Nächsten ableugnet (כִּחֵשׁ mit zwiefachem ב *obj.* einem etwas ableugnen) ein פִּקָּדוֹן *depositum*, etwas ihm zur Aufbewahrung Anvertrautes (Gen. 41,36) oder חִשּׂוּמֶת יָד ein in die Hand Gelegtes, ihm als Hinterlage oder Unterpfand Uebergebenes, oder גָּזֵל Geraubtes d. h. etwas das er von dem Eigentume des Nächsten z. B. Brunnen, Aeckern, Vieh (Gen. 21,25. Mich. 2,2. Hi. 24,2) unrechtmäßig sich zugeeignet hatte, oder „wenn er seinen Nächsten bedrükt hat עָשַׁק d. h. ihm etwas abgepreßt oder unrechtmäßig vorenthalten hat (19, 13. Deut. 24, 14. Hos. 12, 8. Mal. 3,5), oder „Verlorenes" (אֲבֵדָה) gefunden hat und es ableugnet und dabei auf Lüge schwört d. h. seine eidliche Versicherung auf Lüge stüzt „wegen eines von allem was der Mensch zu tun pflegt damit zu sündigen". Das falsche Schwören bezieht sich nicht blos auf Ableugnung des Gefundenen, sondern auf alle vorher genanten Vergehen, die aus Habsucht, Eigennutz und Geiz entsprangen und erst durch den falschen Schwur zu einer Veruntreuung gegen Jehova wurden, welche neben dem an dem Nächsten verübten Unrechte eine Schuld gegen Gott begründete und außer der materiellen Erstattung an den Nächsten eine Genugtuung gegen Gott forderte. Dem Nächsten war das Geraubte oder mit Gewalt Abgenommene oder Anvertraute oder Gefundene, oder alles worüber er falsch geschworen hatte (v. 23 f.), realiter zu erstatten בְּרֹאשׁוֹ „nach seiner Summe" (vgl. Ex. 30, 12. Num. 1, 2 u. ö.) d. h. in seinem vollen Betrage und „darüber seine Fünftel (über den Plur. חֲמִשְׁתָּיִם s. *Ges.* §. 87, 2. *Ew.* §. 186[e], anders §. 259) hinzuzufügen" d. h. bei jeder der unrechtmäßig entzogenen oder vorenthaltenen Sachen der fünfte Teil des Wertes zu dem vollen Betrage derselben zuzulegen (wie v. 16). לַאֲשֶׁר הוּא וגו „dem welchem es (gehört) ihm soll er es geben" בְּיוֹם אַשְׁמָתוֹ an dem Tage, da er seine Schuld büßt d. h. sein Schuldopfer bringt. Mit dem Schuldopfer nach priesterlicher Schätzung wie v. 15 f. u. 18 aber war die Schuld gegen Jehova abzutragen, damit ihm Sühnung und Vergebung wegen seines Tuns zu Teil würde.

Fassen wir nun, um über den vielverhandelten Unterschied zwischen den Sündopfern und den Schuldopfern zur Klarheit zu kommen[1], gleich noch die übrigen Fälle, für welche das Gesetz Schuldopfer vorschreibt, ins Auge, so liegt in Num. 5, 5—8 nicht nur ein מַעַל בַּיהוָה sondern auch unrechtmäßige Entziehung von Eigentum des Nächsten deutlich vor, das materiell mit Darauflegung eines Fünftels seines Wertes erstattet werden soll, wie in v. 21—26 unsers Cap. Gleicherweise gehört die Verschuldung dessen, der die Leibeigene eines Andern beschläft Lev. 19, 20—22, in die Kategorie nicht des Ehebruchs, sondern des unrechtmäßigen Eingriffs in die Eigentumsphäre des Nächsten, obwol hier, weil das Vergehen sich nicht nach Geld abschätzen ließ, statt des materiellen Ersatzes eine bürgerliche Ahndung (körperliche Züchtigung) eintreten soll und darum auch keine Schätzung des Opferwidders vorgeschrieben ist. Endlich bei den Schuldopfern behufs der Reinsprechung des Aussätzigen (14, 12 ff.) und des durch einen Todten verunreinigt wordenen Nasiräers (Num. 6, 12) läßt sich zwar eine Beeinträchtigung von Rechten Jehova's nicht bestimt nachweisen (s. die Erkl. dieser St.), aber beide Opfer dienen doch dazu, die Wiedereinsetzung der betreffenden Personen in gewisse Bundesrechte, die sie verloren hatten, zu vermitteln, so daß auch hier das Schuldopfer, für welches übrigens nur ein männliches Schaf gefordert wird, als Entgeld oder Aequivalent für die wieder zu erlangenden Rechte anzusehen ist. Aus allen diesen Fällen erhellt unzweifelhaft, daß dem Schuldopfer die Idee der Satisfaction für verletztes und wiederherzustellendes oder wieder zu erlangendes Recht zu Grunde liegt[2], worauf auch das Ritual desselben hindeutet. Das Opferthier ist mit Ausnahme der Fälle 14, 12 ff. u. Num. 6, 12 jederzeit ein Widder. Schon hiedurch unterscheidet sich das Schuldopfer deutlich von dem Sündopfer, bei dem alle Opferthiere vorkommen vom Stiere bis zu den Tauben herab und die Wahl des Thieres sich nach der verschiedenen Stellung des Sünders und dem verschiedenen Grade der Versündigung richtet; noch mehr aber dadurch, daß bei allen Sündopfern das Blut an die Hörner des Altars kommen oder sogar in das Heiligtum hineingebracht werden soll, während es bei den Schuldopfern wie bei den Brand- und Friedensopfern nur an die Altarwand geschwenkt wird (7, 2), endlich noch dadurch, daß beim Schuldopfer der Widder in den meisten Fällen vom Priester geschäzt werden soll, nicht um seinen realen Wert zu ermitteln, der ja bei den einzelnen Widdern von gleicher Beschaffenheit nicht erheblich variiren konte, sondern um ihm symbolisch den Wert der zu erstattenden Schuld beizulegen. Hienach kann es

1) Die verschiedenen Ansichten s. bei *Bähr*, Symb. II S. 410 ff., *Winer*, bibl. R. W. II S. 432 ff.; dazu *v. Hofm.* Schriftbw. II, 1 S. 264 ff., *Riehm*, theol. Stud. und Krit. 1854 S. 93 ff. und *S. W. Rinck*, ebendas. 1855 S. 369 ff., m. Archäol. I. S. 224 ff., *Oehler* a. a. O. S. 642 ff. und *Kurtz*, Alttstl. Opferc. S. 156 ff.

2) Auch bei dem Schuldopfer, welches auf Esra's Betrieb (Esr. 10, 18 ff.) diejenigen bringen mußten, welche heidnische Weiber genommen hatten, handelte es sich um ein מַעַל (vgl. v. 2 u. 10), um eine Untreue an Jehova, welche Genugtuung forderte. Eben so wollen die Philister 1 Sam. 6, 3 ff. mit den Gaben, die sie zum Schuldopfer für Jehova bestimmen, Genugtuung für den durch Wegnahme der Bundeslade gegen ihn verübten Raub leisten.

nicht zweifelhaft sein, daß wie im Sündopfer die in der Blutsprengung abgebildete Idee der Expiation oder Sühnung der Sünde vorwaltet, so beim Schuldopfer die Idee der Satisfaction zur Wiederherstellung der verletzten oder gestörten Rechtsordnung in den Vordergrund tritt. Diese Satisfaction war, wo die Schuld sich materiell bestimmen und schätzen ließ, real durch Zahlung oder Strafbuße zu leisten, wobei zugleich das Opferthier durch die priesterliche Schätzung zum vollgültigen Träger der dem göttlichen Rechte zu leistenden Genugtuung erhoben wurde, durch dessen Opferung der Schuldige Sühnung seiner Schuld erlangen konte.

2. Die besondern Opfervorschriften für die Priester. Cap. VI und VII.

Die Vorschriften dieser beiden Capp. werden „Aaron und seinen Söhnen" (6,2.13.18) d.h. den Priestern eröfnet und beziehen sich auf die Pflichten und Rechte, welche den Priestern bei den Opfern obliegen und zustehen. Obgleich hiebei manche Bestimmung aus den allgemeinen Vorschriften über die verschiedenen Opferarten und ihre Darbringung wiederholt werden mußte, so sind doch die meisten Vorschriften neu und wichtig für die ganze Opferordnung.

Cap. VI. V. 1—6. **Das Gesetz des Brandopfers** eröfnet die Reihenfolge, wobei besondere Rücksicht auf das tägliche Brandopfer (Ex. 29, 38—42) genommen wird. V. 2. „Es, das Brandopfer soll auf dem Feuerheerde auf dem Altare die ganze Nacht bis zum Morgen (brennen) und das Feuer des Altars mit ihm in Brand erhalten werden." Im ersten Satze fehlt das Verb. תּוּקַד, das erst beim zweiten Satze steht, aber zum ersten mit gehört. Das Pron. הִוא an der Spitze der Satzes kann nicht das Verb. *sein* im Imperat. vertreten. Die Stellen, welche *Kn.* hiefür beibringt, sind ganz anderer Art. Die Vorschrift gilt zunächst von dem Brandopfer, das jeden Abend gebracht wurde und die Grundlage für alle Brandopfer abgibt (Ex. 29, 38 f. Num. 28, 3 f.). V. 3 f. Am Morgen jeden Tages soll der Priester sein Gewand (מִדּוֹ) von Weißzeug (בַּד s. Ex. 28, 42) und die weißen Hüftkleider anziehen und die Asche, zu welcher das Feuer das Brandopfer auf dem Altare verzehrt (אָכַל ist mit doppeltem *accus.* constr.: das Opfer zu Asche verzehren), abheben (הֵרִים) d.h. abräumen und sie neben dem Altare hinschütten (s. 1,16). Im מִדּוֹ ist das וֹ nicht mit *Ew.* §. 211^{b} für den altertümlichen Bindevocal des *stat. constr.* von מִד wie in חֵרְחוֹ Gen. 1,24 (s. *Ges.* §. 90, 3^{b}) zu halten, sondern das Suffix wie 2 Sam. 20, 8, obgleich die Anhängung des Suff. am *nom. reg.* im *stat. constr.* sonst nur in der Poesie nachgewiesen ist, vgl. *Ges.* §. 121^{b}. *Ew.* 291^{b}. Sodann soll er diese Amtskleider ab- und andere (gewöhnliche) Kleider anziehen und die Asche vom Vorhofe weg aus dem Lager hinaus an einen reinen Ort schaffen. An den Altar durfte der Priester nur in seiner Amtskleidung treten, aber mit derselben nicht aus dem Lager hinausgehen. V. 5. Auch den Tag über soll das Feuer des Altars mit ihm (בּוֹ dem Brandopfer) in Brand gehalten werden ohne zu erlöschen. Daher soll der Priester auf ihm (עָלֶיהָ d.i. dem Altarfeuer) Holzstücke anbrennen und darauf das Brandopfer

zurechtlegen und auf ihm die Fettstücke der Friedensopfer in Rauch aufgehen lassen, nämlich so oft Friedensopfer gebracht wurden, da diese nicht für jeden Tag vorgeschrieben waren. V. 6. Beständiges Feuer soll in Brand gehalten werden auf dem Altare, ohne zu erlöschen, nicht um das himmlische Feuer, welches bei dem Opfer, mit dem Aaron und seine Söhne nach ihrer Weihe den Altardienst antraten, von Jehova ausging und die Brand- und Friedensopfer verzehrte, nicht erlöschen zu lassen (s. zu 9, 24), sondern um das Brandopfer nie ausgehen zu lassen, weil dasselbe das gottgeordnete Symbol und sichtbare Zeichen der ununterbrochenen Verehrung Jehova's war, die das Bundesvolk, ohne seiner Berufung untreu zu werden, weder Tag noch Nacht unterlassen durfte. Aus demselben Grunde unterhielten auch andere Völker auf den Altären ihrer Hauptgötter nie auslöschendes Feuer, s. die Belege bei *Rosenm.* und *Kn. ad h. l.*

V. 7—11. **Das Gesetz des Speisopfers.** Die Bestimmungen in v. 7 u. 8 sind nur Wiederholung von 2, 2 u. 3, dazu v. 9—11 die neue Vorschrift über den nicht auf dem Altar angezündeten Rest. Diesen sollen die Priester als Ungesäuertes essen d.h. ohne Sauerteig backen und essen an heiliger Stätte, nämlich im Vorhofe der Stiftshütte. מַצּוֹת תֵּאָכֵל (v. 9) wird durch לֹא תֵאָפֶה חָמֵץ (v. 10) verdeutlicht. Er ist der Priester Anteil an den Feuerungen Jehova's (אִשֵּׁי s. 1, 9); als solcher hochheilig (s. 2, 3) wie das Sünd- und Schuldopfer (v. 18 f. 7, 6) und darf nur von dem männlichen Personale der Priester gegessen werden. Dies soll als ewige Satzung gelten s. zu 3, 17. „Jeder der sie (בָּהֶם die hochheiligen Opfergaben) anrührt, wird heilig". יִקְדָּשׁ bed. nicht: er soll heilig sein oder sich heiligen (*LXX Vulg. Luth. a Lap. Calov* u. A.), auch nicht: er wird dem Heiligtume geweiht und verfält demselben, so daß er bei ihm Dienste zu leisten hat (*Theodor. Kn.* u. A.). In dieser Bestimmung, die auch für die Berührung des Sündopfers (v. 20), des Brandopferaltars (Ex. 29, 37) und der hochheiligen Geräthe der Stiftshütte (Ex. 30, 29) erlassen wird, ist יִקְדַּשׁ nicht nach Num. 17, 2 f. Deut. 22, 9 und dem חֻלִּין קֹדֶשׁ 27, 10. 21. Num. 18, 10 u.a. zu erklären, sondern nach Jes. 65, 5: „rühre mich nicht an, denn ich bin dir heilig". Der Gedanke ist: Jeder Laie, der diese hochheiligen Dinge berührt, wird durch ihre Berührung heilig, so daß er fortan sich in demselben Grade wie die geheiligten Priester vor Verunreinigung zu hüten hat (21, 1—8), ohne doch der priesterlichen Rechte und Prärogative teilhaftig zu werden. Dadurch gerieth er in einen Zustand, der viele Inconvenienzen für den gewöhnlichen Lebensverkehr nach sich zog.

V. 12—16. **Das Speisopfer der Priester** wird durch eine besondere Einführungsformel als ein neues Gesetz eingeführt und hier an passender Stelle in die für die Priester gegebenen Opfervorschriften eingefügt, da es unter die allgemeinen Opfergesetze für die Laien nicht hineinpaßte. Am Tage seiner Salbung (הִמָּשַׁח als *pass.* mit dem *acc.* constr. wie Gen. 4, 18 u.a.) soll Aaron mit seinen Söhnen ein *Korban* darbringen als מִנְחָה תָּמִיד „beständiges Speisopfer" (מִנְחָה *stat. abs.* statt des *constr.* vgl. Ex. 29, 42. Num. 28, 6 u.a. s. *Ges.* §. 116, 6 Anm. b., *Ew.* §. 287^{b}) so auch in Zukunft „der Priester, der an seiner Statt von seinen Söhnen gesalbt wird", also

jeder Hohepriester bei seiner Amtsweihe. In בְּיוֹם הִמָּשְׁחוֹ ist die 7 Tage dauernde Salbung nach ihrem Abschlusse als יוֹם bezeichnet, wie Gen. 2,4 die 7tägige Schöpfung. Diese *Mincha* wurde nicht während der 7 Tage der Salbung (s. m. Archäol. I S. 174), sondern erst nach vollendeter Weihe d. i. wol wie es die jüd. Tradition versteht, am Beginne des 8. Tages, an welchem der Hohepriester sein Amt antrat, zugleich mit dem täglichen Morgenopfer (Ex. 29, 38 f.), vor den c. 9 beschriebenen Opfern dargebracht und dann als תָּמִיד täglich während seiner ganzen Amtsführung morgens und abends wiederholt, wie Sir. 45, 14, wo man nicht mit *Fritzsche* an das tägliche Brandopfer denken kann, und *Josephi Ant. III, 10, 7* bezeugen.[1] Sie soll bestehen aus einem Zehntel Epha Feinmehl, wovon die eine Hälfte am Morgen, die andere am Abende darzubringen, aber nicht als Mehl, sondern auf der Pfanne (מַחֲבַת 2, 5) mit Oel bereitet מֻרְבֶּכֶת „als Geröstetes" und חַפִּינֵי מִנְחַת פִּתִּים „Gebrochenes einer Brocken-Mincha" d. h. in gebrochenen Stücken nach Art einer aus Brotstücken gebrachten Mincha. מֻרְבֶּכֶת v. 14 u. 1 Chr. 23, 29 ist ohne Zweifel gleichbed. mit סֹלֶת מְרֻבֶּכֶת und darunter Feinmehl, das in Oel hinlänglich umgekehrt oder geröstet worden, zu verstehen, da die Bed. Gemischtes, Vermengtes von רָבַךְ *commiscuit*, zu 7, 12, wo das Mischen oder Kneten mit Oel durch בְּלוּלַת בַּשָּׁמֶן ausgedrükt ist, nicht paßt, vgl. *Thalh.* S. 122 f. Das ἅπ. λεγ. חַפִּינֵי bed. entweder Gebrochenes oder Gebackenes, je nachdem man das W. vom arab. أَفَنَ *diminuit* oder mit den Rabb. und *Ges.* von אָפָה backen herleitet, was kaum mehr mit Sicherheit zu entscheiden sein möchte. Unstatthaft ist jedenfalls die Erklärung: „Aufsätze einer Bissen-Mincha" (*Kn.*); denn abgesehen von dem Unpassenden des Sinnes spricht gegen die Ableitung des חפינים vom chald. und syr. חֲפָא der Umstand, daß dem חפה im Hebr. נָפָה (2 Sam. 17, 29) = נָפַח entspricht. Diese Mincha, die auch als חֻקַּת־עוֹלָם eingesezt wird, soll ganz auf dem Altare angezündet werden, wie jedes von einem Priester darzubringende Speisopfer, weil sie in die Kategorie der Brandopfer gehört, und an diesen Speisopfern der Darbringer keinen Anteil hat (2, 3. 10). Ueber das hohepriesterliche Speisopfer bemerkt schon *Origen. homil. IV in Levit.: In ceteris quidem praeceptis pontifex in offerendis sacrificiis populo praebet officium, in hoc vero mandato quae propria sunt curat et quod ad se spectat exequitur.* Zu beachten ist noch, daß der Hohepriester für sich

1) Vgl. *Lundius* jüd. Heiligth. B. 3 c. 9 § 17 u. 19. *Thalhofer* a. a. O. S. 139 ff. *Delitzsch*, Hebrbr. S. 315 ff. Der bibl. Text schreibt diese *Mincha* übrigens deutlich nur Aaron vor; denn wenn auch v. 13 Aaron mit seinen Söhnen genant ist, da sie gemeinsam geweiht wurden, so wird doch v. 15 ihre Darbringung nur dem an Aarons Stelle gesalbten Priester von seinen Söhnen d. i. dem Nachfolger Aarons im Hohepriestertume geboten. Demnach hat die übrigens auch unter den Rabbinen nicht allgemein gewordene Ansicht, daß jeder gemeine Priester dieses Speisopfer für den Antritt seines Amtes habe darbringen müssen, wie *Siphr. c. 3 sect. 3. Maimon. Abarb.* u. A. lehren (s. *Selden de success. in pontif. II. c. 9. L'empereur ad Middoth I, 4.* Not. 8 und *Thalh.* S. 150) keinen sichern Halt im Gesetze. — Die traditionelle Satzung über diese *Mincha* gibt aus *Maimon. Delitzsch*, Hebrbr. S. 761 in deutscher Uebersetzung.

nur eine unblutige *Mincha* darzubringen hat, kein blutiges Opfer, welches auf Sühne hindeuten würde. Als der Geheiligte des Herrn soll er nur mit einer die Früchte der Heiligung abschattenden Opfergabe dem Herrn täglich nahen.

V. 17—23. **Das Gesetz des Sündopfers,** wegen der Einschaltung v. 12—16 mit einer neuen Einleitungsformel eingeführt, gibt nähere Bestimmungen hauptsächlich nur über die Sündopfer der Laien, zunächst über den Schlachtort wie 4, 24, sodann über den hochheiligen Charakter des Opferfleisches und Blutes. Das Fleisch von diesen Sündopfern soll der Priester der sie vollzieht (חַטָּא v. 19 das Sündopfer verrichten) essen an heiligem Orte im Vorhofe (s. v. 9). Jeder der es anrührt, wird heilig (s. zu v. 11) und wer von seinem Blute auf sein Kleid sprizt, soll das worauf gesprizt worden waschen an heiligem Orte, damit nämlich mit dem besprizten Kleide das hochheilige Blut nicht aus dem Heiligtum mit in das gemeine Leben getragen und dadurch profanirt werde. In תְּחֻבָּשׂ v. 20 ist der Priester angeredet. V. 21. Eben so heilig ist das Fleisch. Das Gefäß, in dem es zum Essen für die Priester gekocht wird, soll wenn es irden zerbrochen, wenn von Kupfer gescheuert (מֹרַק *pual*) und mit Wasser überschwemt d. h. gehörig gespült werden, damit nämlich von dem hochheiligen Fleische nicht etwas an dem Gefäße haften bleibe und durch den Gebrauch desselben zur Bereitung gewöhnlicher Speise oder zu andern irdischen Zwecken entweiht werde. Dieser Entweihung ließ sich bei den kupfernen Geräthen durch tüchtige Reinigung vorbeugen, nicht aber bei den irdenen, welche Fettigkeit einziehen, so daß sie durch Waschen nicht herausgebracht werden kann. Deshalb sollen diese zerbrochen d. h. vernichtet werden. Aus entgegengesetztem Grunde wird bei verunreinigten irdenen Geräthen das Zerbrechen 11, 33. 35 vorgeschrieben. V. 22 f. Essen sollen das gekochte Sündopferfleisch nur die Männer unter den Priestern, wie das Speisopfer v. 9 u. 11. Dies gilt aber nur von den Sündopfern der Laien 4, 22 — 5, 13. Denn das Fleisch der Sündopfer für den Hohepriester und die ganze Gemeinde (4, 1—21), von welchen das Blut in die Stiftshütte hineingebracht worden „um zu sühnen im Heiligtume" d. h. dort die Sühnung mit dem Blute zu vollziehen, soll nicht gegessen, sondern mit Feuer verbrant werden (4, 12. 21). Ueber die Bedeutung des Essens des Sündopferfleisches s. zu 10, 17.

Cap. VII. V. 1—10. **Das Gesetz des Schuldopfers** bringt erst die Vorschriften über das Verfahren mit demselben bei der Darbringung nach. V. 2. Das Schlachten und Blutsprengen ebenso wie beim Brandopfer (1, 5), also ohne Zweifel auch von gleicher Bedeutung. V. 3—5. Von dem geschlachteten Thiere sind nur die Fettstücke, dieselben wie beim Sündopfer und Friedensopfer (s. 4, 8 u. 3, 9) auf dem Altare anzuzünden, das Fleisch aber ist von den Priestern zu essen, wie beim Sündopfer (6, 22), indem hierin *ein* Gesetz für das Sünd- und Schuldopfer gilt, diese Momente des Opferactes also auch dieselbe Bedeutung haben, indem ja jede Schuld eine Versündigung ist. Dem Priester, der die Sühne vollzieht, soll das Fleisch gehören, s. 6, 19. — Hieran sind v. 8—10 einige analoge Vorschriften über das Brand- und Speisopfer angereiht nachträglich, da sie

eigentlich in v. 6 bei den betreffenden Opfern hätten stehen sollen. In v. 8 die, daß beim Brandopfer die Haut des Thieres dem fungirenden Priester zufallen soll, nämlich als Sold für seinen Dienst. הַכֹּהֵן steht absolut vorauf: den Priester anlangend welcher . . . darbringt — die Haut des Brandopfers das er darbringt soll dem Priester (statt: ihm) gehören." Dies war wol auch bei den Schuldopfern und den Sündopfern der Laien der Fall, wogegen die Haut der Friedensopfer (nach *Mischn. Sebach. 12,3*) dem Eigentümer des Opfers verblieb. — In v. 9 f. wird hinsichtlich des Speisopfers festgesezt, daß alles im Ofen Gebackene und alles im Tigel und auf der Pfanne Bereitete dem Priester, der einen Abhub davon auf dem Altare anzündete, dagegen alles in Oel Gemengte und alles Trockene allen Söhnen Aarons d. h. allen Priestern, dem einen wie dem andern, so daß jeder gleichen Anteil davon hat, gehören soll. Die *ratio* dieser Unterscheidung ist nicht recht klar. Daß überhaupt alles, was von den c. 2 beschriebenen Speisopfern nicht als *Ascara* auf dem Altare angezündet wurde, den Söhnen Aarons (den Priestern) zufiel, das folgt aus dem hochheiligen Charakter derselben (s. zu 2,3). Da nun die in Backwerk bestehenden und in der Form von zubereiteter Speise dargebrachten Speisopfer (v. 9) die in 2,4—8 beschriebenen Arten sind, so muß man bei den v. 10 erwähnten an die 2,1—3 u. 14—16 beschriebenen denken und bei חֹרָבָה dem Trockenen zunächst an אָבִיב קָלוּי das aus gedörrten Körnern bestehende, zu welchem zwar auch Oel getan (נָתַן 2,15) aber nicht wie beim Mehlopfer darauf gegossen (יָצַק 2,1) wurde; wozu wol noch die nur aus Mehl (ohne Oel) bestehenden Sünd- und Eiferopfer (5,11. Num. 5,15) gerechnet werden dürfen. Der Grund also, weshalb die aus Kuchen und Backwerk bestehenden dem fungirenden Priester zufallen, die nur aus mit Oel gemengtem Mehle und aus trockenen Körnern oder bloßem Mehle bestehenden unter alle Priester verteilt werden sollen, kann wol nur darin liegen, daß jene gewöhnlich nur in besonderen, vereinzelten Fällen und auch dann nur in geringen Quantitäten gebracht wurden, wogegen diese die gewöhnlichen Formen der Speisopfer bildeten und mehr ergaben, als die fungirenden Priester für sich allein verzehren oder verbrauchen konten.

V. 11—36. **Das Gesetz der Friedensopfer,** die man Jehova darbringt (das fehlende Subject zu יַקְרִיב ergänzt sich aus dem Verbum s. *Ew.* §. 294[b]), enthält Vorschriften 1) über die unblutige Beigabe zu diesen Opfern (v. 12—14), 2) über das Essen des Opferfleisches (v. 15—21) mit dem Verbote des Fett- und Blutessens (v. 22—27) und 3) über den Anteil Jehova's an diesen Opfern (v. 28—36). — In v. 12 und 16 sind drei Species von שְׁלָמִים unterschieden nach der verschiedenen Veranlassung und Absicht, in der sie gebracht werden, entweder עַל־תּוֹדָה auf Grund von Lob, wegen Lobes, zum Preise Gottes teils für empfangene teils für zu erbittende Heilsgüter, oder als Gelübde oder als freiwillige Opfer (v. 16). Zu (עַל eig. auf, hinzu) dem Schlachtopfer des Lobes זֶבַח תּוֹדָה v. 12, vollständiger זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמִים v. 13. 15) soll man darbringen „ungesäuerte mit Oel geknetete Kuchen und mit Oel gesalbte Fladen" (s. zu 2,4) und „geröstetes Feinmehl (s. 6,14) als Kuchen mit Oel gemengt" d. h. aus mit Oel geröstetem Feinmehl angemachte und mit Oel durchknetete Kuchen (zur Constr. vgl. *Ges.* §. 139,2. *Ew.* §. 284[a]). Diese lezte Art der mit Oel eingekneteten Kuchen wird auch חַלַּת לְחֶם שָׁמֶן „Oelbrotkuchen" (8,26. Ex. 29,23) oder „ungesäuerte mit Oel geknetete Kuchen" (Ex. 29,2) genant und unterschied sich von der ersteren, den חַלּוֹת מַצּוֹת בְּלוּלֹת בַּשָּׁמֶן, warscheinlich nur dadurch, daß sie viel reichlicher mit Oel getränkt war, indem zu diesen Kuchen nicht blos Mehl, das erst beim Kneten mit Oel vermengt wurde, sondern in Oel geröstetes Mehl genommen und der Teig dann beim Durchkneten noch weiter mit Oel befeuchtet wurde. V. 13 f. Diese Opfergabe soll der Opfernde auf oder samt Kuchen gesäuerten Brotes (gesäuerten runden Brotkuchen) darbringen und „davon einen von der ganzen Opfergabe", nämlich einen Kuchen von jeder der v. 12 genanten 3 Arten, als Hebe für Jehova darbringen, der dem das Blut des Friedensopfers sprengenden Priester zufallen soll. Von dem ungesäuerten Backwerke wurde nach 2,9 eine *Ascara* auf dem Altare angezündet, obgleich dies hier eben so wenig als bei v. 9 u. 10 besonders erwähnt ist, dagegen von den gesäuerten Brotkuchen kam nichts auf den Altar (2,12); sie waren nur als Brot für die Opfermahlzeit bestimt. An die Sitte, ungesäuerte Opferkuchen auf einer Scheibe von gesäuertem Teige darzubringen ist hiebei nicht (mit *J. D. Mich. Winer* u. A.) zu denken. — V. 15—18. Das Fleisch soll vom Lobopfer am Tage der Darbringung gegessen und davon nichts bis zum (nächsten) Morgen übrig gelassen werden (vgl. 22, 29 f.), von dem Gelübde- und dem freiwilligen Opfer aber am Opfertage und am Tage darauf. Was dann noch übrig bleibt, soll am dritten Tage verbrant, durch Verbrennung vernichtet werden. Wenn am dritten Tage noch davon gegessen wird, gereicht es dem Darbringer nicht zum Wolgefallen (יֵרָצֶה s. 1,4) und „wird ihm nicht angerechnet" *sc.* als ein Gott wolgefälliges Opfer; „ein Greuel wird es sein". פִּגּוּל Greuel, nur vom Opferfleische vorkommend 19,7. Ez. 4,14. Jes. 65,4, bed. eigentlich wol Gestank, vgl. das talmud. פָּגַל *foetidum reddere.* Wer davon ißt, wird seine Sünde tragen (s. 5,1). הַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת darf man nicht mit *Kn.* auf die anderen Teilnehmer am Opfermahle beschränken; es gilt auch von dem Darbringer, überhaupt von jedem der solches Fleisch ißt. Das Verbrennen am 3. Tage wird vorgeschrieben, nicht etwa um den Darbringer zu nötigen, die Armen am Opfermahle teilnehmen zu lassen (*Theodoret, Cler.* u. A.), sondern um der Gefahr der Entweihung der Opfermahle vorzubeugen. Das Opferfleisch war heilig (Ex. 29,34) und das Essen desselben am dritten Tage wird bei Wiederholung dieser Vorschrift[1] 19,8 ein Entweihen des dem Jehova Heiligen genant und mit Ausrottung verpönt. Zur Entweihung des Heiligen wurde es dadurch, daß in warmen Ländern das

1) Unbegründet ist die Behauptung von *Kn.*, daß in c. 19,5 ff. ein anderer alter Gesetzgeber eine mildere Vorschrift über das Dankopfer gebe und von allen Dankopfern das Essen noch am zweiten Tage gestatte. Denn c. 19,5 ff. macht gar nicht darauf Anspruch, eine allgemein gültige Verordnung über alle Dankopfer zu geben, sondern schärft unter Voraussetzung unseres Gesetzes nur dessen Bestimmungen über die Gelübde- und freiwilligen Opfer nochmals ein, mit Androhung strenger Ahndung für die Uebertreter.

Fleisch, wenn es nicht aufs Sorgfältigste und künstlich verwahrt wird, am 2. Tage schon in Fäulnis überzugehen anfängt, stinkend (מְגוּל) wird. Stinkendes oder in Fäulnis übergehendes Fleisch essen wäre aber gleich dem Essen unreinen Aases oder des נְבֵלָה, mit welchem Ez. 4, 14 בְּשַׂר מְגוּל zusammengestelt ist. Aus diesem Grunde ist das Verbrennen vorgeschrieben, wie schon *Philo de vict. p. 842* und *Maimon. More Nebоch. III, 46* erkant haben, obwol ersterer damit noch den andern, von uns verworfenen Zweck combinirt hat; vgl. *Outram l. c. p. 185 sq., Bähr* II S. 375 f. — V. 19—21. Gleicherweise soll mit Unreinem in Berührung gekommenes und dadurch verunreinigtes Opferfleisch verbrant und nicht gegessen werden. אֲשֶׁר יִגַּע וגו׳, welches an irgend ein Unreines anrührt, mit ihm in Berührung gekommen. V. 19b, den *LXX* und *Vulg.* nicht haben, lautet: „und das Fleisch betreffend soll jeder Reine Fleisch essen" d. h. am Opfermahle teilnehmen. Dagegen (v. 20) „die Seele welche Fleisch vom Friedensopfer ißt וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו und ihre Unreinheit ist an ihr (ein Zustandsatz für: während Unreinheit an ihr haftet, wobei das Suffix auf נֶפֶשׁ als *masc.* constr. s. 2, 1 zu beziehen), sie soll ausgerottet werden" (s. Gen. 17, 14); mag dieselbe herstammen von der Berührung irgendwelchen unreinen Gegenstandes (בְּכָל־טָמֵא), sei es der Unreinheit eines Menschen (טְמֵאַת אָדָם vgl. c. 12—15) oder eines unreinen Viehes (s. zu 11, 4—8) oder eines andern unreinen שֶׁקֶץ Scheuels. In שֶׁקֶץ Scheusal sind die unreinen Fische, Vögel und kleineren Thiere (שֶׁרֶץ) zusammengefaßt, die 11, 10—42 so bezeichnet werden, vgl. Ez. 8, 10 u. Jes. 66, 17. Uebrigens verunreinigte nicht die Berührung der in Bezug auf das Essen ihres Fleisches für unrein erklärten Thiere, so lange dieselben lebten oder wenn sie von Menschen getödtet worden, sondern die Berührung aller verendeten Thiere, mochten sie zu den eßbaren oder nicht eßbaren gehören, also nur die Berührung des Aases der Thiere, s. zu 11, 8.

An diese Vorschriften wird v. 22—27 als sachlich mit ihnen zusammenhängend das Verbot des Essens von Fett und Blut angereiht. Unter dem חֵלֶב Fett von Rind, Schaf und Ziege d. i. den 3 opferfähigen Thiergattungen oder „dem Vieh von welchem man Feuerung Jehova darbringt" (v. 25), sind nur die 3, 3. 4. 9 genanten, aus Fett bestehenden Stücke zu verstehen, nicht auch das mit dem Fleische verwachsene Fett und nicht die Fettstücke der übrigen reinen, nur nicht opferfähigen Thiere, wie der Hirsche, Gazellen und anderen Wildprets. V. 24. Das Fett von gefallenem (נְבֵלָה) und zerrissenem (טְרֵפָה durch Raubthiere zerrissenem) Herdenvieh soll nicht gegessen werden, weil es unrein ist und den Essenden verunreinigt (17, 15. 22, 8), kann aber „zu allerlei Geschäft" d. h. für Zwecke des gemeinen Lebens verwendet werden. „Bei ordentlich geschlachteten Rindern, Schafen und Ziegen — bemerkt hiezu *Kn.* — stand das offenbar nicht frei. Was aber mit ihrem Fette geschehen solte gibt das Gesetz nicht an." Allerdings nicht *disertis verbis*, aber indirect doch deutlich genug. Nach 17, 3 ff. solte während des Zuges durch die Wüste jeder der ein Rind, Schaf oder Ziege schlachten wolte das Thier als Opfergabe zur Stiftshütte bringen, damit das Blut an den Altar geschwenkt und das Fett auf demselben angezündet würde. Damit war jede ordentliche Schlachtung zu einem Schlachtopfer erhoben und die Verwendung des Fettes gesetzlich bestimt. Wenn nun später für das Wohnen in Canaan das Schlachten des Viehes an jedem Orte freigegeben und dabei nur das Essen des Blutes wiederholt verboten wurde (Deut. 12, 15 f. 21 ff.), ohne das Verbot des Fettgenusses zu erneuern, so war mit der Aufhebung der Beschränkung des Schlachtens auf die Stiftshütte zu Schlachtopfern zugleich das Verbot des Essens der Fettstücke der nicht zu Opfern sondern nur zum Verzehren geschlachteten Thiere von selbst aufgehoben. Der Grund des Fettverbotes liegt nämlich allein darin, daß, solange jede Schlachtung ein Schlachtopfer war, die Fettstücke, die Jehova übergeben und auf dem Altare angezündet werden solten, als Gott geheiligte Gaben nicht zu irdischen Zwecken verbraucht werden solten. Das Essen der Fettstücke wird also verboten weder aus medicinischen oder öconomischen Rücksichten, weil das Fett der Gesundheit schade (*Maimon.* u. a. Rabb. bei *Outr. p. 175*) oder um den Oelbau zu befördern (*J. D. Mich.*), noch damit sie nicht in den unreinen Mund des Menschen gelangen solten (*Kn.*), sondern als eine widerrechtliche Aneignung des Gott Geheiligten, als frevelhafter Eingriff in die Rechte Jehova's, der mit Ausrottung geahndet werden soll nach Analogie von Num. 15, 30 f. — Das Blutverbot v. 26 f. erstrekt sich auf Geflügel und Vieh (לְ in Hinsicht auf), ohne der Fische zu gedenken, weil das wenige Blut derselben überhaupt nicht gegessen zu werden pflegt. Dies Verbot soll Israel halten in allen seinen Wohnorten (Ex. 12, 20 vgl. 10, 23), nicht nur so lange als alle Schlachtungen den Charakter der Opfer haben, sondern für alle Zeiten, weil das Blut als die Seele des Thieres galt, die Gott zum Sühnmittel der Seele des Menschen geheiligt hatte (17, 11), wodurch das Blut einen viel höhern Grad von Heiligkeit erhielt als das Fett.

V. 28—36. Der Anteil Jehova's an den Friedensopfern. V. 29. Vom Schlachtopfer soll der Opfernde seine Gabe (קָרְבָּנוֹ) Jehova bringen d. h. den Jehova gebürenden Anteil zum Altare bringen. V. 30 f. Seine Hände sollen bringen die Feuerungen Jehova's d. h. die auf dem Altare anzuzündenden Teile (1, 9), nämlich „das Fett (die Fettstücke 3, 3 f.) samt der Brust", jenes zum Anzünden auf dem Altare, diese „zu weben als Webe vor Jehova". חָזֶה *τὸ στηθύνιον* (LXX) d. i. nach *Pollux: τῶν στηθῶν τὸ μέσον, pectusculum* oder *pectus* (*Vulg.* vgl. 9, 20 f. 10, 15) bed. die Brust, das Bruststück der Opferthiere[1], den Brustkern, der bei Rindern, Schafen und Ziegen zum größeren Teile aus Knorpelfett besteht und zu den schmackhaftesten Teilen gehört; daher bei den Familienfesten der Alten nach *Athen. Deipnos. II, 70. IX, 10 στηθύνια παχέων ἀρνίων* Leckerbissen waren. Das Bruststück wurde als תְּנוּפָה „Webe" dem Herrn übergeben und von ihm Aaron und seinen Söhnen (den Priestern) überwiesen. תְּנוּפָה von נוּף, חֵנִיף schwingen, hin und her bewegen (s. Ex. 35, 22) bez. einen den Friedens- und Weiheopfern eigentümlichen Ritus, der darin

1) Die Etymologie von חָזֶה ist dunkel. Nach *Gusset. Win. Ges. adspectui patens*, nach *Meier* (Wurzelwörterb. S. 125) und *Kn.* eigentlich: Scheide, Mittelstück, nach *Dietrich* zu Ges. Lex. von der Grundbed. bewegt sein — die Brust als der durch das Herz bewegte Teil.

bestand, daß der Priester den zu webenden Gegenstand auf die Hände des Opfernden und seine Hände unter dessen Hände legte und diese dann in horizontaler Richtung vorwärts und rückwärts bewegte, um durch die Bewegung vorwärts d. h. in der Richtung nach dem Altare hin die Präsentation des Opfers für Gott oder die symbolische Uebergabe desselben an Gott und durch die Bewegung rückwärts die Zurücknahme desselben als Geschenk, welches Gott seinen Dienern, den Priestern überlasse, auszudrücken.[1] Das Weben (הָנִיף) wurde vorgenommen bei den Friedensopfern mit dem Bruststücke, das davon den Namen חֲזֵה הַתְּנוּפָה „die Webebrust" erhielt (v. 34. 10, 14 f. Num. 6, 20. 18, 18. Ex. 29, 27), bei der Priesterweihe sowol mit den Fettstücken, der rechten Keule und einigen Kuchen, als auch mit der Brust des Füllopfers (8, 25—29. Ex. 29, 22—26), ferner mit der Erstlingsgarbe am Paschafeste und den Erstlingsbroten samt den beiden Dankopferlämmern am Wochenfeste (23, 11. 20), mit dem Buge und Speisopfer des Nasiräers (Num. 6, 20), mit dem Schuldopfer des Aussätzigen (14, 12. 24) und dem Eiferopfer (Num. 5, 25), endlich mit den Leviten bei ihrer Weihe (Num. 8, 11 ff.). Bei allen diesen Opfern wurde das Gewebte, nachdem es mittelst der Webe dem Herrn sinbildlich dargebracht war, Eigentum der Priester. Nur von den vor der Schlachtung gewebten Lämmern des Wochenfestes und dem Schuldopferlamme des Aussätzigen wurden Blut und Fett, von dem Eiferopfer nur eine Ascara und von dem Füllopfer aus besondern Gründen die Fettstücke, die Keule und die Kuchen dem Altarfeuer übergeben. Selbst die Leviten gab Jehova den Priestern zu eigen (Num. 8, 19). Mit dem *porricere* der Römer hat demnach das Weben nichts gemein, da von den Opfern gerade die Stücke *porriciae* hießen, welche den Göttern übergeben, auf den Altären verbrant wurden. Außer der Webebrust, welche der Herr als seinen Anteil von den Schelamim seinen Dienern übergab, soll von diesen Opfern dem fungirenden Priester die rechte Keule als תְּרוּמָה Hebe oder Abhub gegeben werden, als sein Anteil an denselben. שׁוֹק bezeichnet den Schenkel des Menschen (Jes. 47, 2. Hohesl. 5, 15), daher bei Thieren nicht das Vorderbein oder die Schulter des Vorderbeins, *βραχίων* der LXX, *armus* der *Vulg.*, was זְרוֹעַ Arm heißt (Num. 6, 19. Deut. 18, 3), sondern das Hinterbein und zwar den obern Teil desselben, die Keule, die 1 Sam. 9, 24 als ein ganz vorzügliches Stück erwähnt ist (*Kn.*). Als Abhub von den Opfergaben heißt sie öfter שׁוֹק הַתְּרוּמָה die Hebekeule (v. 34. 10, 14 f. Num. 6, 20. Ex. 29, 27), weil sie als Ehrengabe für den das Opfer verrichtenden Priester von dem Opferthiere abgehoben wurde, ohne jedoch gleich dem Bruststücke gewebt zu werden, obgleich in der unbestimteren Ausdrucksweise: „zu weben eine Webe vor Jehova" (10, 15) die Abgabe der Hebeschulter mit befaßt ist, vgl. m. Archäol. I S. 244 f. — V. 34. Die Webebrust und Hebekeule hat Jehova von Seiten der Söhne Israels von ihren Friedensopfern genommen d. h. als Abgabe ihnen auferlegt (10, 15) und Aaron und seinen Söhnen d. h. den Priestern gegeben „als ewige Satzung" d. h. als Gebür, die sie für alle Zeiten von den Israeliten erhalten sollen, vgl. Ex. 27, 21. — Mit v. 35 f. werden die Vorschriften über die Heilsopfer abgeschlossen. „Dies (die Webebrust und Hebekeule) ist der Anteil Aarons und seiner Söhne von den Feuerungen Jehova's am Tage (d. h. den Jehova ihnen bestimt hat am Tage), da er sie nahen ließ (הַקְרִיב *infinit.*, vgl. *Ew.* §. 238[d], des sie Nahenlassens) Priester zu werden dem Jehova" d. h. nach der Erläuterung v. 36: am Tage ihrer Salbung. Das W. מְשָׁחָה v. 35 bed. wie מָשְׁחָה Num. 18, 8 nicht Salbung, sondern: Anteil, *portio*, eig. Abmessung wie im Aram. und Arab. von מְשַׁח مَسَحَ die Hand über etw. hinstreichen, es bemessen, abmessen.

Die Ausführlichkeit, mit welcher alle Momente des Opfermahles vorgeschrieben werden, dient der schon aus dem Namen זֶבַח Opferschlachtung, Schlachtopfer sich ergebenden Bedeutung der Friedensopfer zur Bestätigung, daß sie nämlich zu einer gottesdienstlichen Mahlzeit bestimt waren und in derselben gipfelten. Indem der Opfernde dem zu diesem Zwecke zum Altare Jehova's geführten Opferthiere seine Hand auf den Kopf stützte, gab er zu erkennen, daß er mit dieser Gabe, die zu seines Lebens Nahrung und Stärkung diente, die Substanz seines Lebens dem Herrn übergebe, um sich dadurch in der Gemeinschaft mit dem Herrn zu stärken und zu erquicken. Zu diesem Behufe schlachtete er die Hostie und ließ durch den Priester das Blut an den Altar schwenken und die Fettstücke auf demselben anzünden, um in diesen Altargaben seine Seele und seinen inwendigen Menschen in der Gnadengemeinschaft des Herrn neu gründen zu lassen. Darauf übergab er mittelst der Webung des Bruststückes und der Abhebung der rechten Keule und eines Opferkuchens für die Priester das Ganze dem Herrn, um das Opfermahl, das er von dem übrigen Fleische sich und seiner Familie bereitete, am Tische des Herrn zu halten, sich von dem Herrn mit seinen Gaben speisen zu lassen. Dadurch wurde die Opfermahlzeit zu einem heiligen Bundesmahle, einem Liebes- und Freudenmahle, welches die Haus- und Tischgenossenschaft mit dem Herrn darstelte, und solchergestalt die Freude vor dem Angesichte des Herrn (Deut. 12, 12. 18) und die Seligkeit des Essens und Trinkens im Reiche Gottes (Luc. 14, 15. 22, 30) abschattete.[1] — Aus dieser

1) Nach dem Talmude (vgl. *Gemar. Kiddusch. 36, 2. Gem. Succa 37, 2* und *Tosaphta Menach. 7, 17*) erklären noch *Maimon.* und *Raschi* z. u. St. תְּנוּפָה richtig: *ducebat et reducebat* (מוליך ומביא), wogegen spätere Rabbinen (s. die Stellen bei *Outram p. 151 sq.*) daraus eine Bewegung nach den vier Himmelsgegenden machen, worin *Witsius* u. A. eine Hindeutung auf den allgegenwärtigen Gott suchen — eine Beziehung, die zur Sache gar nicht paßt. Vergl. m. Archäol. I. S. 244 und *Oehler* a. a. O. S. 640.

1) Aus dieser Bedeutung der Opfermahlzeit ergibt sich, daß bei derselben Jehova nicht als Tischgenosse des Opfernden, von ihm zu Tische geladen (wie ich in m. Archäol. §. 51 die Sache gefaßt habe), sondern vielmehr als Gastgeber und Ausrichter der Mahlzeit anzusehen sei, wie *Bähr* (II S. 373), *Kliefoth* (S. 64 f.), *Köhler* (Opfermahlzeiten in *Herz.*'s Realenc. X. S. 653), *Kurtz* (Alttstl. Opferc. S. 134 ff.), *Philippi* S. 318. annehmen. Diese Ansicht wird gefordert von der biblischen und namentlich der neutestamentlichen Anschauung, wonach es stets der Herr ist, welcher den Seinen das Gemeinschafts-, Liebes-, Friedens- und Freudenmahl bereitet. Von den 6 Gründen, welche *Kurtz* S. 138 hiefür geltend macht, sind die ersten 4 ohne alle Beweiskraft und die beiden lezten nur auf Grund der angeführten neutesta-

religiösen Bedeutung des Opfermahles erklären sich die Vorschriften, daß nicht nur das Fleisch, sondern auch die Teilnehmer des Mahles alle rein sein mußten, und das übrigbleibende Fleisch, um nicht in Verderbnis überzugehen, am zweiten, *resp.* am dritten Tage verbrant werden solte, beim Lobopfer einen Tag früher als beim Gelübde- und dem freiwilligen Opfer, von welchen dem Darbringer ein längerer Genuß gestattet wurde als vom Lobopfer, weil sie Betätigungen freien Entschlusses waren, welcher den Mangel, der der Gabe ankleben mochte, zudecken konte.

Mit v. 37 u. 38 wird die ganze Opferthora c. 1—7 abgeschlossen. Unter den angeordneten Opfern ist hier auch das Füllopfer (הַמִּלֻּאִים) genant, das zwar nicht in diesen Capp. aber schon früher Ex. 29, 19 f. (v. 22. 26. 27. 31) vorgeschrieben worden. Das W. מִלֻּאִים erklärt sich aus der Phrase מִלֵּא אֶת־יָד die Hand füllen d. h. aber nicht überhaupt: jemand bevollmächtigen, einsetzen (*Kn.*) wie נָתַן בְּיָד Jes. 22, 21, sondern wird zunächst nur von dem 8, 25 ff. beschriebenen Ritus der Priesterweihe gebraucht und ist auf den Begriff der Belehnung mit dem Priestertume beschränkt geblieben, vgl. 8, 33. 16, 32. Ex. 28, 41. 29, 9. 29. 33. 35. Num. 3, 3. Jud. 17, 5. 12. Hieraus hat sich dann die Redensart מִלֵּא יָד לַיהוָה die Hand für Jehova füllen d. h. sich mit etwas versehen, das man Jehova darbringen kann (1 Chr. 29, 5 2 Chr. 29, 31 vgl. Ex. 32, 29), gebildet. Hienach bed. מִלֻּאִים die Füllung der Hand mit Opfergaben, die Jehova darzubringen sind, und wird gebraucht zunächst von dem Opfer, durch welches die Priester bei ihrer Weihe mit den darzubringenden Gaben sinbildlich belehnt und durch diese Belehnung zur Verrichtung des Opferdienstes berechtigt wurden, sodann im weiteren Sinne von der Priesterweihe überhaupt, in רְמֵי מִלֻּאִים 8, 33. — Die Ortsbestimmung: בְּמִדְבַּר סִינָי v. 38 weist einerseits zurück auf Ex. 19, 1 andrerseits vorwärts auf בְּעַרְבֹת מוֹאָב Num. 26, 63 f. u. 36, 13 vgl. mit Num. 1, 1. 19 u. ö.

Die Opferthora mit den in ihr vorgeschriebenen 5 Opfergattungen umfaßt demnach alle Seiten, in welchen Israel sein Verhältnis zum Herrn seinem Gott betätigen konte und solte. Wenn die Brandopfer die Heiligung des ganzen Menschen in der Hingabe an den Herrn, die Speisopfer die Früchte dieser Heiligung und die Friedensopfer die Seligkeit des Besitzes und Genusses der gewonnenen oder wiedergewonnenen Heilsgnade abschatteten: so boten die Sühnopfer die Mittel zur Aufhebung der trennenden Scheidewand, welche Versündigungen und Verschuldungen zwi-

mentlichen Anschauung beweisend. — Die Schwierigkeit aber, die hieraus für die symbolische Deutung, daß die Hingabe des Opferthieres die Hingabe des Opfernden darstelle, entsteht, ist nicht so groß, wie sie zunächst erscheint. Bei den Schlachtopfern, die nach altem Herkommen dem Herrn dargebracht wurden, um vor seinem Angesichte oder in seiner Gemeinschaft ein Opfermahl zu halten, repräsentirt das Opfer nach alttestamentlicher Anschauung die Person des Opfernden nur soweit, als die Opfergabe — in dem Blute und den Fettstücken — an und auf den Altar kam; das Fleisch dagegen kam nur als Object der Nahrung in Betracht, die man Gotte darbrachte, um sie von ihm zum Genusse sich weihen zu lassen. Erst bei der Vollendung des Schlachtopfers in dem Selbstopfer Christi erhielt die Hingabe der ganzen Hostie ihre volle reale Bedeutung, durch die Einsetzung des heiligen Abendmahles, in welchem Christus seine Jünger mit seinem für uns in den Tod gegebenen Leibe speist und mit seinem für uns vergossenen Blute tränkt.

schen dem Sünder und dem heiligen Gotte aufrichteten, und bewirkten Vergebung der Sünde und Schuld, in Folge deren der Sünder wieder zum ungehinderten Genusse der Bundesgnaden gelangen konte. Denn falls nur das Volk Gottes zu seinem Gotte mit Opfergaben nahte im Gehorsam gegen seine Gebote und im festen Vertrauen auf sein Wort, welches Vergebung der Sünde, Kraft zur Heiligung und den Frieden seiner Gnadengemeinschaft an diese Betätigungen seiner Frömmigkeit geknüpft hatte, so empfingen die Opfernden in Warheit diese vom Herrn ihnen zugesagten Heilsgüter. Dennoch konten diese Opfer die mit und in ihnen Gotte Nahenden nicht nach dem Gewissen vollenden (Hebr. 9, 9. 10, 1), weil das Blut der Stiere und Böcke unmöglich Sünde wegnehmen kann (Hebr. 10, 4). Die Sündenvergebung, welche die Sühnopfer wirkten, war nur eine *πάρεσις* der begangenen Sünden unter göttlicher Geduld (Röm. 3, 25 f.) im Hinblicke auf das ware, in den Thieropfern nur vorgebildete Opfer Christi, welches der göttlichen Gerechtigkeit Genüge leistet und volle Vergebung der Sünde und wirkliche Versöhnung mit Gott ermöglicht. Gleicherweise war die Heiligung und Friedensgemeinschaft, welche die Brand- und Friedensopfer darstelten, nur eine Heiligung der durch den Bund des Gesetzes aufgerichteten Gemeinschaft Israels mit seinem Bundesgotte, welche hinwies auf die ware Heiligung und Beseligung, die aus der Gerechtigkeit des Glaubens erwächst und durch die Wirkung des heiligen Geistes sich zur Lebensgerechtigkeit und Seligkeit des Gottesfriedens der Versöhnung entwickelt. Die Wirkung der Opfer war entsprechend dem Wesen des A. Bundes. Die Gemeinschaft mit Gott, welche dieser Bund begründete, war selbst nur ein schwaches Abbild der waren Lebensgemeinschaft mit Gott, welche darin besteht, daß Gott durch seinen Geist in unsern Herzen Wohnung macht und unsern Geist samt Seele und Leib mehr und mehr in sein Bild und sein göttliches Wesen verklärt und der Herrlichkeit und Seligkeit seines göttlichen Lebens teilhaftig macht. So nahe auch der unendliche heilige Gott in dem irdischen Heiligtume der Stiftshütte und dem Brandopferaltare mit seinem Volke sich verbunden hatte, so blieb dennoch, so lange dieses Heiligtum bestand, der im Allerheiligsten thronende Gott von seinem nur im Vorhofe vor ihm erscheinen könnenden Volke durch den Vorhang geschieden, zum Zeugnisse dessen, daß die den unheiligen Menschen von dem heiligen Gotte scheidende Sünde noch nicht aus dem Mittel getan ist. — Wie der A. Bund überhaupt nicht die Erlösung von der Sünde bringen, sondern das Gesetz nur die rechte Erkentnis der Sünde wirken solte, so solte auch durch seine Opferordnung das Verlangen nach Versöhnung mit Gott nicht warhaft befriedigt, sondern vielmehr das Bedürfnis nach dem waren Opfer, das von allen Sünden reinigt, gewekt und die Erscheinung des Sohnes Gottes vorbereitet werden, der durch die Selbsthingabe seines Lebens in den Tod zum Lösegeld für die Sünden der ganzen Welt die Schattenbilder der Gesetzesopfer zum Wesen erhoben und in dem einen Opfer seines heiligen Leibes alle die mannigfaltigen Opfer des A. Bundes vollendet hat. Ueber die typische Bedeutung der Opfer vgl. meine S. 15 Anm. 1 angef. Abhandlung.

Cap. VIII—X. Die Einsetzung Aarons und seiner Söhne in das Priesteramt.

An die Opferordnung schließt sich zunächst der Bericht an von der Ausführung des göttlichen Befehles, Aaron und seine Söhne zu Priestern zu heiligen, welchen Mose zugleich mit den Gesetzen über die Errichtung des Heiligtums der Stiftshütte auf dem Berge empfangen hatte Ex. 28 u. 29. Dieser Befehl konte füglich erst nach der Bestimmung und Regelung des Opferwesens vollzogen werden, weil bei diesem Acte schon die meisten Opfergesetze zur Anwendung kommen solten. — Die Heiligung der von Gott zu seinen Priestern berufenen Personen bestand in einer feierlichen Weihe derselben zu ihrem Amte durch Investitur, Salbung und Opfer c. 8, in dem feierlichen Antritt ihres Amtes durch Opfer für sich und das Volk c. 9, und in der Heiligung ihres Priestertums durch ein Gottesgericht über die ältesten Söhne Aarons, die fremdes Feuer vor Jehova bringen wolten, und einige durch diesen Vorfall veranlaßte Vorschriften über das Verhalten der Priester bei ihren Dienstverrichtungen c. 10.

Cap. VIII. **Die Weihe der Priester und des Heiligtums.** Vgl. Exod. 29, 1—37. Die Weihe Aarons und seiner Söhne zu Priestern wird nach der Vorschrift Ex. 29, 1—36. 40, 12—15 von Mose vollzogen und mit ihr die Ex. 29, 37. 30, 26—29 u. 40, 9—11 vorgeschriebene Salbung der Stiftshütte und des Altares mit ihren Geräthen (v. 10 u. 11) verbunden. — V. 1—5 berichten die Vorbereitung zu diesem heiligen Acte, dessen Vollziehung Jehova nach Publication der Opfergesetze Mosen befielt (v. 1). Mose läßt die zu Weihenden, die für sie angefertigte Amtskleidung (Ex. 28), das Salböl (Ex. 30, 23 ff.) und die erforderlichen Opfergaben (Ex. 29, 1—3) an die Thür der Stiftshütte d. i. in den Vorhof nahe dem Brandopferaltare schaffen und dorthin auch „die ganze Gemeinde" d. i. das Volk in seinen Aeltesten (s. m. Archäol. II S. 221) sich versammeln. Der bestimmte Artikel vor den v. 2 aufgezählten Objecten erklärt sich daraus, daß sie alle schon früher erwähnt und näher beschrieben sind. Der „Korb des Ungesäuerten" enthielt nach Ex. 29, 2 f. לֶחֶם מַצּוֹת ungesäuertes Brot, in v. 26 חַלָּה ungesäuerte runde flache Brotkuchen und Ex. 29, 23 כִּכַּר לֶחֶם Laib Brot genant und für den Zweck der Weihe ungesäuert gebacken (s. zu v. 31 f.), ferner חַלַּת מַצּוֹת בְּלוּלַת בַּשָּׁמֶן ungesäuerte Oelkuchen und רְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן ungesäuerte mit Oel bestrichene Fladen (s. zu 2, 4 u. 7, 12). V. 5. Nach Versammlung der Gemeinde sprach Mose: „dies ist das Wort, das Jehova geboten hat zu tun." Gemeint ist der wesentliche Inhalt der Vorschriften Ex. 28, 1 u. 29, 1—37, die Mose vor Beginn des Weiheactes der versammelten Gemeinde eröffnet, und die hier als aus jenen Capp. bekant nicht wiederholt werden. Die Gemeinde war ja deshalb zu diesem Acte berufen worden, weil Aaron und seine Söhne zu Priestern für sie, zu ständigen Mittlern zwischen ihr und dem Herrn geweiht werden solten. — V. 6—9. Nach dieser Eröffnung begann die Weihehandlung, die in zwei Acte zerfält: 1) die Weihe der Personen für das priesterliche Amt durch Waschung, Einkleidung und Salbung v. 6—13; 2) die

Opferhandlung, durch welche die mit dem Priesteramte Bekleideten in die priesterlichen Functionen und Prärogative eingesezt werden, v. 14—36.

V. 6—13. Die *Waschung, Einkleidung* und *Salbung*. V. 6. „Mose ließ Aaron und seine Söhne herzutreten und wusch sie mit Wasser" d. h. ließ sie sich waschen, ohne Zweifel am ganzen Körper, nicht blos an Händen und Füßen. Die Reinigung von leiblicher Unreinheit versinbildet das Abtun des Unflathes der Sünde; die Waschung des Körpers ist demnach Symbol der geistigen Reinigung, ohne welche niemand, am wenigsten wer das Amt der Versöhnung führt, Gott nahen darf. V. 7—9. Hierauf folgte die Einkleidung Aarons. Mose legte ihm den Leibrock (Ex. 28, 39) und Gürtel an (Ex. 28, 39 u. 39, 22), bekleidete ihn dann mit dem Meïl (Ex. 28, 31—35) und Ephod (Ex. 28, 6—14), dem Choschen mit den Urim und Thummim (Ex. 28, 15—30) und sezte die Mütze (Ex. 28, 39) auf sein Haupt mit dem goldenen Diadem über der Stirn (Ex. 28, 36—38). Diese Investitur ist als Anlegung einer bedeutsamen Amtskleidung Sinbild der Ausrüstung mit dem zur Führung des Amtes erforderlichen Charakter, die Amtstracht das äußere Zeichen der Bekleidung mit dem Amte, das er verwalten soll. — V. 10—12. Die Salbung wird gemäß der Vorschrift Ex. 30, 26—30 vgl. 40, 9—11 zuerst an dem Heiligtume der „Stiftshütte und allem was in ihr" d. h. an Bundeslade, Rauchaltar, Leuchter und Schaubrottisch und ihren Geräthen, sodann an dem Brandopferaltare und seinen Geräthen und an dem Becken und seinem Gestelle, und hierauf erst an Aaron durch Begießung seines Hauptes mit dem heiligen Salböle vollzogen. Hieran schloß sich die Einkleidung und Salbung der Söhne Aarons an, wovon nur die erstere in v. 13 einzeln nach Ex. 28, 40 berichtet, die Salbung aber nicht ausdrücklich erwähnt ist, obgleich dieselbe nicht blos Ex. 28, 41 u. 40, 15 vorgeschrieben war, sondern auch in 7, 36. 10, 7 u. Num. 3, 3 als geschehen vorausgesezt wird. Nach der jüdischen Ueberlieferung soll die Salbung Aarons (des Hohenpriesters) verschieden gewesen sein von der der Söhne Aarons (der einfachen Priester), soll bei Aaron in Begießung des Hauptes mit Oel, bei seinen Söhnen nur in Bestreichung der Stirn mit Oel mittelst des Fingers bestanden haben, vgl. *Relandi Antiqq. ss. II, 1, 5* u. *7* mit *Selden de succ. in pontif. II, 2* u. *Schickard jus reg. I, 4.* Dies scheint begründet, da nicht blos durch den Ausdruck: „er goß von dem Salböle auf sein Haupt" (v. 12 vgl. Ex. 29, 7. Ps. 133, 2), der nur von Aaron gebraucht ist, sondern auch in 21, 10. 12 ein Unterschied zwischen der Salbung des Hohenpriesters und der der gewöhnlichen Priester vorausgesezt wird, obschon die weitere Angabe der späten Talmudisten und Rabbinen, daß Aaron außerdem das Zeichen eines hebr. כ (des Anfangsbuchstabens von כֹּהֵן) oder eines griech. *X* mit Oel auf die Stirn gestrichen worden sei (s. *Selden II, 9. Vitringa observv. ss. II c. 15, 9*), im Gesetze keinen Halt hat. Was *Kurtz* (Opferc. S. 284) hiegegen einwendet, hält nicht Stich; v. 30 aber ist von Bespritzung Aarons und seiner Söhne und der Priesterkleider mit Oel und Blut die Rede, die sich nicht auf die Salbung der Priester deuten läßt, s. zu v. 23 u. 24. — Ueber die Art und Weise der Salbung der Stiftshütte und ihrer Geräthe ist nur bemerkt, daß der Brandopferaltar durch siebenmaliges Spritzen von

Salböl an denselben mit dem Finger gesalbt worden, woraus man wol folgern darf, daß bei den übrigen Teilen und Geräthen des Heiligtums ebenso verfahren worden, jedoch das Spritzen nur einmal geschehen sei. Der Grund aber, weshalb der Altar 7 mal mit heiligem Salböle besprengt wurde, ist in der Bedeutung desselben als Cultusstätte zu suchen. Die Salbung sowol der Heiligtümer als der Priester wird v. 10—12 wie Ex. 40,9—11 u. 13 קדשׁ „heiligen" genant und hiebei Ex. 40,10 bezüglich des Brandopferaltares noch die Bestimmung: „und er soll hochheilig sein" hinzugefügt, die sich von der Wohnung und ihren Geräthen nicht findet, obgleich auch diese Teile des Heiligtums hochheilig waren, um den Brandopferaltar, der vermöge seiner Bestimmung zur Sühnstätte das heiligste Geräthe des Vorhofs war, vor jeder Berührung unheiliger Hände zu schützen (s. zu Ex. 40,16). Um diesen höchsten Grad der Heiligkeit ihm aufzuprägen, wird er 7 mal mit Salböl besprengt und in der Siebenzahl die Salbung als eine völlige Gottestat dargestelt. Heiligen heißt aber nicht blos zu heiligen Zwecken aussondern, sondern mit Kräften des heiligenden Gottesgeistes ausrüsten oder erfüllen. Das Oel ist vermöge seiner die Lebensgeister stärkenden Eigenschaft ein naheliegendes Sinbild des Geistes oder geistigen Lebensprincipes; das nach göttlicher Vorschrift bereitete Salböl daher Symbol des Geistes Gottes als des Principes des geistigen Lebens, das aus Gott stamt und das natürliche Wesen der Creatur mit göttlichen Lebenskräften erfült. Die Salbung mit Oel versinlicht demnach die Begabung mit dem Geiste Gottes (1 Sam. 10,1. 6. 16,13 f. Jes. 61,1) für die Ausrichtung des Amtes, zu dem jemand geweiht wird. Auch die heiligen Geräthe werden durch die Salbung mit Oel nicht blos für den heiligen Zweck, dem sie dienen sollen, geweiht (*Kn.*), sondern gleichfalls in sinbildlicher Weise mit Kräften des göttlichen Geistes ausgestattet, welche von ihnen aus auf das zum Heiligtum kommende Volk übergehen sollen. Die Salbung solte nicht nur die Priester zu Organen und Vermittlern des göttlichen Geistes, sondern auch die Geräthe des Heiligtums zu Mitteln und Gefäßen der Gnaden- und Heilsgüter heiligen, welche Gott als der Heilige seinem Volke durch den Dienst seiner Priester an den von ihm geordneten heiligen Geräthen zuwenden wolte. Aus diesem Grunde ist die Weihe der Heiligtümer mit der Weihe der Priester vereinigt. Die Idee aber, daß auch Geräthe oder Sachen, überhaupt unbelebte Gegenstände mit göttlichen Geisteskräften begabt werden können, ist im Altertume sehr verbreitet. Sie tritt uns schon in der Salbung von Denksteinen Gen. 28,18. 35,14 entgegen und kehrt wieder in den Vorschriften über die Sühne des Heiligtums am jährlichen Versöhnungstage c. 16. Sie enthält auch mehr Warheit als die moderne Weltanschauung, die in ihrer abstracten Denkweise Einwirkungen des göttlichen Geistes nur auf belebte Wesen anerkennen will und so zwischen dem Geiste und der Materie eine unvermittelte Kluft aufrichtet. — Die Einkleidung und Salbung Aarons und seiner Söhne soll nach Ex. 29,9 „ihnen Priestertum zu ewiger Satzung sein" d. h. ihnen das Priestertum für alle Zeiten zusichern; denn der gleiche Gedanke ist Ex. 40,15 so ausgedrükt: „ihre Salbung soll ihnen sein zu ewigem Priestertume auf ihre Geschlechter

hin." Wenn die Talmudisten diese Worte auf die Söhne Aarons oder die einfachen Priester mit Ausschluß Aarons oder des Hohenpriesters beziehen, so ist dies gegen den offenbaren Context, demzufolge die Söhne Aarons gesalbt werden sollen wie ihr Vater Aaron. Der Ungrund der rabbinischen Annahme, daß die von Mose vollzogene Salbung der Söhne Aarons nicht blos für sie, sondern auch für ihre Nachkommen, also für die Priester aller Zeiten ein für alle Mal habe gelten sollen, tritt um so unverkennbarer hervor, als die Talmudisten selbst aus 6,15 vgl. Ex. 29,29, wo die Einsetzung des Nachfolgers Aarons in sein Amt ausdrücklich als Salbung bezeichnet wird, die Notwendigkeit der Salbung jedes Nachfolgers im Hohepriestertume ableiten. Der Sinn der fraglichen Worte ist ohne Zweifel der: die Salbung Aarons und seiner Söhne soll als ewige Satzung für das Priestertum gelten und dasselbe für alle Zeiten den Aaroniden verbürgen, wobei nach 6,15 als selbstverständlich vorausgesezt wird, daß sie bei jedem neuen in das Amt eintretenden Geschlechte zu erneuen oder zu wiederholen sei.

V. 14—32. Die *Opferhandlung*, mit welcher die Weihe beschlossen wird, besteht in einem dreifachen Opfer, zu welchem nicht die Initianden das Material liefern, sondern Mose, unstreitig auf Kosten der Gemeinde, für welche das Priestertum eingesezt worden. Hiebei verrichtet Mose als Mittler des Bundes, durch dessen Dienst Aaron und seine Söhne zu Priestern Jehova's geweiht werden, das ganze Opfergeschäft — Schlachtung, Blutsprengung und Anzündung der Altargaben, wie später die Priester bei den öffentlichen Tages- und Festopfern, während die zu Weihenden ihre Hände auf die Opferthiere legen, um sie zu ihrer Stellvertretung zu weihen. — V. 14—17. Das erste Opfer ist ein Sündopfer, zu welchem ein junger Stier (Ex. 29,1) genommen wurde, wie beim Sündopfer für den Hohenpriester und die ganze Gemeinde (4,3. 14); die höchste Gattung der Opferthiere, entsprechend der Stellung, welche die Priester als die ἐκλογή des Bundesvolkes in dem israelitischen Gottesreiche einnehmen sollen. Von dem Blute tat Mose mit seinem Finger an die Hörner des Brandopferaltars und goß das übrige an den Boden des Altars aus. Die Fettstücke (s. 3,3 f.) zündete er auf dem Altare an, das Fleisch aber des Stieres mit Fell und Mist verbrante er außerhalb des Lagers. Während nach der allgemeinen Regel von den Sündopfern, deren Fleisch außerhalb des Lagers verbrant wurde, das Blut in das Heiligtum selbst gebracht ward (6,23), wird hier dasselbe nur an den Brandopferaltar getan, um dieses Sündopfer zum Weiheopfer zu gestalten. Mit dem Blute soll Mose den Altar „entsündigen (חטּא) und heiligen, ihn zu sühnen". Da der Altar unmittelbar vorher durch die Salbung mit heiligem Oele geheiligt worden (v. 11), so kann die durch das Opferblut bewirkte Entsündigung oder Heiligung desselben nicht noch Reinigung von einer ihm noch anklebenden oder inhärirenden Unreinigkeit bezwecken; sondern wie überhaupt jede Entsündigung oder Sühnung der Cultgeräthe nur den Sünden des Volks gilt, durch welche diese Geräthe verunreinigt werden (16,16.19), so bezieht sich die mit dem Blute des Sündopfers, dem die Priester ihre Hände aufgelegt hatten, vorgenommene Entsündigung des Altares nur auf Ver-

unreinigungen, mit welchen die Priester vermöge der Unreinheit ihrer sündigen Natur den Altar bei ihrem Dienste beflecken. Wie die Priester troz der durch die Salbung ihnen mitgeteilten Heiligkeit nicht ohne ein Sündopfer in die Functionen des Priestertums eingesezt werden können, um ihnen und dem Volke zum Bewußtsein zu bringen, daß durch die Salbung der sündige Naturgrund des menschlichen Wesens nicht ausgetilgt, sondern nur gegenüber dem heiligen Gotte zugedekt wird, und die Sünde noch immerdar dem Menschen anklebt und all sein Tun und Vornehmen verunreinigt: so bedurfte auch der Altar, auf dem sie fortan Opfer darbringen solten, noch einer Entsündigung durch das Blut des zur Sühnung ihrer Sünde geschlachteten Sündopferstieres, um ihn für den Dienst der Priester zu heiligen, d. h. um die Sünden zuzudecken, durch welche sie ihn bei ihrem Dienste verunreinigen würden. Zu dieser Heiligung wird das Blut von dem für sie geschlachteten Sündopfer genommen, um die Gemeinschaft, in welche sie von nun an mit dem Altare treten, anzudeuten und ihnen einzuprägen, daß das Blut, welches sie entsündigt, zugleich als Mittel zur Reinigung des Altars von den ihrem Dienste anhaftenden Sünden dienen solle. Obgleich nun von diesem Sündopfer kein Blut in das Heilige kam, weil durch dasselbe nur die gesalbten Priester in die Gemeinschaft des Altares eingesezt werden solten, so konte doch das Fleisch des Opferthieres nur außerhalb des Lagers verbrant werden, weil das Opfer zur Entsündigung der Priesterschaft diente (s. 4, 11 f.). Im Uebrigen gelten von der sinbildlichen Bedeutung dieses Opfers die Bemerkungen S. 44 f. — V. 18—21. Auf das Sündopfer, durch welches Priester und Altar gesühnt und jede aus der Sünde der zu Weihenden fließende Störung der Gemeinschaft zwischen dem heiligen Gotte und seinen Dienern am Altare gehoben worden, folgte ein Brandopfer, in einem Widder bestehend, das nach dem gewöhnlichen Ritus des Brandopfers (1, 3—9) dargebracht wurde und dazu diente, die Priester, welche durch Handauflegung ihn für sich substituirten, dem Herrn als ein lebendiges, heiliges und gottwolgefälliges Opfer darzustellen und sie mit allen Organen der Seele und des Leibes für seinen Dienst zu heiligen.

Hieran schloß sich v. 22—29 die Darbringung des Friedensopfers, gleichfalls in einem Widder bestehend, „der Widder der Füllung“ oder „des Füllopfers“ genant nach dem eigentümlichen Verfahren mit seinem Fleische, wodurch dieses Opfer zu einem die Geweiheten in den Besitz und Genuß der Vorrechte des Priestertums einsetzenden Weihopfer wurde. Zum Friedensopfer wird ein Widder von dem Volke (9, 4. 18), den Stammfürsten (Num. 7, 17 ff.) und dem Nasiräer (Num. 6, 14. 17), der ja auch eine höhere Stellung in der Gemeinde einnahm (Am. 2, 11 f.), gebracht, nie aber von dem einzelnen Israeliten hiezu gefordert. Von den übrigen Friedensopfern unterscheidet sich das vorliegende zuvörderst durch das Verfahren mit dem Blute v. 23 u. 24 vgl. Ex. 29, 20 f. Von dem Blute tat Mose, ehe er es an den Altar schwenkte, an das rechte Ohrläppchen, den rechten Daumen und die rechte große Fußzehe Aarons und seiner Söhne. Er bestrich also Ohr, Hand und Fuß an der rechten d. i. der vorzüglicheren und wichtigern Seite des Menschen in ihren äußersten Spitzen, die das

Ganze repräsentiren; das Ohr, weil der Priester alle Zeit auf Gottes Wort und Gebot hören, die Hand, weil er die priesterlichen Handlungen richtig vollziehen, und den Fuß, weil er im Heiligtume richtig wandeln soll. Durch diese Manipulation wurden die drei beim priesterlichen Dienste tätigen Organe in ihren Spitzen mit dem Opferblute in Rapport gesezt und geeint, und durch die darauf folgende Sprengung des Blutes an den Altar vermöge des die Seele als Lebensprincip vertretenden und vor der göttlichen Heiligkeit deckenden Opferblutes sinbildlich in das Bereich der am Altare waltenden göttlichen Gnade gebracht, um von derselben zum willigen und rechten Dienste des Herrn geheiligt zu werden. Diese Heiligung wird endlich dadurch vollendet, daß Mose von dem Salböle und von dem Blute am Altare nimt und damit Aaron und seine Söhne samt ihren Kleidern besprizt (v. 30), mithin die Personen als Träger und ihre Kleider als Insignien des Priestertums mit einer Mischung von heiligem Salböle und vom Altare genommenen Opferblute besprengt. Das vom Altare genommene Blut schattet die durch die Versöhnung mit Gott geeinte und mit Kräften der Gnade erfülte Seele ab; das heilige Salböl ist Symbol des Geistes Gottes. Somit wird durch diese Besprengung Seele und Geist der Priester mit höhern Kräften des göttlichen Lebens begabt. Die Besprengung geschieht aber nicht an den Personen allein, sondern auch an ihren Amtskleidern. Denn sie gilt ja den Priestern nicht in ihrem persönlichen oder individuellen Verhältnisse zum Herrn, sondern in ihrer amtlichen Stellung und für ihr amtliches Wirken in der Gemeinde des Herrn.[1]

Hiezu wird Ex. 29, 29 f. verordnet: die heiligen Kleider sollen an seine Söhne nach ihm d. h. an seine Nachfolger im Hohepriestertume kommen, sie darin zu salben und ihre Hände darin zu füllen. Sieben Tage soll sie anziehen (יִלְבָּשָׁם mit dem Suffix ם־ wie Gen. 19, 19 u. a. s. *Ges.* §. 60. Anm. 2) der Priester an seiner Statt von seinen Söhnen, der eingehen wird in die Stiftshütte zu dienen im Heiligtume. Demgemäß wurde bei Aarons Tode sein Nachfolger Eleasar in die Kleider Aarons eingekleidet Num. 20, 26—28. Hieraus folgt jedoch durchaus nicht, daß eine förmliche Priesterweihe nur beim Hohenpriester als dem Haupte der Priesterschaft wiederholt werden, bei den gemeinen Priestern hingegen die erste Salbung durch Mose für alle Zeiten genügen soll. Denn daß dieses nicht in Ex. 40, 15 liegt, haben wir schon S. 69 bemerkt; und daß nur von der Amtstracht des Hohenpriesters das Uebergehen derselben auf seinen Nachfolger ausdrücklich erwähnt ist, erklärt sich einfach daraus, daß diese Kleidung, weil nur bei den ihm eigentümlichen Functionen vor Jehova getragen, nicht so bald vertragen wurde als die einfache Priesterkleidung, die im täglichen Dienste getragen schwerlich so lange vorhielt, daß sie vom Vater auf den Sohn sich vererben konte.[2]

1) Dieser Act ist in der Vorschrift Ex. 29, 21 an die Sprengung des Bluts an den Altar angereiht, hier dagegen erst v. 30 nach der Anzündung des Fleisches erwähnt. Ob weil er erst nachher vorgenommen worden oder ob hier nur nachträglich berichtet, ist schwer zu entscheiden, aber das leztere warscheinlicher, weil das Blut am Altare ohne Zweifel bald abgeflossen sein wird, so daß Mose, wolte er davon abnehmen, dies nicht lange aufschieben durfte.

2) So wenig aus der Nichterwähnung der Salbung der Priester v. 13 folgt, daß

Eigentümlich bedeutsam ist ferner auch das Verfahren mit dem Fleische dieses Opfers v. 25—29. Mose nahm die Fettstücke, die bei den gewöhnlichen Friedensopfern vom Fleische abgelöst und auf dem Altare angezündet wurden, und die rechte Keule, die gewöhnlich dem fungirenden Priester zu Teil wurde, legte dann zu den Fleischstücken (oder auf dieselben) noch einen Kuchen von jeder der drei Arten Backwerk, der sonst als Hebe für Jehova dargebracht dem Priester zufiel, und gab dies alles in die Hände Aarons und seiner Söhne und webte es als Webe für Jehova, worauf er es von ihren Händen nehmend auf dem Altare anzündete, „als Füllung (מִלֻּאִים) zum Geruche der Befriedigung, als Feuerung für Jehova". Diese lezten Worte, die ohne eine Conjunction mit dem Voraufgehenden verbunden sind und, wie das הֵם und הוּא zeigen, selbständige Sätze bilden, eig.: „Füllung sind sie ... eine Feuerung ist es für Jehova", enthalten den Grund für dieses ungewöhnliche Verfahren, so daß *Luth.* richtig erklärt: „denn es ist ein Füllopfer u. s. w." Das Einhändigen der genanten Opferstücke an Aaron und seine Söhne bezeichnet die Füllung ihrer Hände mit den Opfergaben, die sie nachmals bei den Friedensopfern dem Herrn darbringen sollen, die Fettstücke als Feuerung auf den Altar, die rechte Keule samt dem Brotkuchen als Webe, welche der Herr dann ihnen als seinen Dienern überläßt. Die Füllung ihrer Hände mit diesen Opfergaben, wovon das Opfer den Namen מִלֻּאִים „Füllopfer" erhielt, bedeutet einerseits die Uebergabe des dem Priester zustehenden Rechts, die Fettstücke auf dem Altare dem Herrn darzubringen, andrerseits die Belehnung der Priester mit Gaben, die sie künftig für ihren Dienst empfangen sollen. Aus dieser symbolischen Bedeutung dieses Actes erklärt sich der Umstand, daß nicht nur die Fettstücke, die zur Anzündung auf dem Altare bestimt waren, sondern auch die rechte Keule mit den Brotkuchen, welche den Priesteranteil an den Friedensopfern bildeten, in diesem Falle den Priestern nur in die Hand gelegt und durch die Webe dem Herrn nur sinbildlich übergeben, dann aber von Mose auf dem Altare angezündet wurden. Denn Aaron und seine Söhne solten, „nicht blos mit dem belehnt werden, was sie dem Herrn anzünden, sondern auch mit dem, was sie für ihren Dienst empfangen werden. Da aber auch das leztere eine vom Herrn ihnen gewährte Prärogative ist, so müssen sie es bei ihrer Weihe dem Herrn — und zwar durch die Webe symbolisch, durch die Anzündung auf dem Altare real opfern" (m. Archäol. I S. 266). Weil aber die rechte Keule in diesem Falle eine andere Bestimmung erhalten hatte, so erhielt Mose (v. 29) das mittelst der Webe dem Herrn übergebene Bruststück, das nachmals den Priestern insgemein zufiel, als seinen Teil für die Opfermahlzeit, welche wie bei allen Friedensopfern so auch bei diesem Weiheopfer den Schluß der Feier bildete. Hiebei ist Ex. 29, 27 f. verordnet, daß die von dem Füllopferwidder gewebte Webebrust und abgehobene Hebekeule in der Folge Aaron und seinen Söhnen gehören soll

dieselbe nicht stattgefunden habe, eben so wenig folgt aus dem Fehlen einer expressen Vorschrift über ihre Wiederholung bei jedem zu weihenden Priester, daß die künftigen Priester nicht eingekleidet, gesalbt und überhaupt nicht förmlich geweiht worden seien.

vonseiten der Söhne Israels als ewige Satzung d. h. als eine für alle Zeiten gültige Festsetzung, mit der Begründung: „denn eine Hebe (תְּרוּמָה Abhub) ist es und soll eine Hebe sein vonseiten der Söhne Israels von ihren Friedensopfern, ihre Hebe für Jehova" d. h. die sie von ihren Friedensopfern dem Herrn zum Besten seiner Diener abgeben sollen. Der Gebrauch des W. תְּרוּמָה von beiden Opferstücken, der Webebrust und der Hebekeule erklärt sich einfach daraus, daß auch die zu webende Gabe vor der Webe von dem Opferthiere abgehoben oder abgenommen werden mußte. — V. 31 f. Das Opfermahl betreffend, sollen die Priester das Fleisch vor der Thür der Stiftshütte, nach Ex. 29, 31 „am heiligen Orte" d. i. im Vorhofe kochen und essen samt dem Brote im Füllopferkorbe, und an dem Mahle kein Fremder (זָר d. i. Nichtpriester, Laie) teilnehmen, weil Fleisch und Brot heilig (קֹדֶשׁ) sind, wie Ex. 29, 33 hinzugefügt ist, nämlich zur Sühnung der Priester gedient hat, ihre Hände zu füllen und sie zu heiligen. Sühnende Kraft wird diesem Opfer zugeschrieben in demselben Sinne wie dem Brandopfer 1, 4. Was vom Fleische und Brote bis zum Morgen übrig bleibt, also am Opfertage nicht verzehrt wird, soll mit Feuer verbrant werden, aus dem zu 7, 17 entwickelten Grunde. Die Ausschließung der Nichtpriester von der Teilnahme an diesem Opfermahle hat denselben Grund, wie die Ausschließung des gesäuerten Brotes, das bei den gewöhnlichen Friedensopfern neben den ungesäuerten Opferkuchen dargebracht und gegessen wurde, s. zu 7, 13. Das Mahl bildet den Schluß der Priesterweihe, indem Aaron und seine Söhne durch dasselbe in den besondern priesterlichen Bund mit dem Herrn aufgenommen wurden, an dessen Gütern und Segnungen allein die geweihten Priester Teil haben solten. Bei diesem Mahle durften die Priester eben so wenig gesäuertes Brot essen als das ganze Volk bei dem Paschamahle (Ex. 12, 8 ff. s. Bd. I S. 396 f.)

V. 33—36 vgl. Ex. 29, 35—37. Die Weihe soll 7 Tage dauern, während welcher die zu Weihenden nicht von der Thür der Stiftshütte weggehen, sondern Tag und Nacht dort bleiben und der Hut des Herrn warten sollen, daß sie nicht sterben. „Denn 7 Tage wird man eure Hand füllen. Wie man an diesem (dem ersten) Tage getan, so hat Jehova geboten zu tun, um euch zu sühnen" (v. 34). D. h. den Weiheritus, den man heute an euch vollzogen, den hat Jeh. 7 Tage lang zu vollziehen oder zu wiederholen geboten. In diesen Worten ist klar ausgesprochen, daß die ganze Weihehandlung nach allen einzelnen Momenten 7 Tage hindurch wiederholt worden, wie denn auch außer dem 7 Tage fortzusetzenden Händefüllen, das die tägliche Wiederholung des Weihopfers voraussezt, in Ex. 29, 36 f. die Bereitung des Sündopfers zur Versöhnung und die Sühnung oder Entsündigung und Salbung des Altares für jeden der 7 Tage ausdrücklich vorgeschrieben ist. Diese Wiederholung des Weiheactes ist als eine Verstärkung der Weihe zu betrachten, die Festsetzung derselben auf 7 Tage aber aus der Heiligkeit der Siebenzahl als Signatur der Vollendung der Werke Gottes zu erklären. Das Gebot, in den 7 Tagen den Vorhof der Stiftshütte nicht zu verlassen, ist natürlich nicht (mit einzelnen Rabbinen) so buchstäblich zu pressen, daß die zu Weihenden nicht einmal zur Verrichtung der Notdurft sich aus ihm hätten entfernen dürfen (vgl. *Lund.*

jüd. Heiligth. S. 448), sondern im Zusammenhange mit dem folg. שְׁמַרְתֶּם אֶת־מִשְׁמֶרֶת יְהוָה nur so zu verstehen, daß sie während dieser Tage sich nicht zum Vornehmen irgend eines irdischen Geschäftes aus dem Heiligtume entfernen, sondern ununterbrochen „der Hut des Herrn" d. h. der vom Herrn gebotenen Weihe warnehmen sollen. שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת eig. die Hut einer Person oder Sache hüten, d. h. der Person oder Sache warnehmen, tun was zur Achtung oder Warnehmung derselben erforderlich ist, vgl. Gen. 26, 5 u. *Hgstb.* Christol. III S. 629 f.

Cap. IX. Der **Amtsantritt Aarons und seiner Söhne.** V. 1—7. Am 8. Tage d. i. am Tage nach der 7tägigen Weihe treten Aaron und seine Söhne ihren Dienst an mit einem feierlichen Opfer für sich und das Volk, zu welchem der Herr durch eine besondere Offenbarung seiner Herrlichkeit sich bekent, um ihren Dienst an seinem Altare als einen ihm wolgefälligen Dienst vor dem ganzen Volke feierlich zu bezeugen und ihrer Weihe das göttliche Siegel der Bestätigung aufzudrücken. Zu diesem Behufe soll Aaron mit seinen Söhnen für sich zum Sündopfer ein junges Kalb und zum Brandopfer einen Widder, und das Volk durch seine Aeltesten einen Ziegenbock zum Sünd-, ein jähriges Kalb und ein jähriges Schaf zum Brand-, und einen Stier und einen Widder zum Friedensopfer samt einem Speisopfer von mit Oel gemengtem Mehle vor die Stiftshütte bringen, und die Gemeinde (in ihren Aeltesten) sich dort „vor Jehova stellen" d. h. zu der feierlichen Handlung beim Heiligtume versammeln v. 1—5. Wenn hienach Aaron nach der vielfachen Sühnung und Weihung, die er in den 7 Tagen durch Mose empfangen, noch selber seinen Dienst mit einem Sünd- und Brandopfer anzutreten hat, so offenbart sich hierin recht deutlich, daß die Opfer des Gesetzes keine τελείωσις wirken können Hebr. 10, 1 ff. Zwar genügt diesmal zum Sündopfer für die Priester ein junges Kalb, kein ausgewachsener Stier wie 8, 14 u. 4, 3, und auch für das Brand- und Friedensopfer des Volks werden nur geringere Opfergaben, teils geringere teils weniger Thiere gefordert als an den hohen Festen darzubringen waren (Num. 28, 11 ff.). Dennoch aber darf keins von den drei Opfern fehlen, und wenn von Aaron kein besonderes Friedensopfer verlangt wird, so erklärt sich dies daraus, daß die ganze Opferhandlung mit einem Friedensopfer des Volks abschließt, an dem ja auch die Priester Anteil haben und in diesem Fall ein gemeinsames Opfermahl mit dem Volke feiern sollen, um ihre Einheit mit demselben kundzutun. V. 6 f. Nachdem alles für die feierliche Handlung vorbereitet war, eröffnete Mose den Versammelten, was Jehova zu tun geboten habe, damit seine Herrlichkeit erscheine (vgl. zu Ex. 16, 10). Aaron soll nämlich die herzugebrachten Opfer zu seiner und des Volkes Versöhnung darbringen.

V. 8—21. Demzufolge brachte er zuerst das Sünd- und Brandopfer für sich, darauf (v. 15—21) die Opfer des Volks dar. Voran geht jedesmal das Sündopfer, weil es dazu diente, die aus der Sünde entspringende Entfremdung des Menschen von dem heiligen Gotte mittelst Sühnung des Sünders zu heben, die Hindernisse des Zuganges zu Gott zu beseitigen. Darauf folgte das Brandopfer als Ausdruck der völligen Hingabe des Gesühnten an den Herrn, endlich das Friedensopfer einerseits als Betätigung

des Dankes für empfangene Gnade und der Bitte um fernere Zuwendung derselben, andrerseits zur Besiegelung der Gnadengemeinschaft mit dem Herrn im Opfermahle. Wenn aber Mose v. 7 sagt, Aaron soll mit seinem Sünd- und Brandopfer sühnen für sich und das Volk, und dann mit des Volkes Opfergabe das Volk sühnen, so bezieht sich die sühnende Kraft, die Aarons Opfer auch für das Volk haben sollen, nicht auf Sünden, die das Volk begangen hat, sondern auf die Verschuldung, welche der Hohepriester als Haupt der ganzen Gemeinde durch seine Sünde über das Volk bringt (4, 3). — Bei der Darbringung der Opfer wird Aaron von seinen Söhnen unterstüzt, die ihm das Blut zum Sprengen und die Opferstücke zum Anzünden auf dem Altare reichen. Mit dem Sündopfer Aarons wird (v. 8—11) eben so verfahren, wie Mose mit dem Sündopfer bei der Priesterweihe 8, 14—17 verfuhr. Das Blut komt nicht in das Heiligtum, sondern nur an die Hörner des Brandopferaltars, weil es sich nicht um Sühnung einer besonderen Versündigung Aarons handelte, sondern nur um Beseitigung der Sünde, die seinen Dienst für die Gemeinde Gott mißfällig machen könte, die Gemeinde aber am Brandopferaltar ihre Gemeinschaft mit dem Herrn pflegte. Fleisch und Fell des Thiers wird außerhalb des Lagers verbrant, wie bei allen Sündopfern für die Priesterschaft (4, 11 f.). — V. 12—14. Das Brandopfer wird nach der allgemeinen Regel (1, 3—9) dargebracht wie 8, 18—21. הִמְצִיא (v. 12) gelangen lassen, hier und v. 18 darreichen, übergeben. לְנֻתְחֶיהָ nach seinen Stücken, in die nach 1, 6 das Brandopfer zerlegt wurde, und die sie Aaron einzeln darreichten. Ein Speisopfer ist mit dem Brandopfer Aarons nicht verbunden, teils weil das Gesetz Num. 15, 2 ff. damals noch nicht gegeben war, besonders aber deshalb, weil Aaron das 6, 13 vorgeschriebene besondere Speisopfer zu bringen hatte und dieses in Verbindung mit dem v. 17 erwähnten Morgenbrandopfer gebracht hat, ohne daß diese Darbringung als eine beständige und mit dem priesterlichen Antrittsopfer nicht zusammenhängende ausdrücklich berichtet ist. — V. 15 ff. Von den Opfern des Volks vollzieht Aaron das Sündopfer „wie das frühere" d. i. das für sich gebrachte (v. 8 ff.). חַטָּאת v. 15 wie 6, 19. Das Blut dieses für die Gemeinde gebrachten Sündopfers komt nicht nach der Regel 4, 16 ff. in das Heilige, sondern nur an die Hörner des Brandopferaltars aus demselben Grunde wie bei jenem (v. 8 ff.), weil es nicht auf Sühnung weder einer besondern Verschuldung noch auch der im Laufe der Zeit begangenen und ungesühnt gebliebenen Sünden der Gemeinde abzwekte, sondern allein darauf, den Opferdienst der Gemeinde in das rechte Verhältnis zum Herrn zu setzen. Wegen der Verbrennung des Fleisches aber wird Aaron später (10, 16 ff.) von Mose zur Rede gestelt, vermag dieselbe jedoch zu entschuldigen, s. zu 10, 16—20. — Auch das Sündopfer (v. 16) wird „nach dem Rechte" (wie 5, 10) verrichtet. Auf dasselbe folgt (v. 17) das Speisopfer, von dem Aaron (nach der Regel 2, 1 f.) eine Handvoll auf dem Altare anzündete. Dieses bringt er außer dem Morgenbrandopfer (Ex. 29, 39), zu dem auch ein Speisopfer gehörte (Ex. 29, 40) und mit dem nach 6, 12 ff. das besondere priesterliche Speisopfer verbunden wurde. — Zulezt (v. 18—21) folgt das Friedensopfer, gleichfalls nach der allgemeinen Regel verrichtet. In dem חַמְּנֻפָה

„das Deckende“ (v. 19) sind die beiden 3,3 genanten Fettstücke zusammengefaßt. Die Fettstücke legten die Söhne Aarons auf die Bruststücke und reichten sie Aaron dar, die ersteren zum Anzünden auf dem Altare, die lezteren damit sie samt der rechten Keule gewebt würden, nach der Vorschrift 7,30—36. Das nach 7,12 f. zum Heilsopfer gehörende Speisopfer von Backwerk ist nicht besonders erwähnt.

V. 22—24. Nach Beendigung der Opferhandlung segnete Aaron vom Altare aus das Volk mit aufgehobenen Händen, vgl. Num. 6,22 ff., und stieg dann herab *scil.* von der um den Altar sich herumziehenden Bank, auf der er beim Opfern gestanden, s. zu Ex. 27,4 f. — V. 23. Darauf ging Mose mit ihm in die Stiftshütte, um ihn in das Heiligtum, in dem er fortan dem Herrn dienen solte, zu introduciren und dem Herrn vorzustellen, nicht um ein Rauchopfer darzubringen, was ohne Zweifel erwähnt sein würde, auch nicht zu dem besonderen Zweck, um die Erscheinung der Herrlichkeit Jehova's zu erflehen, obgleich daran nicht zu zweifeln, daß sie im Heiligtum gebetet und den Segen des Herrn zur rechten, ihm wolgefälligen Führung des empfangenen Amtes erfleht haben werden. Wieder herausgekommen erteilen sie gemeinschaftlich dem Volke den Segen, den sie im Heiligtume ihm erfleht hatten. „Da erschien die Herrlichkeit Jehova's dem ganzen Volke und Feuer ging aus von vor dem Angesichte Jehova's und verzehrte auf dem Altare das Brandopfer und die Fettstücke“ (der Sünd- und Friedensopfer, nicht blos der Dankopfer, wie *Kn.* nach irriger Theorie meint). Die Erscheinung der Herrlichkeit Jehova's hier wie Num. 16,19. 17,7 u. 20,6 haben wir uns vermutlich als ein plötzliches Aufleuchten eines wunderbaren Lichtglanzes zu denken, welcher aus der die Stiftshütte bedeckenden Wolke, vielleicht auch von der im Allerheiligsten der Wohnung Gottes befindlichen Wolke aus hervorbrach, oder als eine plötzliche, sehr augenfällige Verwandlung der die Herrlichkeit des Herrn umhüllenden Wolke in einen hellen Lichtschein, von dem dann in unserem Falle das Feuer blitzstralartig ausging, welches die Opfer auf dem Altare verzehrte. Das Feuer ging aus מִלִּפְנֵי יְהוָה „von vor dem Angesichte Jehova's“ d. h. von der sichtbaren Erscheinung Jehova's. Es kam nicht vom Himmel herab wie das Feuer Jehova's, welches die Opfer Davids und Salomo's 1 Chr. 21,26. 2 Chr. 7,1 verzehrte.

Von diesem göttlichen Feuer glauben die Rabbinen, daß es sich auf dem Altare wunderbar erhalten habe bis zur Erbauung des Salomon. Tempels, bei dessen Einweihung es von Neuem vom Himmel herabgefallen und bis zur Einstellung des Tempelcultus unter Manasse (2 Chr. 33,16) geblieben sei (vgl. *Buxtorf exercitatt. ad histor. ignis sacri c. 2*), und zwar, wie die Mehrzahl der Rabb. diese Meinung näher bestimt, neben dem gewöhnlichen, von den Priestern nach 1,7 u. 6,6 angeschürten und beständig unterhaltenen Altarfeuer, während die älteren christl. Ausleger meist annehmen, daß das von Gott wunderbar ausgegangene himmlische Feuer die ersten Opfer Aarons angezündet und verzehrt habe (v. 10. 13. 14. 20) und dann von den Priestern nach 6,5 f. auf natürliche Weise unterhalten worden sei, s. *Joh. Marckii sylloge dissertatt. philol. theol. exerc. VI ad* Lev. 6,13, *Pfeiffer dubia vex. ad* Lev. 6,13 u. v. A. Beide

Vorstellungen lassen sich aus der Schrift nicht begründen. Von einer wunderbaren Erhaltung des himmlischen Feuers neben dem von den Priestern unterhaltenen natürlichen weiß die Schrift durchaus nichts. Auch die modificirte Vorstellung der christl. Theologen von der Erhaltung des himmlischen Feuers durch natürliche Mittel stüzt sich auf die nicht zu rechtfertigende Voraussetzung, daß die von Aaron dargebrachten Opfer unsers Cap. erst durch das von Jehova ausgegangene Feuer angezündet worden, also die Textaussagen von dem הִקְטִיר Anzünden oder in Dampf aufgehen lassen der Fettstücke und der Brandopfer v. 10. 13. 17 u. 20 für Anticipationen zu halten (*per anticipationem accipienda. C. a Lap.*) d. h. nur so zu verstehen seien, daß Aaron bei der Verrichtung der einzelnen Opfer die für den Altar bestimten Stücke blos auf denselben aufgelegt habe ohne sie anzuzünden. Dagegen spricht nicht nur das *verb.* הִקְטִיר sondern auch die aus v. 17 sich ergebende Tatsache, daß der Darbringung dieser Opfer, mit welchen Aaron sein Amt antrat, das tägliche Morgenbrandopfer voraufgegangen ist, mithin zu der Zeit als Aaron die besonderen Opfer dieses Tags zu vollziehen begann, bereits Feuer auf dem Altare brante, und zwar ein beständiges Feuer das nicht verlöschen solte (6,6). Wolten wir aber auch von dem Feuer des täglichen Morgen- und Abendopfers, das von dem Tage der Aufrichtung der Stiftshütte an gebracht wurde (Ex. 40,29), absehen, so wurden doch während der 7 Tage der Priesterweihe täglich Opfer gebracht und auf dem Altare angezündet (c. 8), wozu Mose nach 1,7 das Feuer hatte anmachen müssen. Hätte also Gott das Altarfeuer auf übernatürlichem Wege hervorbringen wollen, so würde dies ohne Zweifel gleich nach Aufrichtung der Stiftshütte oder doch bei der mit der Priesterweihe verbundenen Einweihung des Altars gleich nach seiner Salbung (8,11) geschehen sein. Da nun Gott dies nicht getan hat, so kann auch die in unserm V. berichtete Verbrennung der Altaropfer durch von Jehova ausgegangenes Feuer nicht den Zweck gehabt haben, das Altarfeuer als ein von Gott selbst ausgegangenes, das entweder durch wunderbare Erhaltung oder durch natürliche Nährung beständig hätte brennen sollen, zu sanctioniren; daher auch die Sagen der Heiden von Altarfeuern, welche die Gottheit selbst angezündet habe, bei *Serv. ad Aen. XII, 200. Solin. V, 23. Pausan. V, 27, 3* u. a. (vgl. *Boch. Hieroz. lib. II c. 35. p. 378 sqq., Dougtaei analect. ss. p. 79 sqq.*) keine Analogien zu unserem Factum bilden.

Das Wunder unsers V. besteht nicht darin, daß die auf den Altar gelegten Opfergaben durch das von Jehova ausgegangene Feuer angezündet oder in Brand gesezt wurden, sondern darin daß die bereits angezündeten und in Brand befindlichen Opfer durch dasselbe plötzlich verzehrt wurden. Obgleich nämlich in תֹּאכַל beides liegen kann, das Anzünden und das Verbrennen (s. Jud. 6,21 u. 1 Kg. 18,38), so bezeichnet das Wort doch eigentlich nur das Verzehren oder Verbrennen, und muß in unserem Falle, wo auf dem Altare schon Feuer war, als die Opfer darauf gelegt wurden, in diesem engeren und eigentlichen Sinne genommen werden. Gott tat dies Wunder nicht zur Erzeugung eines übernatürlichen Altarfeuers, sondern *ut ordinem sacerdotalem legis veteris a se institutum et suas de*

sacrificio leges hoc miraculo confirmaret et quasi obsignaret (*C. a Lap.*), oder kürzer ausgedrükt, um dem Altar- oder Opferdienst Aarons und seiner Söhne, durch welchen dem Volke der Zugang zu seinem Gnadenthrone vermittelt werden solte, die göttliche Weihe zu geben, womit übrigens *eo ipso* auch das Altarfeuer zu einem göttlichen d. h. von Gott geordneten Mittel der Versöhnung der Gemeinde geweiht wurde. — Ob dieser herrlichen Bezeugung des göttlichen Wolgefallens an dem ersten Opfer der geweihten Priester frohlokte das ganze Volk und fiel auf sein Angesicht nieder anbetend dem Herrn für seine Gnade zu danken.

Cap. X. Die **Heiligung des Priestertums durch Tat und Wort Gottes.** V. 1—3. Kaum hat der Herr durch ein Wunder den Opferdienst Aarons und seiner Söhne bestätigt und geheiligt, so muß er wegen eines Mißbrauches des empfangenen Amtes sich an den ältesten Söhnen Aarons, Nadab und Abihu (Ex. 6, 23), durch Gericht heiligen und vor der Gemeinde sich als den verherrlichen, der seine heiligen Gebote nicht ungestraft übertreten läßt. V. 1. Nadab und Abihu nahmen jeder seine Pfanne (מַחְתָּה Ex. 25, 38), taten Feuer hinein, legten Rauchwerk darauf und brachten fremdes Feuer vor Jehova, das er ihnen nicht geboten hatte. Womit sie sich hiebei vergingen ist nicht ganz klar. Die meisten Ausll. suchen die Verschuldung darin, daß sie das Feuer zu dem Rauchopfer nicht vom Altarfeuer genommen hatten. Allein dies war damals noch nicht von Gott geboten und wird überhaupt nur für das Rauchopfer, mit welchem der Hohepriester am Versöhnungstage in das Allerheiligste eingehen soll 16, 12, geboten, woraus man freilich folgern darf, daß dies auch für das tägliche Rauchopfer Regel war. Unter dem Feuer, das sie vor Jehova brachten, ist unzweifelhaft die Feuerung des Rauchopfers zu verstehen. Diese kann „fremdes Feuer" genant werden, wenn sie nicht in der gesetzlich vorgeschriebenen Weise gebracht wurde, gleichwie Ex. 30, 9 das nicht nach göttlicher Vorschrift bereitete Rauchwerk „fremdes Rauchwerk" genant wird. Auf die Vermutung, daß sie außer der Zeit des Morgen- und Abendopfers ein gesetzlich nicht gebotenes Rauchopfer gebracht und hiedurch sich versündigt haben, führt die Zeit, in die ihr gesetzwidriges Räuchern fält. Aus v. 12 ff. u. 16 ff. ergibt sich ganz klar, daß dies in der Zwischenzeit zwischen der Opferhandlung c. 9 und dem auf dieselbe folgenden Opfermahle geschehen ist, also noch am Tage ihres Amtsantrittes. Denn Mose befielt v. 12 Aaron und seinen übriggebliebenen Söhnen Eleasar und Ithamar, das von den Feuerungen Jehova's übriggebliebene Speisopfer zu essen, und fragt v. 16 nach dem Bock des Sündopfers, den die Priester an heiliger Stätte hätten essen sollen. Nicht unwarscheinlich ist daher die Meinung *Kn.*'s, daß Nadab und Abihu den Dankesjubel des Volks mit einem Rauchopfer zur Verherrlichung Gottes begleiten wolten, und ein Rauchopfer nicht nur zur Unzeit, sondern auch nicht vom Altarfeuer bereitet brachten und durch diese ἐθελοθρησκεία sich verschuldeten, so daß sie noch vor ihrem Eintrift in das Heilige von dem von Jehova ausgehenden Feuer getroffen wurden und „vor Jehova" starben. לִפְנֵי יְהוָה wird sowol von der Gegenwart Gottes in der Wohnung, dem Heiligen und Allerheiligsten gebraucht z. B. 4, 6 f. 16, 13, als auch von der im Vorhofe

z. B. 1, 5 u. ö., und ist hier nach v. 4, wo die Getödteten אֵת פְּנֵי־הַקֹּדֶשׁ vor dem Heiligen der Wohnung d. i. im Vorhofe liegen, in lezterem Sinne zu nehmen. Das Feuer des heiligen Gottes (Ex. 19, 18), das so eben erst den Dienst Aarons als einen Gott wolgefälligen geheiligt hatte, gereicht seinen beiden ältesten Söhnen zum Verderben, weil sie Jehova nicht in ihren Herzen geheiligt, weil sie einen eigenwilligen Gottesdienst unternommen hatten; gleichwie dasselbe Evangelium den Einen ein Geruch des Lebens zum Leben, den Andern ein Geruch des Todes zum Tode ist 2 Cor. 2, 16. — In v. 3 deutet Mose dieses Gottesgericht dem Aaron: „das ists was Jehova geredet hat sprechend: An den mir Nahen will ich mich heiligen und angesichts des ganzen Volks mich verherrlichen." אֶכָּבֵד ist ohnstreitig in demselben Sinne wie Ex. 14, 4. 17 zu fassen, demnach auch אֶקָּדֵשׁ in reflexiver, nicht in passiver Bed. zu nehmen, wie Ez. 38, 16. Die Imperff. sind als Aoriste gebraucht von dem was Gott zu jeder Zeit tut. Diese Worte Mose's sind übrigens keine „Mahnung an Aaron, welcher den unzeitigen Eifer seiner Söhne nicht gezügelt hat" (*Kn.*), keine Rüge, die Aaron für das Tun seiner Söhne verantwortlich machen will, sondern einfache Deutung des Gottesgerichtes, welches allgemeine Beherzigung verdient und die Mahnung, Gott stets in der rechten Weise zu heiligen, für alle Hörer, nicht blos für Aaron sondern für das ganze Volk, in sich schließt. Auch hat Jehova die von Mose gesprochenen Worte nicht durch Offenbarung ihm mitgeteilt, sondern tatsächlich kundgetan in der Stellung, welche er Aaron und seinen Söhnen durch ihre Erwählung zum Priestertume gegeben hat. Dadurch hatte Jehova sie sich nahe gebracht (הִקְרִיב Num. 16, 5), sie zu קְרֹבִים לַיהוָה = קָרְבֵי „Jehova Nahestehenden" (Ez. 42, 13. 43, 19) gemacht und sie durch Salbung sich geheiligt (8, 10. 12. Ex. 29, 1. 44. 40, 13. 15), auf daß sie in ihrem Amte und Leben ihn heiligten. Wenn sie diese Heiligung unterlassen, so heiligt er sich an ihnen durch Strafgerichte (Ez. 38, 16) und verherrlicht dadurch seinen Namen als der Heilige, der seiner nicht spotten läßt (s. Bd. I S. 337). — „Und Aaron schwieg". Er mußte die Gerechtigkeit des heiligen Gottes anerkennen.

V. 4—7. Hierauf befahl Mose den Söhnen Usiels, des Vaterbruders Aarons, also den Vettern Aarons, Misael und Elzaphan, die Getödteten, ihre Brüder (Verwandten) von dem Angesichte des Heiligtums hinweg aus dem Lager hinauszutragen und — wie selbstverständlich zu ergänzen — dort zu beerdigen. Das פְּנֵי־הַקֹּדֶשׁ = פְּנֵי אֹהֶל מוֹעֵד 9, 5 lehrt, daß sie im Vorhofe vor dem Eingange ins Heilige getödtet worden. Hinausgetragen wurden sie in ihren priesterlichen Leibröcken, weil diese durch das Strafgericht mit entweiht worden waren. Daraus folgt übrigens, daß das Feuer Jehova's sie nicht verbrant, sondern nur gleich einem Blitze getödtet hatte. V. 6 ff. Zugleich untersagte Mose Aaron und seinen übriggebliebenen Söhnen jedes Zeichen der Trauer über diesen Todesfall. „Eure Häupter machet nicht los" d. h. laßt nicht euer Kopfhaar frei (unbeschnitten) wachsen (13, 45). פָּרַע רֹאשׁ bed. nicht das Blößen des Hauptes durch Ablegen des Kopfbundes (*LXX Vulg. Kimch.* u. A.) oder durch Abscheeren des Haares (*Ges.* u. A. vgl. dagg. *Kn.* zu 21, 10) sondern ist zu erkl. nach פֶּרַע שְׂעַר רֹאשׁוֹ der freie, nicht durch Scheermesser verkürzte

Wuchs des Haupthaares (Num. 6,5. Ez. 44,20), von פָּרַע loslassen von etwas (Prov. 1,25. 4,5 u.ö.), ein Volk loslassen s.v.a. ihm den Zügel schießen lassen (Ex. 32,25), und bed. das Kopfhaar frei, ungeordnet, wachsen lassen. Vgl. über dieses Trauerzeichen bei den Römern und andern Völkern *M. Geier de Ebraeor. luctu VIII, 2.* Die Juden beobachten es noch, indem sie bei tiefer Trauer sich weder waschen, noch Haare und Nägel beschneiden, s. *Buxtorf Synag. jud. p. 706.* Auch ihre Kleider sollen sie nicht einreißen d. h. nicht einen Riß in das Kleid vorn auf der Brust machen — eine dem Naturmenschen sehr naheliegende Aeußerung der Trauer, die den Schmerz der Brust aufdecken soll, und nicht blos bei den Israeliten (Gen. 37,29. 44,13. 2 Sam. 1,11. 3,31. 13,31 u.a.) sondern bei den alten Völkern überhaupt verbreitet war, vgl. *Geier l.c. XXII, 9.* פָּרַם einreißen, außer hier v. 6 noch 13,45. 21,10, sonst קָרַע zerreißen. Dieser Aeußerungen des Leidtragens sollen Aaron und seine Söhne sich enthalten, „daß sie nicht sterben und nicht Zorn über die ganze Gemeinde komme". Hienach dürfen wir den Grund dieses Verbots nicht blos darin suchen, daß sie durch die Nähe der Leichen sich verunreinigen würden — ein Grund aus dem dieses Verbot später (21,10 f.) zum allgemeinen Gesetze für den Hohenpriester erhoben wird — sondern der Grund kann nur der sein, daß jede Aeußerung des Schmerzes über diesen Todesfall eine Unzufriedenheit mit dem Gerichte Gottes bekundet haben würde. Dadurch hätten Aaron und seine Söhne nicht nur sich eine todeswürdige Schuld zugezogen, sondern auch über die Gemeinde den Zorn Gottes gebracht, welchen jede Versündigung des Hohenpriesters in seiner amtlichen Stellung derselben zuzieht (4,3). „Eure Brüder (nämlich) das ganze Haus Israel, mögen diesen Brand (dieses Entbrennen des Zornes Jehova's) beweinen". Dem Volke wird die Trauer gestattet als Ausdruck des Schmerzes über den Unfall, der in den geweihten Priestern das ganze Volk getroffen hat. Denn das Volk steht nicht in so inniger Gemeinschaft mit Jehova wie die durch Salbung geheiligten Priester. V. 7. Diese sollen nicht aus der Thür (dem Eingange oder Vorhofe der Stiftshütte) hinausgehen, *sc.* um sich an der Bestattung der Todten zu beteiligen, damit sie nicht sterben, weil das Salböl Jehova's auf ihnen ist. Das Salböl ist Symbol des Geistes Gottes, der als Geist des Lebens mit dem Tode nichts gemein hat, vielmehr den Tod und die todtbringende Sünde überwindet, vgl. 21,12.

V. 8—11. Weiter gebietet Jehova Aaron und seinen Söhnen, nicht Wein und starkes Getränk zu trinken, wenn sie zur Stiftshütte kommen, um den Dienst dort zu verrichten, bei Todesstrafe als eine ewige Satzung für ihre Geschlechter (Ex. 12,17), damit sie sowol zwischen dem Heiligen und Gemeinen, dem Reinen und Unreinen unterscheiden, als auch die Söhne Israels in allen Gesetzen, die Gott durch Mose zu ihnen geredet, unterweisen können (וְ — וְ v. 10 u. 11 *et — et*, sowol — als auch). שֵׁכָר ist ein berauschendes, aus Gerste, Datteln oder Honig bereitetes, Getränk, vgl. m. Archäol. II S. 16 f. u. *Ges. thes. s.v.* חֹל *profanus*, gemein, ist ein weiterer oder umfassenderer Begriff als טָמֵא unrein. Gemein (profan) ist alles, was sich für das Heiligtum nicht eignet, auch das was für den bürgerlichen Gebrauch und Genuß statthaft war oder als rein galt. Das Motiv, dieses für alle Zeiten gültige Verbot bei diesem Anlasse zu geben, scheint in dem v. 1 berichteten Ereignisse zu liegen, obschon daraus sich schwerlich mit einigen Ausll. schließen läßt, daß Nadab und Abihu das ungesetzliche Rauchopfer in trunkenem Zustande gebracht hätten. Der Zusammenhang zwischen ihrem Tun und diesem Verbote besteht nur in der Unbesonnenheit, welche die ruhige und klare Ueberlegung zum richtigen Handeln verloren hat.

V. 12—20. Nach den durch jenes Gottesgericht veranlaßten Vorschriften bringt Mose die allgemeinen Verordnungen über das Verzehren der priesterlichen Anteile an den Opfern für den vorliegenden Fall Aaron und seinen Söhnen in Erinnerung; zuerst in v. 12 f. die Verordnung über das Essen des Speisopfers, das nach Abhub der Ascara den Priestern gehörte (2,3. 6,9—11), sodann v. 14 f. die über die Webebrust und Hebekeule (7,32—34). Unter der מִנְחָה v. 12 ist das Mehl und Oel zu verstehen, welches zu dem Brandopfer des Volks 9,4 u. 7 dargebracht worden, unter den אִשֵּׁי v. 12 u. 15 die auf dem Altare angezündeten Teile des Brand-, Speis- und Friedensopfers des Volks 9,13. 17 u. 20. — Hierauf sucht er „den Bock des Sündopfers" d. i. das Fleisch des zum Sündopfer gebrachten Ziegenbocks 9,15, das bei den Sündopfern, deren Blut nicht ins Heiligtum kam, von den Priestern an heiliger Stätte gegessen werden solte (6,19.22): „und siehe es war verbrant" (שְׂרֻפָה *3. perf. pu.*). Darüber in Zorn gerathend stelt er Eleasar und Ithamar, welche die Verbrennung besorgt hatten, zur Rede: „Warum habt ihr das Sündopfer nicht gegessen an heiliger Stätte, denn es ist hochheilig und er (Jehova) hat es euch gegeben zu tragen die Vergehung der Gemeinde, sie zu sühnen vor Jehova", da sein Blut nicht ins Heilige gebracht worden (הוּבָא als *pass. c. accus.* constr. wie Gen. 4,18 u.ö.). שְׂאֵת אֶת־עֲוֹן bed. hier nicht wie 5,1 u.ö. die Sünde in ihren Folgen tragen und büßen, sondern wie Ex. 28,38 das Vergehen des Andern auf sich nehmen, um es zu tilgen, ihm Sühnung zu erwirken. Wie nach Ex. 28,38 der Hohepriester mit dem die Heiligkeit seines Amtes versinbildenden Diadem auf der Stirn vor den Herrn treten soll, um als Mittler des Volks vermöge seiner Amtsheiligkeit die Sünde, die den heiligen Gaben des Volks anklebt, zu tilgen (s. zu dies. St.), so wird hier von dem amtlichen Essen des hochheiligen Sündopferfleisches, das den Priestern befohlen war, gesagt, daß sie durch dasselbe die Sünde der Gemeinde tragen sollen, sie zu sühnen. Diese Bedeutung oder Wirkung kann diesem Essen nur beigelegt werden, wenn dasselbe als eine Incorporation der mit der Sünde beladenen Hostie gedacht wird, wodurch die Priester vermöge der ihnen für das Amt verliehenen Heiligkeit und Heiligungskraft die Sünde wegnahmen, nicht blos als weggenommen declarirten, wie *Oehl.* in *Herz.* R. Enc. X S. 649 nach dem Vorgange von *Vatablus* unsere Worte erklärt. Gegen die declaratorische Fassung ist Ex. 28,38 entscheidend, als wo sich dieselbe, weil den Sinn der Worte nicht erfassend, nicht anwenden läßt. *Incorporabant quasi peccatum populique reatum in se recipiebant. Deyling observv. ss. I, 45, 2.*[1] —

1) Richtig erklärt auch schon *C. a Lap.: ut scilicet cum hostiis populi pro*

V. 19f. Aaron aber entschuldigt seine Söhne: „Siehe heute haben sie ihr Sünd- und ihr Brandopfer dargebracht und mir ist dieses begegnet“ d. h. der v. 1 ff. berichtete Unfall zugestoßen (וַתִּקְרֶאנָה = וַתִּקְרֶה wie Gen. 42, 4), „und hätte ich das Sündopfer heute gegessen, würde es Jehova wolgefällig gewesen sein?“ וְאָכַלְתִּי וגו׳ ist Conditionalsatz wie Gen. 33, 13 vgl. *Ew.* §. 357. Und Mose ließ diese Antwort sich gefallen. Aaron erkante damit an, daß das Sündopferfleisch in diesem Falle von dem Priester hätte gegessen werden sollen (nach 6, 19), und führt als Grund, weshalb dies nicht geschehen, das Unglück an, das seine beiden ältesten Söhne getroffen habe. Dies konte in der Tat für ihn und seine übriggebliebenen Söhne ein hinreichender Grund sein, das Essen des Sündopfers zu unterlassen. Denn jenes Gottesgericht war eine so ernste Mahnung an die ihnen auch nach Darbringung ihres Sündopfers noch anklebende eigene Sünde, daß sie fühlen mochten, „eine so starke und überwindende Heiligkeit als welche zum Essen des allgemeinen Sündopfers erfordert wurde“ in sich nicht zu haben. So richtig *M. Baumg.*, wogegen Andere ganz unpassend den Grund in dem Schmerze über den Tod der Söhne und Brüder, welcher ihnen das Halten eines fröhlichen Opfermahles unmöglich gemacht habe, finden wollen. Daran ist schon deshalb nicht zu denken, weil das Essen des Sündopferfleisches kein Freudenmahl war, s. zu 6, 19.[1]

Cap. XI. Die Vorschriften über reine und unreine Thiere. Vgl. Deut. XIV, 3–20.

Auf die Opferordnung und Einsetzung des Priestertums, wodurch Jehova seinem Volke den Zugang zu seiner Gnade und den Weg zur Heiligung des Lebens in seiner Gemeinschaft eröffnet hat, folgt die Belehrung über die Dinge und Zustände, die als Erscheinungsformen und Ausflüsse der Sünde die Lebensgemeinschaft mit Gott dem Heiligen hindern und stören, mit den Vorschriften zur Vermeidung und Beseitigung dieser Hindernisse. Obgleich nämlich die Sünde ihren Ursprung und eigentlichen Sitz in der Seele hat, so durchzieht sie doch auch den Leib als das Organ der Seele und zerrüttet das leibliche Leben bis zu gänzlicher Auflösung desselben in Tod und Todesverwesung, und verbreitet sich in ihren Folgen und Wirkungen noch weiter vom Menschen aus über die ganze irdische Schöpfung, indem nicht nur der Mensch die Natur vermöge der von

peccato simul etiam populi peccata in vos quasi recipiatis, ut illa expietis. So auch *Hgstb.* (die Opfer S. 15), *Köhler*, Art. Opfermahlzeit in *Herz.*'s Realenc. X S. 652, *Philippi IV, 2* S. 259 u. *Wangem. I* S. 291 ff. Dagegen läßt sich auch nicht mit Grund einwenden, daß ja die eigentliche Wegnahme der Schuld und die Versöhnung durch die Blutdarbringung erfolgt sei (*Oehl.*). Denn aus Lev. 17, 11: daß das Blut als die Seele des Opferthieres die Seele des Sünders dekt oder sühnt, folgt durchaus nicht, daß mit der Deckung der Seele vor dem heiligen Gott, welche nur die Vergebung der Sünde und die Annahme des Sünders zu Gnaden involvirt, auch die Wegnahme und Tilgung der Sünde schon geschehen sei.

1) Auf diese falsche Deutung der von Aaron angeführten Entschuldigung gründet dann *Kn.* seine Behauptung, daß dieser Abschnitt nicht vom Elohisten sei, weil dieser nicht so erzählen konte — eine Behauptung, die bei richtiger Erklärung der Worte in Nichts zusammenfält.

Gott ihm über dieselbe verliehenen Herschaft in den Dienst der Sünde hineinzieht, sondern auch Gott nach einem heiligen Gesetze seiner weisen und gerechten Weltregierung um der Sünde des Menschen willen die vernunftlose Creatur der *ματαιότης* und *φθορά* unterworfen hat (Röm. 8, 20 f.), so daß nicht nur der Acker Dornen und Disteln und der Erdboden schädliche und giftige Pflanzen hervorbringt (s. zu Gen. 3, 18), sondern auch die Thierwelt in vielen ihrer Formen und Geschöpfe das Bild der Sünde und des Todes an sich trägt und den Menschen beständig an die böse Frucht seines Abfalls von Gott erinnert. In diesem Eindringen der Sünde in die Creatur liegt der tiefere Grund davon, daß die Menschen schon von den Urzeiten her weder alle Kräuter noch alle Thiere zur Nahrung benuzten, sondern wie gewisse Pflanzen als der Gesundheit schädlich und dem Leben verderblich sozusagen instinktartig mieden, so auch vor manchen Thieren einen *horror naturalis* d. h. einen ihnen unerklärlichen Abscheu empfanden und ihr Fleisch als unrein nicht essen mochten. Einen ähnlichen *horror* mußte von Anfang an der Tod als der Sünde Sold oder vielmehr die Wirkung des Todes, die Verwesung des Leibes auf das noch nicht ganz verrohte menschliche Gemüt ausüben, so daß man Todesfäulnis und verschiedene mit Symptomen von Fäulnis und Verwesung verbundene Krankheiten und leibliche Zustände für verunreinigend halten mochte. Daher finden wir bei allen Völkern und in allen Religionen des Altertums den Gegensatz von Rein und Unrein, der zwar in manchen Religionsystemen dualistisch ausgebildet worden, aber seinem lezten Grunde nach aus der durch die Sünde in die Welt eingedrungenen Corruption herstamt.[1] Dieser Gegensatz wird im mos. Gesetze auf die animalische Nahrung der Israeliten, auf die Berührung todter Thiere und menschlicher Leichname und auf gewisse mit der Todesverwesung zusammenhängende leibliche Zustände und Krankheiten beschränkt, indem es innerhalb dieser Sphären die unreinen Gegenstände und Verunreinigungen genau bestimt und die Mittel zur Vermeidung und Beseitigung derselben vorschreibt.[2]

Die Vorschriften unsers Cap. über die reinen und unreinen Thiere werden zwar zunächst als ein Speisegesetz eingeführt (v. 2), gehen aber dadurch daß sie zugleich verbieten, das Aas der Thiere zu berühren (v. 8. 11. 24 ff.), über diese Grenze hinaus und erweisen sich eben hiedurch als im Principe und dem Zwecke nach zusammenhängend mit den folgenden Reinigungsgesetzen (c. 12—15), zu welchen sie als vorbereitende Einleitung zu betrachten sind.

1) Vgl. die reichen Sammlungen von Parallelen der heidnischen Religionen des Altertums zu den mosaischen Speise- und Reinigungsgesetzen in *Sommer*, bibl. Abhandlungen I (1846), Abh. „Rein und Unrein“ S. 271 ff. u. *Leyrer* „Reinigungen und Speisegesetze bei den Hebräern“ in *Herzogs* R. Enc. XII S. 620 ff. u. XIV S. 594 ff.

2) Die Einwendungen, welche *Kurtz*, im Alttestl. Opferc. S. 7 ff. gegen die im Texte entwickelte Ansicht erhebt, treffen nicht, und seine Behauptung S. 362, daß die Verunreinigung durch den Genuß unreiner Thiere von den Kategorien der Unreinheit auszuschließen sei, weil sie einem ganz heterogenen Gebiete angehöre, hat schon *Wangemann* (das Opfer II S. 122) als eine irrige zurückgewiesen.

V. 1—8. Die folgenden Gesetze werden Mosen und Aaron gegeben (v. 1. 13, 1. 15, 1), da Aaron durch die Salbung geheiligt worden, die Sünden und Unreinheiten der Söhne Israels zu sühnen. V. 2—8. Vgl. Deut. 14, 4—8. Von den vierfüßigen *größeren Landthieren,* die Gen. 1, 24 f. in wildlebende (חַיַּת הָאָרֶץ) und zahmes Vieh (בְּהֵמָה) geteilt sind, wird hier nur חַבְּהֵמָה genant, als die großen Landthiere bezeichnend, die vom Menschen teils als Hausthiere gezogen teils zur Nahrung verwandt wurden. Von diesen darf Israel essen „alles Klaue spaltende und die Klauen ganz durchspaltende, Wiederkäuung heraufbringende unter dem Vieh." שֹׁסַעַ שֶׁסַע פַּרְסָה wörtl. „Riß der Klauen nach Deut. 14, 5 von zwei Klauen reißend (habend)" d.h. mit zwei ganz durchspaltenen Klauen versehen. גֵּרָה Wiederkäuung, *μηρυκισμός* (LXX) von גָּרַר (vgl. יְגַּר v. 7) ziehen (Hab. 1, 15), hin und herziehen, daher die Speise wieder heraufziehen, wiederkäuen. מַעֲלֵה גֵּרָה ist ohne ו *cop.* mit dem Voraufgehenden zu einem Satze verbunden, um die Zusammengehörigkeit der beiden Bestimmungen auszudrücken, daß nämlich mit den ganz durchgespaltenen Klauen zugleich das Wiederkäuen verbunden sein soll, vgl. v. 4 ff. Beide Merkmale finden sich vereinigt nur bei dem Rind-, Schaf- und Ziegenvieh und bei den Hirschen und Gazellen. Die lezteren werden auch Deut. 14, 4 f. ausdrücklich genant, und zwar außer dem gewöhnlichen Hirsche (אַיָּל) und der Gazelle צְבִי *δορκάς* (LXX), die in Palästina, Syrien und Arabien am meisten vorkommende Dorkas-Antilope von der Größe eines Reches mit braunrothem Rücken und weißem Leib, 16 Zoll langen Hörnern und schönen dunklen Augen, die nach *Avicenna* unter allem Wildpret das beste Fleisch liefert, noch folgende fünf: יַחְמוּר nicht *βούβαλος* (LXX), Büffel (*Luth.*) sondern Damhirsch, der in Asien häufiger als in Europa und in Palästina noch jezt zu finden (vgl. *v. Schub.* R. III S. 118); אַקּוֹ d.i. warsch. nach *Chald. Syr. Ar.* der Steinbock, der in Pal. sehr häufig ist (vgl. *Seetzen* R. I S. 337. 391. 423. II, 228 f. 258 f. u. ö.), nicht *τραγέλαφος* (LXX *Vulg.*) der Bockhirsch, ein neuerdings in Nubien aufgefundenes Thier (vgl. *Leyrer* in *Herz.* R. E. VI S. 143); דִּישׁוֹן nach LXX u. *Vulg. πύραργος* eine dem Hirsch ähnliche Antilopenart in Africa (*Herod.* 4, 192), nach dem *Chald.* u. *Syr.* רֵימָא d. i. רְאֵם die Büffelantilope, *Luth.* „Tendlen" d. i. Damhirsch, hie und da auch Tannhirsch genant,[1] nach *Sam.* und *Ar.* die Bergziege (vgl. *Boch. Hieroz. II p. 268 sqq.* und *Oedmann* verm. Samml. I S. 15 f.); תְּאוֹ nach dem *Chald.* der wilde Ochs, der in Aegypten und Arabien noch vorkomt (vgl. *Sonnini* R. I S. 393 f. *Burckh.* Syr. S. 1045. *Seetzen* I S. 422), *Luth.*: Auerochs, warscheinlich der *Oryx* (LXX *Vulg.*), eine hirschgroße Antilopenart; זֶמֶר *Luth.* Elend d.i. Elenthier, nach LXX und den meisten

1) Neben dem althochdeutschen *tâmo* und *tâm.* dem lat. *dama* entsprechend, erscheinen frühe Deminutivformen, als *tamili, damili, dameli,* selbst *damiri,* alle in der Bed. von *damula.* Daraus entstanden im spätern Mittelalter die Formen: *damlin, damlein, dämlin, dâmlein, damling, demling, dâmling,* und daneben — weil die Etymologie vergessen war und man zum Teil irrtümlich an *tanne* und *tann* dachte — für dasselbe Thier die Benennungen: *dänlein, dännlein, dandel, dendel, dendl, dienl, denl, donl,* vorzüglich in den Dialekten. S. *Grimms* deutsches Wörterb. und *Schmeller* Baiersches Wörterb. unter den angef. Wörtern. Hiernach ist für „Tendlen" die Bed. Damhirsch ganz gesichert.

alten Verss. die Giraffe, die aber nur in den Wüsten Africa's heimisch, selbst in Aegypten nicht leicht vorkomt, richtiger nach dem *Chald.* דִּיצָא *capreae sylvestris species.* — V. 4 f. Die Thiere, denen eins dieser beiden Merkmale fehlt, sollen nicht gegessen werden oder unrein sein; das Kameel, dessen Fleisch von den Arabern gegessen wird, weil es zwar wiederkäut aber keine durchgespaltenen Klauen hat. Sein Fuß ist zwar auch gespalten, aber nicht ganz durchgespalten, sondern hat hinten einen Ballen, auf dem es auftritt, ferner der Hase und der Klippdachs, weil sie keine durchgespaltenen Klauen haben, obwol sie wiederkäuen. Das Wiederkäuen dieser beiden Thiere wird von den neuern Naturforschern in Abrede gestelt, weil sie nicht die 4 Magen der Wiederkäuer haben; aber sie machen mit dem Maule zuweilen Bewegungen, die als ein Wiederkäuen erscheinen, so daß selbst noch *Linné* dem Hasen das Wiederkäuen zuschrieb, wie Mose nach der Volksmeinung tut. שָׁפָן soll nach *Boch. Oedm.* u. A. der Springhase, *Jerboa* sein, nach den *Rabb.* und *Luth.* das Kaninchen; richtiger der *Wabr* der Araber, der in Südarabien noch *tsofun* (צָפוּן) genant wird, *hyrax Syriacus,* der Klippdachs (nach *Shaw* R. III S. 301. *Forsk. descr. animal. p. V, Seetzen* II S. 228, *Robins.* u. bibl. Forsch. S. 507 und *Roedig.* in *Ges. thes. p. 1467*), ein sich von Pflanzen nährendes Thier, das in den Libanon- und Jordanländern, auch in Arabien und Africa einheimisch, in den natürlichen Höhlen und Klüften der Felsen sich aufhält (Ps. 104, 18), sehr gesellig lebt, oft truppweis vor den Mündungen der Höhlen sizt, und sehr furchtsam weil ganz wehrlos ist (Prov. 30, 26), ohngefähr so groß wie das Kaninchen, braungrau oder braungelb, unter dem Bauche weißlich, mit lebhaften Augen, runden Ohren, aber ohne Schwanz. Die Araber essen ihn, setzen aber sein Fleisch Gästen nicht vor. V. 7. Das Schwein hat zwar gespaltene Klauen aber nicht Wiederkäuung, und wurde von vielen alten Völkern nicht gegessen teils wegen seiner Unreinlichkeit, teils aus Furcht vor Hautkrankheiten, vgl. *Schultz* zu Deut. 14, 8 und *Leyrer* bei *Herz.* XIV S. 598 f. — V. 8. „Von ihrem Fleische solt ihr nicht essen (d.h. diese Thiere nicht zum Essen schlachten) und ihr Aas (die verendeten Thiere) nicht anrühren." Das leztere gilt auch von den reinen oder eßbaren Thieren, wenn sie gefallen oder verendet waren v. 39.

V. 9—12. Vgl. Deut. 14, 9 u. 10. Von den *Wasserthieren* ist essbar alles im Wasser, in Meeren und Bächen, was Flosse und Schuppe hat; alles übrige „Gewimmel des Wassers" soll ein Abscheu (שֶׁקֶץ) sein, sein Fleisch nicht gegessen und sein Aas verabscheut werden. Demnach sind als unrein verboten nicht nur alle Wasserthiere, die nicht Fische sind, wie Schlangen, Molche, Krebse, sondern auch die schuppenlosen Fische, wie Aale. Den Römern gab Numa das Gesetz: *ut pisces qui squamosi non essent ni pollicerent* (opferten). *Plin. h. n. 32 c. 2 s. 10.* In Aegypten hält man noch jezt die Fische ohne Schuppen für eine ungesunde Nahrung (vgl. *Lane* Sitten u. Gebr. I S. 92).

V. 13—19. Vgl. Deut. 14, 11—18. Von den *Vögeln* werden ohne Aufstellung eines allgemeinen Merkmals 20 Arten mit Einschluß der Fledermaus zu essen verboten, fast lauter solche, die Fleisch, Aas oder Unrath

fressen und in Vorderasien heimisch sind.[1] Die Reihe eröffnet der Adler als der König der Vögel, נֶשֶׁר alle eigentlichen Adlerarten umfassend. Daß die Adler kein Aas anrühren (*Aelian. nat. an. II, 39. Rosenm.* bibl. Althk. IV, 2 S. 273) ist ein Irrtum. Sie fressen auch Aas, sobald es nur nicht verdorben, sondern noch frisch ist, nach den Berichten arab. Schriftsteller, *Damiri* bei *Boch. II p. 757. Kazwini I p. 424 sq. Leo Afric. p. 767* und naturkundiger Reisender, wie *Forskal l. c. p. 12* u. *Seetzen* I S. 379, so daß von ihnen das Aasfressen Hi. 39, 30. Prov. 30, 17. Matth. 24, 28 mit Recht ausgesagt werden kann, wogegen die Kahlköpfigkeit Mich. 1, 16 nicht auf den eigentlichen Adler, sondern nur auf den Aasgeier paßt, der übrigens gleich dem großen Lämmer- oder Bartgeier mit zu den Adlerarten gerechnet wird. Es folgen פֶּרֶס von פָּרַס = פָּרַשׂ brechen, *ossifragus* d. i. entweder der Bart- oder Lämmergeier, *gypaetos barbatus* oder warscheinlicher nach *Schultz* der Seeadler, den wol auch LXX mit γρύψ = γρυπάλετος und *Vulg.* mit *gryphus* meinen, und den die Alten schon zuweilen *ossifraga* genant zu haben scheinen (*Lucret. V, 1079*). Der Bart- oder Lämmergeier ist sehr warscheinlich unter dem folg. עָזְנִיָּה zu verstehen. Denn dieses Wort hängt ohne Zweifel mit dem arab. عُثْنُون Bart, Kinnbart zusammen und führt auf den Lämmergeier, der einen Haar- oder Federbüschel am Unterschnabel trägt und sich seiner Größe nach — mit ausgespanten Flügeln 5 Ellen betragend — gut den Adlern anschließt. Zu dem Geiergeschlechte gehörend bildet er passend den Uebergang zu den übrigen Geier- und Falkenarten v. 14. דָּאָה (*Deut.* הַדָּיָה nach einem nicht seltenen Uebergang des zwischen 2 Vocalen stehenden א in י, vgl. הוֹאֵג 1 Sam. 21, 8. 22, 9 mit הוֹגֵג 1 Sam. 22, 18. 22 u. *Ew.* §. 46[d]) von דָּאָה fliegen, ist der Gabelgeier, sogen. nach seinem starken gabelförmigen Schwanz, oder die in Palästina häufige (*v. Schub.* R. III S. 120) aasfressende Weihe, die gesellig lebt (vgl. Jes. 34, 15), was andere Raubvögel nicht sind, und von manchen Völkern gegessen wird (*Oedm.* III S. 80). Gegen die Vermutung, daß die im Orient besonders häufige schwarze Weihe gemeint und der Name von דָּיָה dunkel sein abzuleiten sei, spricht das beistehende לְמִינָהּ (im *Deut.*), wonach דאה das ganze Geschlecht bezeichnen soll. אֵדָה in Hi. 28, 7 als scharfsichtig erwähnt ist entweder (nach *Boch.* u. A.) der Falke, der in Syrien und Arabien in vielen Arten zu Hause (*Hasselq.* R. S. 342. *Russel* Naturgesch. v. Alep. II S. 76 ff. *Seetzen* I, 310 f.) und durch sein scharfes Gesicht wie durch seinen schnellen Flug bekant ist, oder nach *Vulg. Schultz* u. A. *vultur* der eigentliche Geier (LXX hier ἰκτῖν Hühnergeier in Deut. u. Hi. γρύψ Greif), der auch in Palästina in 3 Arten vorkomt (*Lynch* Ber. S. 229. *Wellst.* Arab. I S. 214. II S. 210). Im Deut. v. 13 ist noch חֲרָאָה genant, von רָאָה sehen, dem Namen nach ein scharfsichtiger Vogel, Falke oder eine andere Geierart, *Vulg. ixion, Luth.*

1) Das Verzeichnis soll „schwerlich erschöpfend sein, sondern nur die nennen, welche sonst gegessen wurden und wo also für Israel, das sie nicht essen solte, ein Verbot nötig war" (*Kn.*). Daher konte Mose im Deut. noch die רָאָה hinzufügen und 21 Arten nennen, und hätte vielleicht unter Umständen diese Zahl noch vergrößern können. — In Deut. 14, 11 ist צִפּוֹר gleichbedeutend mit עוֹף v. 20 gebraucht.

Taucher.[1] V. 15. כָּל־עֹרֵב „jeder Rabe nach seiner Art" d. h. das ganze Geschlecht der Raben mit den übrigen rabenartigen Vögeln, Krähen, Dohlen, Elstern, die alle in Syrien und Palästina heimisch sind (*Russel* II S. 79 f. *v. Schub.* III S. 120). Das in vielen Codd. und Ausgg. vor אֶת fehlende ו ist warscheinlich für echt zu halten, da es vor keinem der übrigen Namen fehlt. V. 16. בַּת הַיַּעֲנָה d. i. entweder Tochter des Geschreis (nach *Boch.* II S. 828) oder T. der Gefräßigkeit (nach *Ges.* u. A.) bez. nach allen alten Verss. den Strauß, öfter als Bewohner von Wüsten (Jes. 13, 21. 34, 13 u. a.) oder als kläglicher Schreier (Mich. 1, 8. Hi. 39, 39) erwähnt, und zwar nicht blos das Straußenweibchen, sondern als *nom. epicoen.* den Strauß überhaupt, der zwar kein Aas frißt, aber die verschiedensten Pflanzenstoffe und nebenbei auch Steine, Metalle, selbst Glas gierig verschlingt, nicht blos in Arabien, sondern zuweilen auch in Hauran und Belka (*Seetz.* II S. 340. *Burckh.* Beduinen S. 176) vorkomt und nicht nur von den äthiopischen Struthiophagen (*Diod. Sic. III, 27. Strabo XVI, 772*) und in Numidien (*Leo Afric. p. 766*), sondern auch von einem Teile der Araber (*Seetz.* III S. 20. *Burckh.* Bed. S. 178) gegessen wird, während andere blos die Eier essen und sein Fett zur Zubereitung von Speisen brauchen (*Sonnini* R. I S. 396). תַּחְמָס soll nach *Boch. Ges.* u. A. der männliche Strauß sein — sehr unwarscheinlich; nach LXX *Vulg.* u. A. die Eule (*Oedm.* III S. 45 ff.), die aber später unter anderem Namen vorkomt, nach *Saad. Ar. Erp.* die Schwalbe, die aber סִיס heißt Jer. 8, 7, nach *Kn.* u. *Leyr.* der Kukuk, der in Palästina vorkomt (*Seetz.* I S. 78), von חָמַס *violenter egit,* so genant von der Gewalttätigkeit, daß er die Eier und Jungen anderer Vögel herauswerfen und fressen soll, um seine Eier in deren Nest zu legen (*Aristot. hist. an. 6, 7. 8, 29 Ael. nat. an. 6, 7*). Sein Fleisch galt als schmackhaft und wird in Italien noch gegessen. שַׁחַף nach LXX *Vulg.* λάρος die schmächtige Möve (vgl. *Boch. III p. 1 sqq.*), dagegen *Kn.* nach d. Arab. und *Abus.* eine Habichtart, die man in Syrien zur Jagd der Gazellen, Hasen, Trappen, Reiher abrichtet, die aber wol unter dem Geschlechte des נֵץ mit begriffen ist. נֵץ von נָצַץ fliegen ist der Habicht, der sich hoch schwingt und seine Flügel gegen Süden ausbreitet (Hi. 39, 26), und zwar wegen des לְמִינֵהוּ das Geschlecht der Habichte, etwa der ἱέραξ, *accipiter,* von dem die Alten viele Arten aufzählen. כּוֹס in Ps. 102, 7 als in Ruinen wohnend genant, ist nach den alten Verss. eine Eule, obgleich sie über die Art divergiren, nach *Kn.* entweder der Kauz, der in verfallenen Gebäuden, Gemäuern und Felsenritzen wohnt und ein schmackhaftes Fleisch haben soll,

1) Da im Deut. die W. חֲדָאָה und חֲאִיָּה umgestelt sind und vor denselben noch הָרָאָה steht, das die Stelle von הָרָאָה im Lev. einnimt, so hält *Kn.* den Text des Deut. für nicht ursprünglich und meint, ein Abschreiber habe רָאָה für דָּאָה gelesen und ein späterer dann noch die דָּאָה aus dem Levit. hinzugefügt. Allein dann würde dieser sicherlich דָּאָה und nicht דַּיָּה geschrieben haben. Die alten Uebersetzungen können hier gar nichts beweisen. Denn *Sam. LXX* und *Ar. Erp.*, welche וְהַחֲרָגָה im Deut. weglassen, haben den Text des *Deut.* nach dem unsrigen, dagegen *Targg. Vulg. Saad. Pers. Ven. gr.* unsern Text nach dem des *Deut.* conformirt; vgl. *Schultz* z. Deut. S. 437. — Ganz unwarscheinlich ist aber die Annahme von *Boch. I p. 777 sq.*, daß רָאָה nur ein anderer Name für דָּאָה sei, der eine *a visu* der andere *a volatu* gebildet.

oder das Käuzchen, das sich gleichfalls in alten Gebäuden und Gemäuern aufhält und des Nachts ein klägliches Geschrei erhebt und auch für schmackhaft gehalten wird. שָׁלָךְ nach den alten Verss. ein Wasservogel, daher im Deut. passender bei dem Reiher stehend, nach LXX *καταῤῥάκτης*, nach *Targg.* und *Syr.* שְׁלִי נוּנָא *extrahens pisces*, aber nicht die Raubmöve, *larus catarractes*, die heftig herabzustoßen pflegt, jedoch nach *Oken* nur in den nördlichen Meeren vorzukommen scheint, sondern der Sturzpelekan, der an den Nilufern und auf den Inseln des rothen Meeres zu finden (*Forsk. p. VII*), sehr gut schwimt und taucht, sich oft senkrecht auf Fische herab ins Wasser stürzt und ein thranig schmeckendes Fleisch hat, das aber doch gegessen wird. יַנְשׁוּף von נָשַׁף schnaufen nach Jes. 34, 11 Ruinen bewohnend, ohne Zweifel eine Eulenart, nach dem *Chald.* und *Syr.* der *Uhu*, der in alten wüsten Türmen und Schlössern auf Berghöhen wohnt und *uhupuhu* schreit. תִּנְשֶׁמֶת in v. 30 unter den Eidechsennamen wiederkehrend, ist ebenfalls eine Eulenart, nach *Onk.* בוּהָא = בוּעָא nach *Damiri* ein dem Uhu ähnlicher Vogel, nur kleiner (*Boch. III p. 31*), nach *Jonath.* אוּחְיָא = *ὠτός* Nachteule. Die Grundbedeutung des W. נשם ist wesentlich gleich der von נָשַׁף hauchen, blasen, so genant weil manche Eulen ein klagendes Geschrei haben und dazu blasen und schnarchen, wiewol sich nicht entscheiden läßt, ob die in Aegypten nicht seltene *strix otus* (*Hasselq.* S. 290) gemeint ist, die zuweilen ein sausendes Blasen hören läßt und bald sich ausdehnt und bald wieder wie ein Ball sich zusammendrükt (*Bechstein* Naturgesch. II S. 342), oder die in Syrien heimische *strix flammea* (*Russel* II S. 79), die ein klagendes Geschrei hat und dazu bläßt wie ein schlafender, schnaubender Mensch und schlafend auch schnarcht wie der Mensch, und deren Fleisch nicht übel schmecken soll (*Bechst.* II S. 361 ff.), oder die in Aegypten und Syrien in Ruinen hausende, dort *massusu* hier *bane* genante *strix stridula*, Zischeule, die nach *Hasselq.* S. 291 sehr gefräßig ist und des Abends durch offene Fenster in die Wohnungen einfliegen und unbewachte Kinder tödten soll, daher sehr gefürchtet wird. קָאַת gleichfalls verödete Orte (Jes. 34, 11. Zeph. 2, 14) und die Wüste (Ps. 102, 7) bewohnend ist nicht (nach *Kn.*) die *Katâ* eine Haselhuhn- oder Rebhuhnart Syriens (*Burckh.* Syr. S. 168. 861 f. *Robins.* III S. 183), da dieser Vogel immer in großen Scharen zieht, was nicht zu Jes. 34, 11. Zeph. 2, 14 paßt, sondern nach den alten Verss. der Pelekan, *πελεκάν* (LXX), *Jonath.* קָקָא übereinstimmend mit dem *Syr.* und *Saad.*, über den *Ephraem* zu Num. 14, 17 und der *Physiologus Syr. ed. Tychsen p. 13* vgl. *p. 110 sqq.* bemerken, daß er ein Sumpfvogel sei, seine Jungen sehr liebe, sich in Einöden aufhalte und unaufhörlich laut sei (vgl. *Oedm. III c. 6*), und zwar der Pelekan der Alten, *pelecanus graculus*, der seinen hebr. Namen von קוּא speien erhalten zu haben scheint, weil er die gefangenen Fische auszuspeien pflegt, und der sich in den Rohrsümpfen Aegyptens und in Palästina findet (*Oedm.* III. S. 63. *Robins.* III S. 574). רָחָם im Deut. רָחָמָה ist nach LXX *κύκνος* der Schwan, nach *Vulg. porphyrio* der Fischreiher, also ein Sumpfvogel, richtiger wol nach *Saad. Ar. Erp.* und dem arab. Sprachgebrauche رخم *vultur percnopterus*, der ägyptische Erdgeier, der in Arabien, Palästina und Syrien häufig (*Hasselq.* S. 342. *Russel* II S. 76. *v. Schub.* III S. 120), von den Alten zu den Adlerarten gerechnet (*Plin. h. n. 10, 3*), aber als dem Geier ähnlich beschrieben und auch *ὀρειπέλαργος* Bergstorch (*Aristot. h. an. 9, 32*) genant wird. Ein stinkendes, abscheuliches Thier, rabenartig, mit schwarzen Schwingen, sonst ganz weiß und kahlköpfig, das sich von Aas und Unflath nährt (*Forsk. p. 11. Hasselq.* S. 286 ff.), doch von manchen Arabern gegessen wird (*Burckh.* Syr. S. 1046). Seinen Namen: „der zärtlich Liebende" hat er davon erhalten, daß er seine Jungen mit besonderer Liebe pflegt (*Boch. III p. 56 sq.*). Hierin ist er ein Bruder des Storchs חֲסִידָה *avis pia*, nach Jer. 8, 7 ein Zugvogel, nach Ps. 104, 17 auf Cypressen nistend, vgl. *Boch. III p. 85 sqq.* Der Storch baut im Oriente sein Nest nicht blos auf hohen Türmen und Giebeln der Häuser, sondern nach *Kazwini* u. a. Zeugnissen bei *Boch. III p. 60* auch auf hohen Bäumen.[1] אֲנָפָה nach LXX *Vulg.* *χαραδριός* der Regenpfeifer, eine Gattung schnepfenartiger Sumpfvögel, von welchen in Aegypten mehrere Arten heimisch sind (*Hasselq.* S. 308), wozu das auf ein größeres Geschlecht hindeutende לְמִינָהּ gut paßt. Auffällig ist das Fehlen des וְאֵת vor האנפה, das sonst vor jedem Thiernamen steht, indeß da האנפה im Deut. die *Cop.* ו hat und einen besondern Vogel bezeichnet, sich aus einer Ungenauigkeit des Autors oder wie das Fehlen des ו vor אֵת in v. 15 aus einem alten Schreibfehler erklärt.[2] הדוכיפת nach LXX *Vulg.* u. A. der Wiedehopf, der in Syrien, Ara-

1) Dagegen denken *Oedm. V.* S. 58 ff. *Kn.* u. A. nach der griech. Uebers. des *Levit.* und des Ps. und der *Vulg.* zu *Lev. Ps.* u. Iob an den *ἐρωδιός*, *herodius*, Reiher, aber der Name חסידה führt entschieden auf den Storch, den das Altertum allgemein als *pietati cultrix* (*Petron. 55, 6*) bezeichnet, vgl. *Boch. III p. 85 sq.*, wogegen von der Familienpietät des Reihers außer der ziemlich unbestimten Angabe *Aelian's nat. an. 3, 23: καὶ τοὺς ἐρωδιοὺς ἀκούω ποιεῖν ταὐτόν* (d. i. mit ausgespieener Nahrung die Jungen nähren) *καὶ τοὺς πελεκᾶνας μέντοι* nichts bekant ist. Und gegen den von *Kn.* noch geltend gemachten Einwand, daß es nach *Seetzen* I S. 163 Störche auf dem Libanon nicht gebe, reicht das Zeugnis des *Bellonius: Ciconiae quae aetate in Europa sunt, magna hyemis parte ut in Aegypto sic etiam circa Antiochiam et juxta Amanum montem degunt* (bei *Boch. p. 91*) zur Widerlegung vollkommen aus.

2) Wegen des fehlenden ואת will *Kn.* האנפה als Adjectiv zu החסידה ziehen und אנפה von עָנָף *frons*, עָנָף *frondens* herleitend durch buschig erklären. Die Reiher sollen „die buschige *Chasida*" heißen, weil sie am Hinterkopfe einen herabhängenden Federbusch oder lange vom Halse herab gehende Federn haben, was den andern Sumpfvögeln wie Flamingo, Kranich, Ibis, Rohrdommel abgeht. Allein gegen diese Deutung erhebt sich schon das gewichtige Bedenken, daß die Vertauschung des ע mit א bei einem Worte wie עָנָף *frons*, das schon 23, 40 vorkomt und sein ע auch in den aramäischen Dialekten festgehalten hat, aller Warscheinlichkeit ermangelt. Hiezu komt noch die Unwarscheinlichkeit, daß allein die *Chasida* durch ein Epitheton solte näher bestimt und durch האנפה auf die verschiedenen Reiherarten, deren die alten drei kanten (*Aristot. h. an. 9, 2. Plin. h. n. 10, 60*), beschränkt worden sein. Wenn הַחֲסִידָה überhaupt den Reiher oder den weißen Reiher bezeichnete, so war das Epitheton האנפה überflüssig. Man müßte also annehmen, daß חֲסִידָה das ganze Geschlecht der Sumpfvögel bezeichne und Mose nur die Reiher oder buschigen Sumpfvögel habe verbieten wollen. Beides sehr unwarscheinlich, das erstere: weil חסידה in allen übrigen Stellen des A. T. eine besondere Vogelart bedeutet, das andere: weil Störche, Ibis und andere von Gewürm sich nährende Sumpfvögel von seinem Verbote nicht füglich ausschließen konte. Es bleibt also nichts übrig als האנפה wie im Deut. vom vorhergehenden zu trennen und vom Regenpfei-

bien und besonders in Aegypten heimisch (*Forsk. p. VII. Russel* II S. 81. *Sonnini* R. I S. 204), hie und da gegessen wird, da sein Fleisch im Herbste fett und schmackhaft sein soll (*Sonn. l. c.*). Er riecht aber übel, da er sumpfige und morastige Gegenden durchwühlt, um sich Würmer und Insekten zu seiner Nahrung zu suchen, und nach dem Glauben der Alten sein Nest aus Menschenkoth bauen soll. Ueber die Ableitung des Namens s. *Boch. III p. 107 sqq.* u. *Ges. thes. p. 326.* Endlich חֲפַרְפָּרָה ist die Fledermaus (Jes. 2, 20), die auch von den Arabern zu den Vögeln gerechnet wird.

V. 20—23. Vgl. Deut. 14, 19. An die Vögel sind noch andere Fliegthiere angereiht: „alles Gewimmel des Geflügels, das auf Vieren geht" d. h. die 4 Füße habenden kleineren beflügelten Thiere, die wegen ihrer Menge שֶׁרֶץ „Gewimmel" genant werden. Diese sollen als Greuel nicht gegessen werden, ausgenommen die „welche oberhalb der Füße 2 Schenkelfüße (כְּרָעַיִם) d. i. Springfüße haben mit ihnen zu hüpfen" (לוֹ für לֹא wie Ex. 21, 8). Gemeint sind die Heuschrecken, von welchen 4 Gattungen mit ihren Arten (לְמִינוֹ) aufgeführt werden, die aber nicht genau sich bestimmen lassen, weil es noch an genauen naturhistorischen Untersuchungen über die orientalischen Heuschrecken fehlt. Bekantlich essen viele alte Völker Asiens und Africa's Heuschrecken, und selbst die alten Griechen fanden die Cicaden wolschmeckend (*Aristot. h. an. 5, 30*). In Arabien werden sie auf dem Markte feilgeboten (*Wellst.* Reisen II S. 176) und teils auf Schnüre gezogen (*Forsk. p. 81. Niebuhr* Arab. S. 170 ff.) teils nach dem Maße verkauft (*Burckh.* Arab. S. 162) und auch gedört zu Winterspeise in Säcken aufgehoben (*Nieb.* Reise I S. 402. *Burckh.* Syr. S. 382). Doch werden sie meist nur von der ärmeren Volksklasse gegessen, von manchen arab. Stämmen verabscheut (*Robins.* III S. 190. *Burckh.* Beduin. S. 376) und überhaupt nicht alle Gattungen gegessen (*Nieb.* Arab. S. 172 f. *Forsk. p. XXII*). Gewöhnlich werden sie über Kohlen oder auf einem Bleche oder im Backofen geröstet oder in Butter geschmort und mit Salz, auch wol Gewürz und Essig verzehrt, wobei Kopf, Flügel und Füße weggeworfen werden, oder auch in Wasser mit Salz gekocht und dann mit Salz oder Butter gegessen. Endlich mahlt man sie gedört auch zu Mehl, aus dem man Kuchen bäkt. Mehr bei *Kn.* z. u. St. Die Israeliten dürfen essen חָאַרְבֶּה d. i. nach Ex. 10, 13. 19. Nah. 3, 17 u. a. die fliegende Zugheuschrecke, *gryllus migratorius,* die nach *Nieb.* (Arab. S. XXXVII) in Maskat und Bagdad noch jezt jenen Namen führen soll und Ps. 78, 46. 105, 34 poetisch חָסִיל Verzehrer und יֶלֶק Abfresser genant wird, welche Namen *Kn.* irrig als Unterarten des Arbeh deutet. סָלְעָם nach dem chald. סַלְעֵם *deglutivit, absorpsit,* ist unstreitig eine größere, besonders gefräßige Heuschreckenart. Mehr läßt sich auch aus dem חָגָב der *Targg.* und des *Talm.* und dem رشون der Arab. nicht entnehmen, während ἀττάκης, *attacus*

fer oder Reiher zu verstehen, da es von beiden verschiedene Arten gab. Welcher gemeint ist, läßt sich nicht entscheiden, da weder die alten Verss. noch die Etymologie Gewisses an die Hand geben. Die Deutung *Bochart's* (*III p. 97 sqq.*) von einem zornigen Vogel, nämlich einer Adlerart, welche die Araber *Zummadsch* nennen, wird durch die Vergleichung mit dem ähnlich lautenden ἀνοπαῖα *Odyss. 1, 320,* worunter *Aristarch* eine Adlerart versteht, nicht zur Warscheinlichkeit erhoben.

(LXX *Vulg.*) noch ganz unerklärt sind. חַרְגֹּל nach dem arab. حرجل galoppiren, eine hüpfende, nicht fliegende Heuschreckenart, womit die *Sam.* Vers. רגולה *pedes,* LXX und *Vulg.* ὀφιομάχης, *ophiomachus* d. i. nach *Hesych.* und *Suid.* eine Heuschreckenart ohne Flügel, übereinstimmen, vermutlich eine sehr große Art, da man nach *Mischn. Schabb. VI, 10* ein Ei des Chargol nahm und an das Ohr hing, um damit Ohrenschmerz zu vertreiben. Unter den verschiedenen Heuschreckenarten Mesopotamiens sah *Nieb.* (Arab. S. 170) auch zwei sehr große, welche Springfüße aber keine Flügel hatten. חָגָב von ungewisser Etym. ist nach Num. 13, 33, wo die Kundschafter sich gegenüber den riesigen Landesbewohnern wie חֲגָבִים vorkommen, und nach 2 Chr. 7, 13, wo der חָגָב das Land frißt, eine kleine aber in großer Menge vorhandene Heuschreckenart ohne Flügel, warscheinlich der ἀττέλαβος, der oft neben der ἀκρίς genant und von ihr unterschieden wird, *locustarum minima sine pennis* (*Plin. h. n. 29 c. 4, s. 29*) oder *parva locusta modicis pennis reptans potius quam volitans semperque subsiliens. Hieron. ad Nah. 3, 17.*[1]

In v. 24 — 28 folgen weitere und genauere Bestimmungen über die Verunreinigung an den bisher genanten Thieren durch Berührung ihrer Leichname d. i. ihres Aases. Zuerst v. 24 u. 25 in Bezug auf die Wasser- und Flugthiere, die als unrein zu essen verboten sind (auf sie bezieht sich לָאֵלֶּה v. 24), sodann v. 26—28 hinsichtlich der Vierfüßler, sowol des Viehes, das nicht ganz durchgespaltene Klauen hat und nicht wiederkäut (v. 26), als auch aller vierfüßigen Thiere, die auf ihren Händen כַּפָּיו d. i. Tatzen gehen, nicht Hufe oder Klauen haben, z. B. Katzen- Hunde- und Bärengeschlecht. V. 27 f. Von allen diesen Thieren gilt: „wer ihr Aas anrührt wird unrein bis auf den Abend" d. h. für den laufenden Tag und hat sich dann natürlich zu waschen; und wer ihr Aas trägt, etwa um es wegzuschaffen, wird gleichfalls bis zum Abende unrein und hat als noch stärker von der Unreinigkeit berührt auch seine Kleider zu waschen.

V. 29—38. Hieran reihen sich analoge Bestimmungen hinsichtich der Verunreinigung durch Berührung der kleineren Kriechthiere (חַשְּׁרֶץ), welche die vierte Klasse des Thierreichs bilden, während das Verbot des Essens dieser Thiere, weil wol keins von ihnen gewöhnlich gegessen zu werden pflegte, erst v. 41 f. nachgebracht wird. חַשֶּׁרֶץ das Gewimmel bez. die Thiere, die zahlreich durch einander wimmeln (s. zu Gen. 1, 21) und ist gleichbedeutend mit רֶמֶשׂ (vgl. Gen. 7, 14 mit 7, 21) das Kriechende, bez. die kleineren ohne Füße oder mit unmerklichen Füßen sich bewegenden Landthiere, s. zu Gen. 1, 24. Von den Kriechthieren werden 8 namhaft gemacht als solche, die in ihrem Tode nicht blos die Menschen, die sie an-

1) In Deut. 14, 19 sind die essbaren Heuschreckenarten übergangen, weil Mose in den Reden dieses Buches nicht beabsichtigte, alle früher gegebenen Gesetze bis ins Einzelne zu wiederholen. Wenn aber *Kn.* z. Levit. S. 455 u. 461 diese Nichterwähnung dahin ausdeutet, daß im Deut. das Essen der Heuschrecken verboten sei und der Deuteronomiker sie übergehe, weil er in seiner fortgeschrittenen Zeit ein Verbot nicht mehr nötig gefunden zu haben scheint, so wird diese willkürliche Ausdeutung schon durch die Heuschreckennahrung des Täufers Johannes Matth. 3, 4 als eine geschichtswidrige Behauptung widerlegt, indem daraus mindestens so viel klar erhellt, daß die fortgeschrittene Zeit das Essen der Heuschrecken nicht aufgegeben hat.

rühren, sondern auch Hausgeräthe und Speisen, auf oder in die sie fallen, verunreinigen, also in Häusern oder menschlichen Wohnungen sich aufzuhalten oder vorzukommen pflegen. Es sind folgende: חֹלֶד ist nicht der Maulwurf (nach *Saad.. Abus. Ar. Erp.* u. A.), obschon die Araber denselben noch jezt *Chuld* (خلد) nennen (*Russel* II S. 60. *Seetzen* R. I S. 12. 126 u. ö.), sondern das Wiesel (nach LXX *Onk.* u. A. cf. *Ges. thes. p. 474 sq.*), das in Syrien und Palästina häufig (*Hasselq.* S. 550. *Seetzen* I S. 163) und von den Talmudisten in der Fömininform חוֹלֶדֶת oft erwähnt wird als ein Thier, welches Vögel ergriff (*Mischn. Cholin III, 4*) und mit einem שֶׁרֶץ im Maule über die Webebrote hinweglaufen (*Mischn. Tohor. IV, 2*) und Wasser aus einem Gefäße lecken konte (*Mischn. Para IX, 3*). עַכְבָּר ist die Maus (nach den alten Verss. und dem Talm.) und 1 Sam. 6, 5 die Feldmaus, die Pest der Felder, nicht wie *Kn.* meint — die Springmaus, *Jerboa* (Springhase), weil dieses Thier in Erdlöchern lebt, sehr schüchtern ist und nicht in den Häusern sich aufhält, wie von den hier genanten Thieren v. 32 ff. vorausgesezt wird. צָב eine Eidechsenart wegen des beigefügten לְמִינֵהוּ; ob aber der *Dhabh* (ضبّ) oder *Dsabb,* eine gelbe ungiftige Eidechse von 18 Zoll Länge, die von *Seetzen* (III S. 436 ff.) und unter dem Namen *lacerta Aegyptia* von *Hasselq.* (S. 353 ff.) und *Forsk.* (*p. 13*) beschrieben wird, oder — wie *Kn.* vermutet — der *Waral* (ورل), eine große bis 4 Fuß Länge erreichende Landeidechse, die auch in Palästina vorkomt (*Rob.* II S. 367) und von *Seetzen* (III S. 434 ff.) *el Worran* genant und beschrieben wird, läßt sich nicht entscheiden. V. 30. Ueber die 3 folgenden Namen geben schon die alten Uebersetzer nichts Sicheres, und ihre Deutung bleibt unsicher. אֲנָקָה geben LXX durch *μυγάλη* d. i. Spitzmaus, die orient. Verss. durch verschiedene Namen von Eidechsen. *Boch.* denkt an die Eidechsenart mit ächzender, scharfer Stimme, weil אָנַק tief athmen, stöhnen bed., *Rosenm.* an die in Aegypten häufige *lacerta Gecko* bei *Hasselq.* S. 356 ff., die besonders des Nachts einen eignen, dem Schreien der Frösche ähnlichen, Laut von sich gibt, *Leyrer* an die ganze Familie der *monitores,* Warneidechsen; dagegen *Kn.* an die große und starke Flußeidechse, den Wasser-Waral der Araber, *lacerta Nilotica* bei *Hasselq.* S. 361 ff., ohne zu bedenken, daß Mose von diesem crocodilähnlichen, an 4 Fuß langen Wasserthiere doch nicht füglich annehmen oder voraussetzen konte, daß es todt in Töpfe und Schüsseln fallen möchte. כּוֹחַ ist nicht das Chamäleon (LXX), weil dieses חֹמֶט heißt, eher nach den arab. Verss. der *Chardaun* (حَرْدُون), eine in Natolien, Syrien und Palästina in altem Gemäuer sich aufhaltende Eidechse, *lacerta stellio* oder *lac. coslordilos* bei *Hasselq.* S. 351 f. *Kn.* denkt an den Frosch, weil *Coach* auf das Schreien, Quaken der Frösche hindeute, welches die Araber قوق *Kuk,* die Griechen *κοάξ*, die Römer *coaxare* nanten. Ganz unwarscheinlich und überhaupt der Frosch zwischen lauter Eidechsen nicht passend. לְטָאָה nach den alten Verss. auch eine Eidechse, nach *Leyr.* die nächtliche, salamanderähnliche Familie der Geckonen oder

Haftzeher, dagegen nach *Kn.* die Schildkröte, die *terrae adhaeret,* auf der Erde kriecht, weil لطأ *terrae adhaesit* bedeute. Sehr unwarscheinlich. חֹמֶט LXX *σαῦρα, Vulg. lacerta,* vielleicht die eigentliche Eidechse, oder wie *Leyr.* noch vermutet, die den Uebergang zu den Schlangen bildende Eidechsenfamilie der Schleichen, die *anguis* (*Luth.* Blindschleiche) oder die *zygnis* Erzschleiche; weniger warscheinlich nach *Sam. Ven. gr. Raschi, Kimchi* die Schnecke, weil diese Ps. 58, 9 שַׁבְלוּל heißt, obgleich in Aegypten und Palästina die Purpurschnecke und alle übrigen Meerconchylien gegessen werden, vgl. *Hasselq.* S. 485 f. *Seetzen* II S. 115. Endlich חֲנָשְׁמֶת das sich aufblasende Thier (s. zu v. 18) ist ohne Zweifel das Chamäleon (vgl. *Boch II p. 503 sqq.*), das oft, z. B. im Zorn den Bauch aufbläst und mehrere Stunden so bleibt, bis es denselben allmälig wieder entleert und ganz dünn wird. Sein Fleisch gekocht, gedört und pulverisirt wird als *specificum* zum Fettwerden, gegen das Fieber und für kranke Kinder gebraucht (*Plin. h. n. 28, 29*). Auch das Fleisch von verschiedenen Eidechsen wird von den Arabern gegessen, vgl. *Leyrer* a. a. O. S. 603 f. — V. 31. Die W.: „diese seien euch unrein unter allem Gewimmel" sind weder so zu verstehen, als ob von den wimmelnden Thieren nur die genanten 8 Arten unrein und zu essen unerlaubt sein solten, noch auch so, daß diese an sich einen höhern Grad von Unreinheit besäßen und mitteilten, wie *Sommer* a. a. O. S. 211 ff. meint, vgl. dagg. m. Archäol. II S. 21 —, sondern haben im Zusammenhange mit den folgenden Bestimmungen nur den Sinn, daß diese Thiere auch Hausgeräthe, Kleidungstücke u. dgl. verunreinigen, wenn sie todt darauf fallen, nicht weil sie unreiner als andere sind, da ja alle unreinen Thiere, wenn man ihr Aas trägt, nicht blos die Personen, sondern auch ihre Kleider verunreinigen (v. 25. 28), sondern weil bei ihnen mehr als bei andern zu befürchten war, daß sie auf Gegenstände des menschlichen Gebrauchs todt hinfallen, von ihnen also Hausgeräthe, Kleider u. dgl. viel eher verunreinigt werden konten als von den großen Vierfüßlern, den Wasserthieren und den Vögeln. בְּמֹתָם „in ihrem Sterben" d. i. nicht blos wenn sie schon verendet sind, sondern auch wenn sie etwa beim Fallen in Geräthe verenden. V. 32. In beiden Fällen wird unrein alles, worauf eines dieser Thiere fält, „von allem Holzgeräthe oder Kleid oder Leder oder Sack an." Jedes Geräth (כְּלִי in weitester Bed. wie Ex. 22, 6), „womit ein Geschäft verrichtet wird" d. h. das zur Hanthierung der Menschen dient, soll bis zum Abend unrein sein und dann ins Wasser gebracht werden, damit es wieder rein werde. V. 33. Jedes irdene Gefäß, worein (אֲשֶׁר אֶל־תּוֹכוֹ in dessen Mitte) von ihnen eins fält, wird mit seinem ganzen Inhalte unrein und soll zerbrochen (vernichtet) werden, weil sich die Unreinigkeit in das Gefäß einzog und durch Waschen nicht vollständig daraus entfernt werden konte, s. zu 6, 21. Selbstverständlich durfte der Inhalt des Geräthes, wenn es nicht leer gewesen, auch nicht gebraucht werden. V. 34. „Jede eßbare Speise (מִן vor כֹּל *partit.* wie 4, 2), auf die Wasser kommt" d. h. die mit Wasser zubereitet wird, und „jedes Getränk, das man trinkt — in jedem Gefäße wird es unrein" *sc.* wenn ein solches todtes Thier auf die Speise oder in das Ge-

tränk gefallen ist. Unhaltbar ist die herkömliche Erklärung von 34[a]: jede Speise auf welche Wasser aus einem so verunreinigten Gefäße komt, weil מַיִם ohne Artikel nicht: „solches oder dieses Wasser" bedeuten kann, vgl. m. Archäol. I S. 269. — V. 35. Unrein wird auch jedes Gefäß, worauf von dem Aase dieser Thiere fält, wie תַּנּוּר der irdene Backtopf (s. 2, 4) und כִּירַיִם Deckelpfanne oder Deckeltopf. סִיר Koch- und Bratgefäß (1 Sam. 2, 14) kann im Dual nur ein aus zwei Stücken bestehendes Gefäß, d. i. Pfanne oder Topf mit einem Deckel bedeuten. *Böttcher* (N. exeg. krit. Aehrenlese) versteht darunter eine Vorrichtung, ein Paar Töpfe einzusetzen (?). Ein so verunreinigtes Gefäß soll zerschlagen werden, s. zu v. 33. — V. 36. Nur Quellen und Brunnen als Wassersammlungen werden dadurch nicht verunreinigt, weil die Unreinheit durch das frisch zuströmende Wasser sofort wieder getilgt wird. Wer aber ihr Aas anrührt, um es herauszunehmen und wegzuschaffen, wird unrein. V. 37 f. Auch alles Saatkorn, das gesäet werden soll, ist rein, weil nämlich die ihm äußerlich anhaftende Unreinheit durch die Erde absorbirt wird; wenn man dagegen Wasser auf den Samen tut d. h. die Saatkörner durch Wasser erweicht, soll derselbe unrein sein, weil dann die Unreinheit in die erweichten Körner sich einzieht und die Substanz der Saat verunreinigt, woraus Unreinheit der Frucht entstehen würde.

V. 39—47. Zulezt wird die Berührung der eßbaren Thiere, wenn dieselben nicht geschlachtet worden sondern eines natürlichen Todes gestorben und dadurch Aas geworden sind, für verunreinigend erklärt, vgl. v. 39 f. mit v. 24—28; desgleichen das Essen der wimmelnden Landthiere, gleichviel ob sie auf dem Bauche gehen,[1] wie die Schlangen und Würmer, oder auf vier Füßen, wie Mäuse, Ratten, Wiesel u. a. oder auf vielen Füßen, wie die Insekten v. 41—43. Endlich v. 44 f. wird das ganze Gesetz begründet durch Hinweisung auf Israels Berufung zu einem heiligen Volke, daß sie heilig sein sollen wie Jehova ihr Gott heilig ist, der sie aus Aegypten herausgeführt hat um ihnen Gott zu sein Ex. 6, 7. 29, 45 f. — V. 46 f. enthalten die Schlußformel zu diesem ganzen Gesetze.

Ueberblicken wir am Schlusse der Erklärung des Einzelnen die als unrein und zur Nahrung nicht verwendbar aufgezählten Thiere, so sind es unter den größeren Landthieren besonders alle reißenden Thiere, welche andere lebende Geschöpfe zerfleischen und in ihrem Blute fressen, von den Wasserthieren alle schlangenartigen Fische und schleimartigen Schalthiere, unter dem Geflügel die Raubvögel, die dem Leben anderer Thiere nachstellen und sie tödten, die Sumpfvögel, die sich von Gewürm, Aas und allerlei Unreinigkeit nähren, und die Zwitterwesen des in Wüsten hausenden Straußes und der in der Finsternis fliegenden Fledermaus, endlich von den kleineren Thieren bis auf einige grasfressende Heuschreckenarten alle, besonders aber die schlangenähnlichen Eidechsen, weil diese Thiere teils an die alte Schlange erinnern, teils im Staube kriechen, in Schlamm und Koth ihre Nahrung suchen und in der schleimartigen Beschaffenheit ihres Körpers die Verwesung abspiegeln — also insgesamt Thiere, die den finstern Typus der Sünde, des Todes und des Verderbens mehr oder weniger in sich darstellen und nur aus diesem ethischen Grunde, nicht aus allerlei diätetischen Rücksichten oder gar polizeilichen Zwecken von dem zur Heiligung berufenen Volke Israel nicht gegessen werden sollen. Diesen Typus vermögen wir freilich an manchen Thieren, z. B. dem Esel, Kameel u. a., die gleichfalls als unrein bezeichnet werden, nicht mehr zu erkennen; aber wir müssen auch bedenken, daß die Unterscheidung von reinen und unreinen Thieren bis in die Urzeit zurückgeht (Gen. 7, 2 f.) und das mos. Gesetz namentlich die für die größeren Landthiere und Fische aufgestelten Merkmale nach dem Herkommen gebildet hat, das in der Urzeit entstanden ist, deren kindlich naive Anschauungsweise mit eben so kräftig sinnlichem als tiefsinnig intuitivem Natursinne Natur und Wesen der Thiere viel warer und wesenhafter erfaßt hat, als wir es mit unserem durch unnatürliche und ungöttliche Cultur vielfach getrübten reflexionsmäßigen Erkennen und Denken zu erfassen vermögen.[1]

1) Das große ו in וָאֶזְכֹּר v. 42 bezeichnet dieses *Vav* als den mittelsten Buchstaben des Pentateuchs.

Cap. XII—XV. Reinigungsgesetze.

Auf die Vorschriften über die Verunreinigung durch Essen unreiner und durch Berührung verendeter Thiere folgen die Bestimmungen über die am menschlichen Leibe hervortretenden Unreinheiten, welche den damit Behafteten auf kürzere oder längere Zeit von der Gemeinschaft des Heiligtums, zum Teil sogar von dem Umgange mit seinen Volksgenossen ausschließen, und durch Waschungen, bedeutsame Lustrationen und Sühnopfer getilgt werden sollen. Es sind: die Unreinheit des Weibes in Folge des Gebärens c. 12; der Aussatz c. 13 u. 14; und die natürlichen und krankhaften Ausflüsse im Geschlechtsleben des Mannes (Samenerguß und Samenfluß) und des Weibes (Blutgang und Blutfluß) c. 15; wozu in Num. 19, 11—22 noch die vom menschlichen Leichname ausgehende Unreinheit komt. — Von diesen Dingen verunreinigte die unwillkürliche Samenergießung den Mann und die willkürliche beim Beischlafe Mann und Weib, so wie Kleider und Sachen, worauf etwas davon kam, auf einen Tag, und war durch Baden des Leibes und Waschen der Kleider und Sachen am Abende zu heben (15, 16—18). Die Ausflüsse aus den Genitalien, die normalen des menstruirenden Weibes und der Kindbetterin, wie die krankhaften des Mannes und des Weibes machten nicht blos die mit ihnen

1) „In seinem unmittelbaren Centralblick in den Totalnexus der physischen, psychischen und pneumatischen Welt, in die geheimen Correspondenzen des Kosmos und Nomos, anticipirt jener Natursinn Erkentnisse, welche wir jezt nicht mehr mit unserm Denken erreichen können, welche erst rückblickend die gereinigte Menschheit von der neuen Erde aus, dann freilich nicht mehr durch einen Spiegel in einem dunklen Worte, verstehen wird." *Leyrer* in *Herz.* R. Enc. XIV S. 598. Vgl noch m. Archäol. II §. 98. — Die Annahme von *Kurtz*, A. Opferc. S. 10 f., daß die Aussonderung der reinen Thiere von den unreinen ein Bild der Auswahl Israels aus den Völkern sei; also die reinen Bilder des erwählten, heiligen Volks und die unreinen Bilder der Heidenwelt seien, hat keinen Anhaltspunkt in der Schrift, und läßt sich aus Lev. 20, 24 ff. nur durch völlige Mißdeutung dieser Stelle folgern.

behafteten Personen, sondern auch ihre Lager und Sitze und die auf ihren Lagern und Sitzen befindlichen Personen unrein, und diese Unreinheit ging selbst auf die Personen über, welche die Leidenden oder Kranken oder die von denselben berührten Sachen anrührten (15,3—12. 19—27). Bei der Menstruirenden dauerte die Unreinheit 7 Tage (15,19. 24), bei der Kindbetterin 7 *resp.* 14 und noch weitere 33 *resp.* 66 Tage (12,2. 4. 5), bei den krankhaften Flüssen, so lange die Krankheit währte und noch 7 Tage darüber (15,13. 28), während die von ihnen andern Personen mitgeteilte Unreinheit nur bis zum Abende dauerte. Die Reinigung bestand in allen diesen Fällen in Baden des Leibes und Waschen der Kleider und Sachen. Wenn aber die Unreinheit über 7 Tage gedauert hatte, so war am Tage nach der Reinigung mit Wasser noch ein Sünd- und Brandopfer zu bringen, um vom Priester reingesprochen oder in die Gemeinschaft des heiligen Gottes wieder aufgenommen zu werden (12,6. 8. 15,14 f. 29 f.). Der Aussatz machte die von ihm Befallenen so unrein, daß sie von dem Umgange mit den Reinen ausgeschlossen wurden (13,45 f.) und nach ihrer Genesung durch eine feierliche Lustration gereinigt und durch Opfer wieder in die Gemeinde des Herrn aufgenommen werden mußten (14,1—32). Ueber die Mitteilbarkeit des Aussatzes finden sich zwar keine ausdrücklichen Bestimmungen, aber sie folgt schon aus der Absonderung der Aussätzigen von den Reinen (13,45 f.), so wie daraus, daß das vom Aussatze ergriffene Haus die, welche es betraten oder darin schliefen, unrein machte (14,46 f.). Noch stärker erscheint die Todesunreinheit. Nicht nur der Leichnam des natürlich Gestorbenen wie des Erschlagenen, sondern auch jedes Todtengebein und Grab verunreinigte sowol die sie berührenden Personen als auch (wenigstens der Leichnam) das Haus, in welchem der Mensch gestorben war, und die Personen die darin waren und in dasselbe gingen, wie auch die darin befindlichen offenen Gefäße auf 7 Tage (Num. 19,11. 14—16). Diese Unreinheit konte nur durch ein aus frischem Wasser und der Asche eines Sündopfers bereitetes Sprengwasser getilgt werden (Num. 19,12. 17 ff.) und verbreitete sich von dem verunreinigten Menschen auch auf die Personen und Sachen, die derselbe anrührte, daß sie bis zum Abende unrein wurden (Num. 19,22), während die aus der Berührung eines verendeten Thieres entstandene Verunreinigung überhaupt nur einen Tag dauerte, und dann wie jede nur bis zum Abende dauernde Unreinheit durch Baden der Personen und Waschen der Sachen gehoben werden solte (11,25 ff.).

Wenn hienach sowol die Zeugung und Geburt als der Tod mit Unreinheit behaftet ist, so sind doch nicht Erzeugung und Sterben, Entstehen und Vergehen als die beiden das endliche Sein begrenzenden, bedingenden und in sich zusammenfassenden Pole an sich verunreinigend, so daß man mit *Bähr* (Symb. II S. 461 ff.) das den Reinigungsgesetzen zu Grunde liegende Princip in dem endlichen Sein gegenüber dem unendlichen Sein, welches ethisch gefaßt als Gegensatz des absolut Heiligen in die Sphäre des Sündlichen falle, suchen dürfte (vgl. dagg. *Sommer* a. a. O. S. 239 ff.). Das endliche Sein ist eben so von Gott geschaffen, wie die Leiblichkeit des Menschen, und beides rein und gut aus Gottes Hand hervorgegangen.

Auch werden nicht Zeugen, Gebären und Sterben als verunreinigend bezeichnet, sondern die bei der Zeugung und Geburt erfolgenden Ausflüsse und die dem Tode verfallenen Körper. In der auf das Sterben folgenden Verwesung wird die Wirkung der Sünde, deren Sold der Tod ist, am Leibe offenbar. Die Todesverwesung ist die Verleiblichung des unheiligen Wesens der Sünde, und als solche die Unreinheit *κατ' ἐξοχήν*, welche der zur Heiligung in der Gemeinschaft Gottes berufene Israelit meiden und verabscheuen soll. Daher verunreinigt der menschliche Leichnam am stärksten, so stark daß zur Tilgung dieser Unreinheit ein durch Sühnopferasche zu einer Art heiliger Lauge verstärktes Sprengwasser erfordert wird. Nächst dem Leichname aber einerseits der Aussatz, dieses leibhafte Ebenbild des Todes, welcher Symptome der Verwesung am lebendigen Leibe hervorbringt, andererseits die ekelhaften Ausflüsse aus den Geschlechtsorganen, welche den faulichten Ausflüssen gleichen, die an den Leichen die innere Zersetzung der Leibesorgane und den Beginn der Verwesung offenbaren. Aus der Beschränkung der Unreinheiten, für welche besondere Reinigungen angeordnet werden, auf diese drei Erscheinungsformen des leiblichen Lebens erhellt klar, daß die Reinigungsgesetze des A. T. nicht Vorschriften zur Beförderung der Reinlichkeit, guten Sitte und des Anstandes, keine Polizeigesetze zum Schutze des leiblichen Lebens gegen ansteckende Krankheiten und andere der Gesundheit schädliche Einflüsse sein sollen, sondern daß sie keinen andern Zweck haben als den: „durch Einprägung tiefen Grauens vor allem, was Tod ist und heißt in der Creatur, einen gründlichen Abscheu vor allem, was Sünde ist und heißt, zu pflanzen (*Leidekker de rep. Hebr. I p. 687 sq. Hgstb.* Christol. III, 592 ff. 663 ff. *Theodor. qu. ad Levit. 14*), und den gefallenen Menschen zu seiner steten Demütigung bei allen Hauptvorgängen des natürlichen Lebens, Zeugung, Geburt, Nahrung, Krankheit, Tod, daran zu erinnern, wie alles, auch die leibliche Natur, unter dem Fluch der Sünde liege (Gen. 3,14—19), damit so das Gesetz ein *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* würde, das Sehnen nach dem Erlöser von dem auch der Leiblichkeit anhaftenden Fluche beständig erweckte und wach erhielte (s. Gal. 3,24. Röm. 7,24. 8,19 ff. Phil. 3,21)." *Leyrer.*[1]

Cap. XII. **Die Unreinheit und Reinigung der Kindbetterin.** V. 2—4. Wenn ein Weib Samen hervorbringt (תַּזְרִיעַ) und einen Knaben gebiert, soll sie 7 Tage unrein sein wie in den Tagen der Unreinheit ihres (monatlichen) Krankseins. נִדָּה von נָדַד fliehen, eig. das zu Fliehende, bed. speciell die Unreinheit des weiblichen Blutflusses (15,19). הוֹחָה *infin.* von דָּוָה siech, krank sein, hier und 15,33. 20,18 von dem leidentlichen Zustande des Blutganges. V. 3 f. Nach Ablauf dieser Frist, am 8. Tage soll der Knabe beschnitten werden, s. zu Gen. 17, Bd. I S. 164. Alsdann soll sie noch sitzen (תֵּשֵׁב) d. h. daheimbleiben 33 Tage im Blute der Reinigung, ohne

1) Ueber die Reinigungen vgl. *Bähr* Symb. II S. 454 ff., *Sommer* a. a. O. S. 201 ff.; m. Archäol. I S. 268 ff. u. *Leyrer* in *Herzogs* R. Enc. XII S. 620 ff. — Unbedeutend ist, was *Kurtz* a. a. O. S. 362 ff. über Wesen und Begriff der Unreinheit im Cultus Neues aufgestelt hat, und seine Polemik gegen meine Ansicht (in der bibl. Archäologie) völlig verfehlt.

Heiliges zu berühren und zum Heiligtum zu kommen (also nicht an Opfermahlzeiten, Pascha u. dgl. teilnehmen), bis die Tage der Reinigung voll d. h. abgelaufen sind. V. 5. Wenn sie aber ein Mädchen geboren, soll sie zwei Wochen (14 Tage) unrein sein wie in ihrer Menstruation und dann noch 66 Tage zu Hause sich halten. Die Unterscheidung zwischen der 7 *resp.* 14tägigen Frist der נִדַּת הוֹתָהּ und der 33 *resp.* 66tägigen Frist der דְּמֵי טָהֳרָהּ hat ihren natürlichen Grund in den leiblichen Secretionen der Entbundenen, welche in der ersten Woche stärker und blutiger sind (*lochia rubra*) als die darauf folgenden mehr wässerigen und schleimigen Abgänge der *lochia alba,* die bis 5 Wochen andauern können, so daß erst gegen 6 Wochen nach der Geburt das Normalbefinden wieder eintritt. Auch die Verlängerung dieser Fristen bei der Geburt eines Mädchens hat ihren Grund in den Ansichten des Altertums, daß die blutigen und die wässerigen Abgänge nach weiblichen Geburten länger dauern als nach männlichen (*Hippocr. Opp. ed. Kühn. I p. 393. Aristot. h. an. 6, 22. 7, 3* vgl. *Burdach,* Physiologie III S. 34). Daß aber diese Fristen auf die volle Zahl von 40 und 80 Tagen anberaumt wurden, läßt sich nur aus der Bedeutsamkeit dieser Zahlen erklären, die uns besonders in der Zahl 40 wiederholt entgegentritt, s. zu Ex. 24, 18. — V. 6 f. Nach Ablauf der Tage ihrer Reinigung „in Bezug auf einen Sohn oder eine Tochter" d. h. je nachdem sie einen Sohn oder eine Tochter geboren (nicht: für den Sohn oder für die Tochter" [*Luth.* u. A.], weil die Entbundene nicht für das Kind, das sie geboren, sondern für sich selbst der Reinigung bedarf und nicht das Kind, sondern sie selbst unrein war) soll sie ein jähriges Lamm zum Brand- und eine junge Taube oder Turteltaube zum Sündopfer bringen dem Priester, damit er sie vor Jehova versöhne und sie vom Quell ihres Blutgangs rein werde. בֶּן שְׁנָתוֹ eig. Sohn seines Jahres, der sein Jahr hat, ein Jahr alt ist (vgl. 23, 12. Num. 6, 12. 14. 7, 15. 21 u. ö.) wechselt als gleichbedeutend mit בֶּן שָׁנָה ab, s. Ex. 12, 5 und im *plur.* בְּנֵי שָׁנָה 23, 18 f. Ex. 29, 38. Num. 7, 17. 23. 29 u. ö. מְקוֹר דָּמֶיהָ Quell der Blutung (über דָּמִים s. zu Gen. 4, 10) s. v. a. Blutfluß, vgl. 20, 18. Die leibliche Reinigung durch Bad und Waschung ist als selbstverständlich nicht besonders erwähnt, auch über die Mitteilung ihrer Unreinheit an die Personen, die sie und ihr Lager berührten nichts bestimt, weil hier wenigstens für die ersten 7 *resp.* 14 Tage ohne Zweifel die Bestimmungen über die Menstruation galten. Für ihre Stellung zum Herrn und seinem Heiligtume soll sie sich mit einem Sünd- und Brandopfer reinigen lassen wegen der Unreinheit, in welcher die Sünde der Natur hervorgetreten war, weil sie deshalb wochenlang vom Heiligtum und der Gemeinschaft des Herrn hatte fern bleiben müssen. Da jedoch diese Reinigung nicht einer besondern ethischen Verschuldung sondern nur der mittelbar in ihrer leiblichen Erscheinung offenbar gewordenen Sünde galt, so genügte zum Sündopfer eine Taube, die kleinste blutige Opfergabe, wogegen zum Brandopfer ein jähriges Lamm gefordert wurde, um die Wichtigkeit und Stärke der Hingabe an den Herrn nach längerer Entfernung von ihm auszudrücken. Doch konte bei großer Dürftigkeit der Wöchnerin das Lamm auch durch eine Taube ersezt werden v. 8; vgl. zum Ausdruck und zur Sache 5, 7 u. 11.

Cap. XIII und XIV. **Der Aussatz.** Das Gesetz über den Aussatz, dessen Beobachtung Mose Deut. 24, 8 f. wiederholt dem Volke einschärft, handelt 1) von dem Aussatze an Menschen, wie derselbe a) in seinen gefährlichen Entwicklungsformen teils auf der Haut des Leibes (v. 2—28), teils an Kopf und Bart (v. 29—37) hervorbricht, b) in ungefährlichen Erscheinungsformen (v. 38 u. 39), endlich c) am Glatz- und Kahlkopfe (v. 40—44) sich zeigt, woran sich Bestimmungen über die Absonderung der Aussätzigen aus der menschlichen Gesellschaft anreihen (v. 45 u. 46); 2) vom Aussatze an leinenen, wollenen und ledernen Stoffen und deren Behandlung (v. 47—59); 3) von der Reinigung der vom Aussatze genesenen Personen (14, 1—32); 4) von dem Aussatze an Häusern und dessen Beseitigung (v. 33—53). — Die Verordnungen über den Aussatz der Menschen[1] betreffen übrigens nur den sogen. weißen Aussatz, *λεύκη, λέπρα, lepra,* der warscheinlich damals allein in Vorderasien vorkam, nicht nur unter den Israeliten und Juden (Num. 12, 10 ff. 2 Sam. 3, 29. 2 Kg. 5, 27. 7, 3. 15, 5. Matth. 8, 2 f. 10, 8. 11, 5. 26, 6 und die Parallelen bei Marc. u. Luc.), sondern auch bei den Syrern (2 Kg. 5, 1 ff.), und der sich in jenem Weltteile noch heutiges Tages findet, häufiger in den Ländern des Libanon und Jordan, in der Umgegend von Damaskus, in welcher Stadt 3 Hospitäler für Aussätzige bestehen (*Seetzen* R. I S. 277 f.), seltener in Arabien (*Nieb.* Arab. S. 135 ff. *Burckh.* Beduinen S. 76) und in Aegypten (*Prosp. Alp. medic. Aeg. I, 14. Sonnini* R. I S. 281. 89 f. *Seetzen* III S. 368), obschon im Morgenlande gegenwärtig mehr der knollige Aussatz, *lepra tuberosa s. articulorum* (Gelenklepra) herscht, der in Aegypten häufig an den untern Extremitäten in der Form des Elephantenfußes auftritt (*Pruner* a. a. O. S. 163 ff. 326 ff.). Den weißen Aussatz — *Lepra Mosaica* genant, der jezt sich nur noch zuweilen in Arabien zeigt, wo man ihn *Baras* nent — beschreibt *Trusen,* Krankh. d. alten Hebr. S. 165 folgendermaßen: „Oft Jahre lang vor dem wirklichen Ausbruche der Krankheit zeigen sich weiße, gelbliche, unempfindliche, in der Tiefe der Haut liegende Flecken, besonders an den Genitalien oder im Gesicht, an der Stirn, an den Gliedern, wobei die Haupthaare zugleich die Farbe der Flecken annehmen. Später dringen diese Flecken durchs Zellgewebe bis zu den Muskeln und Knochen, die Haare werden weiß, wollig, gehen aus, es bilden sich harte, gallertartige Geschwülste im Zellgewebe, die Haut wird hart, rauh und rissig, es quilt Lymphe hervor, die große Borken bildet, welche sich von Zeit zu Zeit lostrennen und unter welchen oft übelriechende, schwammige Geschwüre sitzen. Späterhin schwellen die Nägel auf, krümmen sich, fallen ab, es bildet sich Entropium, blutendes Zahnfleisch, verstopfte Nase und starker Speichelfluß. — — Stumpfheit der Sinne, große Schwäche und Magerkeit, colliquative Diarrhöen, Oedem, allgemeine Wassersucht und Zehrfieber beschließen die Leiden der Unglücklichen."

1) Vgl. *Ph. G. Hensler* vom abendländ. Aussatz im Mittelalter. Hamb. 1790. *F. Pruner* die Krankheiten des Orients. Erlang. 1847. S. 163 ff. *D. C. Danielssen et Wilh. Boeck traité de la Spedalskhed ou Eléphantiasis des Grecs, trad. du Norwégien par L. A. Cosson de Nogaret. Paris 1848. Tit. Tobler* Beitrag zur medicin. Topographie v. Jerusalem. 1855. S. 47 ff.

C. XIII. V. 2—28. *Die Kennzeichen des am Leibe aus verschiedenen Hautausschlägen unmittelbar oder in Folge von Entzündungen und Brandmälern entstehenden Aussatzes.* V. 2—8. Der *erste* Fall: „wenn einem Menschen auf der Haut seines Fleisches (Leibes) entsteht ein erhabener Fleck oder Grind oder eine Flechte." שְׂאֵת Erhebung (Gen. 4,7 u. ö.) bed. hier die Erhebung der Haut an einer Stelle des Leibes, einen erhabenen Fleck wie Finne oder Linsenmaal. סַפַּחַת Ausschlag, Schorf oder Grind, von סָפַח ausgießen, ausschütten, „gleichsam eine Ausschüttung aus dem Fleische oder der Haut" (*Kn.*). בַּהֶרֶת von בָּהַר im Arab. und Chald. glänzen, ist eine aufgedunsene glänzende Stelle der Haut, eine helle Flechte oder Blase. Wenn eine dieser Erscheinungen wird לְנֶגַע צָרָעַת zu einem Aussatzmaale, so soll der damit Behaftete zum Priester gebracht werden, damit dieser das Uebel untersuche. צָרַעַת von צָרַע niederschlagen, geißeln, ist der Aussatz als eine Geißel Gottes, und zwar bei Menschen immer der weiße Aussatz, den die Araber *Baras* (بَرَص) nennen. נֶגַע Schlag, also נגע צ׳ Schlag des Aussatzes bezeichnet sowol die vom Aussatz ergriffene Stelle, das Aussatzmaal (v. 3. 29—32. 42 u. ö.), als auch die vom Aussatz ergriffene Person (v. 4. 12. 13. 31) und Sache (v. 50. 55). — V. 3. Einen solchen Kranken soll der Priester für unrein erklären (טִמֵּא), wenn a) das Hauthaar an dem Maale (בַּנֶּגַע) sich weiß verwandelt hat, das den Israeliten eigene dunkle Haar weiß geworden ist, b) wenn das Aussehen des Maales tiefer als die Haut des Fleisches ist d. h. die Maalstelle im Verhältnis zur übrigen Haut vertieft oder eingesunken erscheint. Alsdann ist es Aussatz. Diese Merkmale werden auch von neueren Beobachtern anerkant, z. B. von *Hensler* a. a. O. S. 272 ff.; und bei den Arabern gilt der Aussatz als heilbar, wenn die Haare auf den weißen Flecken schwarz geblieben, dagegen als unheilbar, wenn sie weißlich geworden sind, s. *Forskal* bei *Nieb.* Arab. S. 137. — V. 4—6. Wenn aber die aufgedunsene glänzende Stelle (Flechte) weiß ist auf der Haut, ihr Aussehen aber nicht tiefer als die Haut, die Stelle also nicht eingesunken ist und das Haar sich nicht in Weiß verwandelt hat, dann soll der Priester den Aussätzigen (אֶת־הַנָּגַע) 7 Tage einschließen d. h. von dem Verkehre mit andern Menschen absperren und am 7. Tage wieder besichtigen. Findet er dann, daß das Maal „in seinen Augen" d. h. nach seiner Ansicht steht (עָמַד) d. h. unverändert geblieben, sich auf der Haut nicht ausgebreitet oder um sich gegriffen hat, so soll er denselben nochmals 7 Tage einschließen. Und findet er bei der abermaligen Besichtigung am 7. Tage, daß das Maal blässer geworden (כֵּהָה), den weißen Glanz verloren und sich nicht ausgebreitet hat, so soll er ihn rein sprechen, denn es ist מִסְפַּחַת ein Grindfleck d. h. ein bloßer Hautausschlag, nicht warer Aussatz. Der Reingesprochene soll aber noch seine Kleider waschen, um sich auch von dem Schein des Aussatzes zu reinigen, und dann rein sein. — V. 7 f. Wenn hingegen der Grind sich auf der Haut verbreitet hat „nach seinem (ersten) Erscheinen vor dem Priester in Betreff seiner Reinigung" d. h. um sich in Bezug auf sein Reinwerden besichtigen zu lassen, so soll

der Priester, wenn er dies beim zweiten Erscheinen desselben vor ihm erkent, den Kranken für unrein erklären, denn es ist dann Aussatz.

Der *zweite* Fall v. 9—17: wenn der Aussatz ohne voraufgegangene Ausschläge hervorbricht. V. 9 ff. „Wenn ein Aussatzmaal an einem Menschen ist (sich findet; תִּהְיֶה für יִהְיֶה nach dem *nom. rect.* wie Gen. 4, 10) und der Priester, zu dem er gebracht wird, sieht, daß „eine weiße Erhöhung auf der Haut ist und diese das Haar in Weiß verwandelt hat und Leben rohen (wilden) Fleisches auf der Erhöhung ist, so ist es veralteter Aussatz." Mit v. 11 begint erst der Nachsatz zu den Vordersätzen v. 9 u. 10. בְּשַׂר חַי lebendiges d. i. rohes (1 Sam. 2, 15), wildes Fleisch. מִחְיָה Lebenserhaltung (Gen. 45, 5), Lebensmittel (Jud. 6, 4), hier v. 10 u. 24 Leben in der Bed. das was Leben zeigt (*Kn.*), nicht: Schlag oder Fleck = נֶגַע, von מָחָה stoßen, da dies Verb. diese Bed. nur in geographischem Sinn: an etwas stoßen oder reichen, hat Num. 34, 11. Wenn der Priester das Uebel als veralteten, schon lange bestanden habenden Aussatz erkent, soll er den damit Behafteten für unrein erklären, nicht erst einschließen, da die Sache nicht mehr zweifelhaft ist. — V. 12 f. Wenn hingegen der Aussatz auf der Haut blühend hervorbricht (פָּרוֹחַ תִּפְרַח) und die ganze Haut des Betroffenen vom Kopf bis zu den Füßen bedekt „hinsichtlich des ganzen Sehens der Augen des Priesters" d. h. so weit nur die Augen des Priesters sehen, so soll der Priester den Betroffenen (הַנָּגַע s. zu v. 2) für rein erklären. „Ganz hat er sich in Weiß verwandelt" d. h. sein ganzer dunkler Leib ist weiß geworden. Das rasche vollständige Hervorbrechen des Aussatzstoffes auf der Oberfläche des ganzen Leibes war die Krisis, mit der sich das Uebel brach, der Krankheitstoff sich in einen Schorf verwandelte, der abstarb und dann abfiel. V. 14. „Am Tage aber, da an ihm wildes Fleisch erscheint, ist er unrein — das wilde Fleisch ist unrein; Aussatz ist es." Wenn nämlich, nachdem der Körper sich mit einem weißen Schorfe bedekt hatte, womit der Krankheitstoff sich erschöpft zu haben schien, sich noch wildes Fleisch zeigte, dann war das Uebel noch nicht ganz gehoben, und der damit Behaftete für unrein zu erklären.

Der *dritte* Fall v. 18—23: wenn sich der Aussatz aus einem zugeheilten Geschwüre entwickelt. In v. 18 ist וּבָשָׂר absolut voraufgestellt und mit בּוֹ wieder aufgenommen (s. *Ges.* §. 145, 2) und dieses durch בְּעוֹרוֹ näher bestimt: wenn am Fleische entsteht, an ihm, an seiner Haut ein Geschwür (שְׁחִין s. zu Ex. 9, 9) und geheilt ist, und es entsteht an der Stelle des Geschwüres ein weiße Erhöhung oder eine weißröthliche Flechte, so soll er (der damit Behaftete) beim Priester erscheinen. V. 20. Findet derselbe das Aussehen der kranken Stelle niedriger als die umgebende Haut und das Haar an ihr weiß verwandelt, dann soll er den Kranken für unrein erklären. „Es ist ein Aussatzmaal; auf dem Geschwüre ist er ausgebrochen." V. 21 ff. Wenn aber an der Stelle das Haar nicht weiß geworden und keine Vertiefung gegen die Haut da ist und sie (die Flechte) blaß, so soll der Priester ihn 7 Tage einschließen. Hat sich während dieser Zeit das Maal auf der Haut ausgebreitet, so ist es Aussatz; wenn dagegen die Flechte an ihrer Stelle steht, sich nicht verbreitet hat, so ist es צָרֶבֶת הַשְּׁחִין „die Verharschung des Geschwürs". צָרֶבֶת eig. das Brennen, hier das was an

Haut und Fleisch durch die Entzündung oder das Geschwür verbrant oder ertödtet wird und als Schorf allmälig abfält (*Kn.*).

Der *vierte* Fall v. 24—28: wenn auf der Haut des Fleisches eine Brandstelle ist (מִכְוַת אֵשׁ eine Stelle, wo man sich mit Feuer verbrant hat, eine Brandnarbe) und „das Leben der Brandnarbe" d.i. die auf der Narbe auflebende oder sich bildende Haut (s. v. 10) „eine weißröthliche oder weiße Flechte wird" d.h. sich zu einem aufgedunsenen glänzenden Flecke gestaltet — ist eben so wie der vorige zu beurteilen und zu behandeln. שְׂאֵת הַמִּכְוָה (v. 28) Erhöhung der Brandnarbe d.i. eine aus der Brandnarbe entstandene Erhöhung des Fleisches und der Haut.

V. 29—37. *Der am Kopfe oder Kinne entstehende Aussatz.* Wenn der Priester ein Maal am Kopfe oder Kinne eines Mannes oder Weibes sieht, dessen Aussehen tiefer als die Haut und an dem das Haar gelb (צָהֹב goldgelb, röthlich, fuchsig) und dünn ist, so soll er es für נֶתֶק halten. נֶתֶק heißt der Aussatz am Kopfe oder Kinne, warsch. von נָתַק raufen, reißen, eig. „die Raufe, Reiße", weil er die Haare ausreißt, ausfallen macht, ähnlich wie *κνήφη* Krätze von *κνάω* schaben, kratzen, *scabies* von *scabere*, Krätze von kratzen (*Kn.*). Nimt er aber diese beiden Merkmale nicht war — keine Vertiefung der Haut und das Haar schwarz d.h. nicht gelb, so soll er den Betroffenen 7 Tage einschließen. In שָׁחֹר אֵין בּוֹ v. 31 liegt jedenfalls ein Textfehler; entweder ist שחר ohne אין zu lesen oder warscheinlicher שָׁחֹר nach v. 37 für צָהֹב verschrieben. V. 32 ff. Wenn dann das Maal sich nicht ausgebreitet hat und die genanten beiden Merkmale nicht warzunehmen sind, so soll der Betroffene sich scheeren, aber den נֶתֶק den Ausschlag, die grindige Stelle, nicht scheeren, und der Priester ihn nochmals 7 Tage einschließen, und dann zusehen, ob eine Veränderung eingetreten ist; und wenn nicht, ihn rein sprechen, worauf er seine Kleider waschen soll (s. v. 6). V. 35 f. Falls jedoch nach seiner Reinigung der Ausschlag sich doch ausbreitet, so soll der Priester, wenn er dies sieht, nicht nach dem gelben Haare suchen; „er ist unrein" d.h. er soll ihn ohne nach dem Vorhandensein gelber Haare zu forschen für unrein erklären, weil das Umsichgreifen des Ausschlags den Aussatz hinlänglich beweist. V. 37. Wenn hingegen der Ausschlag steht (עָמַד wie v. 5) und schwarzes Haar darauf hervorsproßt, so ist er geheilt; „der Aussatz ist rein" und der Betroffene rein zu sprechen.

V. 38 u. 39. *Der ungefährliche Aussatz* — בֹּהַק *Bohak* von בהק im Syr. weiß sein — tritt auf der Haut des Leibes hervor im בָּהֶרֶת Flechten, „weißen Flechten". Wenn diese glanzlos oder blaß (כֵּהוֹת) weiß sind, dann ist es der unschuldige *Bohak, ἀλφός* (LXX) „weißer Grind" (*Luth.*), der nicht verunreinigt, auch von den Arabern, die ihn noch heutiges Tags بَهَق *Bahak* nennen, für ungefährlich gehalten wird; ein Hautausschlag ähnlich der Schuppenflechte, der in etwas erhabenen Flecken oder Flechten ungleicher Größe von bläßlich-weißer Farbe, die das Hauthaar nicht verändern, auftritt, keine Unbequemlichkeiten verursacht und in 2 Monaten bis 2 Jahren wieder vergeht; vgl. *Forsk.* bei *Nieb.* Arab. S. 135 u. 137 und *Sonnini* Reisen II S. 195 f.

V. 40—44. *Der Aussatz der Kahlköpfe.* קָרַח ist der Hinterglatzkopf, an dessen Kopf das Haar hinten ausgefallen ist; גִּבֵּחַ der Vorderglatzkopf, bei dem der Kopf „von der Seite, dem Rande seines Gesichts her d.i. von Stirn und Schläfen aus kahl geworden" (*Kn.*). Beiderlei Kahlköpfe sind natürlich rein. V. 42 ff. Wenn aber auf der Hinter- oder Vorderglatze ein weißröthliches Maal sich bildet, so ist es Aussatz, der dort ausbricht, und daran zu erkennen, daß die Erhöhung des Maales (שְׂאֵת הַנָּגַע) das Aussehen hat des Aussatzes an der Haut des Leibes. Ein solcher ist unrein und vom Priester dafür zu erklären. „Auf seinem Haupte ist sein Aussatzübel" d.h. er hat es an seinem Kopfe. צָרוּעַ mit dem Aussatze behaftet, aussätzig.

V. 45 u. 46. Ueber *das Verhalten der Aussätzigen* bestimt der Gesetzgeber: Sie sollen in Trauercostüm gehen, die Kleider einreißen, das Haupthaar unbeschnitten (s. zu 10, 6) und den Bart verhült (Ez. 24, 17. 22), und „unrein, unrein" rufen, damit man ihnen ausweiche, um sich nicht zu verunreinigen (Klagl. 4, 15), und so lange das Uebel andauert, abgesondert wohnen außerhalb des Lagers (Num. 5, 2 ff. 12, 10 ff. vgl. 2 Kg. 15, 5. 7, 3),[1] womit *implicite* ausgesprochen ist, daß der Aussätzige durch Berührung Andere unrein machte. Hienach lehren die Rabbinen, daß der bloße Eintritt eines Aussätzigen in ein Haus alles was darin befindlich verunreinige (*Mischn. Kelim 1, 4. Negaim 13, 11*).

V. 47—59. *Der Aussatz an linnenen, wollenen und ledernen Stoffen und Kleidern.* Als Kleiderstoffe sind v. 47 nur Wolle und Flachs genant, wie Deut. 22, 11. Hos. 2, 7. Prov. 31, 13, die auch bei den alten Aegyptern (Herod. 2, 81) und den alten Griechen (*Becker* Charikles III S. 189) die gewöhnlichen Stoffe bildeten. Von den Kleidern aus Wolle oder Flachs werden v. 48 ff. unterschieden שְׁתִי und עֵרֶב für den Flachs und die Wolle d.h. für Flachs- und Wollenstoffe — לַמִּשְׁתִּים וְלַעֲמֶר, womit v. 52 בַּשֵּׁשׁ אוֹ בַצָּמֶר in Wolle oder Flachs bestehend, abwechselt. שְׁתִי וְעֵרֶב geben die alten Uebersetzer durch *στήμων* und *κρόκη*, *stamen et subtegmen* (LXX. *Vulg.*) d.i. Aufzug und Einschlag oder Eintrag, „Werft und Eintracht" (*Luth.*); שְׁתִי also das für den Aufzug des zu Webenden auf den Webstuhl bestimte Garn aus Wolle oder Flachs; עֵרֶב eig. Mischung, das für das Einweben in den Aufzug bestimte Garn. Das Bedenken aber, daß Aufzug und Eintrag nicht so auseinandergehalten werden könten, daß eins ohne das andere aussätzig und davon gesondert behandelt werden könne (*Houbig. Dathe, Kn.*), hat schon *Gusset. Lex. s. v.* עֵרֶב durch die richtige Bemerkung gehoben, daß an das Aufzugs- und Eintragsgarn, nicht an schon gewebte Zeuge zu denken sei. So lange das Garn noch nicht zu Zeug verwebt ist, kann Aufzugsgarn und Einschlagsgarn sehr leicht gesondert sein und an verschiedenen Orten liegen, so daß das eine verdirbt ohne das andere. Es ist hier das zum Weben bestimte Garn von dem gewebten Zeuge unterschieden, wie gleich darauf das Leder (עוֹר) von Leder-

1) Noch im heutigen Oriente existiren für die Aussätzigen besondere Siechhäuser außerhalb der Städte, vgl. *Nieb.* Arab. S. 136. *Seetzen* R. I S. 120. 277 f. In Jerusalem haben sie ihr Quartier am Zionsthore, s. *Robins.* Pal. I S. 404. *Tobler* Denkblätter aus Jerusalem S. 411 ff.

arbeit (מְלֶאכֶת עוֹר aus Leder Gefertigtem = כְּלֵי עוֹר Ledergeräth v. 49). Kennzeichen des Aussatzes sind: Wenn das Maal am Zeuge grünlich oder röthlich ist, dann soll der Priester אֶת־הַנָּגַע das mit Aussatz behaftete Zeug (Ding) 7 Tage verschließen und alsdann besichtigen. Hat sich unterdessen das Maal ausgebreitet, so ist es צָרַעַת מַמְאֶרֶת „bösartiger Aussatz". מַמְאֶרֶת von מאר ist mit *Boch. Hieroz. I p. 554* nach מָאַר *irritavit, recruduit* (*vulnus*) zu erkl.: *lepra exasperata;* מַמְאֶרֶת הַנָּגַע das Maal schlimm, bösartig machend; nicht mit *Gesen.* מאר = מרר *acerbum faciens i. e. dolorem acerbum excitans,* was für den Aussatz an Zeugen und Häusern (14, 44) nicht paßt und durch Ez. 28, 24 nicht gefordert wird; auch nicht von מָאַר *defluvio pilorum laboravit* s. v. a. kahlmachend (*Kn.*). Solches Zeug soll als unrein verbrant werden. V. 53 ff. Wenn hingegen das Maal in den 7 Tagen sich nicht ausgebreitet hat, soll der Priester das Zeug, woran das Maal, waschen lassen und dann noch 7 Tage verschließen. Hat das Maal nach dem Waschen sein Aussehen (עַיִן) nicht verändert, aber auch sich nicht ausgebreitet, so ist das Zeug unrein und zu verbrennen. פְּחָתֶת הִוא וגו „es ist eine Einfressung an der Hinter- und Vorderseite" (des Zeugs oder Leders). פְּחָתֶת von פָּחַת im Syr. *fodit,* wovon פַּחַת Grube, eig. Eingrabung, hier: einfressende Vertiefung. קָרַחַת kahle Stelle auf der vorderen oder rechten Seite, גַּבַּחַת kahle Stelle auf der hintern oder linken Seite von Zeug oder Leder. V. 56. Wenn aber das Maal 7 Tage nach dem Waschen blaß geworden (כֵּהָה), verbleicht ist, so soll man es (die Maalstelle) vom Kleid, Leder oder Garn abtrennen (abreißen) und — wie v. 58 nachgetragen wird — das Kleid, Zeug u. s. w., von dem das Maal gewichen, zum zweiten Male waschen, worauf es rein ist. V. 57. Erscheint jedoch das Maal an solchem Kleide oder Zeuge nochmals (עוֹד) d. h. in der Folge wieder, so פֹּרַחַת הִוא ists neu hervorbrechender Aussatz und die davon ergriffene Sache zu verbrennen. — Der Aussatz an linnenen und wollenen Zeugen, Kleidern und an Leder bestand warscheinlich in nichts anderem als in sogenanten Stockflecken, die durch Feuchtigkeit und Mangel an Luftzug entstehen und bei Leinwand in stellenweise farbigen rundlichen Flecken bestehen, die sich ausbreiten und das Gewebe allmälig zerfressen, daß es wie Moder auseinanderfält. Beim Leder sind die Stockflecken recht eigentlich „eingefressene Vertiefungen", und farbig, „grünlich, röthlich, weißlich nach der Art der feinen Kryptogamen nämlich, die sich da gebildet haben", vgl. *Sommer* a. a. O. S. 224 u. m. Archäol. §. 56 Anm. 7.

C. XIV. V. 1—32. *Die Reinigung des Aussätzigen* nach Genesung von seiner Krankheit. Da der Aussatz als ein Zersetzen der Lebenssäfte und Verwesen des Menschen bei lebendigem Leibe ein Ebenbild des Todes ist und gleich diesem die Auflösung und Zerstörung des Lebens im leiblichen Gebiete herbeiführt, welche die Sünde im geistigen Gebiete anrichtet, und da eben deshalb der Aussätzige nicht blos von der Gemeinschaft des Heiligtums ausgeschlossen sondern auch von dem Verkehre und Umgange mit dem zur Heiligung berufenen Bundesvolke ausgeschieden wurde, so war der vom Aussatz Genesene durch eine bedeutsame Reinigung zuerst wieder in die Gemeinschaft des Bundesvolks aufzunehmen, sodann weiter noch in die Lebensgemeinschaft mit Jehova in seinem Heiligtume einzusetzen. Demzufolge zerfält die vorgeschriebene Reinigung in zwei durch eine Zwischenzeit von 7 Tagen von einander getrente Acte.

Der *erste* Act v. 2—8 stelt die Wiederaufnahme des für todt Geachteten in die Gemeinde der lebenden Glieder des Bundesvolks dar und wird deshalb vom Priester außerhalb des Lagers vorgenommen. V. 2 ff. Am Tage seiner Reinigung soll der Priester den Aussätzigen außerhalb des Lagers besichtigen und wenn er das Aussatzübel geheilt und von ihm geschwunden (נִרְפָּא מִן *praegn.* geheilt von weg d. i. geheilt und geschwunden von) findet, für den zu Reinigenden bringen lassen (וְלָקַח — צִוָּה gebieten, daß man hole, bringe) zwei lebendige (חַיּוֹת in voller Lebenskraft befindliche) Vögel (צִפֳּרִים Vögel ohne nähere Bestimmung der Gattung, nicht etwa Sperlinge) und (ein Stück) Cedernholz und Coccus (etwas scharlachrothe Wolle oder ein Stückchen Scharlachzeug) und Ysop (s. zu Ex. 12, 22). V. 5 ff. Den einen Vogel soll der Priester schlachten lassen in ein irdenes Gefäß auf frisches (חַיִּים aus einem Quell oder Bach geschöpftes 15, 13. Gen. 26, 19) Wasser d. h. so schlachten lassen, daß sein Blut in das frische Wasser in einem Gefäße fließt und sich mit demselben mischt, alsdann den (andern) lebendigen Vogel samt dem Cedernholz, Scharlach und Ysop nehmen und sie (diese Zutaten) mit dem Vogel in das Blut des auf dem Wasser geschlachteten tauchen, und damit den vom Aussatze Geheilten 7 mal (s. 4, 6) besprengen und reinigen, und dann den lebendigen Vogel „über die Fläche des Feldes entlassen", d. h. ins freie Feld fortfliegen lassen. Die beiden Vögel sind Symbole des zu Reinigenden. In dem ins freie Feld Entlassenen erkennen alle Ausll. ein Bild davon, daß der vormals Aussätzige nun mit neuer Lebenskraft versehen, von der Haft seiner Krankheit entbunden, wieder frei in die Gemeinschaft seiner Volksgenossen zurükkehren dürfe. Steht dies fest, so muß auch der andere ihm gleiche ebenfalls Symbol des Aussätzigen sein und zwar in Bezug auf seinen Tod, wie jener in Bezug auf sein Fliegen ins freie Feld; freilich nicht in der Weise, daß derselbe als ein Bild von dem bisherigen Todeszustande des Aussätzigen zu betrachten wäre, sondern in der Beziehung, daß sein blutiger Tod, obschon kein eigentliches Opfer, weil keine Blutsprengung erfolgte, zeigen soll, daß der Aussätzige wegen seiner bis auf den Grund des Lebens hinabreichenden Unreinigkeit dem Tode hätte erliegen müssen, wenn nicht die göttliche Barmherzigkeit ihn von dieser Sündenstrafe befreit und die volle Lebenskraft und Lebensfrische ihm wiedergegeben hätte. Die Restitution des vollen frischen Lebens wird ihm durch Besprengung mit dem Blute des an seiner Statt in den Tod gegebenen Vogels symbolisch zugeeignet. Weil aber seine Todeshaftigkeit in der Unreinheit des Aussatzes leibliche Gestalt angenommen hatte, so wurde er nicht mit Blut allein, sondern mit dem fließenden Wasser der Reinigung, in welches das Blut geflossen, besprengt und so von seiner todbringenden Unreinheit gereinigt. Während aber der eine Vogel für den zu Reinigenden sein Leben hingeben, sein Blut lassen muß,

wird der andere durch Benetzung mit der Mischung von Blut und Wasser zum Symbole des zu Reinigenden gemacht und in seiner Freilassung zur Rükkehr zu den Seinigen in sein Nest dessen Befreiung von dem Todesbanne des Aussatzes und seine Rükkehr in die Gemeinschaft seines Volks versinbildlicht (vgl. *Baumg.* Comm. II S. 170f. u. m. Archäol. I S. 289f.). Aus dieser Bedeutung des Ritus erklärt sich nicht nur die Wahl von Vögeln, da das freie ungehemte Sichbewegen nach allen Seiten sich nicht passender abbilden ließ als durch Vögel, die eben durch ihre rasche und freie Bewegung sich vor den andern Thieren auszeichnen, sondern auch die Forderung, daß sie lebendig und rein sein solten, um die Lebenserneuerung und Reinigung abzubilden, und die Zutat von Cedernholz, Scharlachwolle und Ysop, womit die Leben gebende Kraft des mit lebendigem (frischem) Wasser gemischten Blutes verstärkt werden solte. Das Cedernholz ist, weil es der Fäulnis widersteht — ἔχει ἄσηπτον ἡ κέδρος. *Theodor.* zu Ez. 17,22 — Sinbild der Lebensdauer; die Coccusfarbe Sinbild der Lebensfrische oder vollen Lebenskraft (s. Bd. I S. 523) und der Ysop — βοτάνη ῥυπτική (*Suid.*), *herba humilis, medicinalis, purgandis pulmonibus apta* (*August.* in *Ps. 51* u. a. Belege bei *Bähr* II S. 503) — Sinbild der Reinigung von Todesverwesung. Die Besprengung ist eine 7malige, um ihr das Gepräge einer göttlichen Heilstat zu geben, und geschieht mit einer Mischung von Blut und frischem Wasser, wobei das Blut auf das Leben, das Wasser auf die Reinigung hindeutet. — V. 8. Nach dieser sinbildlichen Reinigung von dem Todesbanne des Aussatzes hatte der Gereinigte sich noch leiblich zu reinigen durch Waschen seiner Kleider, Scheeren all seines Haares d. h. des Haares am ganzen Körper, nicht blos an Kopf und Bart (vgl. v. 9), und Baden in Wasser, und konte dann wieder ins Lager eintreten, solte aber noch 7 Tage außerhalb seines Zeltes bleiben[1], nicht blos, weil er sich in der Gemeinde noch nicht heimisch fühlen, noch das Bewußtsein, es fehle ihm noch etwas zu seiner völligen Wiederherstellung, haben solte (*Sommer* S. 216), sondern — wie schon der *Chald.* durch den Zusatz: *et non accedat ad latus uxoris suae* andeutet — um sich nicht durch Ausübung des Beischlafs wieder zu verunreinigen und die Vorbereitung auf die Wiederaufnahme in die Gemeinschaft mit Jehova zu durchbrechen.

Der *zweite* Act v. 9—20 bewirkt den Wiedereintritt in die Gemeinschaft mit Jehova, den Zugang zum Heiligtum, und begint am 7. Tage nach dem ersten mit einer wiederholten leiblichen Reinigung — Scheeren des Haares an Kopf, Bart, Augenbrauen (גַּבַּת עֵינָיו Wölbungen seiner

1) Diese Vorschrift sezt voraus einerseits, daß die Israeliten während des Zuges durch die Wüste in Zelten wohnten (vgl. auch Ex. 16,16), andererseits, daß man auch ohne Zelt dort leben konte. Dies bestätigen auch neuere Reisende von den Beduinen, daß sie teils in Zelten, teils in Hütten von Sträuchern wohnen und man auch Bett und Zelt ganz gut entbehren könne (vgl. *Faber*, Archäol. der Hebr. S. 19 ff. *Robins.* Pal. I S. 55). Dadurch verliert die widersinnige Berechnung von *Colenso*, daß die 2 Millionen Israeliten 200,000 Zelte nötig gehabt hätten und zum Transporte derselben 200,000 Ochsen erforderlich gewesen wären, allen Boden, abgesehen davon, daß der Berechnung ganz irrige Vorstellungen von der Schwere der Zelte zu Grunde liegen; vgl. dagegen *Hgstb.* Ev. K.-Z. 1864. Nr. 15.

Augen) und ganzem Körper (כָּל־שְׂעָרוֹ), Waschen der Kleider und Baden des Leibes. Hierauf folgt am 8. Tage die Opfersühne, behufs welcher der zu Sühnende 2 fehllose Schafe und ein jähriges weibliches Lamm, so wie drei Zehntel Epha (עִשָּׂרוֹן s. zu Ex. 29,40) Feinmehl mit Oel gemengt als Speisopfer und ein Log (לֹג = 1/12 Hin d. i. der Raumgehalt von 6 Hühnereiern oder 15,62 rheinl. Cubikzoll, s. m. Archäol. II S. 141f.) Oel darbringen, und der Priester ihn mit diesen Gaben vor Jehova d. i. vor den Brandopferaltar stellen soll. Das eine Lamm stelte der Priester als Schuldopfer dar mit dem Log Oel und webte beides. Durch die Webe, die sonst bei Sünd- und Schuldopfern nicht statt hatte, wurden Lamm und Oel dem Herrn symbolisch übergeben, und dadurch daß diese Opfergaben den Opfernden vertraten der zu Weihende mittelst derselben dem Herrn wieder zu seinem Dienste geweiht, gleichwie die Leviten mittelst der Webe dem Herrn übergeben wurden Num. 8, 11. 15. Zum Weihopfer wurde aber ein Schuldopfer erfordert, weil die Weihe zur Wiedereinsetzung in die durch den Todesbann des Aussatzes verlorenen Rechte des priesterlichen Bundesvolks diente.[1] V. 13f. Nach Schlachtung des Lammes am heiligen Orte, da das Schuldopfer gleich dem Sündopfer hochheilig war und dem Priester gehörte (s. zu 7,6), tat der Priester von dem Blute desselben an das rechte Ohrläppchen, den rechten Daumen und die rechte große Fußzehe des zu Weihenden, um dadurch die Organe des Hörens auf das Wort des Herrn und des Handelns und Wandelns nach seinen Geboten mit der Kraft des sühnenden Opferblutes zu heiligen, wie bei der Priesterweihe (8,24). — V. 15—18. Alsdann goß der Priester Oel aus dem Log in seine linke hohle Hand, tauchte darein den Finger seiner rechten Hand und sprengte damit 7 mal vor Jehova d. h. vor dem Brandopferaltare, um hiedurch das Oel Gott zu weihen und für die weitere Verwendung zu heiligen. Von dem übrigen Oele strich er an dieselben Organe des zu Weihenden, die er mit Blut bestrichen hatte, und zwar „auf das Blut des Schuldopfers" d. h. auf die vorher mit Blut bestrichenen Stellen; den Rest des Oels goß er auf das Haupt des zu Weihenden und versöhnte ihn so vor Jehova. Auch die Priester wurden bei ihrer Weihe gesalbt, indem ihnen Oel nicht blos aufs Haupt gegossen sondern auch an ihre Gewänder gesprizt wurde (8, 12. 30). Aber bei ihnen ging die Salbung des Hauptes dem Weiheopfer vorher und wurde heiliges Salböl dazu gebraucht. Hier dagegen ist es gewöhnliches Oel, das der zu Weihende als Opfergabe dargebracht hat, und wird deshalb erst durch Sprengen vor Jehova geheiligt,

1) Andere, wie *Riehm*, *Oehler* in *Herz.* R. Enc. X S. 644 u. *Kurtz*, Alttstl. Opfere. S. 171 u. 383 wollen auch dieses Schuldopfer als eine Art *mulcta* fassen, als satisfactorische Leistung dafür, daß der Aussätzige während der Dauer seiner Krankheit, so lange er von der Gemeinde ausgeschlossen war, seine theokratischen Bürgerpflichten nicht erfüllt und so Jehova verkürzt hatte. Allein läge diese Idee dem Schuldopfer zu Grunde, so hätte der Gesetzgeber auch von den an krankhaften Ausflüssen leidenden Personen nach ihrer Genesung Schuldopfer fordern müssen, da diese auch während ihrer oft sehr langwierigen, ja bis 12 Jahre andauernden Krankheit (Luc. 8, 43) als unrein von dem Besuche des Heiligtums ausgeschlossen waren, dem Herrn nicht mit Opfern dienen, also ihre theokratischen Bürgerpflichten nicht erfüllen konten.

worauf der zu Weihende an den Organen, mit welchen er dem Herrn dienen soll, sodann an dem Haupte, das seine Persönlichkeit vertritt, damit besprengt und begossen wird. Wie das nach göttlicher Vorschrift bereitete Salböl die Geisteskraft und Geistesgaben abschattet, mit welchen Gott die Priester zu ihrem besonderen Amte in seinem Reiche ausrüstet: so bildet das Oel, das der zu weihende Aussätzige aus eigenen Mitteln als Opfer darbringt, den Lebensgeist ab, welchen er als von Gott empfangen zu eigen besizt. Dieses Eigentum seines Geistes wird durch die priesterliche Webe und das Sprengen des Oels vor Jehova dem Herrn übergeben, um von seinem Gnadengeiste durchdrungen und neubelebt zu werden, und dann also gekräftigt dem zu Weihenden nicht nur an den Organen applicirt, mit welchem er als Glied des priesterlichen Volkes Gottes seinen Lebensberuf vollbringt, sondern auch auf sein Haupt geschüttet, um es seiner Person vollständig zuzueignen. Wie das Blut beim Opfer die Seele, so symbolisirt das Oel bei der Salbung den Geist. Wenn also durch Besprengung mit sühnendem Opferblute die Seele in die Gnadengemeinschaft mit dem Herrn gesezt wird, so gilt die Salbung mit Oel dem Leib und Seele belebenden Geiste, der durch dieselbe mit der Kraft des göttlichen Geistes begabt wird. Auf diese Weise wird der vom Aussatz Gereinigte vor Jehova versöhnt und in die Bundesrechte und Bundesgnade seines Gottes wieder eingesezt. V. 19 f. Nun erst kann ihn der Priester durch das Sündopfer, zu welchem das weibliche Lamm diente, „wegen seiner Unreinigkeit“ sühnen d. h. wegen der ihm wie allen Gliedern des Bundesvolks stets noch anklebenden Sünde, welche in der Unreinheit des Aussatzes in die äußere Erscheinung getreten war, mit Gott versöhnen, und dann sein Brand- und Speisopfer darbringen, welches die Heiligung aller seiner Glieder für den Dienst des Herrn zu gottwolgefälligen Werken verkörperte. Sünd- Brand- und Speisopfer werden daher nach der allgemeinen Vorschrift dargebracht, nur daß für das Speisopfer ein größeres Quantum von Mehl und Oel vorgeschrieben ist, als das spätere Gesetz Num. 15, 4 zu dem Brandopfer fordert, um den Fleiß in guten Werken abzubilden. — V. 21—32. Für den Fall der Armut des zu Weihenden wird das Brand- und Sündopfer auf ein paar Turtel- oder junge Tauben und das Speisopfer auf ein Zehntel Epha Mehl mit Oel vermengt ermäßigt, aber von dem Schuldopfer als Weihopfer nichts nachgelassen, weil dasselbe die *conditio sine qua non* der Wiedereinsetzung in die vollen Bundesrechte war. Wegen der Wichtigkeit desselben in allen seinen Momenten wird das Verfahren bei der Darbringung nochmals einzeln vorgeschrieben. Ueber יָדוֹ מַשָּׂגַת v. 21 und חַשִּׂיג יָדוֹ v. 22. 31 s. zu 5, 11.

V. 33—53. *Das Gesetz über den Aussatz der Häuser* wird Mosen und Aaron eröffnet als für die Zeit bestimt, in welcher Israel Canaan in Besitz genommen haben und Häuser bewohnen werde. Da Jehova das Land seinem Volke zum Besitze gibt, so wird ihm auch das „Geben des Aussatzmaales am Hause des Landes ihres Besitzes“ zugeschrieben (vgl. וְנָתַתִּי נֶגַע צ׳ v. 34), insofern als er denselben verhängt, um die Bewohner des Hauses daran zu mahnen, daß sie nicht blos ihre Leiber, sondern auch ihre Wohnstätten dem Herrn verdanken und ihm heiligen sollen. Schon

durch dieses וְנָתַתִּי wird die noch von *Kn.* für warscheinlich gehaltene Ansicht, daß der Häuseraussatz nur ein Uebergang des menschlichen Aussatzes an und in die Wände des Hauses sei, als unhaltbar zurückgewiesen, ganz abgesehen davon, daß die ganze Beschreibung desselben nicht die leiseste Hindeutung auf einen solchen Uebergang aufzeigt, vielmehr die Bewohner eines solchen Hauses als rein d. h. von Aussatz frei darstelt und nur die, welche, nachdem das Haus als verdächtig verschlossen worden, in dasselbe gehen oder darin schlafen, verunreinigt werden läßt (v. 46 f.), jedoch ohne sie als vom Aussatze angestekt zu bezeichnen. Aus den v. 37 angegebenen Kennzeichen erhellt nur, daß der Häuseraussatz ein Uebel ist, das an „pflanzliche Bildungen, flechtenartige Structuren“ erinnert, „wie sich deren auf verwitterten Steinen und stockigen Mauern erzeugen, die Oberfläche an ihrer Stelle zerstören und um ein Weniges austiefen.“[1] V. 35 f. Wenn sich das Uebel an einem Hause zeigt, soll der Besitzer dem Priester melden: „wie ein Aussatzübel erscheint mir am Hause“, und der Priester, bevor er eintritt es zu besichtigen, das Haus ausräumen lassen (פָּנָה aufräumen durch Wegschaffung dessen was darin liegt), damit nicht alles darin Befindliche unrein werde. Da hienach das im Hause Befindliche erst unrein wird, wenn der Priester das Haus für mit Aussatz behaftet erklärt, so läßt sich der Grund der Verunreinigung nicht in physischer Befleckung oder Ansteckung suchen, sondern muß ideeller oder symbolischer Art sein. V. 37 ff. Wenn der Aussatzfleck in „grünlichen oder röthlichen Vertiefungen, deren Aussehen tiefer ist als die Wand“, erscheint, so soll der Priester das Haus 7 Tage verschließen. Findet er dann, daß das Maal unterdessen sich an den Wänden ausgebreitet hat, so soll er die Steine, an welchen dasselbe haftet, ausbrechen und an einen unreinen Ort außerhalb der Stadt schaffen, das Haus von innen (מִבַּיִת wie Ex. 25, 11) ringsum abkratzen und den abgekrazten Lehm (עָפָר) gleichfalls außerhalb der Stadt an einen unreinen Ort werfen, andere Steine an ihre Stelle einsetzen und das Haus mit anderem Lehm übertünchen lassen. V. 43 ff. Bricht nun, nachdem dies geschehen, das Maal wieder hervor (יָשׁוּב וּפָרַח) und breitet sich aus, so ist bösartiger (מַמְאֶרֶת 13, 51) Aussatz am Hause, und man soll es als unrein niederreißen, und Steine, Holz und Lehm aus der Stadt an einen unreinen Ort schaffen. Ueber die *Infin.* חֵלֶץ und תֵּקָצוֹת für חַלֵּץ und חִקְצוֹת s. *Ew.* §. 238[d]. — V. 46 f. Wer in das Haus geht, so lange es verschlossen ist, wird bis zum Abend unrein und hat sich zu waschen, wer aber während dieser Zeit darin schläft oder ißt, soll seine Kleider waschen und natürlich auch bis zum Abend unrein sein. תְּסַגֵּיר אֹתוֹ (v. 46) kann *Perfect.* sein und ein von רְמֵי abhängiger Relativsatz nach *Ges.* §. 116, 3. *Ew.* 332[c], oder auch *Infin.* für תַּסְגִּיר wie v. 43. — V. 48. Findet dagegen der Priester, daß nach der neuen Tünche das Maal nicht

1) Vgl. *Sommer* a. a. O. S. 220, welcher noch bemerkt: „Die Kruste mancher dieser Lichenen ist so außerordentlich dünn, daß sie sich allein als farbige, meist rundliche, zum Teil auch concentrisch sich allmälig ausdehnende Flecken darstellen, die man wie Staub abreiben kann. Hierunter haben etliche Gattungen eine auffallende Aehnlichkeit mit Hautausschlägen; und wie es da ein Genus *Spiloma* (Flecken) gibt, so führt ein anderes zahlreiches Genus selbst auch den Namen *Lepraria*.“

wieder zum Vorschein gekommen und sich auch nicht verbreitet hat (über andere Stellen), so soll er das Haus rein erklären, weil das Uebel geheilt ist, und (v. 49—53) an dem Hause den nämlichen Reinigungsritus vollziehen, welcher für die Wiederaufnahme des vom Aussatz geheilten Menschen in die Volksgemeinde v. 4—7 vorgeschrieben ist, und welcher die gleiche Bedeutung hat, nämlich dazu dient, das Haus zu entsündigen (חִטֵּא) und zu sühnen (כִּפֶּר) d. h. von der im Aussatze hervorgetretenen Unreinheit der Sünde zu reinigen. Denn wenngleich die Sünde zunächst am menschlichen Leibe in die Erscheinung tritt, so verbreitet sie sich doch vom Menschen aus auch auf die Dinge, die von ihm berührt, gebraucht, bewohnt werden, ohne daß man sich diese Verbreitung als ein physisches Contagium vorstellen darf. — V. 54—57 enthalten die Schlußformel zu c. 13 u. 14. Das Gesetz vom Aussatze ist gegeben „zu lehren am Tage des Unreinen und des Reinen" d. h. eine Anweisung zu geben für die Zeit, wo man es mit dem Unreinen und Reinen zu tun hat.

Cap. XV. **Die Unreinheit der Ausflüsse.** Darunter gehören 1. der Fluß des Mannes (v. 2—15); 2. der unwillkürliche Samenerguß (v. 16 u. 17) und der Samenerguß beim Beischlafe (v. 18); 3. der monatliche Blutgang des Weibes (v. 19—24); 4. der krankhafte Blutfluß des Weibes (v. 25—30). Also zwei krankhafte Erscheinungen und zwei natürliche Secretionen aus den Geschlechtsteilen, die so geordnet sind, daß zuerst von den krankhaften und den natürlichen Flüssen des Mannes, sodann von dem natürlichen und dem krankhaften Blutflusse des Weibes gehandelt wird.

V. 2—15. Der *Fluß des Mannes* ist durch die Angabe: „wenn irgend ein Mann fließend wird aus seinem Fleische, so ist er an seinem Flusse unrein" nicht so beschrieben, daß man das Uebel daraus deutlich erkennen kann. Daß nämlich בָּשָׂר auch hier nicht, wie häufig angenommen wird, euphemistische Bezeichnung des Geschlechtsgliedes ist, ergibt sich schon aus v. 13: er wasche seine Kleider und bade sein *Fleisch* in Wasser, verglichen mit 16, 23. 24. 28 u. a. St., wo bei *Fleisch* nicht entfernt an das Geschlechtsglied zu denken ist. בָּשָׂר ist der Leib wie v. 7: „wer sein (des Flüssigen) Fleisch anrührt", verglichen mit v. 19: „wer sie (die Blutflüssige) anrührt". Dennoch führt die Uebereinstimmung des Gesetzes über den flüssigen Mann mit dem über das flüssige Weib, von dem es v. 19 gleichfalls heißt: es fließe an seinem Fleische, unzweifelhaft auf einen Ausfluß aus dem Geschlechtsgliede. Nur ist der Sitz der Krankheit nicht näher bezeichnet, vgl. *Sommer* S. 233 f. Der Fluß זוֹב des Mannes ist kein Hämorrhoidalübel, weil von Blutabgängen nichts bemerkt ist; noch weniger der syphilitische Eiterfluß, *gonorrhoea virulenta,* weil dessen Vorkommen im Altertume überhaupt noch sehr fraglich ist, sondern entweder der krankhafte Samenfluß, *gonorrhoea,* d. i. ein unwillkürliches, aus Schwächung der Samenwerkzeuge entspringendes, tropfenweises Abfließen des männlichen Samens, wie *Hieron.* mit den Rabbinen annimt, oder warscheinlicher nur die *blenorrhoea urethrae,* ein aus katarrhalischer Affection der Schleimhaut der Harnröhre (*urethritis*) entstehender Schleimfluß aus derselben (*Trusen,* Sitten, Gebr. und Krankheiten d. alten Hebr. S. 182. *Sommer* S. 234 u. A.). Das *partic.* זָב יִהְיֶה drükt die anhaltende

Dauer aus. Ueber den *accus.* זוֹבוֹ vgl. *Ges.* §. 118, 3. *Ew.* §. 281^{c}. In v. 3 wird die Unreinheit in seinem Flusse näher bestimt: „läßt sein Fleisch seinen Fluß triefen oder verschließt sein Fleisch vor seinem Flusse" d. h. mag das Glied die Materie ausfließen lassen oder sich verschließend sie zurückhalten, „seine Unreinheit ist es" d. h. in diesem wie in jenem Falle ist ihm Unreinheit, ist er unrein. Denn das „Verschließen" ist nur eine zeitweilige, durch irgend einen Umstand herbeigeführte Verstopfung des Fließens. V. 4. Jedes Lager und Geräth, worauf er liegt oder sizt, wird dadurch verunreinigt, ebenso jeder der sein Lager berührt (v. 5) oder sich darauf sezt (v. 6) oder sein Fleisch d. i. seinen Körper berührt (v. 7), und hat sich zu baden und seine Kleider zu waschen. V. 9 f. Auch der Wagen auf dem ein Flüssiger fährt und alle Dinge unter ihm werden unrein; und wer sie berührt verunreinigt sich bis auf den Abend, wer sie aber trägt hat seine Kleider zu waschen und sich zu baden. V. 11. Dies gilt auch für jeden, den der Flüssige berührt, ohne seine Hände zuvor mit Wasser abgespült zu haben. V. 12 f. Gefäße die er anrührt sind, wenn irden, zu zerbrechen, wenn hölzern, mit Wasser zu spülen, aus den zu 11, 33 u. 6, 21 entwickelten Gründen. V. 13—15. Wenn er von seinem Flusse rein wird d. h. genesen ist, soll er 7 Tage in Bezug auf seine Reinigung warten, dann seine Kleider waschen und seinen Leib in frischem Wasser baden und rein sein, am 8. Tag aber zwei Turtel- oder junge Tauben bringen, auf daß der Priester die eine als Sünd- die andere als Brandopfer bereite und ihn wegen seines Flusses vor Jĕhova versöhne.

V. 16—18. Der *unwillkürliche Samenerguß* v. 16 f. שִׁכְבַת־זֶרַע *effusio, effluvium seminis* d. i. die Pollution im Schlafe oder Traume, verunreinigt für den laufenden Tag den Mann sowie jedes Kleid oder Leder, worauf etwas davon komt, und erfordert zur Reinigung Baden des ganzen Leibes und Waschen der befleckten Sachen. V. 18. Der *Beischlaf.* „Wenn ein Mann ein Weib beschläft (שָׁכַב *c. acc.* beschlafen ist zu unterscheiden von שָׁכַב עִם bei jem. liegen Gen. 30, 15 f. 39, 12 u. a.) mit Samenergießung (שִׁכְבַת ז׳ ist *accus.* der näheren Bestimmung, wie v. 2), werden beide bis zum Abend unrein und sollen sich in Wasser baden. Demnach ist nicht, wie Viele irrtümlich annehmen, der *concubitus* als solcher verunreinigend, sondern nur die Samenergießung beim *coitus;* vgl. m. Archäol. §. 56, 8. Hieraus erklärt sich die Verordnung und die Sitte, bei Vorbereitungen auf gottesdienstliche Handlungen und während derselben sich des ehelichen Beischlafs zu enthalten Ex. 19, 15. 1 Sam. 21, 5 f. 2 Sam. 11, 4, in Betreff welcher viele Völker mit den Israeliten übereinstimmen. S. die Belege bei *Leyrer* in *Herz.* R. Enc. XII S. 621 f. und *Kn.* z. u. St., nur daß lezterer irrig die Beiwohnung selbst für verunreinigend erklärt.

V. 19—24. Der *monatliche Blutgang des Weibes.* „Wenn ein Weib fließend wird, (wenn) Blut ist ihr Fluß an ihrem Fleische, soll sie 7 Tage in ihrer Unreinheit (נִדָּה 12, 2) sein." Die Frist von 7 Tagen ist, da der Blutgang in der Regel nur 4 bis 5 Tage dauert, mit Rücksicht auf die Bedeutsamkeit der Sieben anberaumt. In diesem Zustande macht sie unrein jeden den sie berührt (v. 19), alles worauf sie liegt oder sizt (v. 20), jeden der ihr Lager oder ein Geräth worauf sie sizt berührt (v. 21 f.), desglei-

chen den der das Blut berührt, das auf ihrem Lager oder einem ihrer Sitzgeräthe ist (v. 23, wo הוּא und בּוֹ auf דָּם zu beziehen), bis auf den Abend, daß er seine Kleider waschen und sich baden muß. V. 24. Wenn ein Mann sie beschläft und ihre Unreinigkeit an ihn kommen solte, so wird er auf 7 Tage unrein, und auch das Lager auf dem er liegt wird dadurch unrein. אִם שָׁכֹב יִשְׁכַּב אִישׁ אֹתָהּ kann nicht bedeuten: wenn ein Mann bei ihr auf demselben Lager liegt, sondern: wenn er sie beschläft, den Beischlaf mit ihr vollzieht, wie aus 20,18 u. Num. 5,13 unwidersprechlich erhellt, vgl. noch Gen. 26,10. 34,2. 35,22. 1 Sam. 2,22 u. a. Gegen diese sprachlich allein gesicherte Erklärung läßt sich nicht mit Grund einwenden, daß nach 18,19 u. 20,18 der Beischlaf mit einer Frau während ihrer Katamenien ein fluchwürdiges, mit Ausrottung beider zu bestrafendes Verbrechen war. Denn das Gesetz 20, 18 bezieht sich teils auf die eheliche Beiwohnung während des Blutgangs des Weibes nach einer Geburt, wie die gleichen Worte in 20, 18 und 12, 7, namentlich מְקוֹר דָּמֶיהָ zeigen, teils auf den Fall, wenn während der eingetretenen Menstruation der Mann dem Weibe hätte beiwohnen wollen. In unserm V. dagegen ist nur von dem Falle die Rede, wenn während des Beischlafes die Menstruation eintrat, vorher noch nicht da war, also der Mann unwillkürlich durch die unerwartet eingetretene Unreinheit des Weibes beflekt wurde.

V. 25—31. Der *krankhafte Blutfluß des Weibes.* „Wenn bei einem Weibe ihr Blutfluß fließt viele Tage außer (בִּלֹּא in nicht) der Zeit ihrer monatlichen Unreinheit oder wenn sie fließt über ihre monatliche Unreinheit hinaus, soll sie so lange ihr unreiner Fluß dauert unrein sein wie in den Tagen ihrer monatlichen Unreinheit," und ihr Lager sowie jedes Geräth auf dem sie sizt gleichwie in jenem Falle verunreinigen, eben so jeden der sie oder diese Dinge (בָּם v. 27) berührt. V. 28—30. Nach dem Aufhören des Flusses hat sie sich zu reinigen wie der flüssige Mann v. 13—15. — In V. 31 werden diese Vorschriften eingeschärft: „Machet daß die Söhne Israels sich von ihrer Unreinigkeit befreien, daß sie nicht sterben durch ihre Unreinigkeit, indem sie meine Wohnung in ihrer Mitte verunreinigen." הִזִּיר *hiph.* machen, daß man von etwas sich fernhalte oder davon loskomme, von נָזַר *niph.* sich absondern, bez. hier das Herausbringen aus den Zuständen der Unreinheit, die Reinigung von denselben. Das Bleiben darin zieht den Tod nach sich, nicht blos für den Fall, daß ein Unreiner das Heiligtum zu betreten wagt, sondern ganz im Allgemeinen, weil die Unreinheit mit der Berufung Israels zum heiligen Volke, in dessen Mitte Jehova der Heilige seine Wohnung hat, unverträglich ist (11, 44) und das Verharren in der Unreinheit ohne die vorgeschriebene Reinigung vorzunehmen, als Mißachtung der Heiligkeit Jehova's eine Auflehnung wider ihn und seine Gnadenordnungen involvirt. — V. 32 u. 33. Die Schlußformel. אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עִם טְמֵאָה „der bei einer Unreinen liegt" ist ein allgemeinerer Begriff als יִשְׁכַּב אֹתָהּ v. 24, der nicht blos den Beischlaf mit einer Unreinen sondern auch das Liegen bei oder neben ihr auf einem und demselben Lager in sich schließt.

Cap. XVI. Der Versöhnungstag.

Um die Versöhnung der zum heiligen Volke berufenen, aber in dem Grunde ihrer Natur noch ganz mit Sünde und Unreinheit behafteten Gemeinde Israels mit Jehova dem Heiligen zu vollenden, d. h. die volle Versöhnung des Volks mit seinem Gotte der Idee und dem Ziele des A. Bundes entsprechend darzustellen, dazu konten weder die für specielle Versündigungen angeordneten Sünd- und Schuldopfer, noch die für die Neumonde und Jahresfeste vorgeschriebenen Sündopfer ausreichen, weil nicht nur auch bei pünktlichster Befolgung dieser Vorschriften noch viele Sünden unerkant, also auch ungesühnt blieben, sondern vielmehr noch deshalb, weil teils diesen von sündigen Menschen gebrachten und von mit Sünde und Schwachheit behafteten Mittlern verrichteten Sühnopfern selbst Sünden und Unreinheiten anklebten, womit das Heiligtum beflekt wurde, teils auch die durch alle diese Sünd- und Reinigungsopfer bewirkten Sühnungen insofern unzureichend waren, als durch sie wol die durch Sünde und Unreinheit gestörte Gemeinschaft der Gemeinde oder der Einzelnen mit dem Altare gehoben, aber die Gesühnten doch nicht in die volle Friedensgemeinschaft mit dem Herrn gesezt wurden. Denn durch das siebenmalige Sprengen von Sühnblut gegen den Vorhang vor dem Allerheiligsten wurde zwar das Ziel der waren Versöhnung mit Gott gezeigt, aber dieses Ziel selbst nicht erreicht, das sühnende Blut nicht an den Gnadenthron Gottes im Allerheiligsten gebracht, somit auch der Gemeinde nicht der freie und freudige Zugang zu Gott geöffnet. — Um die Unzulänglichkeit dieser Sühnungen der Gemeinde zum Bewußtsein zu bringen und das Bedürfnis nach vollkommener Versöhnung mit Gott zu wecken, wird daher der Versöhnungstag eingesezt und an demselben ein alle Sünden der ganzen Gemeinde (v. 16. 21. 30. 33 f.) umfassender Expiationsact angeordnet, um sowol Priesterschaft und Gemeinde hinsichtlich aller ihrer Sünden mit Gott zu versöhnen, als auch das Heiligtum von allen aus den Sünden des Volks ihm anklebenden Unreinheiten zu reinigen. Durch diesen Sühnact solte der Gott bußfertig nahenden Gemeinde der Gnadenstand erneuert, „und diese Erneuerung dadurch bestätigt werden, daß ihr durch die gleichzeitige Sühnung der Priesterschaft und des Heiligtums die Fortdauer einer vor Gott gültigen Vertretung und die Fortdauer der Einwohnung Gottes in ihrer Mitte verbürgt wird" (*Oehler*). — Das Gesetz über den Versöhnungstag bildet somit den passenden Schluß der Verordnungen, welche bezwecken, Israel in die Gemeinschaft mit seinem Gotte zu setzen und die Verheißung Jehova's: „Ich will euer Gott sein" zu einer lebenskräftigen Warheit zu machen. — Dieses in unserm Cap. verzeichnete Gesetz enthält 1. die Bestimmungen über die Vollziehung der allgemeinen Jahressühne (v. 2—28), 2. die Vorschrift der alljährlichen Wiederholung dieser Feier (v. 29—34). — Von der an ihm vollzogenen Sühne erhielt dieser Tag den Namen: יוֹם הַכִּפֻּרִים „Tag der Sühnungen" d. i. der höchsten Sühnung (23, 27). Die Rabbinen nennen ihn kurzweg יוֹמָא den Tag κ᾽ ἐξοχήν.[1]

1) Die talmudischen Erläuterungen finden sich im Tractate *Joma*, besonders

V. 1 u. 2. Mit der chronologischen Anknüpfung des folgenden Gesetzes an das Sterben der Söhne Aarons (10, 1—5) soll nicht nur der geschichtliche Anlaß für den Versöhnungstag angedeutet, sondern zugleich auf die Wichtigkeit und Heiligkeit des Eintritts in das innerste Heiligtum Gottes hingewiesen werden. Der Tod seiner Söhne als Strafe für ihr eigenmächtiges „Nahen vor Jehova" soll eine ernste Mahnung für Aaron sein, daß er „nicht zu jeder Zeit in das Heilige innerhalb des Scheidevorhangs (פָּרֹכֶת Ex. 26, 31) vor die Capporet auf der Lade gehe" d. h. ins Allerheiligste eintrete (s. Ex. 25, 10 ff.), sondern nur zu der von Jehova im Folgenden festgesezten Zeit zu den von ihm bestimten Verrichtungen, d. i. nach v. 29 ff. nur einmal im Jahre, am Versöhnungstage, und nur in der v. 3 ff. vorgeschriebenen Weise, „auf daß er nicht sterbe. Denn in der Wolke erscheine ich über der Capporet." Die Wolke, in welcher Jehova über der Capp. erscheint zwischen den Cherubim (Ex. 25, 22), ist nicht die Wolke des Weihrauchs, mit der Aaron bei seinem Eintreten die Capporet bedecken soll (v. 13), wie nach der Ansicht der Sadducäer (s. *Grätz* Gesch. d. Juden III S. 515) *Vitringa, Thaleman* und selbst noch *Bähr* und *Baumg.* meinen (s. dagg. *Neumann* in m. Archäol. § 21. Anm. 27), sondern die Wolke der göttlichen Herrlichkeit, in welcher Jehova seine Wesensgegenwart im Allerheiligsten über der Bundeslade manifestirte. Weil Jehova in dieser Wolke erscheint, so darf nicht etwa nur kein unreiner, sündiger Mensch sondern selbst auch der gesalbte und geheiligte Hohepriester nicht nach Belieben und ohne sühnendes Opferblut vor die Capporet treten d. i. der Herrlichkeit des allheiligen Gottes nahen, ohne sich den Tod zuzuziehen. Der Grund dieses Verbotes liegt darin, daß die dem Priester verliehene Heiligkeit die Sünde seiner Natur nicht austilgt, sondern nur für sein amtliches Wirken zudekt, und daß solange das Gesetz, das nur Erkentnis aber nicht Vergebung und Aufhebung der Sünde wirkt, nicht durch die vollgültige Versöhnung aus dem Mittel getan ist, der heilige Gott für den sterblichen und sündigen Menschen ein verzehrendes Feuer ist und bleibt (s. zu Ex. 3, 2 ff.), vor dem niemand bestehen kann.

V. 3—5. Nur בְּזֹאת „mit diesem" d. i. mit den im Folgenden genanten Opfern, Kleidern, Reinigungen und Sühnmitteln, darf er gehen in הַקֹּדֶשׁ d. i. nach der näheren Bestimmung v. 2 die innerste Abteilung der Stiftshütte, die Ex. 26, 33 קֹדֶשׁ הַקָּדָשִׁים das Allerheiligste genant wird. Als Opfer soll er bringen für sich und sein Haus (d. i. die Priesterschaft v. 6) einen Stier (Farren) zum Sünd- und einen Widder zum Brandopfer, für die Gemeinde 2 Ziegenböcke zum Sünd- und einen Widder zum Brandopfer. Zu diesem Behufe soll er anziehen nicht seine hohepriesterlichen Prachtgewänder, sondern Leibrock, Hüfthüllen, Gürtel und Kopfschmuck

hrsgg. von *R. Sheringam. Lond. 1648.* In der Kürze sind die rabb. Satzungen zusammengestelt von *Danz* in *Meuschen's Nov. Test. ex Talm. illustr. p. 912 sqq.* und *Othonis lexic. rabb. philol. p. 216 sqq.*, und der Ritus dieses Tags aus *Maimonid. Jad hachasaka* übersezt bei *Delitzsch*, Hebrbr. S. 749 ff. — Hinsichtlich der neuern Erklärung vgl. *Bähr* Symbol. II S. 664 ff., m. Archäol. I S. 400 ff., *Kurtz* Alttstl. Opferc. S. 335 ff., *Oehler* Versöhnungstag in *Herz.*'s Realenc. XXI S. 446 ff. u. *Wangemann* das Opfer I S. 361 ff.

von Weißzeug (בַּד s. zu Ex. 28, 42), zuvor aber seinen Leib baden, nicht blos wie für den gewöhnlichen Dienst Hände und Füße waschen, um als ganz gereinigt von dem Schmutz der Sünde (s. zu 8, 6) und mit Kleidern der Heiligkeit angetan vor Jehova zu erscheinen. Die Kleidung von Weißzeug ist nicht die schmucklose Amtskleidung der einfachen Priester — denn bei dieser war der Gürtel bunt (s. zu Ex. 28, 39 f.), so daß der Hohepriester bei diesem Acte nicht als Oberster der Priesterschaft sondern nur als der für diesen Tag bestelte Priester in der schlichten Reinheit seines gottgeordneten Amtes erschienen wäre (*v. Hofm.* Weiss. u. Erf. I S. 148. Schriftbew. II, 1 S. 287) oder gar — wie mit vielen Rabb. (s. *Braun vestit. sacerd. I, 7, 107*) *C. a Lap. Grot. Ros. Kn. Kurtz* (S. 337) meinen — als Büßer, welcher demütig um Sündenvergebung fleht. Wo in aller Welt wurden oder werden doch glänzend weiße Kleider bei Trauer oder als Bußgewänder getragen? Daß die ausschließlich weiße Farbe sämtlicher Kleidungstücke, auch des Gürtels, die Heiligkeit abschatten soll, erhellt schon aus der nachdrucksvollen Bezeichnung: בִּגְדֵי־קֹדֶשׁ הֵם „heilige Kleider sind sie". Wenngleich Ex. 28, 2. 4 u. ö. die Amtskleider nicht nur Aarons sondern auch seiner Söhne, also sämtliche Priesterkleider בִּגְדֵי קֹדֶשׁ genant werden, so wird doch קֹדֶשׁ in unserm Cap. wiederholt in eminentem Sinne gebraucht, so v. 2. 3. 16 vom Allerheiligsten der Wohnung, und durch dieses Prädicat die Kleidung als eine hochheilige charakterisirt. In בַּדִּים erscheint der Engel Jehova's gekleidet bei Ez. 9, 2 f. 11. 10, 2. 6 f. und Dan. 10, 5. 12, 6 f., dessen ganze Erscheinung Dan. 10, 6 ähnlich dem Ansehen der Herrlichkeit Jehova's, welche Ezechiel in der Vision von den 4 Cherubim c. 1 schaut, und fast ganz gleich der Herrlichkeit Jesu Christi, welche Johannes in der Offb. 1, 13—15 schaute, beschrieben wird. Hienach ist der weiße Stoff der Kleidung Aarons bei Vollziehung des höchsten Sühnacts des A. B. eine symbolische Abschattung der Heiligkeit und Herrlichkeit des vollkommenen Mittlers zwischen Gott und den Menschen, der als Abglanz der Herrlichkeit Gottes und Abbild seines Wesens durch sich selbst die Reinigung unserer Sünde vollzogen hat, und als der ware Hohepriester heilig, unschuldig, unbeflekt und von den Sündern abgesondert durch sein eigen Blut einmal in das Heilige eingegangen ist, das nicht mit Händen gemacht ist, nämlich in den Himmel selbst, um zu erscheinen vor dem Angesichte Gottes für uns, eine ewige Erlösung erwirkend (Hebr. 1, 3. 7, 26. 9, 12. 24).

V. 6—10. Mit dem Farren soll Aaron sich und sein Haus versöhnen, die beiden Ziegenböcke aber vor Jehova (s. 1, 5) stellen und Lose über sie geben (נָתַן bestimmen) d. h. über sie losen lassen, ein Los für Jehova, das andere für Asasel, und den auf welchen das Los für Jehova herausgekommen (עָלָה vom Heraufkommen des Loses aus der Urne Jos. 18, 11. 19, 10, wofür auch יָצָא steht Num. 33, 54. Jos. 19, 1. 17. 24 u. a.) als Sündopfer bereiten (עָשָׂה wie Ex. 29, 36), den aber welchen das Los für Asasel getroffen lebendig vor Jehova stel.en לְכַפֵּר עָלָיו „um ihn zu sühnen" d. h. eine Sühnhandlung an ihm zu vollziehen (s. zu v. 21), um ihn (dann) dem Asasel in die Wüste zuzusenden. עֲזָאזֵל nur in unserm Cap. vorkommend bed. weder abgelegene Einöde oder irgendeine Oertlichkeit in der Wüste (*Jonath.*

Saad. Raschi, Boch. Hieroz. I p. 745 sqq.), noch den Ziegenbock von עֵז Ziege und עָזַל abzuleiten, der fortgehende oder fortgesendete Bock (*Symm. Aquil. Theodot. Theodor. Vulg. Luth.*: „der ledige Bock"), noch die gänzliche Wegschaffung (*Bähr, Winer, Thol.* u. A.). Die Worte: ein Los לַיהוָה und eins לַעֲזָאזֵל fordern unbedingt, *Asasel* für ein persönliches Wesen zu halten, welches dem *Jehova* gegenübersteht. Das Wort ist Steigerungsform von עָזַל nach عَزَلَ *removit, dimovit,* und aus עֲזוּלְזֵל durch Auflösung der Liquida entstanden, wie בָּבֶל aus בָּלְבֶל Gen. 11, 9, *Γολγοθᾶ* aus גָּלְגַּלְתָּא (*Ew.* §. 158c). Richtig schon LXX: ὁ ἀποπομπαῖος, obgleich sie v. 10 auch ἀποπομπή übersetzen, d. i. „*averruncus,* ein Unhold, ein Dämon, den man weit von sich weist" (*Ew.*). Zu denken hat man aber nicht an irgendeinen Dämon, der als böser Geist die Menschen zum Schlimmen verleitet, wie in jüd. Schriften der gefallene Engel *Azazel* (B. Henoch 8, 1. 10, 12. 13, 1 ff.; im griech. Texte des B. Hen. bei *Syncell. p. 20 sq. 43 ed. Bonn.* Ἀζαλζήλ und Ἀζαήλ) vorgestelt wird, gleich dem schrecklichen Unholde *Schibe,* den die Araber der Sinaihalbinsel fürchten (*Seetzen* R. I S. 273 f.), sondern an den Teufel selbst, das Haupt der gefallenen Engel, der später Satan heißt (mit *Origen. c. Cels. p. 305 ed. Spenc. Hgstb.* BB. Mos. S. 165 ff. *Vaihinger* in *Herz.*'s R. Enc. I S. 636, *Oehler, Kurtz* u. A., auch den Rabbinen, welche *Asasel* mit *Sammael* identificiren, vgl. *Eisenmeng.* entd. Judenth. II S. 155 ff.), weil nicht irgendein untergeordneter Kakodämon, sondern nur der Herscher oder das Haupt im Reiche der Dämonen dem Jehova so wie hier *Asasel* gegenübergestelt werden kann. Der *Asasel* haust in der Wüste, wohin ihm der Bock zugeschikt werden soll. Die Wüste und verwüstete Oerter werden auch sonst als Behausung der bösen Geister erwähnt Jes. 13, 21. 34, 14. Bar. 4, 35. Tob. 8, 3. Matth. 12, 43. Luc. 11, 24. Apok. 18, 2. Als Bild des Todes und der Verödung entspricht die Wüste der Natur der bösen Geister, die von dem Urquell des Lebens abgefallen in ihrer Feindschaft wider Gott die gutgeschaffene Welt verwüsten und Tod und Verderben in ihrem Gefolge haben.

V. 11—20. Alsdann soll er den Sündopferstier schlachten und die Versöhnung für sich und sein Haus (Familie, die Priester v. 33) vornehmen. Bevor er aber das Blut des Sündopfers in das Allerheiligste bringt, soll er „die Füllung der Rauchpfanne (מִחְתָּה Kohlenpfanne, Ex. 25, 38) mit Feuerkohlen" d. h. so viel Feuerkohlen als die Rauchpfanne faßt vom Brandopferaltare nehmen und „die Füllung seiner Hände" d. h. zwei Handvoll feingestoßenen wolriechenden Rauchwerks (Ex. 30, 34), und damit innerhalb des Vorhangs d. i. in das Allerheiligste gehen und dort das Rauchwerk auf das Feuer geben vor Jehova, „daß die Wolke des (angezündeten) Rauchwerks die Capporet über dem Zeugnisse bedecke und er nicht sterbe". Diese Vorschrift hat nicht die Bedeutung: durch die Rauchwolke die heiligste Stelle, den Ort der Gegenwart Jehova's, dem Blicke des unheiligen menschlichen Auges zu entziehen und sich ehrfurchtsvoll von ihr zu sondern, daß der Herannahende nicht vom Verderben ergriffen werde (*Kn.*), sondern da das angezündete Rauchwerk ein Symbol des Gebetes ist (s. Bd. I S. 541), so ist das Bedecken der Capporet mit der Wolke des

Weihrauchs eine sinbildliche Bedeckung der Herrlichkeit des Allheiligen mit Gebet, daß Gott die Sünde nicht ansehen möge, nicht seinen heiligen Zorn über die Sünder hervorbrechen lasse, sondern in dem Blute des Sündopfers die Seelen, für die es gebracht wird, zu Gnaden annehmen wolle. — So durch das Rauchopfer vor dem Zorne des heiligen Gottes geschüzt, soll er dann von dem Blute des Stieres mit seinem Finger sprengen (einmal) auf (עַל־פְּנֵי = עַל v. 15) die Capporet vornhin (קֶדְמָה) d. h. nicht auf die Capp. über und über, sondern blos auf oder an deren vordere Seite, und dann „7 mal vor die Capporet" d. h. auf den Boden vor derselben. Als selbstverständlich wird hiebei vorausgesezt, daß er nach Beendigung der Räucherung aus dem Allerheiligsten wieder heraustreten und zum Brandopferaltare gehen mußte, um von dem dort geschlachteten Stiere das Blut zu holen (vgl. *Mischn. Joma V, 1. 3*). V. 15. Hierauf soll er den Ziegenbock als Sündopfer für das Volk schlachten, zu welchem Behufe er natürlich wieder in den Vorhof zurükkehren mußte (*Joma V, 3. 4*), und das Blut desselben gleichfalls in das Allerheiligste bringen und dort mit ihm ebenso wie mit dem des Stieres verfahren. Beide Male fand ein zwiefaches Blutsprengen statt, das eine auf oder an die Capporet, das andere und zwar siebenmalige vor der Capporet. Das erste und einmalige galt der Sühnung der Sünden zuerst des Hohenpriesters und seines Hauses, sodann der Gemeinde Israels, und hatte dieselbe Bedeutung wie das Streichen des Bluts an die Hörner des Rauchaltars bei den Sündopfern für den Hohenpriester und die Gemeinde (4, 7 u. 18); das zweite und siebenmalige galt der Entsündigung des von der sündigen Atmosphäre der Priester und der Gemeinde inficirten Heiligtumes. Dies liegt in den Worten v. 16a: „und er soll so sühnen das Heiligste wegen der Unreinigkeiten der Söhne Israels und wegen ihrer Missetaten hinsichtlich all ihrer Sünden", die sich auf die beiden Opfer beziehen; indem Aaron zuerst durch das Blut des Sündopfers des Stieres die Sünden der Priesterschaft und die Unreinheiten, mit welchen die Priesterschaft durch ihre Sünde das Heiligtum beflekt hatte, sühnte, sodann durch das Sündopferblut des Bockes die Sünden des Volks und die Unreinigkeiten, mit welchen dieses das Heiligtum verunreinigt hatte.[1] — V. 16b u. 17. „Und ebenso (וְכֵן wie Ex. 22, 29. 23, 11) soll er tun der Stiftshütte, welche bei ihnen wohnt" d. h. ihre Stätte bei ihnen hat (Jos. 22, 19) „inmitten ihrer Unreinigkeiten". Die Heiligtümer werden nicht nur durch die Sünden derer, die ihnen nahen, sondern auch durch die Unreinigkeiten als der leiblichen Erscheinungen der Sünde des Volks verunreinigt, daß sie einer jährlichen Entsündigung und Reinigung durch sühnendes Opferblut bedürfen. Unter

1) Was *v. Hofm.* Schriftbew. II, 1 S. 287 dagegen einwendet, stüzt sich auf die irrtümliche Voraussetzung, daß „für die Gemeinde zweierlei Sühnhandlung erforderlich war, für die Priesterschaft dagegen nur einerlei," während nach den klaren Textworten mit dem Blute der beiden Sündopfer eine zwiefache Sprengung vorgenommen, also auch eine zwiefache Sühnung vollzogen wurde. Noch weniger läßt sich unsere im Text klar ausgesprochene Annahme durch die Bemerkung von *Delitzsch*, Hebrbr. S. 427, daß sie wider den Wortlaut Lev. 16 sei, mit Berufung auf v. 24, der gar nicht von dem Sündopfer sondern vom Brandopfer handelt, widerlegen.

אֹהֶל מוֹעֵד in v. 16 u. 17 wie v. 20 u. 33 ist das Heilige der Stiftshütte zu verstehen, welches als Hauptraum der Wohnung den Namen des Ganzen führt, im Unterschiede von קֹדֶשׁ, welches in diesem Cap. das Allerheiligste oder den Hinterraum der Wohnung bezeichnet, und v. 33 מִקְדַּשׁ הַקֹּדֶשׁ = קֹדֶשׁ הַקָּדָשִׁים Ex. 26, 33 genant wird. Daraus folgt weiter, daß unter הַמִּזְבֵּחַ in v. 18 wie v. 20 u. 33, der hier als der dritte Teil des gesamten Heiligtums erwähnt wird, der Brandopferaltar im Vorhofe zu verstehen ist, nicht der Rauchaltar, wie mit den Rabb. von den meisten Ausll. angenommen wird; vgl. dagg. m. Archäol. §. 84. Anm. 4. Diese rabb. Auffassung läßt sich weder aus Ex. 30, 10 noch aus dem Zusammenhang erhärten. Denn Ex. 30, 10 schreibt nur die jährliche Sühnung des Rauchaltars am Versöhnungstage vor. Diese ist aber in den Worten: „also soll er tun u. s. w." v. 16^b *implicite* enthalten. Denn diese Worte können keinen andern Sinn haben als den: in gleicher Weise, wie er das Allerheiligste gesühnt hat, soll er das Heilige der Stiftshütte sühnen, in welchem der Rauchaltar die Stelle der Bundeslade des Allerheiligsten vertrat, also die Sühnung so vollzogen wurde, daß Aaron zuerst Blut an die Hörner des Altars tat, dann 7 mal vor denselben sprengte. Das יָצָא v. 18 aber bez. das Herausgehen nicht aus dem Allerheiligsten in das Heilige, sondern aus dem *Ohel Moed* (dem Heiligen) in den Vorhof. V. 17. Im *Ohel Moed* soll niemand sein, wenn Aaron in dasselbe hineingeht um im Allerheiligsten zu sühnen, bis er wieder herauskomt aus der Stiftshütte), nicht etwa, weil außer dem obersten Diener Jehova's niemand würdig genug war, um bei dem heiligen Acte vor Gott als Zuschauer oder Teilnehmer nahe oder gegenwärtig zu sein (*Kn.*), sondern weil kein Unheiliger das Heiligtum das entsündigt wird durch seine Nähe wieder verunreinigen solte, wie denn überhaupt kein Laie in das Heilige eintreten und ungestraft in die Nähe des heiligen Gottes vordringen durfte. V. 18 f. Nach Entsündigung der Wohnung soll Aaron auch den Altar im Vorhofe (s. zu v. 16^b) sühnen, indem er von dem Blute des Stieres und des Ziegenbocks zuerst an die Hörner des Altars gibt, dann noch mit dem Finger 7 mal auf denselben sprengt und ihn dadurch von den Unreinigkeiten der Söhne Israels reinigt und heiligt. Auch hier galt das Tun des Bluts an die Altarhörner der Sühnung der Sünden sowol der Priester als des Volks, wie bei jedem Sündopfer für die einzelnen Glieder des Volks (4, 25. 30. 34), zu welchem ja auch die einzelnen Priester gehörten, und das 7malige Sprengen der Reinigung der Opferstätte von den Unreinheiten der Gemeinde.

Die Bedeutung des (einmaligen) Spritzens von Blut an die Capporet und an die Hörner der beiden Altäre ist dieselbe wie bei jedem Sündopfer (s. S. 21 f. u. 43). Eigentümlich ist aber dem Sühnacte des Versöhnungstages **1.** daß das sühnende Blut beider Opfer nicht blos in das Heilige sondern in das Allerheiligste gebracht und an den Thron Gottes unmittelbar gesprengt wurde. Dies geschah, um anzudeuten, daß die ware Versöhnung nur vom Throne Gottes selbst ausgehen kann, daß der Sünder nur dann warhaft mit Gott versöhnt und in die volle Lebensgemeinschaft des Friedens mit Gott versezt wird, wenn er unmittelbar zum Throne der Gnade gelangen kann, nicht nur bis zu der Stätte, wo der Herr ihm zwar

seine Gnade zuwendet, aber doch noch durch einen Vorhang von ihm geschieden bleibt. In dieser Hinsicht hat das Bringen des Sühnblutes in das Allerheiligste prophetische Bedeutung, ist ein Vorzeichen davon, daß der Scheidevorhang, der Israel zur Zeit noch von seinem Gotte scheidet, dereinst fallen und mit dem Eintreten der vollen und ewig gültigen Versöhnung auch der freie Zugang zum Throne des Herrn geöffnet werden soll. Ferner **2.** ist diesem Sühnacte eigentümlich das 7malige Sprengen des Blutes auf die heiligen Stätten, den Boden des Allerheiligsten und des Heiligen und den Altar des Vorhofs, außer und nach dem Geben des Bluts an die Sühngeräthe der drei Abteilungen der Stiftshütte, zur Entsündigung der heiligen Stätten von den Unreinheiten der Söhne Israels. Da diese Unreinheiten nicht als physische Verunreinigungen anzusehen sind, sondern nur als ideelle Ausflüsse der Sünden, welche auf die Gegenstände übertragen worden, so kann auch die Entsündigung der heiligen Stätten nur als eine ideelle Uebertragung der Wirkung des Sühnbluts auf die durch Sünde verunreinigten leblosen Objecte gefaßt werden. Wenn das Opferblut als die Sühnung der Seelen in der Weise entsündigend wirkt, daß vermöge desselben die Sünde zugedekt und der Sünder mit Gott versöhnt wird, Vergebung der Sünde und Kraft zur Heiligung empfängt, so müssen wir uns die sündetilgende Kraft des Blutes auch auf die von der Sünde verunreinigten Gegenstände in der Weise einwirkend denken, daß auf sie Kräfte übertragen werden, welche die von der Sünde ausgehenden Wirkungen aufheben und in solcher Weise die Unreinheiten der Söhne Israels an ihnen tilgen (s. S. 68). Diese Mitteilung von Reinigungskräften an die Heiligtümer wird durch das Sprengen des Sühnblutes auf und an dieselben abgebildet, und zwar durch 7maliges Sprengen, um die Mitteilung als eine bis zu der ihrer Bestimmung entsprechenden Höhe gesteigerte darzustellen und ihr in der durch das Gotteswerk der Schöpfung geheiligten Siebenzahl die Signatur einer Gottestat aufzudrücken.

V. 20—22. Nach vollbrachter Sühnung und Entsündigung der Heiligtümer soll Aaron den lebendigen Bock herzubringen (הַקְרִיב), d. h. vor den Brandopferaltar führen lassen und seine beiden Hände auf sein Haupt stützend alle Sünden und Missetaten der Söhne Israels auf ihn bekennen und so auf sein Haupt geben; darauf den Bock durch einen bereitstehenden Mann in die Wüste entsenden, damit er auf sich alle ihre Sünden in ein abgeschnittenes Land trage; dort soll dieser Mann den Bock loslassen. עִתִּי ἅπ. λεγ. von עֵת bestimte Zeit bed. zeitig, zu rechter Zeit vorhanden oder bereit. גְּזֵרָה auch nur hier vorkommend von גָּזַר schneiden, abschneiden, das Abgeschnittene, eine Gegend, die von andern abgeschnitten, nicht durch Wege mit dem bewohnten Lande verbunden ist. „Der Bock soll sich nicht zurückfinden und nicht zurükkehren" (*Kn.*). Um die Bedeutung dieses sinbildlichen Actes richtig zu erfassen, müssen wir davon ausgehen, daß nach den klaren Worten v. 5 die beiden Ziegenböcke לְחַטָּאת zum Sündopfer dienen sollen, beide also eine und dieselbe Bestimmung haben, wie schon die Talmudisten erkanten und deshalb festsezten, daß beide Böcke *colore, statura et valore* einander gleich (כאחד) sein sollen (*Mischn. Joma V, 1*). Hienach muß auch der lebende Bock zur Süh-

nung der Sünden dienen, wie in dem לְכַפֵּר עָלָיו v. 10 von ihm ausgesagt ist. In dieser Aussage kann aber עָלָיו nicht wie sonst in Verbindung mit כִּפֶּר das Object der Sühnung, die Person oder Sache die gesühnt, entsündigt werden soll, bezeichnen, denn das Opferthier ist nicht Gegenstand, sondern immer nur Mittel der Sühnung. כִּפֶּר עָלָיו kann also hier nur in der abgeleiteten Bedeutung: eine Sühnung an ihm vollziehen, oder die mit dem als חַטָּאת geopferten Bock vollzogene Sühnung auf ihn übertragen, gebraucht sein. Denn das כִּפֶּר עָלָיו besteht laut v. 21 darin, daß der Hohepriester seine Hände auf das Haupt des Bockes stützt und auf ihn alle Vergehungen und Sünden der Söhne Israels bekent und sie so auf sein Haupt legt.[1] Diese durch Handauflegung und Bekentnis auf das Haupt des zweiten Bockes gelegten Sünden sind aber die Sünden Israels, welche durch die Opferung des andern Bockes bereits gesühnt waren. Um also zu begreifen, wie die bereits gesühnten Sünden noch auf den lebenden Bock bekant und gelegt werden können, damit er sie forttrage, dazu genügt freilich nicht die Auskunft von *Bähr* (II S. 681), daß durch die Blutsühne nur ein Zudecken oder Bedecken der Sünde dargestelt würde, zu welchem hier, um der Sühne das Gepräge der möglichsten Vollständigkeit und Vollkommenheit zu geben, noch ein das Fortschaffen und Entfernen derselben abbildender Zusatz hinzugefügt sei. Denn bei jedem Sündopfer für die Gemeinde wird außer der durch die Blutsprengung abgebildeten Bedeckung oder Vergebung der Sünde auch noch das Wegschaffen oder Tilgen derselben durch das Verbrennen des Opferfleisches dargestelt, welches in unserm Falle auch stattfand. Da beide Böcke zum Sündopfer bestimt waren, so wurden auch die Sünden des Volks auf beide bekant, durch Handauflegung beiden aufs Haupt gegeben, obgleich dies nur von dem lebendigen Bocke ausdrücklich berichtet ist, bei dem andern nicht, weil mit ihm nach der 4, 4 ff. vorgeschriebenen Regel verfahren wurde.[2] Durch beide soll Israel von allen Sünden und Vergehungen erledigt werden, aber durch den einen, auf den das Los ליהוה gefallen, in Bezug auf Jehova, durch den andern, den das Los לעזאזל getroffen, in Bezug auf

1) Dagegen meint *Oehler* a. a. O. S. 451, um die gewöhnliche Bedeutung des לְכַפֵּר עָלָיו festzuhalten, annehmen zu müssen, daß der lebende Bock mit dem Blute des geopferten bestrichen worden sei, um zu declariren, daß eben nur vermöge der durch das Blut des ersten Bockes erlangten Sühne das Volk in Stand gesezt sei, seine Sünden als vergeben dem Asasel zuzusenden. Allein obgleich sich hiefür die Vergleichung der verwandten Ceremonien c. 14, 6 u. 51 geltend machen läßt, so spricht doch gegen diese Annahme der Umstand entscheidend, daß ein so bedeutsames Moment in dem Gesetze nicht hätte mit Stillschweigen übergangen werden können. Wenn irgendwo das *argumentum a silentio* geltend zu machen, so ist man bei einem Punkte von solcher Wichtigkeit gewiß dazu berechtigt. Und wie läßt sich mit einem solchen an dem zweiten Boeke vorgenommenen „Entsündigungsacte" das nachfolgende Bekennen und Auflegen aller Sünden des Volks auf denselben, um sie dem Asasel zuzutragen, vereinigen?

2) Der Unterschied aber, daß für alle Opfer nur das Stützen der (einen) Hand auf die Hostie geboten wird, hier aber das Stützen beider Hände auf den Bock, begründet nicht, wie *v. Hofm.* Schriftb. II, 1 S. 246 meint, einen wesentlichen Unterschied der Bedeutung dieses Ritus, sondern das Auflegen beider Hände macht den Act nur feierlicher und ausdrucksvoller, der Feierlichkeit der ganzen Handlung entsprechend.

Asasel. In Bezug auf Jehova oder im Verhältnisse zu Jehova werden die Sünden getilgt durch die Opferung des Bocks, indem durch das Sprengen seines Bluts die Vergebung, durch die Verbrennung des Thieres die Austilgung derselben abgebildet wurde, womit die aus der Sünde hervorgehende Scheidung der Gemeinde von Jehova gehoben und die Lebensgemeinschaft mit Gott restituirt war. Aber durch die Sünde war Israel auch in ein Verhältnis zu Asasel, dem Haupte der bösen Geister gerathen, welches gelöst werden mußte, wenn die Versöhnung mit Gott vollkommen werden solte. Diese gänzliche Lossagung von der Sünde und ihrem Urheber wird durch die Abführung des Bocks, dem die Sünden aufgeladen waren, in die Wüste dargestelt. Dieser Bock solte die Sünden, welche Gott seiner Gemeinde vergeben hatte, dem Asasel als dem Vater aller Sünde in die Wüste zurückbringen, einesteils ihm zum Zeugnisse, daß er durch seine bösen Einwirkungen auf die Menschen doch denen nichts anhaben kann, welche Sühnung von Gott empfangen haben, andernteils aber auch der Gemeinde zum Zeugnisse, daß die mit Sünde Beladenen im Reiche Gottes nicht bleiben können, sondern — falls sie nicht davon erlöst werden — der Behausung der bösen Geister verfallen werden. Dies leztere Moment wird zwar im Texte nicht ausdrücklich hervorgehoben, liegt aber klar in dem Geschicke, das der in die Wüste getriebene Bock in dem „abgeschnittenen Lande" finden mußte. Dort in der Einöde mußte er umkommen, also das erleiden, was der Sünder, auf dem die Sünden bleiben, erleiden muß, wenn es auch nur eine spätere, im Gesetze nicht begründete Satzung ist, daß nach *Mischna Joma VI, 6* der Bock in der Wüste von einem Felsen herabgestürzt worden sei, so daß er zerschmettert auf den Boden herabfiel. — An ein dem Asasel gebrachtes Opfer ist demnach nicht entfernt zu denken. Ein Sündopfer ist dieser Bock nur insofern als ihm die Sünden des Volks zum Forttragen in die Wüste aufgeladen wurden, und nur in dieser Beziehung verhält es sich mit den 2 Böcken ähnlich wie mit den 2 Vögeln bei Reinigung des Aussätzigen 14, 4 ff., von denen der freizulassende in das Blut des geschlachteten getaucht wurde. Hier wie dort ist der Grund zweier sich gleicher Thiere allein in der physischen Unmöglichkeit zu suchen, die verschiedenen durch das Sündopfer darzustellenden Momente an einem Exemplare vollständig zur Darstellung zu bringen.

V. 23—28. Nach Entsendung des lebenden Bocks soll Aaron in die Stiftshütte d. i. in das Heilige der Wohnung gehen, daselbst seine weißen Gewänder ausziehen und niederlegen d. h. aufbewahren, weil dieselben nur bei Vollziehung des Sühnactes an diesem Tage getragen werden solten, sodann seinen Leib am heiligen Orte d. i. im Vorhofe bei dem zwischen dem Altare und der Thür der Wohnung befindlichen Becken baden, warscheinlich weil das Auflegen der Sünden auf den Bock unrein machte, und seine Kleider d. i. den bunten hohepriesterlichen Ornat anziehen und in diesem die Brandopfer für sich und das Volk zur Versöhnung (s. 1, 4) darbringen und die Fettstücke der Sündopfer auf dem Altare anzünden. V. 26 ff. Auch der Mann, welcher den Ziegenbock in die Wüste gebracht, so wie die welche die beiden Sündopferthiere außerhalb des Lagers ver-

brant hatten (s. zu 4,11.21), mußten ihre Kleider waschen und ihre Leiber baden, bevor sie ins Lager zurükkehrten, weil sie durch die mit der Sünde beladenen Thiere verunreinigt worden waren. הוּבָא אֵת v. 27 wie 10,18.

V. 29—34. Allgemeine Vorschriften über die jährliche Feier des Versöhnungstages. Die Feier soll am 10. Tage des 7. Monats stattfinden als „ewige Satzung" (s. zu Ex. 12,14). Die Verlegung auf den 7. Monat erklärt sich teils aus der Bedeutung dieses Monats als Sabbatmonat, mit dem die Jahresfeste ihren Abschluß erreichen, teils aus der Beziehung, in welcher der Versöhnungstag zu dem vom 15. desselben Monats an zu feiernden Laubhüttenfeste steht. Denn nur ein mit Gott versöhntes Volk hat das Recht, am Laubhüttenfeste sich der Seligkeit im Vollgenusse der Gnadengüter seines Gottes zu erfreuen. Die Wahl des zehnten Tages aber ist wol nur darin zu suchen, daß dieser Tag die erste Decade des Monats abschließt. — An diesem Tage sollen die Israeliten „ihre Seele kasteien" d.h. fasten, nach 23,32 vom Abende des 9. bis zum Abend des 10. Tags, ferner jedes Geschäft einstellen wie am Sabbat (Ex. 20,10), und zwar der Einheimische wie der Fremdling (s. Ex. 12,49), weil dieser Tag ein hoher Sabbat (Ex. 31,15) ist. Beides, Fasten und Sabbatsruhe, wird später 23, 27 ff. u. Num. 29,7 bei Todesstrafe wiederholt eingeschärft. Das für diesen Tag gebotene Fasten, das einzige, welches im mos. Gesetze vorgeschrieben wird, hängt mit der Bedeutung der Versöhnungsfeier aufs engste zusammen. Solte die an diesem Tage vollzogene allgemeine Versöhnung nicht zu einem todten Werkdienste werden, so mußte das Volk innerlich in die Bedeutung des Sühnacts eingehen, seine Seele in bußfertiger Stimmung auf denselben vorbereiten und diese Bußstimmung durch Enthaltung von den gewöhnlichen Lebensgenüssen äußerlich betätigen. עִנָּה נֶפֶשׁ die Seele beugen, demütigen durch Bezähmung der irdischen Begierde, die ihren Sitz in der Seele hat, ist der ältere, mosaische Ausdruck für fasten צוּם, welches Wort erst in der Richterzeit in Gebrauch komt Jud. 20,26. 1 Sam. 7,6 u. a. vgl. עִנָּה בְצוֹם נֶפֶשׁ Ps. 35,13. „Durch die Beugung seiner Seele soll sich der Israelit in ein inneres Verhältnis setzen zu dem Opfer, dessen Seele für seine Seele dahingegeben wird und durch diese dem äußern Vorgang des Tages entsprechende Stimmung die Frucht desselben, nämlich die Versöhnung seiner durch den Tod des Thieres hindurchgegangenen Seele sich zu eigen machen" (*Baumg.*). V. 32 ff. In der Zukunft soll der Priester den man salben und einsetzen wird zur Verwaltung des Priestertums (s. zu 7,37. 8,12) an seines Vaters statt, d.i. der jedesmalige Hohepriester den Sühnact in der vorbeschriebenen Weise vollziehen „einmal im Jahre". In der jährlichen Wiederholung der allgemeinen Versöhnung offenbart es sich, daß die Opfer des Gesetzes unvermögend sind den Gotte Dienenden dem Gewissen nach zu vollenden. Diese Unvollkommenheit der Sühne durch das Blut der Farren und Böcke konte nur das Bedürfnis erzeugen nach dem vollkommenen Opfer des ewigen Hohenpriesters, der durch sein eigen Blut einmal in das Allerheiligste eingehend ewige Erlösung erfunden hat (Hebr. 9,7—12). Wie hiedurch in negativer Weise, so wurde dadurch, daß der Hoheprie-

ster an diesem Tage als Repräsentant der ganzen Gemeinde in das Allerheiligste einging und am Throne Gottes ihre Versöhnung mit Gott vollzog, zugleich in positiver Weise die Notwendigkeit der waren Versöhnung der Menschheit zu ungeschiedener und bleibender Lebensgemeinschaft mit Gott vorgebildet und ihre einstige Verwirklichung durch das Blut des Sohnes Gottes, unsers ewigen Hohenpriesters und Mittlers, prophetisch abgeschattet. — Die Schlußworte in v. 34: „und er tat d.i. Aaron, dem Mose die göttliche Vorschrift über die Versöhnungsfeier eröffnen solte (v. 2), tat wie Jehova Mosen geboten hatte", enthalten eine vorgreifende Bemerkung wie Ex. 12,50. Denn das vorstehende Gesetz konte ja erst im 7. Monate des laufenden Jahres d.i. bei Vergleichung von Num. 10,11 mit Ex. 40,17 erst nach dem Abzuge Israels vom Sinai zur Ausführung kommen.

II. Die Gesetze für die Heiligung Israels in der Bundesgemeinschaft seines Gottes. Cap. XVII—XXV.

Cap. XVII—XX. Die Heiligkeit des Wandels der Israeliten.

Den Inhalt dieser 4 Capp. hat *Baumgarten* sehr passend in die Ueberschrift: „Israel soll nicht wandeln nach der Weise der Heiden und der Canaaniter, sondern in den Satzungen Jehova's" zusammengefaßt, indem alle einzelnen Gebote derselben auf Heiligung des Lebens abzwecken.

Cap. XVII. **Die Heiligkeit der Nahrung.** Israel soll zu seiner Nahrung Hausthiere nicht in oder außer dem Lager schlachten, sondern allein vor der Thür der Stiftshütte als Schlachtopfer, damit von ihnen Blut und Fett Jehova dargebracht werde, und soll nicht mehr den Feldteufeln opfern (v. 3—7), auch seine Brand- oder Schlachtopfer nur vor der Thür der Stifthütte darbringen (v. 8 u. 9), und kein Blut und kein Aas essen (v. 10—16). Diese Gesetze bezwecken nicht blos die Speisegesetze c. 11 zu ergänzen, sondern setzen vielmehr die Fleischnahrung Israels mit seiner Berufung zum heiligen Volke Jehova's in die engste Verbindung, um einerseits der Neigung des Volks zu abgöttischen Opfermahlen wirksam entgegenzutreten, andrerseits um der Speise des Volks die seiner Berufung entsprechende Weihe zu geben, daß sie mit Danksagung empfangen und durch Gebet geheiligt werde (1 Tim. 4,4 f.). — V. 1 f. Die Vorschriften werden „Aaron und seinen Söhnen und allen Söhnen Israels" gegeben, weil sie nicht für das Volk allein sondern auch für die Priesterschaft Gültigkeit haben, wogegen die Vorschriften c. 18—20 nur an „die Söhne Israels" oder „die ganze Gemeinde" gerichtet sind (18, 2. 19, 2. 20, 2), weil über die dort berührten Verhältnisse für die Priester besondere Gesetze c. 20 u. 21 erlassen werden.

V. 3—7. Wer vom Hause Israel ein Rind, Schaf oder Ziege im Lager schlachtet oder außerhalb desselben, ohne das Thier zur Stiftshütte zu

bringen, um davon dem Herrn ein Opfer zu bringen, dem soll „Blut zugerechnet werden“ d.h. wie das folgende: „Blut hat er vergossen“ zeigt, solches Schlachten als Blutvergießen d.i. Blutschuld zugerechnet und mit Ausrottung geahndet werden. נִכְרַת s. Gen. 17, 14. Die Strenge dieses Verbotes bedurfte einer Rechtfertigung, welche in dem v. 5—7 angeführten Motive liegt: damit die Israeliten ihre Schlachtopfer, die sie auf freiem Felde schlachten, vor der Thür der Stiftshütte Jehova als Dankopfer schlachten (v. 7), und nicht mehr den שְׂעִירִם, welchen sie nachhuren. Dieses Motiv sezt voraus, daß die Sitte die Schlachtthiere einer Gottheit als Opfer zu weihen, indem man ihr einen Teil davon opferte, unter den Israeliten verbreitet, warscheinlich von den Aegyptern angenommen war, obwol dies von den Alten nicht ausdrücklich bezeugt, sondern von *Herod. I, 132* u. *Strabo XV, 732* nur als persische Sitte erwähnt und im Gesetzbuche *Manu's* 5, 31 ff. den Indiern vorgeschrieben wird. Um diesen abgöttischen Gebrauch bei den Israeliten auszurotten, wird geboten alle Thiere vor der Stiftshütte zu schlachten als Opfergabe für Jehova und die Schlachtopfer, die sie auf freiem Felde schlachten wollen, als שְׁלָמִים Lob- und Dankopfer zum Priester vor die Stiftshütte zu bringen, damit er das Blut an den Altar schwenke und das Fett zum wolgefälligen Geruch für Jehova anzünde (s. 3, 2—5). פְּנֵי הַשָּׂדֶה v. 5 wie 14, 7. 53 das freie Feld, hier im Gegensatz zu dem umschlossenen Raume des Vorhofs der Wohnung Jehova's. מִזְבַּח יְהוָה steht v. 6 statt des gewöhnlichen הַמִּזְבֵּחַ 1, 5. 11, 15 u.a. wegen des Gegensatzes gegen die Altäre, auf denen man den *Seirim* opferte.[1] שְׂעִירִם eig. Böcke sind hier *daemones* (*Vulg.*), „Feldteufel“ (*Luth.*), Dämonen wie die שֵׂרִים Deut. 32, 17, Unholde die man sich in der Wüste hausend dachte (Jes. 13, 21. 34, 14) und deren verderbliche Einflüsse man durch Opfer von sich abzuwenden suchte. Diesen Aberglauben mit dem aus ihm entstandenen Götzendienste hatten die Israeliten in Aegypten eingesogen. Die *Seirim* sind die Götter, welchen Israel in Aegypten diente und nachhurte Jos. 24, 14. Ez. 20, 7. 23, 3. 8. 19. 21. 27. Sache und Name stammen von den Aegyptern, welche Böcke als Götter verehrten (*Joseph c. Ap. 2, 7*), insbesondere den in Bocksgestalt abgebildeten *Pan*, eine Personification des männlichen und befruchtenden Princips in der Natur, den sie *Mendes* nanten und zu den 8 Hauptgöttern zählten, in *Thmuis* der Hauptstadt des Mendesischen Nomos in Niederägypten ihm einen prachtvollen und berühmten Tempel erbaut, wie auch überall in den Tempeln Bildsäulen errichtet hatten, vgl. *Herod. II, 42. 46. Strabo XVII, 802. Diod. Sic. 1, 18.* זָנָה s. zu Ex. 34, 15. Das חֻקַּת עוֹלָם (Ex. 12, 14) bezieht sich auf den Kern der Verordnung: die Opfer allein Jehova zu opfern, nicht auch auf die Bestimmung des Schlachtens alles Viehes vor der Stiftshütte, die später von Mose für das Wohnen in Canaan, wo sie unausführbar war, aufgehoben wird Deut. 12, 15.

1) Es liegt in dem מִזְבַּח יְהוָה ebenso wenig ein dem Elohisten fremder Ausdruck als in dem נִכְרַתְּ הָאִישׁ הַהוּא v. 4 statt נִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא, wie *Kn.* behauptet und bezüglich des leztern Ausdrucks nicht blos über Ex. 30, 33 u. 38 mit Stillschweigen hinweggeht, sondern auch den Unterschied von נֶפֶשׁ Person, Mann und Weib umfassend, und אִישׁ Mann mit Ausschluß des Weibes außer Acht läßt, ohne zu bedenken, daß das Opferschlachten Geschäft der Männer nicht auch der Frauen war. Noch weniger haben die andern Gründe zu bedeuten, die *Kn.* noch für seine Hypothese, daß unser Cap. ein vom Jehovisten in die Grundschrift eingeschaltetes Gesetz enthalte, beibringt, daß nämlich der Elohist nichts von der Abgötterei des mosaischen Israels berichte und ihm auch das זָנָה in dieser Bedeutung fremd sei, weil es reine Zirkelschlüsse sind. Denn זנה von der geistigen Hurerei des Götzendienstes komt im Pent. außer hier und 20, 5 f. nur noch in Ex. 34, 15 f. Num. 15, 39 u. 25, 1 vor, zwei Abschnitten, die *Kn.*, weil er sie ihres entschieden elohistischen Gepräges wegen dem Elohisten nicht ganz abzusprechen wagt, willkürlich verstümmeln, namentlich Num. 25 *ἀκεφαλῶς* machen muß, um dann das זָנָה und die Erwähnung des Götzendienstes für den Elohisten unbekant und fremd ausgeben zu können.

V. 8—16. Hieran reihen sich 3 sachlich verwandte Vorschriften, die nicht blos für die Israeliten sondern auch für die unter ihnen wohnenden Fremdlinge gelten. In v. 8 f. das Gebot, daß wer ein Brand- oder Schlachtopfer opfert und es nicht zur Stiftshütte bringt, um es hier Jehova zu bereiten, ausgerottet werden soll, womit das Opfern an andern Orten überhaupt verboten wird, um — wie aus der weitern Ausführung dieses Gesetzes Deut. 12 klar erhellt — der Neigung an andern Orten auch andern Göttern zu opfern zu steuern. Sodann v. 10—14 wird auch bei Strafe der Ausrottung das Verbot des Blutessens (3, 17. 7, 26 f.) wiederholt eingeschärft und auf die Fremdlinge in Israel ausgedehnt, genauer begründet und durch eine Bestimmung über die Behandlung des Blutes von eßbarem Wilde ergänzt. Die Ausrottung droht Gott selbst vollziehen zu wollen, weil das Blutessen eine Gesetzesübertretung war, die sich der Kentnis der Obrigkeit leicht entziehen konte. נָתַן פָּנָיו ב׳ sein Angesicht gegen jem. stellen, richten. Der Grund des Verbotes v. 11: „denn die Seele des Fleisches (die das Fleisch belebende Seele) ist im Blute und ich habe es euch gegeben auf den Altar zu sühnen eure Seelen“ ist nicht ein zweifacher: a) daß das Blut die Seele des Thieres enthält und b) daß Gott das Blut zum Sühnmittel der Menschenseele für den Altar d.h. zur Sprengung an den Altar bestimt hat; sondern die erste Bestimmung bildet nur die Grundlage für die zweite: als die Seele des Thieres enthaltend hat Gott das Blut zum Sühnmüttel der Menschenseelen für den Altar verordnet und deshalb die Verwendung desselben zu Speise für die Menschen verboten. „Denn das Blut, es sühnt wermöge der Seele,“ nicht: „die Seele.“ Denn בְּ bei כִּפֶּר hat nur locale (6, 23. 16, 17. 27) oder instrumentale Bed. (7, 7. Ex. 29, 33. Num. 5, 8). Demnach hat das Blut nicht als solches sondern nur als Träger der Seele sühnende Kraft, weil im Opfer die Thierseele stellvertretend für die Menschenseele auf dem Altare Gott dargebracht wird. Hierin liegt, daß jedes blutige Opfer sühnende Bedeutung hat, ohne darum ein Sühnopfer im eigentlichen Sinn des Worts zu sein. — V. 13. Auch das Blut von gejagtem Wilde der Thiere und Vögel, die gegessen werden, soll weder der Israelit noch der Fremdling in Israel essen, sondern es ausgießen und mit Erde bedecken. Dies wird Deut. 12, 16 u. 24 bei Aufhebung des Gebotes, alle Hausthiere bei der Stiftshütte als Schlachtopfer zu schlachten, auch auf die zur Nahrung geschlachteten Hausthiere ausgedehnt, daß man ihr Blut nicht essen, sondern auf die Erde gießen solle „wie Wasser“ d.h. nicht *quasi rem profanam et nullo ritu*

sacro (*Rosenm.* u. A.) sondern: wie Wasser das auf die Erde ausgegossen von derselben eingesogen und dadurch dem Schoße der Erde zurückgegeben wird, aus welcher Gott die Thiere bei der Schöpfung hervorgehen ließ Gen. 1, 24. Hienach ist das Ausgießen auf die Erde wie Wasser sachlich gleich dem Ausgießen und mit Erde bedecken (vgl. Ez. 24, 7 f.) und der Zweck dieser Vorschrift kein anderer als der: die Entweihung des zum Sühnmittel geheiligten Trägers des seelischen Lebens zu verhüten. — V. 14. „Denn die Seele alles Fleisches anlangend — sein Blut ist seine Seele ausmachend" d. h. „von alles Fleisches Seele gilt, daß ihm sein Blut das ist was seine Seele ausmacht,"[1] indem בְּנַפְשׁוֹ als ein mit *Beth essentiale* eingeführter Prädicatsbegriff zu fassen. Nur so gefaßt liefert dieser Satz einen in den Zusammenhang passenden Grund. Weil das Blut die Eigenschaft hat, die Seele des im Fleische lebenden Wesens zu sein, darum soll man es bei keinem Thiere essen und auch aus dem Körper der nicht opferbaren Thiere auslaufen lassen und mit Erde bedecken, gleichsam bestatten.[2] — Endlich v. 15 f. wird das Verbot, weder נְבֵלָה (11, 39 f.) noch טְרֵפָה (Ex. 22, 30) zu essen, erneuert und durch die Verordnung: wer unter den Einheimischen (אֶזְרָח Ex. 12, 19) oder Fremdlingen Fleisch von gefallenem (verendetem) oder von durch Raubthiere zerrissenem Vieh ißt *sc.* aus Unwissenheit oder Unbedacht (vgl. 5, 2) und die gesetzliche Reinigung unterläßt, soll seine Schuld tragen (s. 5, 1), vervollständigt. Gemeint ist natürlich nur das Fleisch von verendetem oder zerrissenem Vieh, das bei ordentlicher Schlachtung rein und zu essen erlaubt war, und nur dadurch unrein wurde, daß beim Verenden und auch beim Zerrissenwerden durch Raubthiere das Blut im Fleische blieb oder doch nicht ordentlich aus demselben ausfloß. Nach Ex. 22, 30 soll man die נְבֵלָה den Hunden vorwerfen, wogegen Deut. 14, 21 gestattet wird, sie dem Fremdling (גֵּר) oder Ausländer (נָכְרִי) zu geben oder zu verkaufen, um die Ausflucht: es sei Schade, so etwas ganz umkommen zu lassen, abzuschneiden und dadurch die Einhaltung des Verbots des Nichtessens sicherer zu erzielen.

Cap. XVIII. **Die Heilighaltung des Eheverhältnisses.** Das hier folgende Verbot der Blutschande und ähnlicher Fleischesgreuel wird mit einer allgemeinen Warnung vor den unkeuschen Sitten der Aegypter und Canaaniter und einer Mahnung, in den Rechten und Satzungen Jehova's

1) So *v. Hofmann* Schriftbew. II, 1 S. 238 f. u. *Delitzsch* bibl. Psychol. S. 240 f., wo zugleich die andern Erklärungsversuche dieser schwierigen Worte beurteilt sind.

2) Ueber die der Vorstellung von der Einheit der Seele und des Blutes, welche das übrige Altertum, besonders die älteren griechischen Philosophen, mit den Hebräern teilen, zu Grunde liegende Warheit vgl. *Delitzsch*, bibl. Psychol. S. 242 ff. Sie „scheint zunächst keinen weiteren Grund zu haben, als daß plötzliche Verminderung der Blutmenge des Körpers den Tod herbeiführt. Aber diese Erscheinung selbst hat den tieferen Grund, daß alle Tätigkeit des Körpers, namentlich die des Nerven- und Muskelsystems, von dem Zuflusse des Blutes abhängt; denn wird ein Teil des Körpers des Blutzuflusses beraubt, so hört in ihm alle Tätigkeit auf; ein sensibler Teil verliert in einigen Minuten die Empfindung, ein Muskel dient weder der Willkür mehr noch ist er für Reflexivreize empfänglich. — Das Blut ist wirklich die Basis des physischen Lebens und insofern ist die Seele als Leibeslebensprincip vorzugsweise im Blute" (S. 245).

zu wandeln, eingeleitet (v. 2—5), und mit einer drohenden Hinweisung auf die Folgen solcher Verunreinigungen geschlossen (v. 24—30). — V. 1—5. Durch das (v. 2) an die Spitze gestelte und am Schlusse v. 30 wiederholte: „Ich bin Jehova euer Gott" wird die Befolgung dem Volke zur Bundespflicht gemacht, und durch die Verheißung, daß sie im Halten der Satzungen und Rechte Jehova's das Leben haben werden (v. 5), ihm eindringlichst ans Herz gelegt. V. 5. „Der Mensch, welcher sie (die Satzungen Jehova's) tut, wird durch sie leben," das ware Leben gewinnen. וָחַי s. zu Ex. 1, 16 u. Gen. 3, 22.

V. 6—18. Die *Vorschriften über die Blutschande* werden v. 6 mit dem allgemeinen das Wesen dieser Sünde bezeichnenden Verbote eröffnet: „Niemand soll nahen אֶל־כָּל־שְׁאֵר בְּשָׂרוֹ zu irgend einem Fleische seines Fleisches, aufzudecken Schaam." Der Unterschied von שְׁאֵר Fleisch und בָּשָׂר Fleisch liegt im Dunkeln, da beide Worte von eßbarem Fleische vorkommen vgl. die *Lexx.* שְׁאֵר בְּשָׂרוֹ Fleisch seines Fleisches ist ein Fleisch das von seinem Fleische ist, mit ihm zu einem Fleische gehört (Gen. 2, 24) d. h. ihm blutsverwandt ist, indem die Blutsverwandtschaft hebr. שַׁאֲרָה Fleischesgemeinschaft (v. 17) heißt. „Aufzudecken Schaam" heißt: sich fleischlich mit dem andern vermischen Ez. 16, 36. 23, 18. Das Verbot begreift die eheliche und außereheliche Geschlechtsvermischung in sich, obgleich die erste hauptsächlich ins Auge gefaßt ist, s. v. 18. 20, 14. 17. 21. — Verboten wird die geschlechtliche Vermischung 1) mit der Mutter, 2) mit der Stiefmutter, 3) mit der Schwester oder Halbschwester, 4) mit der Enkelin, der Tochter des Sohnes oder der Tochter, 5) mit der Tochter einer Stiefmutter, 6) mit der Tante, sowol des Vaters oder der Mutter Schwester, 7) mit dem Weibe des Oheims väterlicher Seits, 8) mit der Schwiegertochter, 9) mit der Schwägerin, des Bruders Weibe, 10) mit dem Weibe und ihrer Tochter und mit Mutter und Enkelin, und 11) mit zwei Schwestern zugleich. Nicht ausdrücklich erwähnt sind die Ehen oder fleischlichen Vermischungen a) mit der leiblichen Tochter, b) mit der leiblichen Schwester, c) mit der Schwiegermutter; aber dieser leztere Fall, der Deut. 27, 23 unter den fluchwürdigen Verbrechen namentlich aufgeführt wird, ist hier in Nr. 10, der andere in Nr. 3 mitbegriffen, der erstere endlich ebenso wie Ex. 21, 15 der Elternmord nicht besonders aufgeführt, weil diese Verbrechen nicht als vorkommend angesehen werden. Die unter Nr. 1. 2. 3. 8 u. 10 genanten sollen nach 20, 11. 12. 14. 17 mit Tödtung oder Ausrottung der Verbrecher bestraft werden als fluchwürdige Verbrechen Deut. 23, 1. 27, 20. 22 f. Dagegen hinsichtlich der unter Nr. 6. 7 u. 9 genanten Verbindungen wird in 20, 19—21 nur gedroht, daß die solches tun ihre Schuld tragen, kinderlos sterben sollen. Uebergangen sind in c. 20 die Fälle Nr. 4 u. 5, die jedoch ohne Zweifel mit unter die mit dem Tode zu bestrafenden Verbrechen gehören, und der Fall Nr. 11, für den keine Strafe festgesezt wird, weil das Unrecht schon v. 18 bei Erwähnung desselben angedeutet ist.[1]

1) Viel laxer waren die ehelichen Gesetze und Sitten bei den Heiden. Den Aegyptern gestattete das Gesetz, die Schwester und Halbschwester zu heiraten *Diod. Sic. 1, 27*, und die geschlechtliche Ausschweifung der Weiber war bei diesem Volke

Die Aufzählung der einzelnen Fälle hebt v.7 passend an mit dem Verbote der Blutschande mit der Mutter. Die fleischliche Vermischung mit der leiblichen Mutter wird ein „Blößen der Schaam des Vaters und der Mutter" genant. Da Mann und Weib ein Fleisch sind (Gen. 2,24), so wird in des Weibes Schaam zugleich die des Mannes entblößt oder, wie es Deut. 23,1. 27,20 heißt, der Fittig d.i. der Zipfel der Bettdecke des Vaters aufgedekt, insofern als der Mann seine Bettdecke mit über sein Eheweib breitet Rut 3,9. Denn im eigentlichen Sinn wird גִּלָּה עֶרְוָה nur von dem Weibe gebraucht; aber in der Schändung seines Eheweibes wird zugleich die Ehre des Mannes geschändet und sein Lager entweiht Gen. 49,4. Man darf daher unsern V. nicht zugleich mit auf die fleischliche Vermischung der Tochter mit dem Vater beziehen (*Jonath. Cler.*); dagegen entscheidet nicht nur der Umstand, daß alle diese Gesetze nur für den Mann gegeben und an ihn gerichtet sind, sondern auch schon v. 8, wo die Schaam des Weibes des Vaters geradezu die Schaam des Vaters genant wird. Wegen חֲגָלָה v. 7.8.14 statt תְּגַלָּה v. 9 ff. s. zu Gen. 26,29. — V. 8. Die Vermischung mit dem Weibe des Vaters d.i. der Stiefmutter wird verboten als ein Blößen der Schaam des Vaters, da des Vaters Weib für den Sohn, dessen Mutter sie nicht ist, nur in mittelbarer Blutsverwandtschaft steht. Allein um des Vaters willen soll dem Sohne ihre Schaam unzugänglich sein und das Aufdecken derselben als Blutschande mit dem Tode bestraft werden 20,11. Deut. 27,20. Unter dem „Weibe des Vaters" ist wol nicht blos sein volles Eheweib zu verstehen, sondern auch sein Kebsweib, die bloße Beischläferin mitbegriffen, da im lezteren Falle nicht weniger als im ersten das Lager des Vaters entweiht (Gen. 49,4) und ein fluchwürdiges Verbrechen verübt wurde, das Todesstrafe nach sich zog. Wenigstens läßt sich aus 19,20—22 u. Ex. 21,9 nicht mit *Kn.* eine minder strenge Bestrafung folgern. — V. 9. Unter der Schwester, der Tochter des Vaters oder der Mutter, ist eigentlich nur die Stief- oder Halbschwester zu verstehen, die mit dem Bruder blos entweder den Vater oder die Mutter gemeinsam hat. Der Zusatz מוֹלֶדֶת בַּיִת אוֹ מוֹלֶדֶת חוּץ „sei sie im Hause oder außer dem Hause geboren" (מוֹלֶדֶת *proles, progenies* Gen. 48,6)

sehr groß (s. zu Gen. 39,6 ff.). Bei den Persern war fleischliche Vermischung mit der Mutter, Tochter und Schwester erlaubt (*Clem. Al. strom. III p. 431. Eusebii praep. ev. VI, 10*), was auch von den Medern, Indern und Aethiopen, sowie von den Assyrern berichtet wird (*Hieron. adv. Jovin. II, 7. Lucian sacriff. 5*); wogegen Griechen und Römer diese Vermischungen verabscheuten und Athener und Spartaner nur die Heirat der Halbschwester gestatteten. Vgl. *Selden de jure nat. et gent. V, 11 p. 619 sqq.* Auch die alten Araber vor Muhammed waren hierin streng und heirateten nicht die Mutter, Tochter und Tante väterlicher und mütterlicher Seits, auch nicht zwei Schwestern zugleich. Nur Ehen zwischen Geschwistern werden bei den Arabern in Marbat erwähnt (*Seetzen* in *Zach's* mon. Corresp. Octob. 1809 S. 309). Diese Gewohnheit hat Muhammed zum Gesetz erhoben und auch auf die Nichten, die Ammen, die Pflegschwestern u.s.w. ausgedehnt, Koran Sure IV, 20 sqq. Vgl. *Tornauw* moslem. Recht S 64 f.

Ausführliche Erörterungen dieses Cap. geben *Michaelis* Abhdl. üb. die Ehegesetze Mosis. Gött. 1768 u. Mos. Recht II S. 206 ff. u. *Saalschütz* Mos. Recht S. 764 ff. Dazu vgl. m. Archäol. II S. 108. — Die rabbinischen und talmudischen Satzungen, die weit über das mos. Gesetz hinausgehen, s. bei *Selden uxor ebr. lib. I c. 1 sqq.* und im Auszuge bei *Saalschütz* a. a. O.

deutet nicht auf legitime und illegitime Ehe hin (*Aben Esr. Ros.* u. A.), sondern ist als genauere Bestimmung der Worte: Tochter deines Vaters oder deiner Mutter mit *Lud. de Dieu* zu verstehen von der Halbschwester *ex primis nuptiis sive ea sit filia patris i. e. quam pater ex defuncta conjuge, sive filia matris i. e. quam mater ejus ex defuncto marito susceperit,* wonach der mit ihr sich Vermischende nur ein Sohn zweiter Ehe sein kann. Die fleischliche Vermischung mit der Halbschwester wird 20, 17 als חֶסֶד bezeichnet und mit Ausrottung bedroht. חֶסֶד gewöhnlich schonende Liebe, Gunst, Gnade, bed. hier wie Prov. 14,34 Schimpf, Schande nach dem *pi.* וְחָסַד beschimpfen, im Syr. und Rabb. — V. 10. Das Verbot der Ehe mit der Enkelin, sei sie die Tochter des Sohnes oder der Tochter, wird begründet mit den Worten: „denn deine Schaam sind sie", insofern nämlich als sie mittelbar von dem Großvater gezeugt sind, so daß die fleischliche Vermischung mit ihnen einer Schändung des eigenen Fleisches und Blutes gleichkomt. — V. 11. Die Tochter des Weibes deines Vaters d.i. der Stiefmutter, „deinem Vater geboren", ist die Halbschwester aus einer zweiten Ehe des Vaters; und das Verbot bezieht sich auf den Sohn erster Ehe, während v. 9 von dem Sohne zweiter Ehe handelt. Die Meinung, daß darunter die leibliche Mutter mitbegriffen sei und das Verbot auch die Ehe mit der vollbürtigen Schwester mit umfasse (*Kn.*), verstößt gegen den Sprachgebrauch des Ausdrucks: Weib des Vaters. — V. 12 u. 13. Mit des Vaters und der Mutter Schwester d.i. der Tante väterlicher und mütterlicher Seits wird die Ehe oder der eheliche Umgang untersagt, weil sie Blutsverwandte des Vaters oder der Mutter ist. שְׁאֵר בָּשָׂר = שְׁאֵר v. 6 wie 20,19. 21,2. Num. 27,11, wovon שַׁאֲרָה Blutsverwandtschaft (v. 17). — V. 14. Desgleichen mit dem Weibe des Vaterbruders, weil dadurch die Schaam des Oheims enthüllt wird. Den in v. 12—14 verbotenen Verbindungen wird 20,19 u. 20 gedroht, daß die Täter ihre Missetat oder Sünde tragen d. h. die Strafe dafür erfahren werden (s. zu 5,1), mit der beim lezten Falle hinzugefügten Bestimmung: kinderlos sollen sie sterben. Daraus erhellt klar, daß die Geschlechtsgemeinschaft mit der Vater- oder Mutterschwester auch nicht mit Todesstrafe von der Obrigkeit zu ahnden ist, sondern nur von Gott mit Unheil gestraft werden soll. — V. 15. Die fleischliche Versündigung mit der Schwiegertochter (כַּלָּה), dem Weibe des Sohnes wird 20,12 תֶּבֶל genant und beiden Teilen Todesstrafe gedroht. תֶּבֶל von בָּלַל vermischen, verwirren bed. die sündliche Vermischung oder Verwirrung der göttlichen Ordnungen durch widernatürliche Unzucht, gleich dem Liegen eines Weibes bei einem Viehe, von dem das Wort v. 23 allein noch vorkomt. — V. 16. Die Ehe mit dem Weibe des Bruders ist eine Versündigung gegen die Schaam des Bruders, eine geschlechtliche Verunreinigung (נִדָּה s. 12,2), die Gott mit Kinderlosigkeit strafen wird. Dies Verbot bezieht sich übrigens nur auf den Fall, da der gestorbene Bruder Kinder hinterlassen hat; denn falls er kinderlos gestorben war, durfte nicht nur, sondern solte sogar der Bruder die hinterbliebene Schwägerin ehelichen Deut. 25,5. — V. 17. Die Ehe mit dem Weibe und ihrer Tochter, mögen beide zugleich oder nach einander geheiratet werden, wird Deut. 27,20 als fluchwürdiges Liegen bei der

Schwiegermutter bezeichnet, während hier zunächst das Verhältnis zur Stieftochter ins Auge gefaßt ist, wie aus dem hinzugefügten parallelen Verbote, die Tochter von ihrem Sohne oder ihrer Tochter d.i. die Stiefenkelin zu nehmen, erhellt. Beiderlei Fälle sind Verbrechen gegen die Blutsverwandtschaft (שְׁאֵרָה s. zu v. 12), welche als זִמָּה eig. Ersinnung, Vorhaben, hier von dem Laster der Unzucht und Hurerei (19,29. Jud. 20,6. Hi. 31,11), mit Todesstrafe der beiden Beteiligten geahndet werden sollen (20,14). — V. 18. Endlich wird verboten das Heiraten eines Weibes zu ihrer Schwester hinzu (עָלֶיהָ auf sie darauf, wie Gen. 28,9. 31,50) bei ihrem Leben, d. h. die Ehe mit zwei Schwestern zugleich, לְצָרֳרֹ „um zusammenzupacken zu blößen ihre Schaam" d. h. um beide in einen Ehebund zusammenzupacken und dadurch die Schwestern vermittelst des gemeinschaftlichen Mannes in Fleischesgemeinschaft zu setzen und das schwesterliche Verhältnis zu trüben, wie die dem Jakob aufgedrungene Ehe mit zwei Schwestern gezeigt hat. Eine Strafe wird für die Simultanehe mit zwei Schwestern nicht festgesezt und nach dem Tode der ersten Frau war natürlich die Ehelichung ihrer Schwester erlaubt.

V. 19—23. *Verbote anderer Arten von Unzucht und unnatürlicher Laster.* In v. 19 das Verbot, dem Weibe während ihres Blutganges beizuwohnen. נִדַּת טֻמְאָה die Unreinheit des weiblichen Blutflusses, sowol des monatlichen als des Blutganges nach der Geburt, welcher 12,7. 20,18 Quell der Blutung genant wird. Die Uebertreter sollen beide nach 20,18 aus ihrem Volke ausgerottet d. h. mit dem Tode bestraft werden. — V. 20. „Dem Weibe deines Nächsten solst du nicht geben שְׁכָבְתְּךָ „deine Ergießung d. h. Samenergießung (15,16 f.) zu Samen" d. h. sie zu besamen, zu schwängern, „um dich an ihr zu verunreinigen" — nämlich durch den Samenerguß (15,16 f.) — eine Verunreinigung, die als Ehebruch mit dem Tode der Steinigung beider Teile bestraft werden soll (20,10. Deut. 22, 22 vgl. Joh. 9,5). — V. 21. An die fleischliche Hurerei reiht sich ein Verbot der geistlichen Hurerei an. „Von deinem Samen solst du nicht geben durchgehen zu lassen für den Moloch" *sc.* durchs Feuer (בָּאֵשׁ Deut. 18,10). לַמֹּלֶךְ stets mit dem Artikel, LXX hier und 20,2 ff. ἄρχων, sonst ὁ *Μολόχ βασιλεύς* 2 Kg. 23,10. Jer. 32,35. *Moloch* ist ein altcananitischer Götze, bei den Phöniziern und Karthagern *Melkarth, Baalmelech, Malcom* und ähnlich benant, und mit *Baal* verwandt, ein Sonnengott gleich dem *Kronos* und *Saturn* durch Kinderopfer verehrt und in einer ehernen, inwendig hohlen und heizbaren Statue mit Stierkopf und mit zur Aufnahme der zu opfernden Kinder ausgestrekten Menschenarmen abgebildet[1]; dem von den Zeiten des Ahas an im Thale Ben-Hinnom bei Jerusalem Kinder geschlachtet und dann so geopfert wurden, daß man die Schlachtopfer in die glühend gemachten Arme legte und verbrante Ez. 16,20 f. 20,31. Jer.

1) Die eherne Statue des *Kronos* (*Moloch*) zu Karthago beschreibt *Diod. Sic. XX, 14* so: ἦν δὲ παρ' αὐτοῖς ἀνθριὰς Κρόνου χαλκοῦς, ἐκτετακὼς τὰς χεῖρας ὑπτίας ἐγκεκλιμένας ἐπὶ τὴν γῆν, ὥστε τὸν ἐπιτεθέντα τῶν παίδων ἀποκυλίεσθαι καὶ πίπτειν εἴς τι χάσμα πλῆρες πυρός. Achnlich beschreibt *Raschi* zu Jer. 7,31 die Molochstatue, während andere Rabbinen noch mancherlei genauere, aber schwerlich geschichtliche Züge hinzugefügt haben, vgl. *Selden de Dis Syris* (*ed. nov. Lps. 1672*) *I,6 p. 169 sqq.* u. *Beyer addid. ad I,6 p. 242 sqq.*

32,35. 2 Kg. 23,10. 16,3. 17,17. 21,6 vgl. Ps. 106,37 f. Obgleich nun dieses Opfern der Kinder im Thale Ben-Hinnom (הַעֲבִיר בָּאֵשׁ) von Ezechiel (16,21) ein Schlachten und von Jeremia (7,31) Verbrennen durch (im) Feuer (שָׂרַף בָּאֵשׁ) genant wird, und in der späteren Königszeit auch bei den Israeliten die Kinder wirklich als Schlachtopfer dem Moloch übergeben und verbrant wurden: so folgt hieraus doch durchaus nicht, daß — wie seit *Cleric.* fast allgemein angenommen wird, vgl. *Ges. thes. p. 985, Movers* Phönizier I S. 328 — הֶעֱבִיר לַמֹּלֶךְ oder הע' בָּאֵשׁ oder הֶעֱבִיר בָּאֵשׁ לַמֹּלֶךְ (2 Kg. 23,10) das Schlachten und Verbrennen durch Feuer bedeute. Sondern nach der einstimmigen Erklärung der Rabb. Kchv. und ältern Theologen bezeichnet das „Hindurchgehenlassen durchs Feuer" zunächst nur ein Hindurchziehen durchs Feuer ohne Verbrennung, eine Februation oder Reinigung durch Feuer, wodurch die Kinder dem Moloch geweiht wurden, eine Art Feuertaufe, die der Opferung voraufging und wol, namentlich in der ältern Zeit, ohne wirkliche Opferung oder Schlachtung und Verbrennung stattfand. Denn die Februation findet sich bei den verschiedensten Völkern, ohne mit Menschenopfern verbunden zu sein; und wie die meisten heidnischen Götterculte, so hat sich ohne Zweifel auch der Molochsdienst in verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkerschaften verschieden gestaltet. Hätten nämlich die Israeliten schon vor den Zeiten des Ahas die Kinder dem Moloch wirklich geopfert d. h. geschlachtet und verbrant, so würde sicherlich das Verbrennen auch schon früher erwähnt worden sein, da ja schon Salomo seinen ausländischen Weibern zu Liebe auch dem Ammoniter-Greuel Moloch eine Höhe (בָּמָה) auf dem Berge östlich von Jerusalem errichtet hatte (1 Kg. 11,7). Vgl. *J. G. Müller,* Moloch in *Herz.* R. Enc. IX S. 714 ff. Dieser Götzendienst soll als Entweihung des Namens Jehova's und als Verunreinigung seines Heiligtums (20,3) d. h. als tatsächliche Mißachtung der Gnadenoffenbarung des lebendigen Gottes mit dem Tode der Steinigung bestraft werden (20,2 f.). — V. 22 f. Endlich werden verboten „das Liegen bei einem Manne als Beilager eines Weibes" d. h. wie man bei einem Weibe liegt (מִשְׁכְּבֵי אִשָּׁה ist *accus.* wie 15,18) d. i. das Laster der Päderastie oder Knabenschande; diese Sünde Sodoms (Gen. 19,5) in welche das gesamte Heidentum mehr und mehr dahingegeben wurde (Röm. 1,27) und von der auch die Israeliten sich nicht freihielten (Jud. 19,22 ff.), und das sich Begatten mit einem Vieh. „In kein Vieh solst du geben deine Samenergießung — und ein Weib soll sich nicht stellen vor ein Vieh, mit ihm sich zu begatten." רָבַע = רָבַץ liegen spec. vom Begatten mit Vieh 19,19. 20,16. Auch diese Laster sind mit dem Tode zu bestrafen 20,13 u. 15 f. vgl. Ex. 22,18. Das Liegen beim Vieh hing in Aegypten mit dem Bockscultus zusammen, wo besonders die Weiber zu Mendes sich vom Ziegenbocke bespringen ließen (*Herod. II, 46. Strabo XVII p. 802*), während *Aelian* (*nat. an. VII, 19*) einen Fall von Begattung eines Weibes mit einem Hunde in Rom berichtet und nach *Sonnini* R. II S. 330 im heutigen Aegypten sogar Begattung mit dem Crocodilweibchen vorkommen soll.

V. 24—30. In der Schlußermahnung weist Gott nachdrücklich darauf hin, daß die Völker, die er vor Israel vertreibe (das *partic.* מְשַׁלֵּחַ von dem,

was sicher und bald bevorsteht), durch solche Greuel das Land verunreinigt haben, daß er ihre Missetat geahndet und das Land seine Bewohner ausgespieen habe, und warnt Israel vor diesen (תָּאַל wie Gen. 19, 8) Greueln sich zu hüten, damit das Land nicht auch sie ausspeie, wie es die Cananiter ausgespieen hat. Die *praet.* וַתִּקָּא (v. 25) und קָאָה (v. 28) sind prophetisch (vgl. 20, 22 f.) und der Ausdruck dichterisch. Das Land ist als ein Geschöpf personificirt, welches eine ihm unzuträgliche Speise gewaltsam von sich gibt. *Hoc enim tropo vult significare Scriptura enormitatem criminum, quod scilicet ipsae creaturae irrationales suo creatori semper obedientes et pro illo pugnantes detestentur peccatores tales eosque terra quasi evomat, cum illi expelluntur ab ea. C. a. Lap.*

Cap. XIX. **Die Heiligkeit des Verhaltens gegen Gott und Menschen in Tun und Lassen.** So mannigfaltig auch die in diesem Cap. mehr nach lockerer Ideenassociation als nach logischer Ordnung zusammengestellten Gebote sind, so werden sie doch durch den v. 2 ausgesprochenen gemeinsamen Zweck: „ihr solt heilig sein, denn ich bin heilig, Jehova euer Gott" einheitlich zusammengeschlossen. Der Mangel an streng logischer Gliederung erklärt sich hauptsächlich aus der Natur des Gegenstandes, aus der großen Mannigfaltigkeit der Lebensbeziehungen, die keine Casuistik vollständig zu erschöpfen vermag, weshalb jede Beleuchtung dieser Verhältnisse sich mehr oder weniger auf Hervorhebung einer Reihe von concreten Fällen beschränken muß. V. 2—8. Das Gebot v. 2: heilig zu sein wie Gott heilig ist, enthält einerseits das Princip, aus dem alle folgenden Einzelgebote fließen, andrerseits das Ziel, dem Israel als Volk Jehova's nachzustreben hat. V. 3. Die erste Forderung betrift die Ehrfurcht gegen die Eltern und die Beobachtung der Sabbate des Herrn, die beiden Grundpfeiler der sittlichen Weltordnung und bürgerlichen Wolfahrt. Das Vater und Mutter fürchten entspricht der Ehre, welche der Dekalog Ex. 20, 12 für die Eltern fordert, und in dem Halten der Sabbate (Ex. 20, 9 ff. 31, 13) wird die bürgerliche Berufsarbeit Gott dem Herrn geheiligt. In v. 4 sind die beiden ersten Gebote des Dekalogs zusammengefaßt: sich nicht zu den Götzen wenden, um sie zu verehren (Deut. 31, 18. 20), und sich nicht gegossene Götter machen s. zu Ex. 34, 17. Die Götter außer Jehova (Ex. 20, 3) werden nach ihrem Wesen אֱלִילִם d. h. Nichtse genant. V. 5—8. Die rechte Treue gegen Jehova aber soll sich beim Opfern, dieser Hauptform der Gottesverehrung, darin zeigen, daß bei den Opfermahlen die Heiligkeit des Opferfleisches streng gewahrt wird, daß von den Friedensopfern kein Fleisch noch am dritten Tage gegessen wird. Zu dem Ende wird die Vorschrift 7, 15—18 wiederholt eingeschärft und den Uebertretern mit Ausrottung gedroht. Ueber den Sing. יְשֻׁא v. 8 s. zu Gen. 27, 29 und wegen נִכְרְתָה וגו zu Gen. 17, 14. — Hieran reihen sich

V. 9—18 Vorschriften über das Verhalten gegen den Nächsten, das insbesondere gegen die Bedürftigen und Bedrängten aus uneigennütziger Liebe fließen soll. V. 9 f. Beim Ernten (קְצִרְכֶם f. קְצֻרְכֶם s. *Ges.* §. 61 Anm. 2. *Ew.* §. 255) des Ackers „solst du nicht vollenden den Rand deines Feldes zu ernten" d. h. das Feld nicht bis an den äußersten Rand abernten „und nicht Auflese (לֶקֶט Nachlese) deiner Ernte halten" d. h. nicht die

beim Ernten auf dem Felde liegen bleibenden Aehren zusammenlesen; auch in der Wein- und Oelpflanzung keine Nachlese halten (תְּעוֹלֵל) und das Umhergestreute (פֶּרֶט das sind die abfallenden Weinbeeren und Oliven) nicht auflesen, sondern dem Bedrängten (עָנִי) und Fremdlinge lassen, damit er auch Anteil an der Ernte und Lese bekomme. כֶּרֶם eig. edle Pflanzung bez. zwar gewöhnlich den Weinberg, aber auch die Olivenpflanzung Jud. 15, 5, und ist hier von beiden zu verstehen. Denn bei Wiederholung dieser Vorschrift Deut. 24, 20 f. sind Wein- und Olivenpflanzungen genant und wird beim Abschlagen der Oliven mit Stangen das Abschütteln der Zweige (פָּאַר), um die mit den Stangen nicht erreichbaren Oliven zu bekommen, und bei der Weinlese die Nachlese zum Besten der Fremdlinge, Waisen und Witwen untersagt. Das auf die Getraideernte bezügliche Gebot wird auch bei der Verordnung über das Wochenfest als Erntefest 23, 20 wiederholt und Deut. 24, 19 ganz im Geiste unsers Gesetzes dahin erweitert, daß man auch die beim Ernten auf dem Felde vergessene Garbe den Dürftigen überlassen solle. Damit vgl. Deut. 23, 25 f. — V. 11 ff. Die Israeliten sollen nicht stehlen (Ex. 20, 15), nicht ableugnen nämlich Anvertrautes oder Gefundenes (5, 21 ff.), nicht lügen an dem Nächsten d. h. in Bezug auf Hab und Gut an ihm nicht zum Lügner werden, um ihn zu übervorteilen und zu betrügen; nicht schwören beim Namen Jehova's zu Lug und Trug und dadurch den Namen Gottes entweihen s. Ex. 20, 7. 16; den Nächsten nicht bedrücken und berauben (vgl. 5, 21) durch unrechtmäßiges Entziehen oder Vorenthalten dessen was ihm gehört oder gebürt, wie z. B. dem Lohnarbeiter seinen Lohn nicht über Nacht einbehalten, sondern denselben ihm jeden Tag vor Sonnenuntergang auszahlen (Deut. 24, 14 f.). — V. 14. Auch dem Gebrechlichen kein Leid zufügen: den Tauben nicht schmähen oder verfluchen, weil er die Lästerung, den Fluch nicht hört und sich dagegen nicht rechtfertigen kann (Ps. 38, 15) und „vor dem Blinden keinen Anstoß geben" d. h. ihm nichts in den Weg legen, daran er straucheln und fallen kann, vgl. Deut. 27, 18 wo über den welcher den Blinden irreführt der Fluch ausgesprochen wird, sondern — wie zur Warnung vor ruchlosem Tun zugesezt wird — „sich vor Gott fürchten", der jedes Unrecht hört und sieht und auch ahnden wird, vgl. v. 32. 25, 17. 36. 43. — V. 15. Im Gericht d. h. bei der Rechtspflege nicht Unrecht tun, weder die Person des Geringen ansehen (נָשָׂא פְנֵי *πρόσωπον λαμβάνειν* aus Rücksicht auf jem. etwas tun, *sensu bono* Gen. 19, 21, hier *sensu malo* aus schwächlichem Mitleide parteiisch verfahren) noch die Person des Großen (d. i. Mächtigen, Angesehenen, Hochgestelten) schmücken d. h. im Rechtshandel begünstigen, s. zu Ex. 23, 3. — V. 16. Nicht als Verleumder unter seinen Volksgenossen (עַמֶּיךָ s. Gen. 17, 14) herumgehen, um den Nächsten ins Verderben zu bringen (Ez. 22, 9), und sich nicht stellen gegen das Blut des Nächsten d. h. gegen sein Leben auftreten. רָכִיל bed. nicht Verleumdung, sondern gemäß seiner Bildung (*Ew.* §. 149[e]) Verleumder, und ist ein dem Verbo untergeordneter zuständlicher *accus.* s. *Ew.* §. 279[c]. — V. 17. Nicht Haß gegen den Bruder im Herzen hegen, sondern den Nächsten zurechtweisen d. h. ihm offen vorhalten was man gegen ihn hat und sein Verhalten ihm verweisen, wie Christus Matth.

18,15—17 seine Jünger lehrt, und „nicht eine Sünde auf sich laden". נָשָׂא עָלָיו חֵטְא bed. nicht eine Sünde seinetwegen tragen oder büßen müssen (*Onk. Kn.* u. A.) sondern wie 22,9. Num. 18,32 eine Sünde auf sich bringen, die man dann zu tragen oder zu büßen hat, ebenso שְׂאֵת חֵטְא Num. 18,22, woraus sich erst die Bed.: die Sünde tragen d. h. büßen, ihre Folgen erleiden, entwickelt hat, in welcher נָשָׂא חֵטְא 20,20 u. 24,15 für das viel häufigere נָשָׂא עָוֹן (s. 5,1) vorkomt. V. 18. Endlich sich nicht rächen und nicht nachtragen den Söhnen seines Volks (seinen Volksgenossen), sondern den Nächsten lieben wie sich selbst. נָטַר bewachen Hohesl. 1,6. 8,11 f., dann = *τηρεῖν* aufs Korn nehmen, einem etwas nachtragen Ps. 103,9. Jer. 3,5. 12. Nah. 1,2.

V. 19—32. Mit den Worten: „meine Satzungen solt ihr halten" begint die zweite Reihe von Geboten, welche die Heilighaltung der physischen und moralischen Weltordnung dem Volke Gottes zur Pflicht machen. Diese Reihe wird v. 19 eröffnet mit dem Verbote der Vermischung der in Gottes Schöpfung gesonderten Dinge. „Dein Vieh solst du nicht sich begatten lassen von zweierlei Art, dein Feld nicht mit zweierlei Samen besäen und ein Kleid aus Mischzeug nicht anlegen." כִּלְאַיִם von כֶּלֶא Absperrung bed. *duae res diversi generis, heterogeneae* und ist Subst. und Accus. der nähern Bestimmung (*Ew.* §. 283). שַׁעַטְנֵז ist Apposition zu בֶּגֶד כִּלְאַיִם und bezeichnet nach Deut. 22,11 das aus Schafwolle und Flachs gewebte Kleid oder Zeug, also Mischzeug. Die Etymologie ist dunkel und die Uebersetzung der LXX: *κίβδηλον* d. i. „verfälscht, unecht" wol nur aus dem Zusammenhange errathen. Warscheinlich stamt das Wort aus dem Aegyptischen, obwol die bis jezt versuchten Erklärungen aus dem Koptischen (s. *Gesen. thes. p. 1456 sq.*) nicht befriedigen. Statt des Feldes ist Deut. 22,9—11 der Weinberg כֶּרֶם genant, den man nicht mit zweierlei Dingen besäen soll, d. h. nicht so daß ein Mischprodukt entstehe, und die Drohung hinzugefügt: „damit nicht heilig werde (יִקְדַּשׁ = יִקְדַּשׁ־ תְּהֵיֶה קֹדֶשׁ 27,10. 21) d. h. dem Heiligtume (für seine Diener) verfalle deine Fülle (volle Frucht Ex. 22,28) der Saat und der Ertrag des Weinbergs" d. i. was auf dem Weinberglande an Getraide und Wein wachsen wird. Außerdem ist dort verboten, mit Rind und Esel zusammen zu pflügen d. h. sie an einen Pflug zusammenzuspannen. Durch diese Vorschriften soll „die Achtung vor der natürlichen Ordnung und Sonderung der Dinge, als einer göttlichen, in der Schöpfung gegründeten (Gen. 1,11. 12. 21. 24. 25), den Israeliten als dem Volke Jehova's zur Pflicht gemacht werden". *Baumg.* vgl. m. Archäol. II S. 282. Was man sonst von symbolischen, mystischen und moralischen Motiven oder gar von Nützlichkeitsgründen diesen Geboten untergelegt hat, ist dem Geiste des Gesetzes fremd. Die Befolgung derselben anlangend gründet sich die Angabe des *Joseph.* und der Rabbinen, daß die Priesterkleidung sowie die Teppiche und Vorhänge der Stiftshütte aus Wolle und Linnen bestanden hätten, blos auf die unerweisliche Voraussetzung, daß שֵׁשׁ *βύσσος* Flachslein bezeichne, s. dagg. m. Archäol. §. 17 Anm. 5. Die öfter z. B. 2 Sam. 13,29. 18,9. 1 Kg. 1,33 erwähnten Maulthiere aber können, wie aus 1 Kg. 10,25 zu schließen, vom Auslande bezogen gewesen sein. — V. 20—22. Auch den Sklaven sollen ihre persönlichen Menschenrechte gewahrt und die leibeigene Magd soll nicht zum sachlichen Eigentume herabgewürdigt werden. Wenn jemand ein Weib, die eine Sklavin und einem Manne verlobt, dabei weder losgekauft noch freigegeben ist, beschläft mit Samenergießung, so soll zwar nicht wie bei Ehebruch (20,10) oder Beschlafung einer verlobten freien Jungfrau (Deut. 22,23 ff.) Todesstrafe eintreten, weil sie nicht freigelassen ist, aber doch Züchtigung erfolgen und der Täter außerdem zur Sühnung seiner Versündigung gegen Gott ein Schuldopfer bringen, s. zu 5,15 ff. נֶחֱרָפֶת von חָרַף *carpere* eig. gepflükt d. h. bestimt, verlobt einem Manne, nicht: preisgegeben oder verschmäht. חָפְדָּה freigekauft; חָפְשָׁה unentgeldliche Freilassung — die beiden Arten, wie eine Sklavin die Freiheit erhalten konte. בִּקֹּרֶת *ἅπ. λεγ.* von בָּקַר untersuchen (13,36) eig. Untersuchung, dann Ahndung, Züchtigung. Diese traf beide Teile, wie aus dem לֹא יוּמָתוּ sich ergibt, ist aber nicht näher bestimt. Nach *Mischna Kerith. II, 4* bestand sie für das Weib in 40 Schlägen. — V. 23—25. Auch die Gartenfrucht ist dem Herrn zu heiligen. Wenn die Israeliten im Lande Canaan allerlei Fruchtbäume pflanzen werden, sollen sie bei jedem seine Frucht in den ersten 3 Jahren als Vorhaut behandeln d. h. als vorhäutig nicht essen. Das Singularsuffix in עָרְלָתוֹ geht auf כֹּל und das *verb.* ערל ist *denom.* von עָרְלָה zur Vorhaut machen, als Vorhaut behandeln d. h. als unrein, ungenießbar wegwerfen. Der Grund dieser Vorschrift ist nicht darin zu suchen, daß die Obstbäume in den ersten 3 Jahren nur wenige und minder schmackhafte Früchte tragen, und wenn man die in dem ersten Jahre getriebenen Blüten oder angesezten Früchte abbricht, die Bäume dann später desto reichlicher tragen (*Aben Esr. Cler. J. D. Mich.*), obgleich dieser Nutzen nebenbei erreicht wurde, sondern liegt auf ethischem Gebiete. Israel soll auch die Früchte der Baumpflanzung als eine Gabe Gottes mit rücksichtsvoller Schonung behandeln und ihren Genuß durch ein Dankopfer heiligen. Im vierten Jahre soll die gesamte Frucht קֹדֶשׁ הִלּוּלִים ein Heiligtum des Lobpreises für Jehova sein d. h. als eine heilige Opfergabe dem Herrn dargebracht werden zum Lobe und Preise für den Segen, den er in die Fruchtbäume gelegt hat. Diese Gabe fält in die Kategorie der Erstlinge und wurde ohne Zweifel ganz dem Herrn übergeben für die Diener des Altars, obgleich עָשָׂה הִלּוּלִים Jud. 9,27 Opfermahlzeiten von den geernteten Früchten zu bezeichnen scheint und auch *Joseph. Ant. IV, 8, 19* unser Gebot so gedeutet hat. Denn (v. 25) erst im fünften Jahre sollen sie die Früchte essen „um seinen Ertrag euch hinzuzufügen" (zu vermehren), nämlich durch den Segen Gottes, nicht durch das Abbrechen der in den ersten Jahren angesezten Früchte.

Ferner v. 26—32 soll Israel sich von unnatürlichem, abgöttischem und heidnischem Tun fernhalten. V. 26. „Ihr solt nicht essen auf Blut" (עַל wie Ex. 12,8 von der Grundlage des Essens) d. h. kein Fleisch, dem Blut zu Grunde liegt, das nicht ganz von Blut gereinigt ist (vgl. 1 Sam. 14,32). Diese Worte sind keine bloße Wiederholung des Verbotes Blut zu essen (17,10), sondern ein Verschärfung desselben; nicht nur kein Blut, sondern auch kein Fleisch, dem Blut anklebt. „Und keine Art von Warsagerei treiben." נְחַשׁ von נָחַשׁ flüstern s. Gen. 44,5 oder nach *Hölemann* Bi-

belstudien I S.173 *denom.* von נָחָשׁ Schlange, eig. aus Schlangenbeobachtung warsagen, dann überhaupt aus Anzeichen warsagen *augurari;* עוֹנֵן *denom.* nicht von עָנָן Wolke aus dem Zuge der Wolken weissagen, was im Hebräischen ohne geschichtliche Spur ist, sondern mit den Rabb. von עַיִן Auge eig. äugeln, beäugeln d.h. mit bösem Blicke behexen (*Hölem.* a.a.O. S.163f.). — V.27. „Nicht solt ihr umkreisen den Rand eures Hauptes" d.h. nicht das Haupthaar randförmig von einer Schläfe bis zur andern herum abscheeren, wie nach *Herod.3,8* gewisse arabische Völkerstämme zu Ehren ihres Gottes Ὀροτάλ, den *Her.* mit dem *Dionysos* der Griechen combinirt, taten, welche die Hebräer nach dieser ihnen eigenen Tonsur קְצוּצֵי פֵּאָה Randgestuzte nanten Jer.9,25. 25,23. 49,32.[1] „Und nicht verderben den Rand deines Bartes" *sc.* durch Abscheeren desselben vgl. 21,5, wie *Plin. h.n. 6,28 s. 32* von den Arabern berichtet: *barba abraditur, praeterquam in superiore labro, aliis et haec intonsa,* während die jetzigen Araber entweder einen kurzen Knebelbart tragen oder den Bart ganz abschneiden (*Niebuhr* Arab. S.68). — V.28. „Wegen einer Seele d.i. eines Todten (נֶפֶשׁ = נֶפֶשׁ מֵת 21,11. Num.6,6 oder מֵת Deut.14,1 ebenso 22,4. Num.5,2. 9,6.7.10; Seele des Todten, weil die aus dem Körper sich losreißende Seele d.h. der Lebenshauch des Sterbenden als verunreinigend angesehen wurde; vgl. *Koehler* zu Hag.2,13) solt ihr nicht Einschnitte an eurem Fleische (Leibe) machen und nicht eingegrabene (oder eingebrante) Schrift an euch machen." Zwei Verbote widernatürlicher Entstellung des Leibes. Das erste bezieht sich auf leidenschaftliche Ausbrüche der Todtentrauer bei den lebhaften orientalischen und überhaupt südlichen Völkern, auf die Sitte, sich Arme, Hände und Gesicht zu zerkratzen oder zu ritzen (חִתּוּךְ Deut.14,1), die von den Babyloniern und Armeniern (*Cyrop. III,1,13. III,3,67*), den Scythen (*Herod.4,71*) und selbst den alten Römern berichtet wird (vgl. *M. Geier de Ebraeor. luctu c.10*), bei den Arabern (*Arvieux* Beduinen S.153), Persern (*Morier* zweite Reise S.189) und Abessyniern (*Rüppel* Abyss. II S.57) noch heutiges Tages üblich ist, und die auch bei den Israeliten troz des Verbotes sich erhalten zu haben scheint (vgl. Jer.16,6. 41,5. 47,5) ebenso wie das 21,5 u. Deut.14,1 gleichfalls verbotene Abscheeren des Kopf- und Barthaares vgl. Jes.3,24. 22,12. Mich.1,16. Am.8,10. Ez.7,18. Daß die Heiden an diese Sitte die Vorstellung einer dem Verstorbenen zu gewährenden Sühnung geknüpft hätten, läßt sich aus den von *J. Spencer de legg. Hebr. rituall. p.405* angeführten Worten des Plutarch: *δοκοῦντες χαρίζεσθαι τοῖς τετελευτηκόσιν* nicht begründen. Auch das Verbot der כְּתֹבֶת קַעֲקַע *scriptio stigmatis* eingeäzte oder eingebrante Schrift (s. *Gesen. thes. p.1207 sq.*) d.i. der Tättowirung, einer nicht blos unter den wilden Völkern sehr allgemeinen, sondern auch in Arabien (*Arvieux* Beduinen S.155. *Burckh.* Beduinen S.40f.) und in Aegypten bei Männern und Frauenspersonen niederer Stände noch vorkommenden Sitte (*Lane* Sitten u. Gebr. I S.25.35. III S.169), hängt nicht mit abgöttischen Gebräuchen zusammen, sondern solte nur den Israeliten Achtung vor Gottes Schöpfung einprägen. — V.29. „Entweihe nicht deine Tochter, sie huren zu lassen, daß nicht das Land hure und voll Laster (זִמָּה s.18,17) werde." Gemeint ist nicht geistliche Hurerei oder Götzendienst (Ex.34, 16), sondern die fleischliche Hurerei, wie das nur von Fleischesunzucht gebrauchte W. זָנָה beweist. Wenn ein Vater seine Tochter huren läßt oder gar zur Hurerei verleitet, so nimt die Unzucht bald überhand, daß das Land (die Landbevölkerung) in Hurerei verfält. — Mit v.30 kehrt die Ermahnung zurück zur Hauptsache, dem Halten der Sabbate des Herrn und dem Fürchten seines Heiligtums, worin die in sämtlichen Ritualgeboten geforderte rechte Weise des Gottesdienstes zusammengefaßt wird. Wo der Tag des Herrn heilig gehalten wird und heilige Scheu vor dem Heiligtume des Herrn in den Herzen lebt, da unterbleiben nicht nur viele Sünden, sondern da wird auch das bürgerliche und häusliche Leben von Gottesfurcht durchzogen und in Zucht und Ehrbarkeit geführt werden. V.31. Die rechte Gottesfurcht aber wekt Vertrauen auf den Herrn und seine Führungen und schließt alle abergläubischen und abgöttischen Mittel und Wege zur Erforschung der Zukunft aus. Dieser Gedanke vermittelt den Uebergang zu der Warnung, sich nicht an Warsagegeister zu wenden und keine Geisterbeschwörer aufzusuchen. אוֹב bed. den abgeschiedenen Geist, den man heraufbeschwor, um durch ihn Aufschlüsse über die Zukunft zu erlangen, daher Warsagegeist — *spiritum malum, qui certis artibus eliciebatur ut evocaret mortuorum manes, qui praedicarent quae ab eis petebantur. Cler.* — so Jes.29,4 und auch hier und 20,6, wie aus 20,27: Mann oder Weib, in welchen ein אוֹב ist, und aus בַּעֲלַת אוֹב ein Weib das einen solchen Geist hat 1Sam.28,7f. deutlich erhellt, sodann den Todtenbeschwörer selbst, *νεκρομαντίς*, der die Abgeschiedenen heraufbeschwört 1Sam.28,3. 2Kg.23,24. Das Wort hängt mit אוֹב Schlauch zusammen, vgl. *Hölemann* a.a.O. S.161ff. יִדְּעֹנִי der Kundige gleichsam „kluger Mann" (*Symm. γνώστης, Aq. γνωριστής*) komt nur in Verbindung mit אוֹב vor und bezeichnet unstreitig den der Nekromantie Kundigen oder den mit Geisterbeschwörung sich abgebenden Zauberer. Mehr zu 1Sam.28,7ff. — V.32. Den Beschluß dieser Reihe macht das sittliche Gebot: „Vor einem grauen Haupte solst du aufstehen (*sc.* ehrfurchtsvoll Hi.29,8) und das Antlitz (die Person) des Greisen ehren und dich vor deinem Gott fürchten." In dem Greise wird Gott geehrt und darum Ehrerbietung gegen das Alter gefordert. Diese Tugend übten auch die Heiden z.B. die Aegypter (*Herod.2,80*), die Spartaner (nach *Plutarch*) und die alten Römer (*Gellius II,15*). Sie besteht noch diesen Tag im Morgenlande (*Lane* Sitten u. Gebr. II S.121).

V.33—37. Noch einige Gebote rechtlichen Inhalts. V.33f. Den Fremdling in seinem Lande soll der Israelit nicht nur nicht drücken, wie schon Ex.22,20 u. 23,9 geboten ist, sondern wie einen Einheimischen (אֶזְרָח s. zu Ex.12,19) behandeln und lieben wie sich selbst. — V.35f. Ueberhaupt kein Unrecht tun im Gericht (der Rechtspflege s. v.15) und im bürgerlichen Verkehr und Handel mit Längenmaße, Gewicht und Hohlmaße, sondern richtige Wage, Gewichte und Maße halten. Ueber

1) Mehr über diese abgöttische Sitte s. bei *Krehl*, Relig. der vorislam. Araber S.33ff., wo auch die verschiedenen Vermutungen über den Gott *Orotal* besprochen sind.

Epha und *Hin* s. zu Ex. 16,36 u. 29,40. Bei Wiederholung dieser Vorschrift Deut. 25,13—16 wird verboten, אֶבֶן וָאֶבֶן Stein und Stein d. h. zweierlei Steine (s. *Ew.* §. 313[b]), nämlich Gewichtsteine, großes und kleines Gewicht im Beutel zu führen und zweierlei Maß zu halten, großes für den Einkauf, kleines für den Verkauf, und vollständiges (שְׁלֵמָה d. i. unverfälschtes) und gerechtes (richtiges) Gewicht und Maß zur Pflicht gemacht. Ein Gebot, dessen Uebertretung in der Folge vielfach gerügt wird Prov. 16,11. 20,10. 23. Am. 8,5. Mich. 6,10 vgl. Ez. 45,10. — V. 37. Zusammenfassende Schlußermahnung.

Cap. XX. **Die Strafbestimmungen über die c. 18 u. 19 verbotenen Laster und Verbrechen** heben v. 2—8 an mit dem Götzendienste und der Warsagerei, welche als tatsächlicher Abfall von Jehova, als offenbarer Bundesbruch Ausrottung nach sich ziehen. V. 2. Wer — Israelit oder Fremdling unter Israel — von seinem Samen (Kindern) dem Moloch weiht (יִתֵּן לְהַעֲבִיר לַמֹּלֶךְ = יִתֵּן לַמֹּלֶךְ s. 18,21) soll getödtet werden. Das Volk des Landes (s. zu 4,27) soll ihn steinigen. רָגַם בָּאֶבֶן *lapide obruere* ist synonym mit סָקַל eig. *lapidem jacere*. Die gewöhnliche Todesstrafe des Gesetzes in den Fällen, wo die Tödtung entweder von Gerichts wegen oder auch von der Volksgemeinde vollzogen wurde, vgl. m. Archäol. II S. 264. — V. 3. Mit dieser Strafe vollzieht das Volk nur den Willen Jehova's; denn er will einen solchen Mann ausrotten (s. zu 17,10 u. 18,21) dafür daß er das Heiligtum Jehova's verunreinigt und den Namen Jehova's entweiht hat, nicht etwa insofern als er das Molochsopfer zum Heiligtume Jehova's brachte (*Movers* Phönizier I S. 327), sondern in demselben Sinne, wie alle Sünden Israels das Heiligtum in ihrer Mitte beflecken (15,31. 16,16). V. 4 f. Solte aber das Volk (die Landbevölkerung) seine Augen vor demselben verhüllen (über das Dagesch in הַעְלִם und יַעְלִימוּ s. Anm. 3 S. 46) aus gewissenloser Nachsicht oder gar mit geheimer Billigung seiner Sünde, so wird der Herr sein Gesicht gegen ihn und sein Geschlecht richten und ihn mit allen die ihm nachhuren (זָנָה wie Ex. 34,16) ausrotten. — V. 6. Dasselbe wird er tun jeder Seele, die sich an Warsagegeister und Todtenbeschwörer wendet (19,31 vgl. Ex. 22,17) „ihnen nachzuhuren" d. h. sich dadurch der Abgötterei schuldig zu machen, indem jene Künste alle Zeit im Bunde mit dem Götzendienste standen. V. 7 f. Denn die Israeliten sollen sich heiligen d. h. von allen abgöttischen Greueln rein halten und heilig sein, weil Jehova heilig ist (11,44. 19,2) und die Satzungen ihres Gottes beobachten, der sie heiligt Ex. 31,13.

V. 9—18. Mit dem Tode ist auch zu bestrafen wer Vater oder Mutter flucht (19,3); „sein Blut sei auf ihm." Die Verfluchung der Eltern ist eine Blutschuld (s. zu 17,4 und wegen des Plur. דָּמָיו zu Ex. 22,1 u. Gen. 4,10), die den Täter treffen soll nach Gen. 9,6. Die gleiche Strafe ist zu verhängen über den Ehebruch (v. 10 vgl. 18,20), die fleischliche Vermischung mit dem Weibe des Vaters (v. 11 vgl. 18,7 f.) und mit der Schwiegertochter (v. 12 vgl. 18,17), die Knabenschande (v. 13 vgl. 18,22), die Geschlechtsgemeinschaft mit der Mutter und ihrer Tochter, wo die Todesstrafe durch Verbrennung der getödteten Verbrecher verschärft werden soll (v. 14 vgl. 18,17), die Begattung mit einem Vieh (v. 15 f. vgl. 18,23), die fleischliche

Vermischung mit der Stief- oder Halbschwester (v. 17 vgl. 18,9 u. 11) und der Beischlaf mit der menstruirenden Frau (v. 18 vgl. 18,19. בְּנִדָּתָהּ = מִקְוֵר דָּמֶיהָ s. zu 12,7). Die Todesstrafe, die in allen diesen Fällen an beiden Verbrechern, auch an dem zu Sodomiterei gemißbrauchten Vieh (v. 15 f.) vollstrekt werden soll, war nach v. 2. 27 u. Deut. 22,21 ff. die Steinigung, und die Verbrennung v. 14 nicht Tödtung durch Feuer oder lebendiges Verbrennen, sondern wie aus Jos. 7,15 u. 25 deutlich zu ersehen, ein Verbrennen der Leichname. So auch 21,9 u. Gen. 38,24.

V. 19—21. Keine bürgerliche, von der Obrigkeit oder Gemeinde zu vollstreckende Strafe wird dagegen verhängt über die Ehe mit der Tante, des Vaters und der Mutter Schwester (v. 19 vgl. 18,12 f.), mit dem Weibe des Oheims (v. 20 vgl. 18,14) und mit der Schwägerin, des Bruders Weibe (v. 21 vgl. 18,16), sondern denen die dieses tun nur gedroht: „sie sollen ihre Missetat tragen", und zwar wie v. 20 u. 21 hinzugefügt wird, „kinderlos sterben oder sein", womit Gott selbst die Bestrafung sich vorbehält, s. zu 18,14. Nicht erwähnt ist in den Strafbestimmungen die Vermischung mit der Mutter (18,7) und der Enkelin (18,10), weil sich in diesen Fällen die Todesstrafe von selbst verstand, gleichwie in den Verboten c. 18 die Vermischung mit der leiblichen Tochter und der leiblichen Schwester übergangen ist.

V. 22—27. Wie die Verbote c. 18,24 ff. so werden auch die Strafgesetze mit Ermahnungen, die Gebote und Rechte des Herrn zu halten und vor solchen Greueln sich zu hüten, beschlossen. Zu v. 22 vgl. 18,3—5. 26. 28. 30 und zu v. 23 vgl. 18,3 u. 24. Die Ermahnungen werden damit begründet, daß Jehova ihnen das fruchtbare Land (אֶרֶץ זָבַת וגו s. zu Ex. 3,8), dessen Bewohner er um ihrer Greuel willen vertreibt, zum Besitz geben wolle, und daß Jehova ihr Gott sei, der Israel aus den Völkern sich ausgeschieden hat. Darum (v. 25) sollen auch sie scheiden (Unterschiede machen) zwischen reinem und unreinem Viehe und Geflügel und ihre Seelen (d. h. Personen) nicht abscheulich machen durch unreine Thiere, von welchen (אֲשֶׁר wie Gen. 9,2 u. 1,29) die Erde wimmelt, und die Gott ihnen „ausgeschieden hat zum Unreinmachen" d. h. als verunreinigend zu essen oder todt zu berühren ihnen verboten hat (s. c. 11). Denn (v. 26) sie sollen heilig sein, weil Jehova ihr Gott heilig ist, der sie aus den Völkern ausgeschieden hat, um ihm anzugehören (לִהְיוֹת) d. h. sein Eigentumsvolk zu sein (s. Ex. 19,4—6). — V. 27. Weil aber Israel zum heiligen Volke Jehova's berufen ist, so soll jeder, Mann oder Weib, in dem ein heidnischer Warsagegeist ist, getödtet, gesteinigt werden (vgl. 19,31), um der Verunreinigung durch abgöttische Greuel vorzubeugen.

Cap. XXI u. XXII. Die Heiligkeit der Priester, der heiligen Gaben und der Opfer.

Cap. XXI. **Die Heiligung der Priester.** Wie schon das ganze Volk vermöge seiner Berufung zum Volke Gottes sich der Heiligung in allen Lebensbeziehungen befleißigen soll, so sollen insonderheit die Priester, welche Jehova aus dem gesamten Volke zu Pflegern seines Heiligtums er-

wählt und für ihr Amt besonders geheiligt hat, in ihrem häuslichen Leben und in ihren Berufsgeschäften sich als geheiligte Diener des Herrn erweisen. Sie sollen 1) nicht durch Todtengemeinschaft und Trauerzeichen sich verunreinigen (v. 1—6 u. 10—12); 2) eine makellose Ehe schließen und führen (v. 7—9 u. 13—15); 3) die mit Leibesgebrechen behafteten Glieder der Priesterschaft sollen vom Priesteramte fern bleiben (v. 16—24).

V. 1—6. Der Priester soll sich hinsichtlich einer Seele d. h. eines Todten (נֶפֶשׁ wie 19,28) nicht verunreinigen unter seinen Volksgenossen außer (כִּי אִם) hinsichtlich seines Blutsverwandten (שְׁאֵר 18,6), der ihm nahe steht (הַקָּרֹב אֵלָיו) d. h. in nächster Gemeinschaft mit ihm steht, eine Familie mit ihm bildet (vgl. v. 3), wie Mutter, Vater, Sohn, Tochter, Bruder und die Schwester, die noch als Jungfrau bei ihm lebt, nicht einem Manne zu Teil geworden ist, vgl. Ez. 44, 25. Da jede Leiche nicht nur die Personen, die sie berührten, sondern auch das Zelt oder Wohnzimmer, in dem der Mensch gestorben war, verunreinigte (Num. 19, 11. 14), so war bei Todesfällen von Hausgenossen oder Familiengliedern die Verunreinigung für den Priester als Hausvater nicht zu vermeiden; und wird daher nachgegeben, wegen dieser sich zu verunreinigen, also auch an ihrer Bestattung sich zu beteiligen. Dunkel sind die Worte v. 4: „Er soll sich nicht verunreinigen בַּעַל בְּעַמָּיו als Herr (Hausherr) unter seinen Volksgenossen, sich zu entweihen", über welche schon die alten Uebersetzer unsicher hin und her gerathen haben. Aller Warscheinlichkeit nach bed. בַּעַל den Hausherrn oder Ehemann.[1] Dennoch ist die Erklärung: Als Ehemann soll er sich beim Tode seines Weibes, seiner Schwiegermutter und Schwiegertochter nicht durch Beteiligung an ihrer Bestattung verunreinigen (*Kn.* u. A.), entschieden verwerflich. Denn von der völlig unmotivirten Hereinziehung der Schwiegermutter und Schwiegertochter abgesehen, läßt sich auch an Verunreinigung beim Tode des Weibes schon deshalb nicht denken, weil das Eheweib unter שְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו v. 2 mitbegriffen ist, zwar nicht in der Weise, wie viele Rabb. meinen, daß שְׁאֵר das Eheweib bedeute, wol aber *implicite* insofern als die Ehefrau nicht ausdrücklich genant ist, weil Mann und Weib ein Fleisch bilden (Gen. 2, 24), die Frau dem Mann näher steht als Vater, Mutter, Sohn und Tochter, Bruder und Schwester. Die Berufung aber auf die Aussage des *Plutarch*, daß die Priester der Römer sich an den Leichen ihrer Ehefrauen nicht verunreinigen solten (*Cler.* u. *Ros.*), beweist darum nichts, weil von dieser Sitte bei den Israeliten keine Spur zu finden ist und die Rabb. deshalb an den Tod eines illegitimen Eheweibes denken wollen. Das richtige Verständnis der Worte kann sich nur aus der Stellung des 4. V. zum Vorhergehenden und

1) Die Deutung des *Onk.* und des *Arab.* בַּעַל durch רַבָּא *princeps* läßt sich zwar nicht mit der Bemerkung, daß hier nicht vom Fürsten, sondern vom Priester die Rede sei, widerlegen, da diese Uebersetzer selbst schwerlich an den Fürsten des Volks gedacht, sondern mit רַבָּא den Priester gemeint haben, wie *M. Baumgarten*, welcher den Sinn so bestimt: da der Priester ein Herr und Haupt ist, so hat er strengere Rücksichten zu nehmen als der gemeine Haufe. Allein wäre dies der Sinn der Worte, so würde statt בְּעַל sicherlich ein anderes Wort, etwa שַׂר oder רֹאשׁ gebraucht sein, da בַּעַל in dem vorliegenden Contexte die Bed. eines Hauptes und Herrn nicht haben kann.

Nachfolgenden ergeben. Da v. 1[b]—3 in näherer Beziehung zu v. 5 u. 6 stehen, indem dort die Verunreinigung wegen eines Todten genauer bestimt oder eigentlich das Verbot verschärft wird, so liegt es nahe, v. 4 in ein gleiches Verhältnis zu v. 7 zu setzen und als ein allgemeines Verbot zu fassen, das in v. 7 u. 9 deutlicher entfaltet wird. Hienach soll der Priester als Ehemann und Hausherr sich nicht verunreinigen, weder durch Ehelichung einer Frau von unsittlichem oder zweideutigem Rufe, noch durch zuchtlose Erziehung seiner Kinder, so daß er durch das eine und das andere sich entweihe (לְהֻחַלּוֹ *infin. niph.*) d. h. die Heiligkeit seines Standes und Amtes profanire, vgl. v. 9. 15. — In v. 5 wird die Entweihung bei Sterbefällen verboten. Er soll sich keine Glatze auf seinem Haupte scheeren. יקרחה ist nach dem *Chetib* יְקָרְחָה mit angehängtem ה (nach *Ew.* §. 228[a]) zu punktiren, und das *Keri* יְקָרְחוּ eine grammatische Aenderung wegen des Pluralsuffixes an בְּרֹאשָׁם, die aber schon wegen des parallelen וּפְאַת וְקָנָם לֹא יְגַלֵּחוּ verwerflich erscheint. In beiden Sätzen findet eine *constr. ad sensum* statt, indem das an den Einzelnen gerichtete Verbot Allen gilt: Auf ihrem Haupte soll keiner sich eine Glatze scheeren, nämlich am Vorderkopfe über der Stirn „zwischen den Augen" (Deut. 14, 1). Daß damit eine übliche Aeußerung der Trauer über Verstorbene gemeint ist, läßt sich schon aus dem Contexte erschließen, und wird durch Deut. 14, 1, wo dasselbe allen Israeliten לָמֵת „wegen des Todten" untersagt ist, außer Zweifel gesezt. Nach *Herod. 2, 36* tragen die Priester der Götter anderswo langes Haar, in Aegypten aber sind sie geschoren. Bei andern Menschen ist es Sitte, daß sich bei Trauer die welche es am meisten betrift sogleich die Köpfe glattscheeren; die Aegypter aber lassen beim Tode der Ihrigen die Haare an Kopf und Kinn wachsen, während sie sonst geschoren sind. — Die beiden andern Trauerzeichen: Abscheeren des Bartrandes und Einschnitte am Leibe sind schon 19, 27 f. allen Israeliten untersagt, und das leztere wird Deut. 14, 1 wiederholt. Der Grund des Verbotes v. 6: sie sollen heilig sein ihrem Gott, also nicht Kopf und Leib durch Zeichen leidenschaftlicher Trauer verunstalten und dadurch den Namen ihres Gottes entweihen, da sie die Feuerungen Jehova's darbringen, also dem Gotte dienen und nahen, der sich seinem Volke als der Heilige geoffenbart hat. Ueber die Bezeichnung der Opfer als Speise Gottes s. zu 3, 11 u. 16.

V. 7—9. Diesem ihrem heiligen Berufe soll auch ihre Ehe und ihr häusliches Leben entsprechen. Zum Weibe sollen sie nicht nehmen eine Hure d. h. öffentliche Buhlerin, eine Geschwächte (gefallene Jungfer) und eine von ihrem Manne verstoßene (geschiedene) Frau, also keine Person von notorisch unkeuschem oder doch anstößigem Lebenswandel, der mit der Heiligkeit des Priestertums unvereinbar wäre, sondern — wie sich hieraus im Vergleiche mit v. 14 ergibt — nur eine Jungfrau oder Witwe von tadellosem Charakter; aber nicht notwendig eine Israelitin, sondern allenfalls auch die Tochter eines unter den Israeliten lebenden Fremdlings, nur keine Götzendienerin und Cananiterin, die zu heiraten allen Israeliten verboten ist (Ex. 34, 16. Deut. 7, 3). — V. 8. „Du solst ihn heilig halten" d. h. in diesem Zusammenhange nicht: „seine heilige Würde re-

spectiren“ (*Kn.*), sondern: dahin wirken, daß er nicht durch eine mit einem Makel behaftete Ehe seinen Stand entheilige. Angeredet ist Israel als Volk in seinen Häuptern. Das zweite Versglied: „heilig soll er dir sein“ enthält denselben Gedanken. Die Wiederholung verstärkt die Ermahnung. Die Begründung des ersten Satzes ist gleich der in v. 6 und die des zweiten wie 20,8.26. Ex. 31,13 u. ö. — V. 9. Auch die Familie des Priesters soll einen unbescholtenen Wandel führen. Eines Priesters Tochter, wenn sie sich entweiht (חָלַל *niph.*) zu huren, so entweiht sie ihren Vater und soll verbrant d. h. gesteinigt und dann verbrant werden (s. 20, 14). אִישׁ כֹּהֵן Mann welcher Priester ist, Priestermann, wie אִישׁ שַׂר Obmann Ex. 2,14 vgl. Jud. 6,8.

V. 10—15. In höherem Grade soll der Hohepriester sich tadelloser Reinheit befleißigen. Er, dessen Haupt mit Oel gesalbt worden und der geheiligt worden, die heiligen Kleider anzulegen (s. 8,7—12 u. 7,37), soll bei Trauerfällen weder mit wild wachsendem Haare gehen noch seine Kleider einreißen (s. 10,6) und zu keiner Leiche (נֶפֶשׁ מֵת Seelen eines Gestorbenen d. h. gestorbene Personen) kommen, selbst wegen seines Vaters und seiner Mutter (d. i. bei ihrem Tode) sich nicht verunreinigen (vgl. v. 2), auch nicht aus dem Heiligtume gehen *funeris nempe causa* (*Ros.*), um seiner Betrübnis nachzuhängen und der Bestattung beizuwohnen (vgl. *Lundius* jüd. Heiligth. B. II c. 20), nicht aber — wie *Bähr* und *Baumg.* meinen — daß er seinen beständigen Aufenthalt beim Heiligtum haben solte, vgl. 10,7 u. m. Archäol. §. 35 Anm. 13. „Und soll nicht das Heiligtum seines Gottes entweihen“ *sc.* durch Verunreinigung seiner Person, die er hätte vermeiden können und sollen; „denn die Weihe des Salböls seines Gottes ist auf ihm“ (vgl. 10,7), mit welcher Verunreinigung unverträglich. נֵזֶר bed. hier nicht das hohepriesterliche Diadem, wie Ex. 29,6. 39,30, sondern: Weihe s. zu Num. 6,7. — V. 13 f. Heiraten darf er nur ein Weib in ihrer Jungfrauschaft, nicht eine Witwe, Verstoßene, Geschwächte, eine Hure. זוֹנָה ohne Cop. ו ist Apposition zu חֲלָלָה eine Geschwächte d. i. gefallene Jungfer, die für ihn der Hure gleich zu achten, sondern „eine Jungfrau aus seinen Volksgenossen“, also nur eine Israelitin. V. 15. „Und soll nicht entweihen seinen Samen (Nachkommenschaft) unter seinen Volksgenossen“ *sc.* durch Schließung einer der Heiligkeit seines Standes nicht entsprechenden Ehe.

V. 16—24. Verordnung über die mit Leibesfehlern behafteten Söhne (Nachkommen) Aarons. Da in der Leibesgestalt sich die geistige Natur und Beschaffenheit des Menschen abspiegelt, so kann der Heiligkeit des Priesters nur eine fehlerfreie Leibesbeschaffenheit entsprechen; wie denn auch die Griechen und Römer aus demselben Grunde von den Priestern forderten, daß sie ὁλόκληροι, *integri corporis* seien (*Plato de legg. 6 p. 759. Seneca excerpt. controv. 4,2. Plutarch quaest. rom. 73*). Daher soll keiner von Aarons Nachkommenschaft „nach ihren Geschlechtern“ d. h. in allen Generationen der Zukunft (s. Ex. 12,14), an dem ein Makel (מוּם μῶμος, Leibesfehler), zum Vorhang d. i. ins Heilige der Stiftshütte kommen oder dem Altare (im Vorhofe) nahen, um die Speise Jehova's, die Opfer, darzubringen. Kein Blinder oder Lahmer oder חָרֵם κολοβόριν (von κολοβός und ῥίν) *naso mutilus* (LXX) von חָרַם durchbrechen, zerreißen — einer der eine Verstümmelung erfahren hat hauptsächlich im Gesichte, an Nase, Ohren, Lippen oder Augen, nicht blos der an der Nase Verstümmelte oder Stumpfnasige, vgl. das arab. خَرِمَ *perforatam habuit aurem, isthmum narium perforatum habuit,* أَخْرَمُ *fissis oculis praeditus, perforatis auribus instructus.* Oder שָׂרוּעַ eig. ausgestrekt, der irgend ein über das Normale hinausgehendes, also mißgestaltetes Leibesglied hat (s. 22,23), so daß man wol auch einen, der mehr als 10 Finger und 10 Zehen hatte (2 Sam. 21,20), für שָׂרוּעַ halten konte (*Kn.*). V. 19. Wer einen Bruch an Fuß oder Hand hat. V. 20. גִּבֵּן der Buckelige, דַּק eig. zermalmt, fein, im Gegensatz zu גִּבֵּן, einer der eine unnatürlich dünne oder dürre Leibesgestalt oder Leibesglied hat, nicht blos schwindsüchtig, abgemagert. תְּבַלֻּל בְּעֵינוֹ vermischt d. i. geflekt im Auge, der in seinem Auge einen weißen Fleck hat (*Onk. Vulg. Saad.*), nicht triefäugig (LXX). גָּרָב nur noch 22,22 u. Deut. 28,27 vorkommend bed. nach den alten Verss. die Krätze, יַלֶּפֶת nur hier und 22,22 nach LXX *Targg.* u. A. die Flechte. מְרוֹחַ אֵשֶׁךְ zerquetscht an der Hode, der zerquetschte oder erweichte Hoden hat; denn מָרַח bed. Jes. 38,21, wo es allein noch vorkomt, nicht zerreiben, sondern ausquetschen, gequetscht oder breiartig auf eine Wunde legen, LXX μόνορχις einhodig. Andere verstehen die Worte vom Bruche (*Vulg. Saad.*) oder von geschwollenen Hoden (*Juda ben Karisch* in *Ewald* und *Dukes* Beitrr. I S. 121), wonach *Kn.* an den Wasserhodenbruch, ein im heutigen Aegypten sehr verbreitetes Uebel (*Pruner* Krankh. des Or. S. 281 f.) denken will. Gewiß ist nur so viel, daß nicht an Kastration irgendwelcher Art (vgl. Deut. 23,2) zu denken, auch zu der Textesänderung מָרוּחַ Erweiterung kein hinlänglicher Grund vorhanden ist — V. 22. Doch dürfen die mit einem der genanten Gebrechen Behafteten das Brot ihres Gottes essen, an den Opfergaben, den hochheiligen (s. 2,3) und den heiligen d. i. den Webeopfern, Erstlingen, Erstgeburten, Zehnten und Gebanntem (Num. 18,11—19 u. 26—29) d. h. am Essen derselben gleich den übrigen Priestern teilnehmen, nur kein priesterliches Geschäft verrichten, um nicht das Heiligtum des Herrn zu entweihen (v. 23 vgl. v. 12). V. 24. Diese Vorschriften eröffnet Mose Aaron und seinen Söhnen.

Cap. XXII. V. 1—16. **Die Heilighaltung des Geheiligten.** Darüber wird festgesezt: 1) kein unrein gewordener Priester darf es anrühren und essen (v. 2—9); 2) keine nicht zur Priesterfamilie gehörige Person darf davon essen (v. 10—16). — V. 2. Von den heiligen Gaben (קָדָשִׁים s. 21, 22) der Söhne Israels, welche sie Jehova weihen, sollen Aaron und seine Söhne sich fernhalten, damit sie nicht durch Verunreinigung derselben den heiligen Namen Jehova's entweihen. חִנָּזֵר c. מִן sich fernhalten, absondern von einer Sache d. h. sie nicht den ungeweihten Dingen gleich achten und behandeln. Die W. „welche sie mir heiligen“ sind eine nachträgliche Apposition zur nähern Bestimmung der קָדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל, da קָדָשִׁים überhaupt die Heiligtümer und heiligen Gegenstände z. B. auch die Geräthe

der Stiftshütte bezeichnet, hier aber nur von den heiligen Darbringungen oder Weihegaben die Rede ist, die nicht auf den Altar kamen, sondern als Hebe und Webe dem Herrn übergeben und von ihm den Priestern als den Dienern seines Hauses zum Lebensunterhalte überwiesen wurden (Num. 18, 11—19. 26—29). Diesen für sie bestimten Gaben soll, wie v. 3 das וְנָזְרוּ näher bestimt wird, keiner von der ganzen Nachkommenschaft Aarons, wenn eine Unreinheit an ihm haftet, nahen d. h. sie berühren um sie zu essen oder zum Essen zuzubereiten, bei Strafe der Ausrottung. V. 4 f. Kein Aussätziger (s. 13, 2) oder Samenflüssiger (15, 2), bis er wieder rein ist, oder der einen von einer Leiche Verunreinigten (טְמֵא־נָפֶשׁ 19, 28. Num. 19, 22) berührt hat, oder dem Samenfluß abgegangen ist (15, 16. 18), oder der irgend ein unreines Kriechthier oder einen unreinen Menschen angerührt hat. לְכֹל טֻמְאָתוֹ wie 5, 3 nähere Bestimmung der אֲשֶׁר וִטְמָא לוֹ „der ihm unrein ist hinsichtlich (von wegen) jeder Unreinheit, die er haben mag." V. 6 f. „Eine Seele die es berührt" d. h. jeder Aaronide, der von den unreinen Personen oder Dingen etwas berührt, soll bis zum Abend unrein sein, dann seinen Leib baden und bei Sonnenuntergang d. h. nach Ablauf des Tages rein geworden von dem Geheiligten, da es seine Nahrung ist, essen. V. 8. Bei dieser Gelegenheit wird das allen Israeliten gegebene Verbot, Gefallenes oder Zerrissenes zu essen (17, 15 f.), für die Priester im Besondern wiederholt. Zu v. 9 vgl. 8, 35. 18, 30 u. 19, 17. כִּי יְחַלְּלֻהוּ „weil sie es (das Geheiligte) entweiht haben." — V. 10—16. Auch kein Fremder darf Geheiligtes essen. זָר ist im Allgemeinen der Nichtpriester, dann überhaupt jede Person, die nicht einer Priesterfamilie ganz einverleibt ist, wie der Beisaß und Lohnarbeiter (vgl. Ex. 12, 49) eines Priesters, weil beide nicht Glieder seiner Familie sind. V. 11. Dagegen die für Geld gekauften und die im Hause geborenen Sklaven werden Glieder seiner Familie und leben von seinem Brote; daher dürfen dieselben auch mit ihm von dem Geheiligten essen, wie denn die Sklaven auch durch die Beschneidung dem Volke förmlich einverleibt wurden Gen. 17, 12 f. — V. 12 f. Desgleichen die verwitwete oder von ihrem Manne verstoßene Priestertochter, wenn sie kinderlos in das Haus ihres Vaters zurückgekehrt und wieder wie in ihrer Jugend Glied seiner Familie geworden. Wenn sie dagegen Kinder hat, so bildet sie mit denselben nach dem Tode ihres Mannes oder nach der Scheidung von ihm eine eigene Familie, die der Priesterschaft nicht einverleibt werden darf, wenn wie dabei vorausgesezt ist ihr Mann ein Laie war. V. 14. Wenn aber jemand d. i. ein Laie im Versehen Geheiligtes ißt, so soll er dasselbe d. h. ein Aequivalent mit Zulegung eines Fünftels als Buße dem Priester erstatten, wie der welcher sich durch Veruntreuung an dem Geheiligten vergriffen hatte 5, 16. — In der Schlußermahnung v. 15 u. 16 ist das Subject zu יְחַלְּלוּ und חִשְּׂאוּ unbestimt und zu übersetzen: „Man soll die geheiligten Gaben der Söhne Israels, das was sie für den Herrn abheben, nicht entweihen (nämlich dadurch daß man Laien davon essen läßt) und sie (die Laien) die dies aus Versehen tun tragen lassen ein Schuldvergehen (durch Auflegung der v. 14 erwähnten Buße), wenn sie ihre (der Priester) geheiligte Gaben essen." So gefaßt geben beide Vv. einen passenden Schluß zu dem Abschnitte v. 10

—14. Dagegen nach der herkömlichen Auffassung dieser Vv. wird die Priesterschaft als Subject zu יְחַלְּלוּ v. 15 angenommen und vor חִשְּׂאַת v. 16 die Negation לֹא supplirt. Beides willkürlich und nicht zu rechtfertigen, weil v. 10—14 nicht von den Priestern sondern von den Laien handeln und in diesem Falle וְלֹא יִשְׂאוּ אֲלֵיהֶם (vgl. v. 9) statt des ungewöhnlichen חִשְּׂאַת אוֹתָם zu erwarten wäre.

V. 17—33. **Die gottwolgefällige Beschaffenheit der Opfer und Opfermahle.** V. 18—20. Jedes Opfer, das ein Israelit oder Fremdling dem Herrn darbringt in Folge eines Gelübdes oder aus freiem Antriebe (vgl. 7, 16) als Brandopfer, soll zum Wolgefallen für den Darbringer (vgl. 1, 3) d. h. um das göttliche Wolgefallen ihm zuzuwenden, sein תָּמִים fehllos und זָכָר männlichen Geschlechts, vgl. 1, 3 ff. Ein mit einem מוּם Fehler behaftetes Thier wird nicht zum Wolgefallen gereichen (לֹא תֵרָצֶה wie 19, 7 s. 1, 4). V. 21 f. Fehllos soll auch jedes Heilsopfer sein, das man bringt לְהַפְלֵא נֶדֶר „um ein sonderliches (vorzügliches) Gelübde zu erfüllen" (vgl. Num. 15, 3. 8 פלא von פֶּלֶא groß, ausgezeichnet, wunderbar sein), oder zur freiwilligen Gabe, nämlich frei von Gebrechen wie Blindheit oder gebrochen *sc.* an einem Gliede, also lahm Deut. 15, 21, oder חָרוּץ eig. geschnitten d. i. verstümmelt, dem חָרוּם 21, 18 entsprechend, oder Geschwür יַבֶּלֶת von יָבַל fließen, warsch. ein fließendes, eiterndes Geschwür, nicht: Warzen (LXX *Talm. Rabb.*) oder Blattern (*Vulg.*) oder Augenübel (*Syr. Arab.*), sondern Krätze und Flechte wie 21, 20. — V. 23. Zum freiwilligen Friedensopfer darf man zwar bereiten ein Rind oder Schaf, welches שָׁרוּעַ וְקָלוּט „ausgerekt und zusammen gezogen" d. h. durch abnorme, entweder zu große oder zu kleine Bildung des Körpers oder einzelner Gliedmaßen mißgestaltet ist;[1] jedoch für ein Gelübdeopfer wird ein solches Thier nicht wolgefällig sein. — V 24. Auch verschnittene Thiere dürfen nicht geopfert und überhaupt im Lande nicht gehalten werden. מָעוּךְ *compressus, θλιβίας* ein Thier mit zerdrükten oder zerquetschten Hoden, כָּתוּשׁ *contusus, θλασίας*, mit zerschlagenen oder zerklopften Hoden, נָתוּק *avulsus, ἀπόδον*, mit abgeklemten, abgedrehten Hoden, כָּרוּת *excisus, τομίας* oder *ἐκτομίας*, mit ausgeschnittenen Hoden. Auf diese verschiedenen Weisen wurden im Altertume die Thiere verschnitten, vgl. *Aristot. hist. an. IX, 37, 3. Colum. VI, 26. VII, 11. Pallad. VI, 7.* „Und in eurem Lande solt ihr nicht machen" *sc.* מָעוּךְ וגו׳ d. h. verschnittene Thiere, also die Thiere nicht verschneiden. Diese schon von *Joseph. Antt. IV, 8, 40* und von allen Rabb. gegebene Erklärung fordert das בְּאַרְצְכֶם, welches zu der von *Cler.* u. *Kn.* vorgetragenen Erklärung des עָשָׂה vom Bereiten der Opfer durchaus nicht paßt, weil Opfer außerhalb des Landes nicht bereitet wurden, vgl. m. Archäol. §. 121 Anm. 9. Das Verschneiden der Thiere ist eine Verstümmelung der Schöpfung Gottes; und das Verbot der Kastration fließt aus demselben Principe wie das der Heterogenea (19, 19). — V. 25. Von allen diesen d. h. den bezeichneten fehlerhaften Thieren soll Israel auch keins von einem Fremdlinge zum Opfer annehmen; „denn ihr Verderbtes ist an

1) Zur Erläuterung dieser Worte erinnert *Kn.* passend daran, daß bei den Griechen das Opferthier *ἀφελής* sein solte (*Pollux I, 1, 26*), was *Hesychius* erklärt: *μήτε πλεονάζων μήτε δέων τι τοῦ σώματος.*

ihnen" d. h. ihnen klebt etwas Verderbtes, ein Fehler an, daß solche Opfer ihnen nicht zum Wolgefallen gereichen. — In v. 26—30 folgen noch drei Bestimmungen ähnlichen Inhalts. V. 27. Das junge Rind und Kleinvieh soll 7 Tage unter der Mutter sein und erst vom 8. Tage nach der Geburt an und später geopfert werden können, wie Ex. 22, 29 auch in Betreff der Erstgeburt vorgeschrieben ist. Der Grund ist der, daß das junge Thier innerhalb der ersten Woche noch nicht reif zum selbständigen Leben ist.[1] Diese Reife erlangt es erst nach Ablauf einer Woche, dieses durch die Schöpfung geheiligten Zeitabschnittes. Ueber das Alter, bis zu welchem hinauf ein Thier zum Opfern zulässig war, wird im Gesetze nichts bestimt. Häufig sind erwähnt und für Festopfer vorgeschrieben Farren d. h. junge Rinder von mehr als einem Jahre, denn das junge Rind unter oder bis zu einem Jahre heißt עֵגֶל (9, 3), als Brandopfer 23, 18. Num. 7, 15. 21. 27. 33. 39 ff. 8, 8. 15, 24. 28, 11. 19. 27. 29, 2. 8, als Sündopfer 4, 3. 14. 16, 3, ferner einjährige Schafe (Lämmer) zu Brandopfern 9, 3. 12, 6. 23, 12. Ex. 29, 38. Num. 6, 14. 7, 17. 21. 27. 33. 39 ff. 28, 3. 9. 19. 27. 29, 2. 8. 13. 17 ff., zu Friedensopfern Num. 7, 17. 23. 29, 35 ff., als Schuldopfer Num. 6, 12 und als Sündopfer ein weibliches jähriges Schaf 14, 10. Num. 6, 14 und eine jährige Ziege Num. 15, 27. Zu Friedensopfern wurden meist ältere Rinder oder Farren gebracht Num. 7, 17. 23. 29 ff., aber auch als Brandopfer, und in Jud. 6, 25 wird ein Stier von 7 Jahren zum Brandopfer gebracht, wie denn ohne Zweifel auch die Ziegenböcke und Widder zu Sünd- und Schuldopfern über ein Jahr alt waren. — V. 28. Das Verbot, ein Rind oder Schaf nicht zugleich mit seinem Jungen zu schlachten, ist der Vorschrift Ex. 23, 19 u. Deut. 22, 6 f. verwandt und soll den Israeliten Heiligbaltung des von Gott zwischen den Alten und ihren Jungen geordneten Verhältnisses zur Pflicht machen. — In v. 29 f. wird in Betreff des Lobopfers die Vorschrift, das Fleisch am Tage der Darbringung zu essen (7, 15. 19, 5 f.), wiederholt. — V. 31—33. Schlußermahnung wie 18, 29. 19, 37. Zu v. 32 vgl. 18, 21 u. 11, 44 f. נִקְדַּשׁ geheiligt werden.

Cap. XXIII. Die Heiligung des Sabbats und der Feste Jehova's.

Dieses Cap. enthält keinen „Festkalender," keine übersichtliche Zusammenfassung, Ergänzung und Vervollständigung der bisher zerstreut gegebenen Bestimmungen über die Festzeiten Israels, sondern nur ein Verzeichnis derjenigen Festtage und Festzeiten des Jahres, an welchen heilige Versammlungen stattfinden sollen. Dies besagt die Ueberschrift v. 2: „die Festzeiten Jehova's, die ihr ausrufen solt als heilige Versammlungen, diese sind sie (אֵלֶּה הֵם), meine Feste" d. h. die als meine, als mir geheiligte Feste gelten sollen, unzweideutig. מוֹעֲדֵי יְהוָה von Jehova festgesezte, bestimte Zeiten (s. Gen. 1, 14) heißen die Festzeiten und Festtage, nicht weil die Feste bestimten Zeiten angehören, die sich durch den Mondlauf

1) Aus diesem Grunde galt auch bei den Römern als Regel: *Suis foetus sacrificio die quinto purus est, pecoris die octavo, bovis tricesimo. Plin. h. n. 8, 51.*

ergeben (*Kn.*), sondern weil sie Jehova zu Tagen oder Zeiten, die ihm geheiligt werden sollen, anberaumt, bestimt hat. Daher wird das Wort nicht blos vom Sabbate, dem Neumonde und den übrigen Jahresfesten gebraucht, sondern in Num. 28, 2 u. 29, 39 sind darunter auch die Zeiten des täglichen Morgen- und Abendopfers mit begriffen. Ueber מִקְרָא קֹדֶשׁ s. Ex. 12, 16.

V. 3. An der Spitze dieser *Moadim* steht der *Sabbat,* als der Tag, den Gott schon durch seine Ruhe am siebenten Schöpfungstage zum Ruhetag für sein Volk geheiligt hat Gen. 2, 3 vgl Ex. 20, 8—11. Ueber שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן s. zu Ex. 31, 15 u. 16, 23. Als wöchentlich wiederkehrender Ruhetag, dessen Feier in dem Schöpfungswerke Gottes begründet ist, unterscheidet sich der Sabbat von den Jahresfesten, an welchen Israel die Tatsache seiner Erhebung zum Volke Gottes feiert und die gewöhnlich מוֹעֲדֵי יְהוָה im engeren Sinne heißen und als solche vom Sabbat unterschieden werden v. 37 f. Jes. 1, 13 f. 1 Chr. 23, 31. 2 Chr. 31, 3. Neh. 10, 34. Dieser Unterschied wird durch Wiederholung der Ueberschrift: „dies sind die Festzeiten Jehova's" v. 4 angedeutet.[1] — Auf den Sabbat folgt Num. 28, 11 die Neumondfeier, die hier übergangen ist, weil der Neumond weder mit Sabbatruhe noch mit heiliger Versammlung zu feiern war.

V. 4—14. V. 4 enthält die besondere Ueberschrift zu den Jahresfesten. בְּמוֹעֲדָם zu ihrer bestimten Zeit. V. 5—8. Ueber des *Pascha-* und *Mazzotfest* werden nur die Hauptbestimmungen nach Ex. 12, 6. 11. 15—20 wiederholt. מְלֶאכֶת עֲבֹדָה Geschäft eines Werks bed. die Arbeit an einem bestimten Werke, z. B. der Stiftshütte Ex. 35, 24. 36, 1. 3, also das Werkgeschäft der bürgerlichen Hanthierung und Berufsarbeit, wie Ackerbau, Handwerk u. dgl., während מְלָאכָה Geschäft die Verrichtung irgendwelcher Arbeit ist, z. B. das Feueranzünden zum Bereiten der Speisen Ex. 35, 2. 3. Am Sabbate und Versöhnungstage wird jede מְלָאכָה, jede bürgerliche Ar-

1) Teils um dieser Wiederholung willen, teils wegen des vermeintlichen Widerspruchs, daß in dem Verzeichnisse der Festopfer Num. 28 u. 29 die heiligen Versammlungen (מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ) für den Sabbat nicht vorgeschrieben sind, wollen *Hupfeld* und *Kn.* die Worte des 2. u. 3. V. von יְהוָה bis מוֹשְׁבֹתֵיכֶם troz ihrer elohistischen Ausdrucksweise dem Elohisten absprechen und für ein Einschiebsel des späteren Ueberarbeiters halten. Allein die Wiederholung der Ueberschrift kann bei den vielfachen Wiederholungen der sog. elohistischen Grundschrift gar nichts beweisen, zumal sie sich aus dem im Texte angeführten Grunde genügend erklärt. Und der vermeintliche Widerspruch stüzt sich auf die ganz willkürliche Voraussetzung, daß Num. 28 u. 29 einen vollständigen Codex aller Vorschriften über sämtliche Feste enthielten. Wie fremd aber diese Voraussetzung jenem Festkalender ist, erhellt unzweideutig daraus, daß dort über die Sabbatfeier außer den bei ihr zu bringenden Opfern gar nichts bestimt, nicht einmal das Ruhen der Arbeit geboten wird. Außerdem irrt *Kn.* darin, daß er mit andern Kritikern „heilige Versammlung" (מִקְרָא קֹדֶשׁ) unterschiedslos mit Wallfahrt zum Heiligtum identificirt, während doch für die heiligen (gottesdienstlichen) Versammlungen weder im Gesetze das Erscheinen bei der Stiftshütte gefordert noch von der spätern kirchlichen Praxis für notwendig erachtet worden ist, sondern vielmehr an allen Orten des Landes an den Sabbaten heilige Versammlungen zur Erbauung gehalten wurden, woraus später die Synagogen entstanden sind. — Diese und andere Widersprüche, welche die moderne Kritik zur Bestreitung der Integrität unsers Cap. zusammengesucht hat, sind schon genügend widerlegt von *J. Bachmann,* die Festgesetze des Pentat 1858. S. 102 ff.

beit bis auf das Feueranzünden zum Kochen verboten (v. 3. 30 f. vgl. Ex. 20, 10. 31, 14. 35, 2 f. Deut. 5, 14 u. Lev. 16, 29. Num. 29, 7), an den übrigen Festtagen mit heiliger Versammlung nur das Werkgeschäft (v. 7. 8. 21. 25. 35. 36 vgl. Ex. 12, 16 [und die Erkl. Bd. I S. 397] u. Num. 28, 18. 25 f. 29, 1. 12. 35).[1] Daran wird v. 9—14 mit der wiederholten Einführungsformel: „und Jehova redete u. s. w." eine neue Bestimmung angereiht. Wenn Israel in das vom Herrn ihm zu gebende Land gekommen sein und Ernte halten werde, dann sollen sie eine Garbe als Erstling ihrer Ernte zum Priester bringen, daß er sie vor Jehova webe am Tage nach dem Sabbate d. i. nach dem ersten Mazzottage. Die Garbe war nach *Joseph. Ant. III, 10, 5* und *Philo* eine Gerstengarbe, was nicht besonders vorgeschrieben wird, weil es sich in Canaan, wo die Ernte mit der Gerste begann, von selbst verstand. Die Gerste wird in den wärmeren Teilen Palästina's schon um die Mitte Aprils reif und während des April und zu Anfang Mai geerntet, während der Waizen 2 bis 3 Wochen später zur Reife gelangt (*Seetzen* R. II S. 16. *Robins.* Pal. II S. 504. 522). Die Garbe soll der Priester vor Jehova weben d. h. durch den Ritus des Webens (s. S. 61 f.) ihm sinbildlich übergeben, ohne etwas davon auf dem Altare anzuzünden. Die rabb. Bestimmung (*Joseph. l. c. Mischna Menach. X, 4*), daß man einen Teil der Aehren am Feuer gedört und dann geschrotet auf dem Altare angezündet habe, ist eine aus 2, 14 gefolgerte Satzung der späteren Schriftgelehrten, die das Gesetz nicht kent. Denn die Vorschrift 2, 14 bezieht sich auf Erstlingsopfer von Privatpersonen, von welchen auch Num. 18, 12 f. u. Deut. 26, 2 ff. handeln. Dagegen die Erstlingsgarbe, die als Webe vor Jehova im Namen der Gemeinde dargebracht werden soll, correspondirt den zwei gesäuert gebackenen Webebroten, die am Pfingstfeste als Erstlinge dem Herrn dargebracht werden sollen (v. 17). Wie von diesen Webebroten nichts auf dem Altare angezündet wurde, weil nichts Gesäuertes auf den Altar kommen durfte (2, 11), sondern diese Brote ganz den Priestern zufielen, so haben wir auch bei der Erstlingsgarbe die gleiche Verwendung als von dem Gesetze intendirt anzunehmen, da der Text nur das Weben vorschreibt und vom Rösten, Schroten und Anzünden der Körner auf dem Altare nichts enthält. מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת bed. den morgenden Tag nach dem ersten Mazzotfesttage d. i. den 16. Abib (*Nisan*), nicht den Tag nach dem in das siebentägige Mazzotfest fallenden Sabbat, wie die Baithosäer meinten, noch weniger den 22. Nisan oder Tag nach dem Schlusse des sicbentägigen Festes, welches immer mit einem Sabbate geschlossen habe, wie *Hitzig* will.[2] הַשַּׁבָּת bed. nicht den siebenten Wochentag, sondern

1) Ganz irrig will *Kn.* diesen Unterschied daraus ableiten, daß die Feste, an welchen nur das Werkgeschäft verboten wird, aus vormosaischer Zeit stamten, dagegen beim Sabbate und Versöhnungstage jede מלאכה untersagt, also eine ausgedehntere Arbeitslosigkeit geboten werde, weil dieselben ursprüngliche mosaische Feste waren. Für die Behauptung, daß das Pascha, Wochen- und Laubhüttenfest aus vormosaischer Zeit stammen, fehlt jeder Beweis; vgl. dagg. *Bachmann* a. a. O. S. 94.

2) Gegen die Auffassung der Baithosäer, die neuerlich wiederum *W. Schultz* (deutsch. Ztschr. 1857 Nr. 28 S. 225.) empfohlen hat, spricht außer Jos. 5, 11 schon der bestimte Artikel הַשַּׁבָּת, welcher auf einen der vorhergenanten Festtage zurückweist, und noch entscheidender der Umstand, daß nach v. 15 die 7 Wochen, nach deren Ablauf das Pfingstfest gefeiert werden soll, von diesem Sabbate an zu zählen waren, und wenn dieser Sabbat nicht feststand, sondern auf jeden Tag des 7tägigen Mazzot, möglicher Weise 5 bis 6 Tage nach dem Pascha fallen konte, das Pascha aus der fundamentalen Stellung herausgerükt wird, die es in der Reihe der Jahresfeste einnimt, vgl. *Ranke* Unters. ü. d. Pent. II S. 108. u. *Bachm.* a. a. O. S. 117 f. — Die *Hitzig*sche Hypothese haben *Hupfeld* (*de primit. et vera festorum ap. Hebraeos ratione II p. 3 sq*) und *Kn.* erneuert, ohne auf die schlagende Widerlegung derselben bei *Bähr* Symb. II S. 620 f. u. Wieseler, chronol. Synopse S. 348 ff. Rücksicht zu nehmen; nur daß *Kn.* unter הַשַּׁבָּת nicht den Schluß- sondern den Eröffnungssabbat des Paschafestes verstehen will, „weil sonst die Festgarbe erst am 22. des Monats geweiht und somit *post festum* gekommen wäre". Allein diese Hypothese, welche um für den 14. und 21. Monatstag als Anfang und Schluß der Paschafeier Wochensabbate zu erhalten den Anfang des kirchlichen Jahres immer auf einen Sonnabend (Sabbat) zu verlegen genötigt ist, muß eine Form des jüdischen Jahres behaupten, welche in der Regel mit einer unvollkommenen Woche schließen würde, was nicht nur eine unerweisliche Hypothese, sondern auch wegen der Heiligkeit der jüdischen Wocheneinteilung von vornherein unwarscheinlich (*Wiesel.*), ja wir müssen sagen — undenkbar ist. Das mos. Gesetz, welches durch Einsetzung der Sabbatfeier die durch die Schöpfungstatsache begründete Einteilung der Zeit in Wochen so heiligt, daß es den Sabbat zur Grundlage für einen großartigen Festcyclus erhebt, konte unmöglich über die Zeit der Paschafeier eine Festsetzung treffen, durch welche die lezte Woche des ablaufenden Jahres fast alljährlich verstümmelt und der altgeheiligte Wochencyclus mit der Sabbatfeier unterbrochen worden wäre. Für eine so gewaltsame Annahme müßten zwingende Gründe sprechen, wenn sie auf Beifall rechnen wolte. Aber solche Gründe haben weder *Hitzig* noch seine Nachfolger (*Knob.* u. *Kurtz* Alttstl. Opferc. S. 309) aufzubringen vermocht. Außer dem Worte שַׁבָּת und der St. Jos. 5, 11, die gar nichts beweisen, hat *Kn.* nur die Behauptung vorgebracht: „es ist nicht abzusehen, warum gerade der zweite Tag der Azyma, wo das Volk seinen Geschäften nachging und sich nicht beim Heiligtume zu versammeln hatte, durch die dem Feste eigentümliche Opfergabe ausgezeichnet worden sein soll" — ein Argument, das sich auf den futilen Satz stüzt: wovon ich den Grund nicht einsehe, das kann nicht geschehen sein. Vgl. dagg. *Bachm.* S. 115.

den Ruhetag, obgleich der wöchentliche Sabbat stets der siebente oder lezte Tag der Woche war; daher nicht blos der siebente Wochentag (Ex. 31, 15 u. ö.), sondern auch der Versöhnungstag (der zehnte des 7. Monats) שַׁבָּת und שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן genant wird (v. 32. 16, 31). Als Ruhetag, an welchem kein Arbeitsgeschäft verrichtet werden durfte (v. 8), heißt hier der erste Tag des Mazzotfestes שַׁבָּת, unabhängig von dem Wochentage, auf den er fiel und מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת ist gleich dem מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח Jos. 5, 11, wo פֶּסַח den Tag bezeichnet, an dessen Anfange das Paschamahl gehalten wurde, d. i. den mit dem Abende des 14ten anhebenden ersten Tag der ungesäuerten Brote oder den 15ten Abib. Durch Darbringung der Erstlingsgarbe der Ernte soll Israel die neue Jahresernte und in derselben sein tägliches Brot dem Herrn seinem Gotte weihen und tatsächlich bekennen, daß es den Segen der Ernte der göttlichen Gnade verdankt. Darum soll es auch von dem neuen Getraide nicht eher Brot und geröstete Körner essen, bis es das Opfer seines Gottes gebracht hat (v. 14). אָבִיב קָלוּי = קָלִי 2, 14 und גֶּרֶשׂ כַּרְמֶל = כַּרְמֶל 2, 14. Diese Darbringung wird auf den 2. Tag des Paschafestes festgesezt, um die Verbindung der Ernte mit dem Pascha der Hauptidee der Paschafeier (s. zu Ex. 12, 15 ff.) unterzuordnen. Da jedoch die Garbe nicht auf dem Altare angezündet, sondern nur mittelst der Webe dem Herrn sinbildlich übergeben wurde und dann der Priesterschaft zu-

fiel, so mußte mit ihr eine Altargabe verbunden werden, ein jähriges Schaf als Brandopfer mit einem Speisopfer von 2 Zehntel Epha Feinmehl in Oel gemengt und einem Trankopfer von einem Viertel Hin Wein, um hiedurch die Verpflichtung und den Willen der Gemeinde zu betätigen, mit dem Genusse der irdischen Nahrung alle Glieder des Leibes zum Wachstume in der Heiligung und zum Fleiße in guten Werken zu kräftigen. Das Brandopfer, zu dem, wie überhaupt zu den stehenden Festopfern, ein jähriges Lamm vorgeschrieben wird, solte natürlich außer den Num. 28, 19 f. für jeden Festtag vorgeschriebenen Brandopfern gebracht werden. Zum Speiseopfer wird aber nicht wie sonst ein Zehntel Epha Feinmehl (Ex. 29, 40. Num. 28, 9. 13 u. a) verordnet, sondern zwei, damit beim Erntefest die Getraidegabe reichlicher ausfiele als gewöhnlich. Ueber עִשָּׂרֹן und חִין s zu Ex. 29, 40 und חָקַת עוֹלָם וגו wie Ex. 12, 14. 17. 20 u. ö.

V. 15—22. Ohne eine neue Einführungsformel wird die Vorschrift über die besondere Feier des *Erntefestes* (Ex. 23, 16) angereiht, um von vornherein den innern Zusammenhang der beiden Feiern anzudeuten. Sieben ganze Wochen oder 50 Tage von dem Tage der Garbenweihe ab soll man zählen und dann den *Tag der Erstlinge* (Num. 28, 26) oder das *Fest der Wochen* (Ex. 34, 22. Deut. 16, 10) feiern. Von dieser Zählung erhielt das Fest den Namen ἡ πεντηκοστή Act. 2, 1 und bei *Joseph.*, woraus das deutsche Wort *Pfingsten*, abd. *fimfchusti*, mhd. *pfingesten* oder *pfingestag* entstanden ist. Daß שַׁבָּתוֹת (v. 15) Wochen bedeute, gleich שָׁבֻעוֹת Deut. 16, 9 und τὰ σάββατα in den Evangg. z. B. Matth. 28, 1 u. ö., erhellt schon aus dem Prädicate תְּמִימוֹת, das für Sabbattage unpassend wäre, da man längere Zeiträume wol nach halben (nicht ganzen) Wochen aber nicht nach halben Sabbattagen zählen kann. Hienach ist auch מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִת v. 16 der Tag nach der siebenten Woche, nicht nach dem siebenten Sabbate. An diesem Tage d. i. 50 Tage nach dem ersten Mazzottage soll Israel ein neues d. h. aus der Frucht der neuen Ernte bereitetes (26, 10) Speisopfer dem Herrn darbringen, aus seinen Wohnungen „Webebrote“, zwei von 2 Zehntel Epha Feinmehl gesäuert gebacken wie das zur täglichen Nahrung dienende Brot, „als Erstlinge dem Herrn“, und zwar von der Waizenernte (Ex. 34, 22, die in die zweite Hälfte des Mai und die ersten Wochen des Juni fiel (*Rob.* II S. 308. 597. 633. 654 u. ö. *Seetzen* I S. 87. 94. 119 f), mithin bis zum Wochenfeste im Ganzen beendigt war. Die Brote solten, abweichend von allen Speisopfern, aus gesäuertem Teige gebacken sein, weil in ihnen das tägliche Brot dem Herrn, der die Ernte gesegnet, geheiligt und als Dank für seinen Segen geopfert wurde. Sie werden daher auch nur durch die Webe dem Herrn sinbildlich übergeben und sollen den Priestern gehören (v. 20). Die Bestimmung: „aus euren Wohnorten“ ist nicht mit *Calv.* u. A. so zu verstehen, als ob jeder Hausvater zwei solcher Brote habe darbringen sollen, sondern drükt nur den Gedanken aus, daß es Brote der täglichen Nahrung des Hauses, nicht eigens zu heiligem Zwecke bereitete Brote sein sollen, vgl. m. Archäol. §. 83 Anm. 2. — V. 18 f. Zu den Broten hinzu (עַל) soll man darbringen 7 jährige Lämmer, 1 jungen Farren und 2 Widder als Brandopfer nebst

ihren (den dazu gehörigen) Speis- und Trankopfern, 1 Ziegenbock zum Sünd- und 2 jährige Lämmer zum Friedensopfer. V. 20. „Weben soll sie (אֹתָם die beiden Opferlämmer) der Priester samt den Erstlingsbroten als Webe vor Jehova; samt den zwei Lämmern (d. i. den beiden eben genanten) sollen sie (die Brote) heilig sein dem Jehova für den Priester.“ Bei den Privatfriedensopfern gehörte das Fleisch zum größern Teile dem Darbringer, hier aber bei einem Dankopfer der Gemeinde wird es für den Priester bestimt. Daß aber für das Erntefest nicht nur ein viel reichlicheres Brandopfer als bei der Weihegarbe zur Eröffnung der Ernte (v. 12), sondern zugleich ein Sündopfer und ein Friedensopfer vorgeschrieben wird, erklärt sich aus der Bedeutung des Festes als Dankfest für den eingeernteten reichen Segen Gottes. Das Sündopfer solte das Gefühl und Bewußtsein der Sünde der Gemeinde Israels wecken, daß sie beim Genießen des gesäuerten täglichen Brotes nicht dem Sauerteige des alten natürlichen Wesens diene, sondern Vergebung und Tilgung der Sünde bei dem Herrn suche und von ihm sich erbitte. In dem verstärkten Brandopfer soll sie ihren Dank für den Erntesegen betätigen zu verstärkter Weihe und Heiligung aller Glieder des ganzen Menschen im Dienste des Herrn, und mittelst des Friedensopfers sich versenken in die durch dasselbe vorgebildete selige Friedensgemeinschaft mit dem Herrn, zu der sie berufen ist und in ihrem Erbteile durch seinen Segen gelangen soll.[1] Solchergestalt ist die gesamte Jahresernte durch Heiligung ihres Anfanges und Schlusses unter den Gnadensegen des Herrn gestelt und der Genuß des täglichen Brotes geheiligt. Um dieses inneren Zusammenhanges willen sind die Vorschriften über die Webegarbe und die Webebrote zu einem Ganzen verbunden und durch diese in der Berechnung der Zeit des Wochenfestes nach dem Tage der Garbenweihe fixirte Verbindung die beiden Feste zu innerer Einheit verknüpft. Diese Einheit haben die Juden von Alters her erkant und das Pfingstfest als Abschluß der 7wöchentlichen Periode עֲצֶרֶת (s. zu v. 36), griech. Ἀσαρθά genant (*Joseph. Ant. III, 10, 6. Mischna Rosch haschsch. I, 2. Chagiga II, 4* u. ö. s. m. Archäol. §. 83 Anm. 5).[2] — V. 21. An diesem Tage soll heilige Ver-

1) Ganz willkürlich erklären *Kn.* und (ihm folgend) *Vaihinger* in *Herz.* R. Enc. XI S. 480 f. in v. 18 u. 19 die Worte von שִׁבְעַת כְּבָשִׂים bis לְחָמָם für ein späteres Einschiebsel in die sog. elohistische Grundschrift. Die beiden für diese Ausscheidung vorgebrachten Gründe: daß der Elohist nicht hier die allgemeinen Festopfer behandeln wolle, sondern dieselben erst in Num. 28 u. 29 verzeichne, und daß die Angabe über diese Opfer hier mit der in Num. 28, 27 nicht übereinstimme, beweisen schon aus dem einfachen Grunde nichts, weil unsere Verse gar nicht von den allgemeinen Festopfern des Wochenfestes, die Num. 28, 27 vorgeschrieben werden, handeln, sondern von dem Begleitungsopfer der Pfingstbrote, wie Inhalt und Zweck der beiden Gesetze Lev. 23 und Num. 28 f. klar beweisen, und wie das jüdische Altertum sie von jeher richtig verstanden hat. Vgl. *Joseph. Ant. III, 10, 6. Mischna Menach. IV, 2* und m. Archäol. §. 83 Anm. 3. — Eben so willkürlich und irrig ist die aus falscher Deutung von Lev. 2, 11 ff. gefolgerte Behauptung von *Wangem.* (Opferc. II S. 173), daß die מִנְחָה חֲדָשָׁה v. 16 nicht die beiden gesäuerten Brotkuchen, sondern die zu den Festopfern gehörenden *menachoth* waren, welche Num. 15, 18—21 vorgeschrieben seien.

2) Die Beziehung des Pfingstfestes auf die Gesetzgebung, die erst *Maimonides* († 1205 *p. Chr.*) vorbringt, ist nicht nur dem mos. Gesetze, sondern dem ganzen jü-

sammlung gehalten und das Arbeitsgeschäft eingestelt werden, wie am 1. und 7. Tage der Mazzot. Dies soll als ewige Satzung gelten s. v. 14. Doch genügt es nicht, durch eine Dankfeier dem Herrn für den Segen der Ernte zu danken, auch des Armen und Bedrängten soll man bei der Ernte nicht vergessen. Dies anzudeuten wird in v. 22 die Vorschrift 19, 9 f. wiederholt.

V. 23—25. Am erster Tage des siebenten Monats soll שַׁבָּתוֹן Ruhe d. h. Ruhetag (s. Ex. 16, 23) sein, *Gedächtnis des Posaunenhalls*, heilige Versammlung, Unterlassung des Arbeitsgeschäfts und Darbringung einer Feuerung für Jehova, welche in dem Festopferkalender Num. 29, 2—6 näher bestimt wird. תְּרוּעָה Jubellärm, von רוּעַ lärmen, steht v. 24 für תְּרוּעַת שׁוֹפָר Posaunenhall, vgl. שׁוֹפַר תְּרוּעָה 25, 9. An diesem Tage solte der שׁוֹפָר geblasen, Posaunenhall veranstaltet werden zum Gedächtnisse vor Jehova (Num. 10, 10), d. h. um die Gemeinde vor Jehova ins Gedächtnis zu bringen, daß er seine Huld und Gnade ihr zuwende s. zu Ex. 28, 12. 29. 30, 16), wonach dieser Festtag Num. 29, 1 יוֹם תְּרוּעָה Tag des Posaunenhalls genant wird. שׁוֹפָר Posaune ist ein großes Horn, das einen dumpfen, weithin hallenden Ton gab. *Buccina pastoralis est et cornu recurvo efficitur, unde et proprie hebraice sophar, graece κερατίνη appellatur. Hieron. ad Hos. 5, 8.*[1] — Durch die heilige Versammlung und die Einstellung des Arbeitsgeschäftes, die den ersten Tag des 7. Monats vor den übrigen Monatsanfängen oder Neumondstagen des Jahres auszeichnen sollen, wird der siebente Monat des Jahres, entsprechend dem siebenten Tage der Woche, zum Sabbate oder Sabbatmonate geweiht. Denn in dem ersten Tage, als Anfang oder Haupt (רֹאשׁ) des Monats, wird der ganze Monat geheiligt und durch die sabbatliche Feier des Anfangs der ganze Verlauf desselben zum Sabbat erhoben. Dies geschieht aber nicht blos deshalb, weil es der siebente Monat ist, sondern weil der siebente Monat der Gemeinde an dem in ihn fallenden Versöhnungstage volle Versöhnung aller Sünden und volle Tilgung aller Unreinigkeiten, die sie von ihrem Gotte scheiden, sowie in der fünf Tage hernach anhebenden Laubhüttenfeier einen Vorschmack von der Seligkeit des Lebens in der Gemeinschaft mit dem Herrn bringen soll. Auf diese Bedeutung des siebenten Monats weist der Posaunenhall hin, durch welchen am ersten Tage die Gemeinde ihr Gedächtnis laut und kräftig vor Jehova bringt, daß er die verheißenen Gnadengüter ihr zuwenden möge zur Verwirklichung seines Bundes. Der Posaunenhall dieses Tags ist ein Vorspiel von dem Posaunenhalle, mit dem am Versöhnungstage jedes siebenten Sabbatjahres der Anbruch des Halljahres, dieses größten Gnadenjahres des alten Bundes, dem ganzen Volke verkündigt wurde (25, 9), wie denn überhaupt der siebente Monat den Uebergang von dem Wochensabbate zu dem Sabbat- und Halljahre vermittelt, und entspricht als Sabbatmonat mehr dem Halljahre als dem Sabbatjahre, welches in dem wöchentlichen Sabbattage seine Vorstufe hat.

V. 26—32. Am zehnten Tage des siebenten Monats soll der *Versöhnungstag* durch heilige Versammlung, durch Fasten vom neunten Abends bis zum Abende des zehnten, durch Ruhen aller Arbeit bei Strafe der Ausrottung und mit Opfern gefeiert werden, von welchen das diesem Tage eigentümliche große Sühnopfer schon in c. 16 angeordnet, die allgemeinen Festopfer aber Num. 29, 8—11 bestimt werden. S. das Nähere zu c. 16. Durch das restringirende אַךְ wird die Feier des Versöhnungstages von vorn herein als eine eigentümliche hingestelt. Das אַךְ bezieht sich weniger auf בֶּעָשׂוֹר וגו als vielmehr auf die Hauptbestimmungen über dieses Fest: „nur am 10. dieses 7. Monats . . . soll euch heilige Versammlung sein und solt ihr eure Seelen kasteien“ u. s. w. V. 32. תִּשְׁבְּתוּ שַׁבַּתְכֶם „ruhen solt ihr eure Ruhe“ d. h. die euch obliegende Ruhe von allem Arbeitsgeschäfte einhalten.

V. 33—43. In demselben Monate ist am funfzehnten *das Hüttenfest* 7 Tage dem Herrn zu feiern; am ersten Tage mit heiliger Versammlung und Ruhe alles Arbeitsgeschäftes und 7 Tage mit Opfern, wie sie Num. 29, 13—33 für jeden Tag bestimt werden. Dazu am 8. Tage d. i. am 22sten des Monats Schlußfeier in derselben Weise wie am ersten Festtage v. 34—36. Der Name חַג הַסֻּכּוֹת „Fest der Hütten“ (Laubhütten) erklärt sich daraus, daß die Israeliten während dieses Festes 7 Tage in von Baumzweigen errichteten Hütten wohnen sollen (v. 42). עֲצֶרֶת v. 36 u. Num. 29, 35 von dem das Hüttenfest abschließenden achten Tage und Deut. 16, 8 auch vom siebenten Tage des Mazzotfestes gebraucht, bed. den feierlichen Abschluß eines mehrtägigen Festes, *clausula festi* von עָצַר ein-, ab- verschließen Gen. 16, 2. Deut. 11, 17 u. ö., nicht *a coagendo, congregando populo ad festum*, noch *a cohibitione laboris, ab interdicto opere*, weil das Wort nur vom lezten, nicht auch vom ersten Tage des Mazzot- und Laubenfestes, die doch gleichfalls mit Volksversammlung und Hemmung der Arbeit gefeiert wurden, vorkomt. Da diese *clausulae festi* aber Feuertage mit heiliger Versammlung und Arbeitseinstellung waren, so lag es der Folgezeit nahe, das Wort überhaupt auf Festfeiern zu übertragen, an welchen das Volk mit Einstellung der Geschäfte sich zu gottesdienstlicher Erbauung versammelte Jo. 1, 14. Jes. 1, 13. 2 Kg. 10, 20. Die *Azereth* als 8. Tag gehört genau genommen nicht zum Hüttenfeste, dessen Dauer auf 7 Tage angesezt ist, und unterscheidet sich außerdem von diesen 7 Festtagen durch eine geringere Anzahl von Opfern Num. 29, 35 ff. Der 8. Tag ist vielmehr der feierliche Abschluß des gesamten Kreises der Jahresfeste und darum an den Schluß des lezten dieser Feste als Octave desselben angefügt. S. zu Num. 28 f. — Mit v. 36 ist die Aufzählung sämtlicher Jahresfeste, an welchen heilige Versammlungen ausgerufen werden sollen, zu Ende. Dies besagt die der Ueberschrift v. 4 correspondirende

---

dischen Altertume fremd, und wird selbst noch von *Abarbanel* ausdrücklich verneint, vgl. m. Archäol. § 83 Anm. 6. Daher müht sich *Vaih.* a. a. O. vergebens ab, sie im Interesse der Würtemberger Katechismuslehre in die Schrift hineinzutragen.

1 Das W. תְּרוּעָה ist Num. 10, 5 f. auch vom Blasen mit den silbernen Trompeten gebraucht, allein an diese Trompeten hier mit *Kn.* zu denken, wie in m. Archäol. I S. 368 geschehen, erscheint unstatthaft, nicht nur wegen der Analogie des 7. Neumondtages als Halltages mit dem Halljahre (25, 9 f.), sondern auch aus dem Grunde, weil den silbernen Trompeten in Num. 10, 2—10 eine andere Bestimmung gegeben und ihr Gebrauch an den Festtagen und Neumonden auf das Blasen bei den Brandopfern beschränkt wird. Dazu komt die jüdische Ueberlieferung, welche einhellig das Blasen mit Hörnern (Thierhörnern) bezeugt, vgl. *Lundius* jüd. Heiligth. B. 5 c. 17.

Schlußformel v. 37 f., in welcher (v. 38) die Sabbate ausgenommen sind, da diese nur zu den מוֹעֲדִים im weiteren Sinne des Worts gehören. In dieser Schlußformel liegt mithin keine Andeutung, daß v. 2 u. 3 und v. 39—43 spätere Zusätze zu dem ursprünglichen Verzeichnisse der mit gottesdienstlicher Versammlung zu feiernden Feste seien. לְהַקְרִיב וגו (v. 36) hängt nicht von מִקְרָא־קֹדֶשׁ ab, sondern von dem Hauptbegriffe מוֹעֲדֵי יְהוָה. Um Opfer darzubringen hat Jehova מוֹעֲדִים bestimte Zeiten im Jahre für seine Gemeinde anberaumt, nicht so als ob außer diesen Festzeiten nicht auch Opfer gebracht werden könten und solten, sondern um durch die festgesezten Tage sein Volk an seine Pflicht zu erinnern, dem Herrn mit Opfern zu nahen. אִשֶּׁה wird durch Nennung der 4 Hauptopfergattungen: Brand- Speis- Schlacht- (d. i. Friedens-) und Trankopfer erläutert. דְּבַר יוֹם בְּ' an jedem Tage die für ihn angeordneten, wie Ex. 5, 13. — V. 38. „Außer den Sabbaten" d. h. den Sabbatsopfern (s. Num. 28, 9 f.) und den Gaben und Opfern, die keinen integrirenden Bestandteil der Fest- und Sabbatfeiern bildeten, aber an diesen Tagen dargebracht werden konten. מַתָּנוֹת Gaben sind alle Weihgeschenke, die dem Herrn dargebracht wurden, ohne zur Anzündung auf dem Altare bestimt zu sein, wie z. B. die Weihgeschenke der Stammfürsten Num. 7, die Erstlinge und Zehnten und andere sog. Hebopfer (Num. 18, 11. 29). Unter den „Gelübden" und נְדָבוֹת „freiwilligen Gaben" sind nicht blos die 7, 16 erwähnten Gelübde- und freiwilligen Schlacht- oder Friedensopfer (זְבָחִים) zu verstehen, sondern auch Brand- und Speisopfer, die in Folge eines Gelübdes oder aus freiem Antriebe gebracht wurden, vgl. Jud. 11, 31 wo Jephta ein עוֹלָה gelobt. — In v. 39 ff. folgt die nähere Bestimmung über die Feier des lezten Jahresfestes, auf welche die Benennung: Fest der Hütten (v. 34) vorbereitet hat, da das Fest zwar Ex. 23, 16 u. 34, 22 kurz als „Fest der Einsammlung" erwähnt, aber bisher noch über die ihm eigentümliche Feier keine Bestimmung getroffen war. An jene Bezeichnung im Exod. anknüpfend wird es nun v. 39 wie schon v. 35 f. wiederholt als ein 7tägiges mit sabbatlicher Ruhe am ersten und achten Tage bestimt und v. 40 ff. über seine Feier verordnet: „Nehmt euch Frucht von Zierbäumen, Palmzweige und Aeste von dickbelaubten Bäumen und Bachweiden, und freuet euch vor dem Herrn eurem Gotte 7 Tage, jeder Einheimische in Israel." Beachtet man, daß in v. 40 nur 3 Arten von Baumzweigen durch ו *copul.* mit einander verbunden sind und vor כַּפֹּת תְּמָ' die Copula fehlt, so kann es kaum zweifelhaft sein, daß פְּרִי עֵץ הָדָר der allgemeine Begriff ist, welcher durch die folgenden 3 Namen von Baumzweigen specialisirt wird. Hienach steht פְּרִי im weiteren Sinne von den Trieben, Schößlingen und Zweigen der Bäume mit den Blüten und Früchten, die sich aus ihnen entwickeln. עֵץ הָדָר Bäume des Schmucks, der Zierde darf man nicht mit dem *Chald. Syr. Saad.* speciell von Orange- und Citronenbäumen, die man mehr zur Zier des Gartens als wegen des Nutzens zog, verstehen (*Kn.*), obgleich diese Bäume in den Gärten Palästina's einheimisch sind (*v. Schub.* R. III S. 115. *Seetzen* II S. 177. *Rob.* II S. 89. III S. 699). Der Ausdruck ist allgemeiner, umfaßt auch Myrten, die wegen ihres schönen Aussehens und des Wolgeruchs, den sie verbreiten, bei den Alten eine beliebte Gartenzierde waren (s. *Winer* bibl. R. W. *s. v.*), Olivenbäume, Palmen und andere, die man zu Esra's Zeiten zu Laubhütten verwendete (Neh. 8, 15). In den W.: nehmet Frucht von Zierbäumen u. s. w. ist zwar nicht ausdrücklich ausgesprochen, daß diese Frucht wie auch die Palmenzweige u. s. w. zum Errichten von Laubhütten genommen werden sollen, aber es liegt dies unverkennbar in dem Zusammenhange: nehmt — — und freut euch — und feiert ein Fest — in den Hütten solt ihr wohnen. בַּסֻּכֹּת mit dem Artikel heißt s. v. a. in den Hütten, die ihr euch aus den genanten Zweigen errichtet, vgl. *Ges.* §. 109, 3 Not. 1. So wurde diese Vorschrift auch zu Esra's Zeit verstanden und ausgeführt Neh. 8, 15 ff.[1] Der durch das nachdrucksvolle אַךְ v. 39 (vgl. zu v. 27) von vornherein angedeutete Hauptcharakter des Hüttenfestes soll bestehen in „der Freude vor dem Herrn". Als ein „Fest" d. i. Freudenfest (חַג von חָגַג = חוּג von der wirbelnden Bewegung des Tanzes 1 Sam. 30, 16) soll es 7 Tage gefeiert werden, so daß Israel „nur sich freuend sei", ganz und gar der Freude sich hingebe (Deut. 16, 15). Obgleich nun in dieser St. als Motiv der Freude angegeben wird: „denn Gott wird dich (Israel) segnen in all deinem Ertrage und in allem Tun deiner Hände", und obgleich das Fest als „Fest der Einsammlung" ein Dankfest für die Einsammlung aller Bodenerzeugnisse, „des Ertrags der Tenne und der Kelter" war, und der Segen an den eingesammelten Früchten des Obstes, Oeles und Weines, die noch mehr als das zum täglichen Unterhalte erforderliche Brot zum Lebensgenusse dienen, in hohem Grade Anlaß und Aufforderung zu Dankesfreude bietet, so ist doch der Ursprung und die eigentliche Bedeutung der Laubhüttenfeier nicht in dieser natürlichen Beziehung auf den Erntesegen zu suchen, sondern das Wohnen in Hütten ist das hervorragendste Moment dieser Feier, welches als eine für alle Zukunft geltende Satzung (v. 41) angeordnet wird, damit die künftigen Geschlechter erfahren, daß Jehova die Söhne Israels bei ihrer Ausführung aus Aegypten hat in Hütten wohnen lassen (v. 43). סֻכָּה Hütte ist nicht mit Zelt (אֹהֶל) zu identificiren, sondern bed., von סָכַךְ *texuit* kommend,

1) Dagegen feierten die Juden schon im Zeitalter der Makkabäer (vgl. 2 Makk. 10, 6 f.) das Fest der Tempelreinigung nach der Weise der Laubhütten (*κατὰ σκηνωμάτων τρόπον*) so, daß sie Laubstäbe (*θύρσους* d. h. nicht Epheustäbe vgl. *Grimm ad l. c.*) und schöne Zweige, auch Palmen haltend (*ἔχοντες* tragend?) Lobgesänge darbrachten; und zu Christi Zeiten war es Sitte, Stiele oder Stengel (Stäbe) von Palmen und Citronenbäumen (*θύρσους ἐκ φοινικων καὶ κιτρέων*) zu haben (*Joseph. Ant. XIII, 13, 5*) oder einen mit Wolle umwundenen Zweig von Myrten und Weiden mit einer Spitze von Palmen und einen Apfel der *περσέα* (Pfirsich oder Pomeranzenbaum?) daran (*εἰρεσιώνην μυρσίνης καὶ ἰτέας συν κράδῃ φοίνικος πεποιημένην, τοῦ μήλου τοῦ τῆς Περσέας προσόντος*) in den Händen zu tragen *Joseph. Ant. III, 10, 4*). Diese Sitte welche im Talmude dahin ausgebildet ist, daß man einen aus Palm- Myrten- und Weidenzweigen zusammengebundenen Büschel (לוּלָב) in der rechten Hand und eine Citrone oder Orange (אתרוג) in der linken tragen solle (*Mischn. Succa c. 3*), hat keinen Halt im Gesetze, sondern ist aus Nachahmung des griechischen Herbstfestes der *Pyanepsien* und der Bacchusfeiern, von welchen die Worte *θύρσοι* und *εἰρεσιώνη* bei *Joseph.* entlehnt sind, entstanden und dann durch die Schriftgelehrten so gut es ging an den bibl. Text v. 40 angeknüpft worden. Vgl. *Bähr* Symbol. II S. 625 und die zahllosen kleinlichen Satzungen in *Mischna Succa* (bei *Surenhus. II p. 259 sqq.*) und *Succa codex talm. babyl. sive de tabernaculorum festo ed. Dachs. Utr. 1726. 4.*

casa, umbraculum ex frondibus ramisque consertum (*Ges. thes. s. v.*), zum Schutze sowol gegen Sonnenhitze als gegen Sturm und Regen dienend Ps. 31, 21. Jes. 4, 6. Jon. 4, 5. Das Wohnen in Hütten solte durchaus nicht — wie *Bähr* II S. 653 ff. meint — dem Volke die Entbehrungen des unsteten Wanderlebens in der Wüste vergegenwärtigen und es an die überstandene Mühe desselben erinnern, denn Erinnerung an Entbehrung und Not kann nimmermehr Gegenstand der Freude sein, sondern solte das Gedächtnis der gnädigen Fürsorge und Bewahrung, die Gott seinem Volke in der großen und schrecklichen Wüste (Deut. 8, 15) angedeihen ließ, den künftigen Geschlechtern Israels lebendig vor Augen stellen und erneuern. Mögen die Israeliten auf ihrem Zuge durch die Wüste an den Lagerstätten, namentlich denen wo sie längere Zeit weilten, außer den Zelten die sie mit sich führten (vgl. 14, 8. Ex. 16, 16. 18, 7. 33, 8 ff. Num. 16, 26 ff. 24, 5 u. a.) sich auch Hütten von Baumzweigen und Büschen errichtet haben, wie es die Beduinen auf der Sinaihalbinsel noch zuweilen tun (*Burckh.* Syrien S. 858), oder nicht, da ihrer nirgends Erwähnung geschieht — jedenfalls war die schirmende und schützende Gegenwart des Herrn in der Wolken- und Feuersäule nach dem Worte des Propheten dem aus Aegypten erlösten Volke in der dürren Wüste „eine Hütte zum Schatten bei Tage vor der Hitze und zu Zuflucht und Bergung vor Sturm und Regen" (Jes. 4, 6). Die Hütten an diesem Feste wurden auch nicht aus kümmerlichen Wüstensträuchern gemacht, sondern aus Zweigen von Fruchtbäumen, Palmen und dichtbelaubten Bäumen, welche das gute und herrliche Land, in das Gott sie eingeführt hatte (Deut. 8, 7 ff.), darbot und in dieser Eigenschaft lebendige Bilder der reichen Segensfülle, mit dem der Herr sein Volk beglükt. Diese Fülle reichen Segens solte das Wohnen in den Hütten Israel vergegenwärtigen, „damit es in dem Lande, wo es nicht in Dürftigkeit sein Brot aß, wo ihm nichts mangelte, wo es schöne Häuser baute und darin wohnte, wo seine Schafe und Rinder, sein Silber und Gold und alle seine Habe sich mehrten (Deut. 8, 9. 12. 13), nicht in seinem Herzen spräche: „meine Kraft und die Stärke meiner Hand hat mir dieses Vermögen bereitet", sondern dessen eingedenk bliebe, daß Jehova sein Gott es ist, der ihm Kraft gibt Vermögen zu schaffen (v. 17. 18), damit nicht sein Herz sich erhöhe und Jehova's seines Gottes vergäße, der es ausgeführt aus dem Lande Aegypten, dem Hause der Knechtschaft" (m. Archäol. I S. 415 f.). Wenn hienach schon das Laubwerk der Hütten auf die herrlichen Güter des Erbteils, das der Herr seinem erlösten Volke in Canaan bereitet hatte, hinwies, so mußte die zu der geschichtlichen Bedeutung hinzukommende und ihm untergeordnete natürliche Beziehung des Festes auf den eingesammelten reichen Ertrag an schönen und köstlichen Früchten dieses Erbes, die sie nach vollbrachter Arbeit des Landbaues in Ruhe genießen konten, die Herzen zu noch höherer Dankesfreude gegen den Herrn und Geber derselben stimmen und dieses Fest zu einem bezeichnenden Abbilde der Seligkeit des Volkes Gottes im Ausruhen von seinen Werken machen. — V. 44. Mitteilung dieser Gesetze an das Volk.

Cap. XXIV. Besorgung der heiligen Lampen und der Schaubrote. Bestrafung eines Gotteslästerers.

V. 1—9. Die Verordnungen über das **Oel für den heiligen Leuchter** (v. 1—4) und die Bereitung der **Schaubrote** (v. 5—9) verlieren den Schein eines Einschiebsels an unpassender Stelle, wenn man teils die Art, wie beide in v. 2 eingeführt sind, teils die Bedeutung dieser Bestandteile des Gottesdienstes ins Auge faßt und richtig würdigt. Die Einführungsformel: „gebeut den Söhnen Israels, daß sie holen (bringen)" zeigt, daß es sich um eine Darbringung von Seiten der Gemeinde handelt, um eine Opfergabe, mit der Israel dem Herrn beständig dienen soll. Dieser Dienst aber besteht darin, daß das Volk Israel in dem Oele der vor Jehova brennenden Lampen des siebenarmigen Leuchters sich als Gemeinde darstelt, die ihr Licht in die Finsternis dieser Welt hineinleuchten läßt, und daß es in den Schaubroten die Früchte seiner Arbeit im Acker des Reiches Gottes als ein geistliches Opfer Jehova darbringt (s. Bd. I S. 512). Somit gehört die Darbringung von Oel für die Zurichtung des Leuchters und von Feinmehl für die Bereitung der vor Jehova aufzulegenden Brote zu dem Dienste, in welchem Israel nicht blos an bestimten Festzeiten, sondern tagtäglich sein Leben und Streben dem Herrn seinem Gotte heiligt, und die Verordnung schließt sich passend an die c. 23 vorgeschriebene Heiligung der Sabbate und Festtage an. — Die erste Vorschrift v. 2—4 ist übrigens wörtliche Wiederholung von Ex. 27, 20 f. und bei jener Stelle erklärt. Ihre Ausführung durch Aaron wird Num. 8, 1—4 berichtet, während bei der Einweihung der Stiftshütte Mose den Leuchter zurichtete Ex. 40, 25. — V. 5—9. Die Bereitung der Schaubrote (Ex. 25, 30. 35, 13) und ihre Verwendung wird erst hier genau beschrieben, obgleich sie schon bei Einweihung der Stiftshütte von der Gemeinde geliefert und von Mose auf dem Tische aufgelegt wurden Ex. 39, 36. 40, 23. Aus Feinmehl (סֹלֶת 2, 1) sollen 12 Kuchen (חַלֹּת 2, 4), jeder aus zwei Zehntel Epha Mehl gebacken und in 2 Reihen, 6 in jeder, auf dem goldenen Tische vor Jehova (Ex. 25, 23 ff.) gelegt werden. Dazu reiner Weihrauch (Ex. 30, 34) auf jede Reihe, welcher dem Brote zum Gedächtnisteile (אַזְכָּרָה s. 2, 2) als Feuerung für Jehova sein (dienen) soll. נָתַן עַל darauf geben, dazu tun, nötigt nicht zu der Annahme, daß der Weihrauch auf die Brotkuchen gestreut werden soll, sondern läßt sich mit der jüd. Ueberlieferung (*Joseph. Ant. III, 10, 7. Mischn. Menach. XI, 7 sq.*), der zufolge der Weihrauch in goldenen Schalen zu jeder Reihe der Brotkuchen hinzugestelt worden sei, unschwer vereinigen. Die Zwölfzahl der Brote entspricht der Zwölfzahl der Stämme Israels. Die Auflegung auf dem Tische in 2 Reihen von je 6 Broten ist der Beschaffenheit des Tisches eben so angemessen, wie die Verteilung der 12 Namen der Stämme auf die beiden Edelsteine auf dem Schulterkleide Aarons Ex. 28, 10. Durch ihre Darbringung oder Bereitung aus dem von der Gemeinde dargebrachten Feinmehle und noch mehr durch die Zugabe von Weihrauch, der bei Abnahme der Brote an jedem Sabbate als *Ascara*

d.i. factisches Memento der Gemeinde vor Gott auf dem Altare angezündet wurde, gestaltet sich die Auflegung dieser Brote zu einem unblutigen Opfer, in welchem die Gemeinde die Frucht ihres Wirkens, Lebens und Strebens vor das Angesicht des Herrn bringt und sich in derselben ihrem Gotte als ein Volk, das fleißig ist in der Heiligung zu guten Werken, darstelt; vgl. m. Archäol. §. 21 Anm. 3. — Sind aber die Schaubrote eine מִנְחָה, ein Speisopfer, und zwar ein hochheiliges, das allein die Priester an heiliger Stätte essen dürfen (v. 9 vgl. 2,3 u. 6,9 f.), so mußten sie natürlich ungesäuert gebacken sein, wie die jüd. Ueberlieferung von jeher einhellig bezeugt hat (*Joseph. Ant. III, 6, 6* u. *10, 7. Mischn. Menach. V, 1*). Wenn überhaupt kein Speisopfer gesäuert bereitet werden, und von den Erstlingsbroten des Pfingstfestes, die gesäuert waren, nichts auf den Altar kommen durfte (2,11 f. 6,10), so durfte noch viel weniger gesäuertes Brot in das Heiligtum vor Jehova gebracht werden. Für gesäuert kann daher *Kn.* diese Brote nur unter der Voraussetzung halten, daß sie das tägliche Brot hätten vorstellen sollen, das im Hause Jehova's eben so wenig fehlen durfte, als es in einem wolbestelten Hause fehlt; vgl. dagg. *Bähr* Symb. I S. 410. — Die Auflegung dieser Brote vor Jehova beständig vonseiten der Söhne Israels soll „ein ewiger Bund" sein (v. 8) d. h. Unterpfand oder Zeichen des ewigen Bundes, gleichwie die Beschneidung als Bund am Fleische zum ewigen Bunde sein soll Gen. 17,13. Aus der Vorschrift, sie in zwei Reihen auf dem Tische aufzulegen, hat sich in der Folgezeit die Benennung לֶחֶם הַמַּעֲרֶכֶת 1 Chr. 9,32. 23,29 u. ö. und שֻׁלְחַן הַמַּעֲרֶכֶת 2 Chr. 29,18 für לֶחֶם פָּנִים Ex. 25,30 u. ö. und שֻׁלְחַן הַפָּנִים Num. 4,7 gebildet.

V. 10—23. Die Erzählung von der **Bestrafung eines Gotteslästerers** ist mitten unter Gesetze eingereiht, weniger deshalb, weil „sie die Handhabung des göttlichen Rechts in Israel an einem klaren Beispiele zur Anschauung bringt und außerdem mehrere wichtige Gesetze teils einleitet teils begründet" (*Baumg.*), als hauptsächlich deshalb, weil der geschichtliche Vorgang in jene Zeit fiel, in welcher die Gesetze über die Heiligung des Wandels vor dem Herrn gegeben wurden, und die über den Gotteslästerer verhängte Strafe an einem Exempel die Heiligung des Herrn an den Verächtern seines Namens dem ganzen Volke zur Warnung vor Augen stelt. Der Fall ist folgender: Der Sohn einer Israelitin, Selomit Tochter Dibri's vom Stamme Dan, und eines Aegypters, den die Israelitin geheiratet hatte, ging aus in die Mitte der Söhne Israels d. h. begab sich aus seinem Zelte oder Lagerplatze mitten unter die Israeliten. Als Sohn eines Aegypters gehörte er zu den Fremdlingen, die mit Israel ausgezogen waren (Ex. 12,38). Diese, als nicht in die Gemeinde Israels aufgenommen, hatten warscheinlich ihre Zelte etwas abgesondert von den Zelten der nach ihren Stammhäusern (Num. 2,2) gelagerten Israeliten. Da gerieth er in Zank mit einem israelitischen Manne (nicht: mit den Männern Israels; denn אִישׁ הַיִּשְׂרְאֵלִי ist nicht gleichbedeutend mit אִישׁ יִשְׂרָאֵל Jos. 9,6 f. 10, 24) und stichelte den Namen (Jehova's) und fluchte. Die Ursache des Zankes ist nicht angedeutet und ganz unbestimmbar. נָקַב bohren, aushöhlen, dann stechen, metaph. scheiden, bestimmen (Gen. 30,28), mit Namen bestimmen und auszeichnen (s. zu Num. 1,17 u. Am. 6,1) und *in malam partem* sticheln d. i. lästern, fluchen = קָבַב Num. 23,11. 25 u. a. Daß das Wort hier *sensu malo* gebraucht ist, zeigt das וְקִלֵּל und der ganze Zusammenhang, vgl. v. 15 u. 16. Die Juden hingegen haben von Alters her נָקַב hier in der Bed. aussprechen, *ἐπονομάζειν* (LXX), פָּרַשׁ *diserte expressit* (*Onk. Syr.*) gefaßt und darauf (vgl. besonders v. 16) das bekante Verbot, den Gottesnamen *Jehova* auszusprechen, gegründet.[1] הַשֵּׁם der Name *κατ' ἐξ.* ist der Name *Jehova* vgl. v. 16, in welchem Gott sein Wesen manifestirt. Aus unserer Stelle ist der den Rabbinen geläufige Gebrauch von שֵׁם oder הַשֵּׁם für *Dominus* (יְהוָה), *Deus* geflossen, s. *Buxtorf lex. talmud. p. 2432 sqq.* — Der Lästerer wird vor Mose geführt und dann in Gewahrsam gesetzt לְפָרֵשׁ וגו׳ „zu bestimmen ihnen (solchen Lästerern) nach dem Munde (Befehle) Jehova's." פָּרַשׁ trennen, unterscheiden, dann genau bestimmen, hier und Num. 15,34 in ähnlichem Zusammenhange. — V. 13—16. Jehova befielt, daß sie den Lästerer aus dem Lager führen, die Ohrenzeugen (הַשֹּׁמְעִים) ihre Hände auf sein Haupt legen und die ganze Gemeinde ihn steinigen soll, und gibt zugleich das allgemeine Gesetz, daß jeder der seinem Gott fluche seine Sünde tragen d. i. büßen (vgl. Ex. 22,27), und wer den Namen Jehova's lästere gesteinigt werden soll, der Einheimische wie der Fremdling. Durch das Legen (Stützen סָמַךְ 1,4) ihrer Hände auf das Haupt des Lästerers sollen die Hörer oder Ohrenzeugen die vernommene Lästerung von sich weisen und dem Lästerer auf sein Haupt zurückgeben, daß er sie büße. Analog ist das Waschen der Hände Deut. 21,6 f., ungehörig aber die Vergleichung mit Deut. 17,7 (bei *Kn.*), wo die Zeugen ihre Hand gegen einen zum Tode verurteilten Götzendiener zuerst kehren sollen, ihn zu steinigen. — V. 17—22. Die von Gott erfragte Entscheidung über das Verbrechen des Gotteslästerers, der als Sohn eines Aegypters kein Glied der Gemeinde Jehova's war, gibt die Veranlassung, daß Gott die Gesetze über den Todtschlag und die Leibesverletzung eines Menschen, die bisher nur für die Israeliten gegeben waren (Ex. 21,12 ff.), wiederholt und als auch für den Fremdling gültig anordnet (v. 17. 21 f.), woran die verwandten Gebote über Tödtung von Vieh (v. 18. 21 f.), welche in den Rechten Israels Ex. 21,33 ff. zwar *implicite* aber nicht *expressis verbis* enthalten waren, angereiht und gleichfalls auf die Fremdlinge ausgedehnt werden. חַבָּה נֶפֶשׁ אָדָם die Seele des Menschen schlagen d. h. den M. tödten; in demselben Sinne ist נֶפֶשׁ בְּהֵמָה v. 18 zu verstehen. V. 19. נָתַן מוּם ב׳ einen Leibesfehler, körperlichen Schaden jem. beibringen. Die nähere Bestimmung des מוּם ergibt sich aus der folgenden Enumeration שֶׁבֶר, עַיִן, שֵׁן; für die Strafvollstreckung nach dem *jus talionis*, s. zu Ex. 21,23 ff. — V. 23. Nach dem Erlasse dieser Gesetze wird die Strafe an dem Gotteslästerer vollstrekt.

1) Schon die LXX übersetzen וְנֹקֵב שֵׁם יהוה v. 16: *ὀνομάζων δὲ τὸ ὄνομα Κυρίου.* Allein die Bedeutung: *aussprechen* ist für נָקַב nicht zu erhärten; in den hiefür angezogenen Stellen Gen. 30,28. Num. 1,17. Jes 62,2 bed. es: *bezeichnen, bestimmen.*

Cap. XXV. Die Heiligung des Landbesitzes durch das Sabbat- und das Halljahr.

Das Gesetz über das Sabbat- und das Halljahr bildet den Schluß der Gesetze, die Jehova auf dem Berge Sinai Mosen gegeben hat. Dies lehrt die Angabe: בְּהַר סִינַי in der Ueberschrift v. 1, welche auf Ex. 34,32 zurückweisend den ganzen Complex der Gesetze, die Mose auf dem Berge von Gott empfangen und dann dem Volke nach und nach eröffnet hat, zu innerer Einheit zusammenschließt und nicht nur Lev. 7,38 am Schlusse der Opfergesetze, sondern auch 26,46 am Schlusse der das Sabbat- und Halljahrgesetz abschließenden Verheißungen und Drohungen, endlich 27, 34 hinter der nachträglichen Verordnung über die Gelübde nochmals wiederkehrt. Die Einsetzung des Halljahres correspondirt der Einsetzung des Versöhnungstages c. 16. Wie durch die alles umfassende Sühne des jährlich wiederkehrenden Versöhnungstages alle im Verlaufe des Jahres ungesühnt und ungetilgt gebliebenen Sünden und Unreinheiten der ganzen Gemeinde abgetan werden sollen und das ungetrübte Verhältnis zwischen Jehova und seinem Volke wiederhergestelt werden soll: so soll durch die Ordnung des Halljahres die durch die Unbeständigkeit der menschlichen und irdischen Dinge im Laufe der Zeiten herbeigeführte Veränderung und Verwirrung der gottgeordneten Verhältnisse beseitigt und das Reich Israels wieder in seinen ursprünglichen Zustand zurückgebracht werden. Das folgende C. 26 verhält sich zu der sinaitischen Gesetzgebung wie Ex. 23,20—33 zu den Bundesrechten Ex. 20,22—23,19.

V. 2—7. Das **Sabbatjahr.** Wenn Israel in das Land, das der Herr ihm gibt, kommen wird, soll es dasselbe durch Sabbatfeier dem Herrn heiligen. Wie das Volk mit seinen Arbeitern und Arbeitsthieren an jedem 7. Wochentage einen Sabbat oder Ruhetag halten soll, so soll auch das Land, das sie bebauen, einen Sabbat dem Herrn ruhen (feiern שָׁבַת שַׁבָּת wie 23, 32). Sechs Jahre soll man das Feld besäen und den Weinberg beschneiden d. h. Aecker, Weinberge und Oelgärten (Ex. 23,11, vgl. die Bemerkung über כֶּרֶם zu 19,10) bestellen und ihren Ertrag einsammeln, aber im siebenten Jahre soll das Land einen Ruhesabbat (שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן Ex. 31,15) halten, einen Sabbat dem Herrn geweiht (s. Ex. 20,10); da soll das Land nicht bestelt und nicht abgeerntet werden, vgl. Ex. 23,10 f. זמר bed. im *Kal* nur das Beschneiden der Weinreben, so auch im *Niph.* Jes. 5,6; davon זְמוֹרָה Weinranke Num. 13,23 und מַזְמֵרָה Winzermesser Jes. 2,4 u. ö.[1] Das Nichtsäen und Nichternten hat zur Voraussetzung, daß das Sabbatjahr nicht mit dem kirchlichen Jahre am 1. Abib (Nisan), sondern mit dem öconomischen Jahre im Herbste des 6. Arbeitsjahres seinen Anfang nahm und bis zum Herbste des 7ten währte, in welchem mit der Ackerbestellung und

1) Die dem *pi.* זַמֵּר eigene Bed. des Singens und Spielens, welche von זָמַר summen ausgeht, hängt damit schwerlich zusammen. Jedenfalls ist der Zusammenhang bisher noch nicht als warscheinlich nachgewiesen. Vgl. *Hupfeld*, Psalmen IV S. 421 f. Note.

Aussaat für das 8. Jahr die Bebauung des Landes wieder anfing; womit die Vorschrift, das Halljahr am 10. Tage des 7. Monats im Lande anzukündigen (v. 9), und die Berechnung in v. 21 f. übereinstimmen. — V. 5. „Das Ausgefallene (סְפִיחַ Ausgeschüttete) deiner Ernte (d. i. das von den ausgefallenen Körnern der lezten Ernte gewachsene Korn) solst du nicht ernten und die Trauben deines Unbeschnittenen nicht lesen." נָזִיר der Nasiräer, der sein Haar frei wachsen ließ, ohne es zu beschneiden (Num. 6,5) ist hier und v. 11 figürlich von dem unbeschnittenen Weinstocke gebraucht, insofern er dadurch daß man seine ganze Triebkraft unverkümmert sich entwickeln ließ, dem Herrn geweiht wurde. In ähnlichem Bilde reden röm. Dichter von der *viridis coma* des Weinstocks (*Tibull. I, 7, 34. Propert. II, 15, 12*). — V. 6 f. „Und der Sabbat des Landes (d. i. das Produkt des Sabbat- oder Ruhejahres, was an ihm ohne Bebauung wächst) soll euch zur Speise sein, dir und deinem Knechte . . . und dem Gethier, das in deinem Lande ist, soll all sein Ertrag zum essen sein." Sinn: Was von selbst wächst soll nicht der Eigentümer des Landes einernten, sondern vom Felde weg (vgl. v. 12) sollen Herren und Knechte, Lohnarbeiter und Beisassen, Vieh und Wild davon essen. Der ohne Ackerbestellung und Aussaat sich ergebende Ertrag soll Gemeingut sein für Menschen und Thiere. Nach Ex. 23,11 soll er den Dürftigen gehören, womit übrigens dem Eigentümer nicht verboten ist, auch davon mit zu essen, so daß von einem Widerspruche zwischen unserm V. und jener Stelle nicht die Rede sein kann.[1] Dieser Ertrag mochte übrigens nicht unbedeutend sein, namentlich wenn beim Ernten keine sorgfältige Nachlese gehalten worden oder auch das Getraide überreif geworden war. In den fruchtbaren Teilen Palästina's, besonders in der Ebene Jesreel und auf den Hochebenen Galiläa's und anderswo säen sich noch jezt die Getraidearten und andere Cerealien in großer Menge von selber aus von den reifen Aehren, deren Ueberfülle kein Bewohner des Landes benuzt (vgl. *v. Schub.* R. III S. 115. 166. *Ritters* Erdk. XVI S. 283. 482. 693). Aehnliches berichtet *Strabo* XI S. 502 von Albanien, daß das einmal besäete Feld an vielen Orten zweimal Frucht trage, auch wol dreimal, die erste sogar 50fältig. Die Absicht dieses Gesetzes geht nicht sowol auf physische Recreation des Landes und des Volks, so nüzlich und notwendig dieselbe auch für Menschen, Thiere und Felder in dieser sublunaren Welt sein mag, sondern das Land soll im 7. Jahre dem Herrn Sabbat halten. Wie am Sabbattage die Gemeinde, so soll im Sabbatjahre das Land, welches der Herr seinem Volke gegeben, seinem Gotte und Herrn eine Zeit heiliger Ruhe und Erquickung feiern, und die Hand des Menschen ablassen von den Aeckern und Fruchtgärten, sie zur Lieferung ihres Ertrags für seinen Nutzen zu bearbeiten und auszubeuten. Das Erdreich (הָאָרֶץ) solte der seine Kraft für irdische Zwecke als sein Eigentum ausnutzenden Hand des Menschen enthoben werden und der

1) Vgl. *Oehler* Sabbath- und Jobeljahr in *Herzogs* R. Enc. XIII S. 204 ff., wo dieser und ähnliche Widersprüche, die *Hupfeld* in s. *commentat. de primitiva et vera tempp. fest. et feriator. ap. Hebr. ratione, part. III Hal. 1858* in die bibl. Urkunde hineinzutragen versucht hat, schon genügend beseitigt sind.

heiligen Ruhe genießen, mit welcher Gott den Erdboden mit seinen Gewächsen nach der Schöpfung gesegnet hat. Daraus solte Israel als Volk Gottes lernen einerseits, daß die Erde obgleich für den Menschen geschaffen doch nicht blos dazu erschaffen sei, daß er ihre Kraft für sich ausnutze, sondern daß auch sie dem Herrn heilig sei und auch an seiner seligen Ruhe Teil habe, andrerseits daß das Lebensziel der Gemeinde des Herrn nicht in dem unablässigen, mit sauerer Arbeit im Schweiße des Angesichts verbundenen Bearbeiten der Erde (Gen. 3, 17. 19) bestehe, sondern in dem sorgenfreien Genusse der Früchte der Erde, die ohne ihrer Hände Arbeit der Herr ihr Gott ihr gibt und immerdar geben wird, wenn sie darnach trachtet seinen Bund zu halten und an seiner Gnade sich genügen zu lassen (vgl. m. Archäol. I. S. 373). — Diese Bedeutung des Sabbatjahres tritt noch deutlicher hervor in dem Halljahre, in welchem die Idee der Heiligung des ganzen Landes als Eigentum des Herrn noch stärker ausgeprägt ist, und dessen innerer Zusammenhang mit dem Sabbatjahre schon dadurch angedeutet ist, daß sein Eintreten nach den Sabbatjahren berechnet werden soll (v. 8).

V. 8—55. Das Gesetz über das **Halljahr** bestimt 1) die Feier desselben (v. 8—12), 2) seine Wirkungen a) auf den Grundbesitz (v. 13—34) b) auf die persönliche Freiheit der Israeliten (v. 35—55) — V. 8—12. *Die Feier des Halljahres.* V. 8 f. Sieben Sabbate von Jahren d. h. Jahressabbate oder Sabbatjahre oder 7 mal 7 Jahre, die Zeit von 7 Jahrsabbaten, also 49 Jahre soll man zählen und nach Ablauf derselben am 10ten des 7. Monats d. i. am Versöhnungstage die Hallposaune durch das ganze Land ergehen (ertönen) lassen, um den Eintritt des Halljahres anzukündigen. Diese Art der Ankündigung hängt mit der Idee dieses Jahres innerlich zusammen. Der Posaunenton oder der Hall des weithindröhnenden Horns (שׁוֹפָר s. zu 23, 24) ist in Ex. 19, 13. 16. 19. 20, 18 das Signal der Herabkunft des Herrn auf den Sinai, um Israel zu seinem Volke zu erheben, in seinen Bund aufzunehmen, mit sich zu vereinigen und durch seinen Gnadenbund zu beseligen. Wie am Sinai beim Ertönen des יוֹבֵל oder קוֹל שׁוֹפָר das Volk auf den Berg steigen solte, um seine Vereinigung mit dem Herrn zu feiern, so soll der Posaunenhall bei Ablauf des 7. Sabbatjahres dem Bundesvolke die gnadenreiche Einkehr seines Gottes signalisiren und den Anbruch des Jahres ankündigen, welches „Freiheit (דְּרוֹר) im Lande allen seinen Bewohnern" bringen solte (v. 10), Erledigung von der Knechtschaft (v. 40 ff.), Rükkehr zu seinem Eigentume und seinem Geschlechte (v. 10. 13) und Befreiung von der sauren Arbeit des Landbaues (v. 11 f.). Dieses Gnadenjahr wird angekündigt und beginnt mit dem Versöhnungstage jedes 7. Sabbatjahres, anzudeuten, daß nur mit der vollen Vergebung der Sünden die selige Freiheit der Kinder Gottes anheben kann. Nach 7 mal 7 Jahren soll dieses große Gnadenjahr eintreten d. h. wie v. 10 ausdrücklich angegeben wird, das je funfzigste Jahr soll als Halljahr geheiligt werden. Durch diese Zeitbestimmung wird die Ansicht des *R. Jehuda* und der ihm folgenden Geonim und christl. Chronologen und Archäologen, daß das je siebente Sabbatjahr oder 49ste Jahr als Halljahr zu feiern sei, als textwidrig zurückgewiesen (vgl. m. Archäol. §. 80 Anm. 1 u. *Oehler* a. a. O. S. 207) und das funfzigste Jahr als Ruhejahr bezeichnet, in welchem die Sabbatidee zur höchsten Verwirklichung komt und ihren irdisch-zeitlichen Abschluß erreicht. — V. 10. Die Worte: „Freiheit solt ihr ausrufen im Lande allen seinen Bewohnern" werden näher bestimt durch die beiden mit יוֹבֵל הִוא anfangenden Sätze v. 10 u. 11. „Ein Posaunenhall soll es euch sein, daß ihr zurükkehrt jeder zu seinem Besitze und jeder zu seinem Geschlechte," wie im Folgenden v. 23—34 und v. 39—55 weiter ausgeführt wird. Dies soll die Frucht oder Wirkung des Halles d. i. des mit dem Halle angekündigten Jahres sein, wonach dasselbe Ez. 46, 17 שְׁנַת דְּרוֹר Freijahr heißt. יוֹבֵל von יָבַל mit Geräuch strömen bed. nicht Jubel oder Jubelzeit (*Ges. Kn.* u. A.) sondern, da wo es nicht vom Halljahre steht Ex. 19, 13. Jos. 6, 5, nur den lauten Hall der Posaune, des weithin dröhnenden Horns, vgl. *Bähr* Symb. II S. 573 ff. und *G. Wolde de anno Hebr. jubilaeo.* Gött. 1837 *p. 12 sq.* Diese Bed. paßt auch hier v. 10[b]. 11 u. 12, während es v. 15. 28. 30. 31. 33. 27, 18 u. Num. 36, 4 als abgekürzter Ausdruck für שְׁנַת יוֹבֵל Halljahr gebraucht wird. — V. 11 f. Die andere Wirkung des mit Posaunenhall angekündigten 50sten Jahres besteht darin, daß die Israeliten nicht säen und nicht ernten sollen wie im Sabbatjahre (s. v. 4 f.). „Denn es ist יוֹבֵל d. h. nicht: „Jubel oder eine Jubelzeit" sondern: „Zeit oder Jahr des Posaunenhalls, heilig soll es euch sein" d. h. eine sabbatliche Zeit, die euch gleich dem Tage des Posaunenhalles (23, 24) heilig sein soll.

V. 13—34. Die *eine* Wirkung des Freijahres, *die Rükkehr eines jeden zu seinem Besitze*, wird v. 14—22 durch eine motivirte Warnung vor Uebervorteilung bei Verkauf eingeleitet und vorbereitet. V. 14—17. Bei Verkauf und Kauf von Grundstücken soll keiner den andern drücken d. h. durch falsche Angaben über den Wert und Ertrag derselben übervorteilen. הוֹנָה bez. speciell die Bedrückung der Fremdlinge (19, 33. Ex. 22, 20), der Sklaven (Deut. 23, 17), der Armen, Witwen und Waisen (Jer. 22, 3. Ez. 18, 8 u. ö.) in bürgerlicher Hinsicht durch Uebervorteilung oder Entziehung von Hab und Gut. Der *inf. abs.* קָנֹה wie Gen. 41, 43. Das Singularsuffix an עֲמִיתֵךְ ist distributiv von dem einzelnen Israeliten zu verstehen. V. 15 f. Kauf und Verkauf soll sich richten nach der Zahl der seit dem Halljahre verflossenen Jahre, so daß man nur den Ertrag der bis zum nächsten Halljahre übrigen Jahresrevenüen verkaufen und nach der größern oder kleinern Zahl derselben den Kauf מִקְנָה d. i. Kaufpreis groß oder gering machen soll. V. 17 ff. Uebervorteilung oder Bedrückung wird Gott strafen; vor ihm soll man sich fürchten. Dagegen wird er, wenn sie seine Gebote und Rechte halten, ihnen sorgenfreies (לָבֶטַח *secure*, sorgenfrei) Wohnen im Lande und reichen Ertrag zur Sättigung gewähren. So schließen sich v. 18—22 passend und gut an das Vorhergehende an.[1] V. 20 ff.

1) Für ein Einschiebsel des Jehovisten in die Elohimschrift kann *Kn.* diese Verse nur ausgeben vermöge zweier grundloser Annahmen: 1) dadurch daß er die Vv. 23 u. 24, welche zum Folgenden (v. 25 ff.) gehören und die allgemeine Regel über den Grundbesitz und dessen Lösung geben, zum Vorhergehenden zieht und mit v. 14—17 verbindet; 2) dadurch daß er v. 18—22 willkürlich für einen Zusatz über das *Sabbatjahr* erklärt, während doch die Worte, daß das 6. Jahr Ertrag für 3 Jahre

Ohne daß sie im 7. Jahre säen und ernten, wird Jehova sie vor Mangel bewahren. Er wird ihnen seinen Segen entbieten im 6. Jahre, daß es den Ertrag für 3 Jahre bringen werde (וְעָשְׂתָה für וְעָשָׂתָה wie Gen. 33, 11), und daß sie, wenn sie im 8. Jahre säen, bis zum 9. Jahre d. h. bis zur Ernte dieses Jahres von dem Ertrage des Alten essen können. Aus v. 21 u. 22, wonach das sechste Jahr einen Ertrag für 3 Jahre ergeben und erst im achten Jahre wieder für das neunte gesäet werden soll, erhellt ganz deutlich, daß nicht nur das Halljahr, sondern auch das Sabbatjahr im Herbste, wo man für das kommende Jahr zu säen begann, seinen Anfang nahm, also im Herbste des sechsten Jahres die Aussaat unterblieb bis zum Herbste des siebenten, und so oft das Halljahr hinzukam, bis zum Herbste des achten, in welchem Falle 2 Jahre hinter einander Aussaat und Ernte ausfielen, mithin der Ertrag des sechsten Jahres, der im 7. Monate dieses Jahres eingesammelt war, für 3 Jahre ausreichen mußte, nicht blos bis zur Aussaat im Herbste des achten *resp.* 50sten, sondern bis zur Ernte im 9. oder 51. Jahre, wie Talmud und Rabbinen jeder Zeit das Gesetz verstanden haben, vgl. m. Archäol. §. 80 Anm. 1.

V. 23—28. Was in den Bestimmungen über den Verkauf und Kauf der Jahreserträge des Landes (v. 15 f.) schon *implicite* enthalten ist, daß nämlich der Grund und Boden selbst nicht veräußert werden soll, das wird nun deutlich ausgesprochen und zugleich bestimt, wie der welcher aus Not seinen Grundbesitz verkaufen muß durch Lösung wieder zu seinem Eigentum kommen soll. Zuerst v. 23 die allgemeine Regel: „das Land soll nicht verkauft werden לִצְמִיתֻת eig. zur Vernichtung," zum Verschwinden, von צָמַת im *niph.* vertilgen, ausrotten d. h. so daß es für den Verkäufer verschwindet, für immer verloren geht. Denn „das Land gehört Jehova," und die Israeliten, denen er es geben wird (v. 2), sind nicht wirkliche Besitzer oder volle Eigentümer, so daß sie mit ihm nach ihrem Ermessen schalten und walten können, sondern nur „Fremdlinge und Beisassen bei Jehova" in seinem Lande. Daher (v. 24) sollen sie in dem ganzen Lande ihres Besitzes גְּאֻלָּה Lösung, Loskaufung dem Lande gewähren. Dies kann in dreifacher Weise geschehen. Der erste Fall v. 25: Wenn ein Bruder verarmt und seinen Besitz verkauft, so soll sein nächster Löser kommen und das Verkaufte seines Bruders lösen d. h. es vom Käufer zurükkaufen und wieder an seinen frühern Besitzer bringen. Der nächste Löser (קְרוֹב אֵלָיו wie 21, 2) ist der Verwandte, welchem nach der v. 48 f. genanten Reihenfolge diese Pflicht obliegt. — Der andere Fall v. 26 f.: Wenn jemand keinen Löser hat, indem dazu verpflichtete Verwandte nicht vorhanden oder die vorhandenen selbst arm sind, und er so viel erwirbt (חַשֻּׂגָה יָדוֹ wie 5, 11) und erlangt als zur Lösung genügt, so soll er die Jahre des Verkaufs berechnen und den Ueberschuß (יָזִיד Ex. 26, 12) d. h. was für die bis zum nächsten Halljahre noch übrigen Jahre gezahlt war,

liefern soll (v. 21 f.), so deutlich als möglich zeigen, daß sie vom *Halljahre* mit Einschluß des ihm voraufgehenden 7. Sabbatjahres handeln, und in v. 20 das siebente Jahr nur als der Anfang des 2jährigen Sabbats, den das Land ohne Aussaat und Ernte feiern soll, genant ist.

dem der es gekauft hat erstatten, damit er so wieder zu seinem Besitze komme. Da der Käufer ja nur den Betrag der Jahresernten bis zum nächsten Halljahre bezahlt hatte, so konte er beim Rükkaufe nur das fordern, was er für die dann noch übrigen Jahre gezahlt hatte. — V. 28. Der dritte Fall: Wenn einer nicht so viel erwirbt als zum Erstatten für den Rükkauf erforderlich, so soll sein Verkauftes im Besitze des Käufers bleiben bis zum Halljahre, dann aber ausgehen (יָצָא) d. h. frei werden und so der verarmte Verkäufer unentgeldlich wieder zu seinem Besitze kommen. Der Käufer verlor hiebei nichts, da er ja seine Zahlung für die Jahresernten bis zum Halljahre vollständig durch den Ertrag dieser Ernten wieder eingenommen hatte. Durch diese gesetzlichen Bestimmungen wurde jeder Verkauf eines Landgrundstücks zu einer Verpachtung auf gewisse Jahre.

V. 29—34. Veräußerung und Lösung der Häuser. V. 29 f. Beim Verkaufe eines Wohnhauses in einer Mauerstadt (mit einer Mauer umgebenen Stadt) soll Lösung sein bis zur Vollendung des Jahres seines Verkaufs. יָמִים „Tage (d. h. eine bestimte Zeitfrist) soll seine Lösung sein" d. h. das Recht der Einlösung oder des Rükkaufs gelten. Wird es in Jahresfrist nicht gelöst, so bleibt es dem Käufer auf immer (לַצְמִיתֻת wie v. 23) für seine Nachkommen und geht im Halljahre nicht frei aus. קָם erstehen zum Besitze d. h. zu festem, stehendem Besitze werden wie Gen. 23, 17, und אֲשֶׁר לֹא für אֲשֶׁר לוֹ wie 11, 21 s. zu Ex. 21, 8. Dieser Vorschrift liegt die Anschauung zu Grunde, daß die Häuser in ummauerten Städten mit dem Eigentume an Land und Boden nicht so eng zusammenhängen, daß durch ihre Veräußerung der jeder Familie ursprünglich zugemessene Teil am Grundbesitze des Landes geändert wird. Als von Menschen erbaut gehören sie zum vollen Eigentume ihrer Besitzer, mögen diese nun sie bei der Eroberung des Landes empfangen und nur in Stand erhalten oder selbst erbaut haben. Doch ist dieser lezterwähnte Gesichtspunkt durchaus untergeordnet; denn er komt bei den Häusern der Gehöfte d. h. der Meiereien und Dörfer (s. Jos. 13, 23 u. ö.), die keine Ringmauern haben, nicht in Betracht. V. 31. Diese Häuser sollen zu dem Felde des Landes gerechnet werden und in Bezug auf Lösung und Rückfall im Halljahre dem Landbesitze gleich stehen. — V. 32. Dagegen hinsichtlich der Levitenstädte, nämlich der Häuser der Leviten in den Städten ihres Besitzes, soll für die Leviten ewige Lösung stattfinden, also bei Veräußerung derselben das Rükkaufsrecht in keiner Zeitfrist erlöschen. עוֹלָם erklärt sich aus dem Gegensatze der Jahresfrist für andere Häuser (v. 29 f.). — V. 33. „Und wer (wenn man) einlöst d. h. kauft von den Leviten, so soll das Verkaufte des Hauses und (zwar in) der Stadt seines Besitzes im Halljahre frei ausgehen; denn die Häuser der Levitenstädte sind ihr (der Leviten) Besitz unter den Söhnen Israels." Sinn: Wenn jemand ein Haus eines Leviten in einer der Levitenstädte kauft, so soll im Halljahre das gekaufte Haus unentgeldlich an den Leviten zurückfallen. Die Schwierigkeit des Verständnisses, welche das erste Satzglied darbietet, hebt sich, wenn man mit den Rabbinen יִגְאָל lösen d. i. der Sache nach zurükkaufen in dem Sinne von קָנָה kaufen, erwerben, faßt. Der Gebrauch von גאל für קנה erklärt

sich nämlich daraus, daß bei der Landesverteilung die Leviten weder ein Erbteil am Lande noch die ihnen zum Wohnen überwiesenen Städte als eigenes Besitztum erhielten. Auch die Levitenstädte wurden den einzelnen Stämmen, in welchen sie lagen, zugeteilt — nur mit der Verpflichtung darin eine Anzahl Wohnhäuser mit Weideplätzen für das Vieh im Weichbilde dieser Städte den Leviten abzutreten; vgl. Num. 35, 1 ff. und meinen Comment. z. Jos. S. 366 f. Wenn also ein Nichtlevit das Haus eines Leviten kaufte, so war dies im Grunde nur ein Rükkauf von Eigentum, das seinem Stamme gehörte, oder eine Lösung dessen, was der Stamm den Leviten zur Wohnung und Nutznießung überlassen hatte.[1] Das וְעִיר אחֻזָּתָם ist erklärende Apposition: „und zwar seiner Besitzstadt," nicht in dem Sinne: „was er von seinem Häuserbesitze und sonst von seiner Stadt verkauft hat" (*Kn.*), denn außer den Häusern hatten die Leviten keine Besitzung in der Stadt, sondern: das Haus, das er nämlich in seiner Besitzstadt verkauft hat. Darin liegt, daß das Recht des Rückfalles nur von den den Leviten in ihren Besitzstädten übergebenen Häusern gelten soll, nicht aber von Häusern, die sie etwa in andern Städten durch Kauf oder Erbschaft erworben hatten. Der Sing. הִוא steht nach vorhergegangenem Subjectsplural, weil die Copula sich nach dem Objecte richtet, s. *Ew.* §. 319[c]. Da die Leviten kein erbliches Eigentum an dem Lande erhalten solten sondern nur Häuser in den für sie bestimten Städten, so mußte ihnen, wenn sie nicht hinter den übrigen Stämmen zurückstehen solten, der Besitz ihrer Häuser für alle Zeiten gesichert werden. V. 34. Das Feld des Weideplatzes der Levitenstädte soll nicht verkauft werden. Außer den Häusern sollen die Leviten in ihren Städten auch מִגְרַשׁ Trift, Weideplatz von גָּרַשׁ treiben, das Vieh austreiben, rings um die Städte erhalten für ihre Herden Num. 35, 2 f. Diese Fluren sollen unverkäuflich sein, nicht einmal bis zum Halljahre veräußert werden können, weil bei einem Verkaufe den Leviten nichts zur Erhaltung ihres Viehes übrig bleiben würde.

V. 35—55. Die *andere* Wirkung des Halljahres, *die Rükkehr der in Leibeigenschaft gekommenen Israeliten zur Freiheit und zu ihrem Geschlechte,* wird gleichfalls eingeleitet durch eine Ermunterung, den verarmenden Bruder zu unterstützen v. 35—38 und ihm seine persönliche Freiheit zu erhalten. — V. 35. „Wenn dein Bruder (Volks- oder Stammgenosse) verarmt und seine Hand wankt bei (neben) dir, solst du ihn erfassen" d. h. wenn er sich nicht mehr selbständig zu halten vermag, soll man ihm unter die Arme greifen, ihm aus seiner mißlichen Lage wieder

1) So ganz richtig schon *Hiskuni: Utitur scriptura verbo redimendi non emendi, quia quidquid Levitae vendunt ex Israelitarum haereditate est, non ex ipsorum haereditate. Nam ecce non habent partes in terra, unde omnis qui accipit aut emit ab illis est acsi redimeret, quoniam ecce initio ipsius possessio fuit.* Dagegen ist die Ergänzung von לֹא *non* vor יִגְאָל, welche nach dem Vorgange der *Vulg. Houb. Wolde, Ewald* (Alterthümer S. 421), *Kn., Oehler* u. A. statuiren, nicht nur eine unnötige Conjectur, sondern auch insofern unpassend, als durch den Satz: wenn einer von den Leviten die Lösung nicht bewirkt, das Recht zu lösen ohne ersichtlichen Grund auf die Leviten beschränkt würde, als ob nicht auch ein Blutsverwandter von weiblicher Seite aus einem andern Stamme dies hätte tun dürfen.

aufhelfen. „Als Fremdling und Beisaß lebe er bei dir." וָחַי führt den Nachsatz ein, s. *Ges.* §. 126 Anm. 1 und חַי wie Gen. 3, 22. — V. 36 ff. Wenn er Geld leiht, soll man nicht Zins, und wenn Nahrungsmittel (אֹכֶל), nicht Darauflage (מַרְבִּית Vermehrung) kein Mehr bei der Rückgabe fordern (vgl. Ex. 22, 24. Deut. 23, 20 f.) aus Furcht vor Gott, der Israel aus der Knechtschaft erlöst hat, um ihnen das Land Canaan zu geben. In v. 37 ist וְחָי eine nur hier vorkommende Verkürzung für וָחַי s. *Ew.* §. 142[b]. — Von v. 39 an folgen die Bestimmungen über die Knechtschaft des Israeliten, der aus Armut sich hat verkaufen müssen. In v. 39—46 über den Knechtsdienst bei einem (andern) Israeliten. Der dem er sich als Knecht verkauft soll durch ihn nicht Sklavenarbeit ausführen (Ex. 1, 14), sondern ihn als Lohnarbeiter und Beisassen halten und bis zum Halljahre bei sich dienen lassen. Alsdann soll er frei ausgehen mit seinen Kindern und zu seinem Geschlechte und dem Besitze seiner Väter (seinem Erbbesitze) zurükkehren. Durch diese Bestimmung werden die Vorschriften über die Rechte Israels Ex. 21, 2—6 ergänzt, ohne daß, wie *Kn.* zu Ex. 21, 6 behauptet, ein Widerspruch zwischen den beiderseitigen Bestimmungen entsteht. In Ex. 21 ist über die Behandlung des israel. Knechts gar nichts bestimt, sondern nur daß er im 7. Dienstjahre seine Freiheit wieder erhalten soll. Dieser Termin ist hier nicht erwähnt, weil unser Cap. nur von dem Einflusse des Halljahres auf die Knechtschaft der Israeliten handelt. Darüber wird hier bestimt, daß auch das Halljahr dem aus Armut in Knechtschaft gerathenen Israeliten die Freiheit bringen soll, natürlich nur dem, der bei Eintritt desselben noch in Knechtschaft steht, noch nicht volle 7 Jahre gedient hatte, falls er nach Ex. 21, 5 f. nicht schon vorher nach 7jährigem Dienste auf das Freiwerden verzichtet hatte. Eine ausdrückliche Erwähnung dieses Ausnahmefalles hier kann man billiger Weise nicht verlangen, weil durch denselben die Idee des Halljahres nicht beeinträchtigt wurde. Denn wer — sei es weil das Halljahr noch so fern war, daß er es nicht mehr zu erleben glaubte, oder weil er bei seinem Herrn ein besseres Loos gefunden hatte als er es sich im Stande der Freiheit bereiten konte — auf die Freilassung freiwillig verzichtete, der hatte damit zugleich auf die Freiheit, die das Halljahr ihm hätte bringen können, freiwilligen Verzicht geleistet. Vgl. noch *Oehler* in *Herz.* R. Enc. XIV S. 469 f., wo auch die abweichenden Ansichten erwähnt sind. — V. 42 f. Weil die Israeliten Knechte Jehova's sind, der sie aus der Knechtschaft Pharao's erlöst und zu seinem Volke angenommen hat (Ex. 19, 5. 18, 10 u. a.), so sollen sie nicht verkauft werden „ein Verkaufen des Sklaven" d. h. nicht zu Leibeigenen verkauft werden, und soll keiner über den andern mit Härte herschen (v. 43 vgl. Ex. 1, 13 f.). „Durch dieses Princip wird die Leibeigenschaft für das theokratische Volk eigentlich völlig aufgehoben" (*Oehler*). V. 44 ff. Als leibeigene Sklaven darf Israel nur die von fremden Völkern und den im Lande sich aufhaltenden fremden Beisassen und deren Geschlechte gekauften Knechte und Mägde halten und diese als sein Besitztum auch auf seine Kinder vererben und בָּהֶם תַּעֲבֹדוּ „durch sie arbeiten" d. h. Sklavenarbeit ausführen lassen, aber nicht durch seine Brüder, die Söhne Israels (v. 46 vgl. v. 43). — V. 47—55. Die Knechtschaft eines Is-

raeliten bei einem zu Vermögen gekommenen Beisassen oder im Lande wohnenden Nichtisraeliten soll jederzeit lösbar sein. Den Israeliten, der sich armutshalber an einen Fremdlingsbeisassen (גֵּר תּוֹשָׁב um den nicht israel. Beisassen von dem israelitischen תּוֹשָׁב v. 35 zu unterscheiden) oder einen Sprößling (עֵקֶר) eines Fremden verkauft, soll einer seiner Brüder oder sein Oheim oder dessen Sohn d.i. sein Vetter oder jemand von seinen Blutsverwandten lösen; oder falls er zu Vermögen komt (הִשִּׂיגָה יָדוֹ v. 47 u. 49 wie v. 26) soll er sich selbst lösen. Dabei soll man mit dem Käufer die Zeit von dem Jahre des Verkaufs bis zum Halljahre berechnen und „das Geld seines Verkaufs soll nach der Zahl der Jahre sein" d.h. der Preis, um den er sich verkauft hat, soll auf die Zahl der Jahre, die er bis zum Halljahre zu dienen haben würde, verteilt werden, und „gemäß den Tagen eines Lohnarbeiters soll er bei ihm sein" d.h. seine Arbeitszeit soll entsprechend der des Tagelöhners geschäzt und dem zu Lösenden angerechnet werden. V. 51 f. Je nachdem noch viel oder wenig Jahre bis zum Halljahre übrig sind, ist viel oder wenig Lösegeld zu entrichten. רַבּוֹת בַּשָּׁנִים Vieles an Jahren, רַבּוֹת neutrisch und בְּ wie Gen. 7, 21. 8, 17 u. ö. לְפִידֶהָן nach Maßgabe derselben. V. 53. Während der Dienstzeit soll der Käufer ihn wie einen Tagelöhner Jahr für Jahr d.h. wie einen für Jahre gemietheten Arbeiter halten und nicht mit hartem Drucke über ihn herschen לְעֵינֶיךָ „in deinen Augen" d.h. so daß du (das angeredete Volk) es siehst. V. 54. Wird er nicht gelöst בְּאַלֶּה durch diese (die v. 48 f. genanten Verwandten), so soll er im Halljahre mit seinen Kindern frei ausgehen, unentgeldlich frei werden. Denn (v. 55) in der Knechtschaft darf er nicht bleiben, weil die Israeliten Knechte Jehova's sind, vgl. v. 42.

Wenn nun durch diese Verordnungen das Halljahr jedem in Armut und Knechtschaft gerathenen Israeliten wieder zu Besitz und persönlicher Freiheit verhalf, und durch den Rückfall alles im Laufe der Jahre veräußerten Grundbesitzes an seinen ursprünglichen Eigentümer das ganze Gemeinwesen zu seinem von Jehova geordneten ursprünglichen Zustande, zu seiner gottgewollten Integrität zurückgeführt wurde: so ist doch die Zurückführung des theokratischen Staates auf seine ursprünglichen Verhältnisse nicht der höchste und lezte Zweck der Institution des Halljahres. Zu der Freiheit, die dasselbe dem Lande und seinen Bewohnern bringen soll, gehört auch die sabbatliche Ruhefeier des ganzen Landes und ganzen Volks. Wie im Sabbatjahre so solte auch im Halljahre sowol das Land Jehova's der heiligen Ruhe genießen als das Volk Jehova's von der sauern Arbeit des Landbaues befreit in seliger Ruhe von dem Segen leben und sich laben, welchen der Herr sein Gott ihm gegeben hatte. Hiedurch wurde das Halljahr für die Armen, Bedrückten und Elenden, ja für das ganze Volk zu einem Feier- und Gnadenjahre, welches nicht allein den Gefangenen Erlösung und den Armen Errettung aus ihrer Not, sondern auch der ganzen Gemeinde des Herrn Erledigung von der sauern Arbeit dieser Erde brachte; zu einer Zeit der Erquickung, in welcher aller Druck aufhören und jedes Glied des Bundesvolkes seinen Löser finden solte an dem Herrn, der jeden zu seinem Eigentume und zu seinem Geschlechte zurückführte. Weil Jehova die Söhne Israels aus Aegypten herausgeführt hat, um ihnen das Land Canaan zu geben, worin sie als seine Knechte leben und ihm dienen sollen, so sollen auch in dem Halljahre das Volk und das Land Jehova's ein Jahr heiliger Ruhe und Erquickung vor dem Herrn feiern und in dieser Feier einen Vorschmack empfangen von den Zeiten der Erquickung vor dem Angesichte des Herrn, welche der mit dem Geiste des Herrn Gesalbte allen Menschen bringen soll, der gekommen ist, den Armen das Evangelium zu predigen, die zerschlagenen Herzen zu verbinden, den Gefangenen Freiheit und den Gebundenen Kerkeröffnung zu bringen und allen Trauernden und Betrübten ein Gnadenjahr des Herrn zu verkündigen (Jes. 61, 1—3. Luc. 4, 17—21), und der in den *χρόνοις ἀποκαταστάσεως πάντων* aus dem Himmel wiederkommen wird, um die *ἀποκατάστασις τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* zu vollenden, um die ganze Schöpfung zu einem Reiche Gottes zu verklären, und alles was durch die Sünde von Anfang der Welt an verdorben worden, wiederherzustellen, alle Knechtschaft der Sünde aufzuheben, die ware Freiheit der Kinder Gottes aufzurichten, alle Creatur von dem Dienste der Eitelkeit, unter dem sie um der Sünde des Menschen willen seufzt, zu befreien und alle seine Auserwählten in das vor Anbeginn der Welt ihnen zum Erbe bereitete Reich des Friedens und der ewigen Seligkeit einzuführen Act. 3, 19 f. Röm. 8, 19 ff. Matth. 25, 34. Col. 1, 12. 1 Petr. 1, 4.

Cap. XXVI. Verheissungen und Drohungen.

Wie das Bundesbuch als der die Grundzüge der Bundesgemeinschaft, welche der Herr mit den zu seinem Volke angenommenen Söhnen Israels aufrichtete, enthaltende Kern der Lebensnorm des Bundesvolks (Ex. 20, 22—23, 19) mit Verheißungen und Drohungen abschloß (Ex. 23, 20—33): so schließt auch die sinaitische Gesetzgebung als die Entfaltung der inneren, geistlichen Seite der gesamten Bundesverfassung in unserm Cap. mit einer ausführlicheren Entfaltung des Segens, welchen die treue Befolgung der Gesetze bringen, und des Fluches, den ihre Uebertretung nach sich ziehen werde. Wenn aber jene Verheißungen und Drohungen (Ex. 23) sich auf die Besitznahme des verheißenen Landes Canaan bezogen, so beziehen sich die Verheißungen unsers Cap. auf die Segnungen, welche Israel in dem in Besitz genommenen Lande zuteilwerden sollen (v. 3—13), und seine Drohungen auf die Strafgerichte, mit welchen der Herr sein ungehorsames Volk in seinem Erbteile heimsuchen, ja aus demselben vertreiben und unter die Heiden verstoßen werde (v. 14—39). Alsdann werde es — wie mit prophetischem Blicke in die ferne Zukunft weiter verkündigt wird — in sich gehen, seine Sünde dem Herrn bekennen und von ihm, dem ewig treuen Bundesgotte, wieder zu Gnaden angenommen werden (v. 40—45).[1] In noch umfassenderer Weise wird der Segen

1) Wenn die neuere, im Naturalismus befangene, Kritik diese Mahn- und Warnrede um ihres prophetischen Inhalts willen Mosen abgesprochen und ihre Entstehung in die späte Königszeit, in das Ende des 8ten oder den Anfang des 7ten Jahrhunderts (s. *Ewald* Gesch. d. Volks Israel I S. 156) gesezt hat, so hat sie in ihrer Antipathie gegen übernatürliche Offenbarungen Gottes im A. Bunde nicht erwogen,

und Fluch des Gesetzes am Schluß der ganzen Gesetzgebung Deut. 28—30 dem Volke an der Schwelle des Eingangs in das verheißene Land aus Herz gelegt.

V. 1 u. 2 bilden die *Einleitung*, in welcher der Kern des ganzen Gesetzes, dessen Befolgung reichen Segen und dessen Uebertretung schwere Strafgerichte bringen werde, in zwei Hauptgebote zusammengefaßt an die Spitze des zu verkündenden Segens und Fluches gestelt wird. Nicht solt ihr euch אֱלִילִם nichtige Götter machen und Schnitz- und Standbilder zur Anbetung aufrichten, sondern Jehova euren Gott mit Beobachtung seiner Sabbate und Furcht vor seinem Heiligtume verehren. Das Verbot der אֱלִילִים nach 19, 4 bringt das Grundgesetz des Dekalogs Ex. 20, 3 f. in Erinnerung, vgl. 21, 23. Ex. 23, 24 f. Zu פֶּסֶל vgl. Ex. 20, 4 und מַצֵּבָה vgl. Ex. 23, 24, die man nicht aufrichten soll, ist noch das Verbot: אֶבֶן מַשְׂכִּית Bildsteine im Lande zu setzen, um über (bei) ihnen anzubeten, hinzugefügt. אֶבֶן מַשְׂכִּית Stein des Gebildes ist ein zu einer Gestalt gebildeter Stein, ein Götzenbild aus Stein, nicht blos ein Stein mit Bilderschrift oder hieroglyphischen Figuren, gleichbedeutend mit מַשְׂכִּית Num. 33, 52, und hienach

daß dem Gesetzgeber Mose, selbst von höherer Erleuchtung abgesehen, der Grundgedanke dieser Verheißungen und Drohungen nahe liegen mußte. Bei nur einiger Kentnis der Beschaffenheit des natürlichen Menschenherzens und klarer Einsicht in den geistig ethischen Charakter des Gesetzes war leicht vorauszusehen, daß das irdisch gesinte, unheilige Volk die ernsten Anforderungen des Gesetzes, sein ganzes Leben Gott dem Herrn zu heiligen, nicht erfüllen, sondern vielfach übertreten und gegen Gott und seine heiligen Gesetze sich auflehnen würde, daß mithin jedenfalls Zeiten der Treue und des entsprechenden Segens mit Zeiten der Untreue und des entsprechenden Fluches abwechseln würden, und am Ende doch die göttliche Gnade den Sieg über das schwer gestrafte und tief gedemütigte Volk behalten und das angefangene Werk des Heils glorreich zu Ende führen werde. Aus dieser Erwägung allein läßt sich zwar der concrete Inhalt unsers Cap. nicht ganz begreifen, aber sie gibt uns doch den Schlüssel für das psychologische Verständnis der Conception dieser prophetischen Rede, zeigt uns die subjectiven Anknüpfungspunkte für die göttliche Offenbarung, die uns Mose in ihr verkündigt. Denn — wie *Auberlen*, Jahrbb. f. deutsche Theol. III S. 825, treffend bemerkt — „es liegt eine wunderbare und gewaltige Größe Gottes darin, daß er dem Volke, welches er kaum aus den Händen der Heiden befreit und um sich gesammelt hat, schon wieder die Zerstreuung unter die Heiden in Aussicht stelt, und daß er, noch ehe das Land von Israel eingenommen ist, schon wieder die Verödung desselben weissagt. — So kann nur reden, wer die Zukunft wirklich vor sich sieht und die ganze Tiefe der Sünde durchschaut, wer auch sein eigenes Werk wieder zerschlagen und doch seinen Zweck erreichen kann; aber nur um so anbetungs- und staunenswürdiger ist die Gnade, die trozdem ihr Werk unter solchen Sündern begint und ungeachtet aller aufhaltenden und hinausschiebenden Schwierigkeiten ihres Sieges gewiß ist." — Aus dem eigentümlichen Inhalte dieser Gottesoffenbarung, die Mose tief bewegen mußte, erklärt sich auch die Eigentümlichkeit der Sprache, die Häufung von ungewöhnlichen Worten und Ausdrucksweisen, von welchen mehrere, wie חָלַשׁ dreschen v. 5, קָרַר oder חָלְחָה קָרַר feindlich entgegengehen v. 21. 23. 24. 27. 28. 40. 41, קְמֻמִיּוֹת aufrecht v. 13, הָמַם verschmachten v. 16, נֶקֶם בְּרִית Bundesrache v. 25, מְנוּסַת חֶרֶב Schwertflichen v. 36, מֹרֶךְ Verzagtheit v. 36, תִּקּוּמָה Bestehen v. 37 und גִּלֻּלִים Greuelleichen von vernichteten Götzenbildern v. 30, im A. Test. nicht weiter vorkommen, andere erst von den Propheten, welche ihre Sprache nach dem Pentateuche gebildet haben, wieder aufgenommen werden, wie der *plur.* גְּשָׁמִים v. 4 vgl. Ez. 34, 26. Ps. 105, 32, מַצַּת־לֶחֶם v. 26 vgl. Ez. 4, 16. 5, 16. 14, 13, נָצָן וּבְרִנָּן v. 43 vgl. Ez. 13, 10. 36, 3.

unter פֶּסֶל das hölzerne Götzenbild wie Jes. 44, 15 u. a. zu verstehen. Die Constr. des הִשְׁתַּחֲוָיָה mit עַל erklärt sich daraus, daß der vor dem auf den Erdboden gesezten Steingötzen Anbetende über denselben emporragt, vgl. für עַל in dieser Bed. Gen. 18, 2. — In v. 3 wird die rechte Weise, wie Israel seinem Gotte dienen soll, in wörtlicher Anlehnung an 19, 30 wiederholt eingeschärft.

V. 3—13. **Der Segen der Gesetzestreue.** V. 3—5. Wenn Israel in den Geboten des Herrn wandeln wird (vgl. für den Ausdruck 18, 3 ff.), so wird der Herr seinem Lande Fruchtbarkeit geben, daß es Brot die Fülle haben werde. „Ich werde eure Regengüsse zu ihrer Zeit geben." Gemeint sind die Regengüsse der beiden Regenzeiten, von welchen die Fruchtbarkeit Palästina's abhängt, der Früh- und der Spatregen (Deut. 11, 14), von welchen der erste nach der Herbstnachtgleiche um die Zeit der Wintersaat des Waizens und der Gerste in der lezten Hälfte des October und Anfang Novembers eintritt und im November und December meist in starken Güssen fält, später nur in längern Intervallen und schwächer sich wiederholt, der andere, der sog. Spatregen im März vor dem Beginne der Ernte der Winterfrucht zur Saatzeit der Sommerfrüchte eintritt und nur einige Tage, in manchen Jahren nur einige Stunden anhält, vgl. *Robins.* Pal. II S. 305 ff. und m. Archäol. I S. 33 f. In Folge dieser Regen soll das Land so reichen Ertrag liefern, daß das Dreschen bis zur Weinlese und die Weinlese bis zur Aussaat (für das nächste Jahr) reichen (dauern) werde, vgl. Am. 9, 13. Das Dreschen begint gleichzeitig mit der Ernte gegen Ende April (s. zu 23, 9); die Weinlese fält in den September (s. m. Archäol. II S. 117) und die Aussaat in das Ende des October und den Anfang Novembers (s. m. Arch. II S. 115). Zu v. 5^{b} vgl. 25, 18 f. — V. 6—8. Auch Frieden wird der Herr im Lande geben, die Raubthiere welche das Leben gefährden aus dem Lande schwinden und keinen Krieg über dasselbe kommen lassen; die Feinde, welche die Israeliten angreifen, vor ihnen in die Flucht schlagen und in ihr Schwert fallen lassen. Das שָׁכַב liegen ohne daß jemand aufschrekt, ist Bild ruhigen und sorglosen Lebensgenusses, hergenommen von dem Lagern einer Herde auf einem guten Weideplatze (Jes. 14, 30), welche weder Raubthiere noch Menschen angreifen. מַחֲרִיד gewöhnlich vom Aufschrecken der Menschen durch feindlichen Angriff (Mich. 4, 4. Jer. 30, 10. Ez. 39, 26. Hi. 11, 19), aber auch vom Aufschrecken der Herden und Thiere (Jes. 17, 2. Deut. 28, 26. Jer. 7, 33 u. ö.). חַיָּה רָעָה böses Thier f. Raubthier wie Gen. 37, 20. חֶרֶב Schwert als Hauptkriegswaffe f. Krieg. Das Verfolgen der Feinde bezieht sich auf die angrenzenden Völkerschaften, welche Israel mit Krieg überziehen wollen. נָפַל לָחֶרֶב bed. nicht: durchs Schwert gefält werden (*Kn.*), sondern: ins Schwert fallen. Die Worte: „Fünf von euch werden hundert Feinde in die Flucht schlagen und hundert eine Myriade" sind sprichwörtlicher Ausdruck der siegreichsten Uebermacht Israels über seine Feinde, der im entgegengesezten Sinne und in gesteigerter Form Deut. 32, 30 u. Jes. 30, 17 wiederkehrt. — V. 9. Dazu wird der Herr ihnen auch seinen Bundessegen fort und fort zuwenden. פָּנָה אֶל bez. teilnehmende, gnadenreiche Zukehr Ps. 25, 16. 69, 17. Das Fruchtbarmachen und Vermehren des Volks ist fortdauernde

Erfüllung der Bundesverheißung Gen. 17, 4—6 und das Aufrichten des Bundes (Gen. 17, 7) nicht blos ein Aufrechthalten desselben (*Kn.*), sondern die fortwährende Verwirklichung der Bundesgnaden, wodurch der Bund selbst immer mehr seiner Vollendung zugeführt wird. Dies ist der eigentliche Zielpunkt des Segens, dem alle irdische Güter nur zur Unterlage dienen als Unterpfand des beständigen Wohnens Gottes unter seinem Volke. V. 10. Auch bei ihrer zahlreichen Vermehrung sollen sie nicht Mangel an Nahrung haben. „Ihr werdet Altgewordenes essen und Altes vor Neuem ausführen." *Multiplicabo vos et multiplicabo simul annonam vestram, adeo ut illam prae multitudine et copia absumere non possitis, sed illam diutissime servare adeoque abjicere cogamini, novarum frugum suavitate et copia superveniente. C. a Lap.* הוֹצִיא *vetustum triticum ex horreo et vinum ex cella promere. Calv.* V. 11. „Ich werde meine Wohnung unter euch machen und meine Seele wird euch nicht verschmähen." מִשְׁכָּן vom Wohnen Gottes unter seinem Volke im Heiligtume involvirt den Begriff der wolgefälligen Ruhe. V. 12. Das Wandeln Gottes inmitten Israels bezieht sich nicht auf die Begleitung und Führung des Volks auf seinen Zügen, sondern bezeichnet das Walten Gottes unter seinem Volke in Canaan, wodurch er sich dem Volke stets als sein Gott erweist und es zu seinem Eigentumsvolke macht, in immer innigere Lebensgemeinschaft mit sich sezt und ihm alle Heilsgüter seines Gnadenbundes zuwendet. V. 13. Denn er ist ja ihr Gott, der sie aus dem Lande der Aegypter, daß sie ihnen nicht mehr Knechte seien (מִהְיוֹת vom sein weg, s. *Ew.* §. 337[b]), ausgeführt, ihre Jochstecken zerbrochen und sie aufrechten Ganges geleitet hat. מֹטֹת עֹל eig. die Tragstangen des Jochs (vgl. Ez. 34, 27) d. h. die Stangen oder Hölzer, die dem Lastthiere auf den Nacken gelegt wurden (Jer. 27, 2) als Joch, um seinen Nacken zu beugen und es zur Arbeit anzuspannen. Mit der Last eines solchen Jochs hatte Aegypten die Israeliten niedergedrükt, daß sie nicht mehr aufrecht gehen konten, bis Gott durch Zerbrechung des Jochs ihnen wieder zu aufrechtem Gange verhalf. Wie das Joch Bild niederbeugenden Druckes, so ist das Aufrechtgehen Bild der Befreiung von der Knechtschaft. קוֹמְמִיּוּת eig. Subst. die aufrechte Stellung, hier Adverb. vgl. *Ges.* §. 100, 2.

V. 14—33. **Der Fluch der Gesetzesverachtung**. Die folgenden Strafgerichte werden dem Volke gedroht nicht für einzelne Uebertretungen des Gesetzes, sondern für Nichtachtung aller Gesetze, die sich bis zum innerlichen Verschmähen der göttlichen Gebote und zum Brechen (הַפְרְכֶם *infin. hiph.* mit Aufhebung der Verdoppelung des ר, s. *Ew.* §. 255[a]) des Bundes steigert (v. 14 f.), also für freche und beharrliche Auflehnung wider Gott und seine Gebote. Dafür werden schwere Gottesgerichte angekündigt, die sich bei andauernder, hartnäckiger Verstockung in vierfacher Stufenreihe bis zum Aeußersten steigern sollen. Wenn Israel in der angegebenen Weise dem Herrn zuwiderhandelt, so wird auch er ihnen folgendes tun v. 16 u. 17: Er wird bestellen über sie בֶּהָלָה Schrecken — ein allgemeiner Begriff, der in Krankheiten, Aussaat ohne Genießen der Frucht, Niederlage im Kriege und Flucht vor den Feinden specialisirt wird. Von Krankheiten werden zwei das Leben aufreibende Arten genant: הַשַּׁחֶפֶת die Auszehrung oder Schwindsucht und הַקַּדַּחַת die Entzündung d. i. hitziges oder entzündliches Fieber *πυρετός, febris,* welche die Augen (das Lebenslicht) schwinden und die Seele (das Leben) verschmachten machen, während in Ex. 23, 25. 15, 26 für Befolgung des Gesetzes Fernhalten der Krankheiten verheißen wird. Von diesen Krankheiten ist gegenwärtig die Schwindsucht in Palästina und Syrien selten, nur in höher gelegenen Gegenden vorkommend (vgl. *Tobler* z. medicin. Topogr. v. Jerus. S. 42. *Pruner* Krankh. des Orients S. 283. *A. Russel* Naturgesch. v. Aleppo II, 2 S. 142), dagegen gehören Entzündungsfieber zu den stehenden Krankheiten (*Tobl.* S. 32 ff. *A. Russ.* S. 136). Dazu soll kommen Einfall von Feinden ins Land, daß sie vergebens arbeiten, ihre Saat zu Eitlem aussäen werden, indem die Feinde den Ertrag verzehren, wie es z. B. Jud. 6, 3 f. eingetroffen ist. V. 17. Ja der Herr wird sein Angesicht gegen sie kehren, daß sie im Kampfe mit den Feinden unterliegen und dadurch so werden gedemütigt werden, daß sie fliehen wo niemand sie verfolgt, vgl. v. 36.

Wenn aber diese Strafen ihren Zweck, Israel zur Treue gegen seinen Gott zu bekehren, nicht erreichen, so wird der Herr das ungehorsame Volk viel härter strafen, die Widerstrebenden für ihre Sünde nicht mehr nur einfach, sondern siebenfach züchtigen. So wird er tun, so lange als Israel in hartnäckigem Widerstreben verharrt, und dazu noch seine Strafgerichte stufenweise vermehren. Diese stufenweise Steigerung der Gerichte Gottes wird nun im Folgenden so geschildert, daß viermal nach einander für beharrlichen Ungehorsam neue und vermehrte Strafen angekündigt werden: 1) gänzliche Unfruchtbarkeit des Landes, also *eine* verstärkte Strafe (v. 18—20); 2) Ausrottung des Viehes durch Raubthiere und Kinderlosigkeit, *zwei* Strafen (v. 21 u. 22); 3) Krieg, Pest und Hungersnot, *drei* Strafen (v. 23—26); 4) Ausrottung aller Götzengreuel, Zerstörung der Städte und Heiligtümer, Verwüstung des Landes und Zerstreuung des Volks unter die Heiden, *vier* Strafen, die Israel an den Rand des Unterganges bringen werden (v. 27—33). In dieser Weise wird der Herr die Hartnäckigkeit seines Volkes strafen. — Diese göttlichen Drohungen umfassen die ganze Zukunft Israels. Die angegebene Reihenfolge der Strafgerichte ist aber nicht geschichtlich zu fassen als Prädiction der zeitlichen Aufeinanderfolge der einzelnen Strafen, sondern ideale Darlegung der dem Entwicklungsgange der Sünde entsprechend mit innerer Notwendigkeit sich entfaltenden Gerichte Gottes. Wie das Volk nicht fort und fort dem Herrn widerstrebte, sondern Zeiten des Ungehorsams und Abfalls mit Zeiten des Gehorsams und der Treue abwechselten, so werden auch die göttlichen Gerichte mit göttlichen Segnungen abwechseln; und wie das Widerstreben nicht in gleichmäßigem Fortschritte zunahm, sondern zu Zeiten schwächer, zu Zeiten stärker sich regte, so werden auch die Züchtigungen nicht continuirlich sich mehren, sondern jederzeit dem Maße der Sünde entsprechen, und erst wenn die Gottlosigkeit überhand nimt in der angekündigten Höhe über das unverbesserliche Geschlecht hereinbrechen.

Die *erste* Stufe der verstärkten Strafgerichte v. 18 — 20. Wenn sie

עַד אֵלֶּה „bis zu diesen“ d.i. den v. 16 f. genanten Strafen, nicht hören, d.h. wenn sie bis zu dieser Höhe der Strafgerichte in ihrem Ungehorsam beharren, so will Gott siebenfache Züchtigung wegen ihrer Sünden hinzufügen d.h. sie siebenmal schwerer züchtigen und ihren starken Hochmut durch furchtbare Dürre brechen. Sieben als die Zahl der Vollendung der Werke Gottes bezeichnet die bis zum Vollmaße erhöhte Verstärkung der Züchtigung, vgl. Prov. 24, 16. גְּאוֹן עֹז eig. die Hoheit oder Hoffart der Stärke umfaßt alles worauf ein Volk seine Macht gründet, dann den auf irdische Macht und deren Hülfsquellen vertrauenden Stolz und Uebermut Ez. 30, 6. 18. 33, 28, hier den Stolz des auf die Fruchtbarkeit und den reichen Ertrag seines Landes trotzenden Volks. Gott will ihren Himmel (den Himmel ihres Landes) wie Eisen und ihre Erde wie Erz machen d.h. so hart und trocken wie Metall, daß vom Himmel kein Tropfen Regen und Thau fält, den Erdboden zu befeuchten, und aus dem Erdreiche kein Pflanzenkeim aufgehen kann (vgl. Deut. 28, 23), so daß bei Bebauung des Landes das Volk seine Kraft umsonst aufreiben wird. תָּמַם *consumi;* כֹּחַ die Arbeits- und Lebenskraft.

Die *zweite* Stufe v. 21 u. 22. Wenn aber des Volkes Widerstreben sich zu feindlicher Auflehnung wider Gott steigert, so will Gott es siebenfältig für seine Sünde schlagen mit Sendung von Raubthieren und Kinderlosigkeit. Durch Raubthiere wird er sein Vieh ausrotten lassen und durch Unfruchtbarkeit das Volk so klein machen, daß die Wege verödet werden, die Landstraßen verfallen, weil bei der Entvölkerung des Landes keine Wanderer mehr auf ihnen ziehen (Jes. 33, 8. Zeph. 3, 6), indem die wenigen noch übrigen Einwohner vor den wilden Thieren sich nicht auf die Landstraßen wagen (Ez. 14, 15). חָלַךְ קֶרִי עִם „gehen eine Begegnung mit jem.“ d.h. jemanden feindlich entgegentreten um mit ihm zu kämpfen, findet sich nur hier v. 21 u. 23 und wird v. 24. 27. 28. 40 f. zu חָלַךְ בְּקֶרִי עִם mit jem. in feindlichem Entgegentreten umgehen, gesteigert. מַכַּת שֶׁבַע siebenfältiger Schlag. כְּחַטֹּאתֵיכֶם gemäß euren Sünden, d.h. ihnen siebenfach entsprechend. In v. 22 correspondirt der erste Satz dem dritten und der zweite dem vierten, so daß 3 u. 4 die Wirkung von 1 u. 2 enthalten.

Die *dritte* Stufe v. 23—26. Lassen sie auch durch diese Strafen sich nicht züchtigen und treten sie noch dem Herrn feindlich entgegen, so wird auch er in feindlichem Entgegentreten mit ihnen umgehen und sie siebenfältig strafen mit Krieg, Pest und Hunger. V. 25. Er wird über sie bringen „Schwert Bundesrache rächend“ d.h. vollziehend. נְקַם בְּרִית Bundesrache ist eine um Bundesbruchs willen verhängte Strafe, deren Strenge der Größe der durch treulosen Abfall verscherzten Bundesgüter entspricht. Werden sie vor dem Schwert der Feinde sich in ihre Städte (Festungen) zurückziehen, so wird der Herr dort Pest über sie senden und die von der Pest Verschonten in die Gewalt der Feinde geben, indem er „die Stütze des Brots zerbricht“, durch überhandnehmende Hungersnot sie zwingt sich den Feinden zu ergeben. Die Lebensmittel sollen so knapp werden, daß zehn Weiber ihr Brot in einem einzigen Backtopfe backen werden, während in gewöhnlichen Zeiten jede Hausfrau für sich allein einen Backtopf brauchte, und daß man das Brot, welches sie heimbringen,

wird nach Gewicht essen müssen, d.h. nicht so viel als jeder will, sondern in so knapp abgewogenen Rationen, daß die Essenden nicht satt werden und nur notdürftig ihr Leben noch fristen können. Drangsale wie sie mehr als einmal, besonders in der spätern Königszeit über Israel und Juda bei längeren Belagerungen fester Städte hereingebrochen sind, z.B. über Samaria unter Joram 2 Kg. 6, 25 ff. und über Jerusalem unter den Invasionen der Chaldäer, vgl. Jes. 3, 1. Jer. 14, 18. Ez. 4, 16. 5, 12.

Die *vierte* und äußerste Stufe v. 27—33. Wenn sie auch dabei noch im Widerstreben verharren, so wird Gott sie mit Grimmes-Entgegentreten (וְהָלַכְתִּי עִמָּכֶם קֶרִי) züchtigen, in seinem Grimme sie so strafen, daß sie werden das Fleisch ihrer Söhne und Töchter essen d.h. in der äußersten Hungersnot ihre eigenen Kinder schlachten und verzehren müssen, wie es zur Zeit der Syrer in Samaria (2 Kg. 6, 28 f.), zur Zeit der Chaldäer in Jerusalem (Thren. 2, 20. 4, 10) und in dem römischen Vertilgungskriege unter Titus nach *Joseph. bell. jud. V, 10, 3* in grauenvoller Weise buchstäblich in Erfüllung gegangen. Das Essen des Fleisches der eigenen Kinder wird als der Gipfel des Jammers und Elends, worin das Volk untergehen werde, zuerst genant, und dann das Gericht, durch welches das Volk zu diesem Aeußersten getrieben werden soll, nach vier Momenten näher bestimt, als a) Ausrottung aller Götzengreuel (v. 30), b) Zerstörung der Städte und der Heiligtümer (v. 31), c) Verwüstung des Landes zum Entsetzen der darin hausenden Feinde (v. 32) und d) Zerstreuung des Volks unter die Heiden (v. 33). בָּמוֹת Höhen sind auf Anhöhen und Bergen des Landes errichtete Altäre, auf welchen teils dem Jehova in gesetzwidriger Weise, teils auch heidnischen Götzen geopfert wurde. חַמָּנִים Sonnensäulen sind Idole des cananitischen Naturcultus, entweder bloße dem Baal geweihte Säulen oder Götzenstatuen des Sonnengottes, vgl. *Movers* Phönizier I S. 343 ff. — „Und ich gebe eure Leichen auf die Leichen eurer Götzen“. גִּלֻּלִים eig. Klötze v. גָּלַל wälzen, verächtlicher Ausdruck für Götzen. Mit den Götzen sollen auch die Götzendiener umkommen und mit ihren Leichen die gefällten und durch ihre Zertrümmerung gleichsam zu Leichen gewordenen Götzenbilder verunreinigen. S. die weitere Ausführung dieser Drohung bei Ezech. 6, 4 ff. Dies wird euer Los sein, denn „meine Seele verwirft euch“. Vermöge der innern Natur seines heiligen Wesens muß Jehova diese Sünder verabscheuen und verwerfen. V. 31. Ihre Städte und ihre Heiligtümer wird er zerstören, weil er an ihrem Opferdienste kein Wolgefallen hat. מִקְדָּשִׁים sind die Heiligtümer des Jehovadienstes, Stiftshütte und Tempel mit ihren Altären und übrigen heiligen Geräthen, wie Ps. 68, 36. 74, 7. רֵיחַ נִיחֹחַ (1, 9) ist der Opferduft und רֵיחַ ricchen anthropopathische Bezeichnung des göttlichen Wolgefallens, vgl. Am. 5, 21. Jes. 11, 3. — V. 32 f. Das Land soll zu einer Wüste werden, daß sogar die Feinde die darin wohnen sich davor entsetzen werden (vgl. Jer. 18, 16. 19, 8), und Israel unter die Heiden zerstreut werden, indem Jehova das Schwert hinter ihnen her ziehen d.h. sie mit gezogenem Schwerte vertreiben und nach allen Winden zerstreuen wird, vgl. Ez. 5, 2. 12. 12, 14.

V. 34—45. **Das Endziel der Gerichte Gottes in Bezug auf das Land und Volk Israel.** V. 34 u. 35. Das *Land* wird alsdann seine Sabbate ge-

nießen und feiern, so lange es verödet und Israel im Lande seiner Feinde sein wird. כֹּל יְמֵי הָשַּׁמָּה während der ganzen Dauer seiner Verwüstung. הָשַּׁמָּה *infin. hoph.* mit dem Suffixe, in welchem das Mappik fehlt, wie Ex. 2,3, vgl. *Ew.* §. 131ᵉ. רָצָה Wolgefallen haben, mit בְּ und dem *accus.* sich ergötzen, vergnügen an etwas, z. B. an der Ruhe nach vollbrachtem Tagewerk Hi. 14,6, so hier: der Ruhe genießen, nicht: „abtragen, seine Schuld bezahlen" (*Ges. Kn.*). Weder ist die Sabbatfeier eine Leistung, die dem Lande zukomt und obliegt, noch hat das Land die Unterlassung der Sabbatfeier verschuldet. תִּרְצֶה für הִרְצָתָה wie 25,21, im *hiph.* Wolgefallen bezeigen. Durch sabbatliches Ruhen wird das Land sein Wolgefallen an seinen Sabbaten kundtun. Wie der Erdboden unter dem Druck der Sünde der Menschen seufzt, so freut er sich auch über die Erlösung von diesem Drucke und seine Teilnahme an der seligen Ruhe der ganzen Schöpfung. תִּשְׁבֹּת אֵת אֲשֶׁר וגו das Land „wird ruhen (feiern) das was es nicht geruht an euren Sabbaten und während eures Wohnens in ihm", d. h. es wird die Ruhe nachholen, die ihr ihm an euren Sabbaten (Tag- und Jahressabbaten) nicht gegönt habt. Hieraus erhellt übrigens, daß mit dem um sich greifenden Abfall des Volks vom Herrn auch die Feier der Sabbate und Sabbatjahre unterlassen wurde, was sich bei der innern Abneigung des Sünders gegen die Gebote des heiligen Gottes sicher voraussehen ließ, und 2 Chr. 36,21 als wirklich eingetreten klar bezeugt wird. — V. 36—38. Das *Volk* betreffend werden die bei dem Untergange des Reichs Uebriggebliebenen auch im Lande ihrer Feinde keine Ruhe finden, sondern unter den Heiden umkommen um ihrer und ihrer Väter Missetaten willen, bis sie ihre Sünden bekennen und ihr unbeschnittenes Herz unter die Gerechtigkeit der göttlichen Strafen beugen werden. הַנִּשְׁאָרִים בָּכֶם *nom. abs.* die Uebriggebliebenen an (בְּ wie 5,9) d. h. von euch anlangend, die bei der Zerstörung des Reichs und Wegführung nicht umgekommen sind, in ihr Herz wird Gott Verzagtheit bringen in den Ländern ihrer Feinde, daß das Rauschen (קוֹל) eines verwehten Blattes sie jagen wird zu fliehen wie vor dem Schwerte, so daß sie in ihrer ängstlichen Flucht fallen, einer über den andern stürzen werden, obgleich niemand sie verfolgt. Das *ἅπ. λεγ.* מֹרֶךְ, von מָרַךְ verwandt mit מָרָה und מָרַק reiben, zerreiben, bed. die das Herz oder das Leben aufreibende innere Angst, Furcht und Verzagtheit, *δειλία*, *pavor* (LXX *Vulg.*), das was Deut. 28,65 in stärkeren Ausdrücken „ein zitternd Herz, ein Verschmachten der Augen und ein Verzagen der Seele" genant wird. Nicht soll ihnen sein תְּקוּמָה *standi et resistendi facultas* (*Ros.*), Bestehen vor den Feinden, sondern unter den Völkern sollen sie umkommen. „Das Land ihrer Feinde wird sie auffressen" *sc.* dadurch daß sie unter dem Drucke der Landesverhältnisse erliegen, vgl. Num. 13,32. Ez. 36,13. — V. 39. Die aber unter diesem Drucke noch übrig bleiben, sollen in ihren Missetaten hinsiechen (יִמַּקּוּ eig. verfaulen, vermodern) und „auch in den Missetaten ihrer Väter bei ihnen". אִתָּם geht auf עֲוֹנוֹת „die bei ihnen sind", die sie mit tragen und mit büßen müssen, s. zu Ex. 20,5. — V. 40—43. In diesem Zustande des Hinschmachtens unter den Feinden werden sie sich ihre und ihrer Väter Missetat bekennen d. h. zur Erkentnis, daß ihre Leiden eine Strafe Gottes

für ihre Sünden sind, kommen und sich eingestehen, daß sie leiden was sie verdient haben durch ihre Untreue gegen ihren Gott und ihre Auflehnung gegen ihn, wofür er ihnen feindlich entgegentreten und sie in das Land ihrer Feinde bringen mußte; oder vielmehr dann wird ihr unbeschnittenes Herz sich demütigen und sie werden diese Frucht ihrer Missetat mit Wolgefallen ansehen. Die Construction dieser Vv. betreffend, correspondirt dem וְהִתְוַדּוּ v. 40 das וְזָכַרְתִּי v. 42 als Folgesatz, so daß wir nach der in unserer Sprache üblichen engeren logischen Verknüpfung der Sätze v. 40f. mit v. 42 zu einer Periode verbinden können. „Wenn sie dann sich ihre Sünden bekennen werden — — oder vielmehr ihr unbeschnittenes Herz sich demütigen wird — — so werde ich meines Bundes gedenken". Mit בְּמַעַלָם wird ein die Missetat erläuternder Zwischensatz in den Hauptsatz eingeschoben, der bis בְּאֶרֶץ אֹיְבֵיהֶם v. 41 reicht: „Bei (wegen) ihrer Treulosigkeit, die sie gegen mich geübt und weil sie sogar feindlich mit mir umgegangen sind, ging auch ich (אֵלֵךְ Aorist, das sich wiederholende feindliche Entgegentreten ausdrückend) feindlich mit ihnen um und führte sie in das Land ihrer Feinde. Mit אוֹ־אָז יִכָּנַע wird der Hauptsatz wieder aufgenommen. אוֹ „oder vielmehr", wie 1 Sam. 29,3 (nicht: ob etwa), um die Demütigung des Herzens als das Wichtigste, wozu das Bekentnis der Sünde sich vertiefen muß, hervorzuheben. עָרֵל unbeschnitten, vorhäutig heißt das Herz als ungeheiligt und für die Gnadenzüge des Herrn unempfänglich. יִרְצוּ אֶת־עֲוֹנָם *εὐδοκήσουσι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν* (LXX) sie werden an ihren Missetaten d. h. den Folgen und Wirkungen derselben Gefallen haben, sich freuen, daß ihre Missetaten sie so tief gedemütigt und zur Erkentnis des Verderbens, in welches sie gerathen sind, geführt haben. Ein kühner, so zu sagen paradoxer Ausdruck für die völlige Umwandlung ihres Herzens, den wir deutsch durch: sie werden ihre Missetaten genießen, ausdrücken können, wie רָצָה auch in v. 43 sich übersetzen läßt.[1] — Wo aber das Strafleiden solche Frucht gewirkt, da wendet Gott dem Sünder seine Gnade wieder zu. Wenn Israel so weit gekommen sein wird, will er seines Bundes mit den Erzvätern gedenken (בְּרִיתִי יַעֲקֹב mein Bund mit Jakob; das Suffix am *nom. regens* wie 6,3, hier weil das *nom. rectum* als *nom. propr.* kein Suffix annehmen konte) und des Landes (הָאָרֶץ das Land mit Einschluß seiner Bewohner) gedenken, das, wie v. 43 nochmals wiederholt wird, von ihnen verlassen (verödet) sein und seine Sabbate genießen (תִּרְצֶה wie תִּרְצֶה v. 34) wird, während es verwüstet ist (entvölkert, בְּהֵשַּׁמָּה für בְּהָשַּׁמָּה s. *Ew.* §. 131ᵉ) von ihnen (weg); und sie werden ihre Missetat genießen, alldieweil (בַּעֲבוּר) sie die Rechte des Herrn verschmäht haben und ihre Seele seine Satzun-

1) In diesem Sinne hat Luther עָוֹן durch „Strafe der Missetat" verdeutscht und bemerkt darüber in der Randglosse (Werke Erl. A. Bd. 64 S. 31): „(Gefallen) Das ist: Gleichwie sie Lust an ihren Sünden und Ekel an meinen Rechten hatten; also werden sie wiederumb Lust und Gefallen haben an der Strafe, und sagen: Ach wie recht ist uns geschehen. Dank hab unser verfluchte Sünde, das haben wir nu davon. O recht, lieber Gott! O recht! Und das sind Gedanken und Wort einer ernsten Reu und Buße, die sich selbs aus Herzengrund hassen und anspeien lehret: pfui dich, was hab ich gethan! Das gefället denn Gott, daß er wieder gnädig wird."

gen verworfen. — V. 44. „Und sogar auch dies, wenn sie im Lande ihrer Feinde sein werden, anlangend hab ich sie nicht verschmäht". D. h. wenn es sogar so weit gekommen sein wird, daß sie im Lande ihrer Feinde sind (das durch וְאַף „und sogar" verstärkte oder gesteigerte גַּם־זֹאת steht absolut vorauf und wird durch בִּהְיוֹתָם וגו׳ näher bestimt), so hab ich sie nicht verworfen, um sie zu vernichten und meinen Bund mit ihnen zu brechen. Denn ich bin Jehova ihr Gott, der als der absolut Beständige (s. Bd. I S. 41), unwandelbar Treue seine Verheißungen hält und sich seiner Berufung nicht gereuen läßt (Röm. 11, 29). V. 45. Darum wird er ihnen gedenken des Bundes mit den Vorfahren (רִאשֹׁנִים), die er aus Aegypten geführt vor den Augen der Völker, um ihnen Gott zu sein. Er wird also den mit den Vätern geschlossenen Bund ihnen (den Nachkommen) erneuern, sie wieder aus den Heiden sammeln und wieder zu seinem Volke annehmen, vgl. Deut. 30, 3—5. — In dieser Weise wird das Strafgericht dem Volke endlich zum Segen gereichen, wenn dasselbe sich in gründlicher Buße unter die gewaltige Hand seines Gottes beugen wird.

V. 46 enthält die Unterschrift des ganzen Buches oder vielmehr der ganzen Bundesgesetzgebung von Exod. 25 an, obgleich das בְּהַר סִינַי zunächst auf Lev. 25, 1 zurückweist.

Cap. XXVII. Von den Gelübden.

Die Vorschriften über die Gelübde folgen erst nach dem ausdrücklichen Schlusse der sinaitischen Gesetzgebung (26, 46), als ein Anhang zu derselben, weil die Gelübde oder Gelobungen keinen integrirenden Bestandteil der Bundesgesetze bilden, sondern als eine fast allen Völkern gemeinsame Sitte freiwilliger Betätigung der Frömmigkeit zu den in allen Religionen gebräuchlichen Weisen der Gottesverehrung gehören, die nicht gefordert werden, sondern auch unterbleiben können und eigentlich außerhalb des Gesetzes liegen, aber doch mit den Forderungen des Gesetzes an Israel in Einklang gebracht werden mußten. Gelübde zu tun oder durch Geloben dem Herrn etwas zu weihen wird daher nicht geboten, sondern als eine durch altes Herkommen (vgl. Gen. 28, 20ff.) geheiligte Aeußerung der Verehrung Gottes vorausgesezt und nur geregelt nach dem Deut. 23, 22—24 ausgesprochenen Grundsatze, daß es keine Sünde ist wenn man zu geloben unterläßt, jedes Gelübde aber, wenn es getan ist, auch gewissenhaft und unverbrüchlich gehalten werden müsse (vgl. Prov. 20, 25. Koh. 5, 3—5), und die Unterlassung der Erfüllung mit einem Sündopfer zu sühnen sei (5, 4). — Objecte des Gelobens können sein Personen (v. 2—8), Vieh (v. 9—13), Häuser (v. 14—15) und Grundstücke (v. 16—25), die mit Ausnahme der opferfähigen Thiere sämtlich gelöst werden konten; nicht aber die Erstgeburten (v. 26), die durch Bannung dem Herrn geweihten Personen und Sachen (v. 28 u. 29) und die Zehnten (v. 30—33), weil alles dies gesetzlich dem Herrn zu übergeben war, daher auch nicht gelöst werden konte. Dies folgt aus dem Begriffe des Gelübdes. Denn das Gelübde (נֶדֶר) oder Geloben besteht ja in dem Versprechen, Gott dem Herrn für Abwendung einer Gefahr und Not oder

für Zuwendung eines gewünschten irdischen Gutes seine Person oder einen Teil seiner Habe zu weihen und zu übergeben. — Außer den Gelobungen oder Versprechungsgelübden gab es auch Ablobungen oder Entsagungsgelübde, wie aus Num. 30 erhellt. Unser Cap. handelt nur von den Gelobungen und gibt die Vorschriften über die Lösung der Gelübde, wobei vorausgesezt wird, daß alles was dem Herrn gelobt war, als קָרְבָּן Darbringung (κορβᾶν Marc. 7, 11) seinem Heiligtume als Eigentum zufiel, an welches daher bei der Einlösung auch das Lösegeld zu zahlen war. — Vgl. über die Gelübde m. Archäol. §. 96 und *Oehler* in *Herz.* R. Enc. IV S. 788 ff.

V. 2—8. Die Gelobung von *Personen.* „Wenn jemand ein besonderes Gelübde tut, sollen Seelen nach deiner Schätzung dem Herrn sein" (gehören). פֶּלֶא נֶדֶר bed. nicht blos ein Gelübde weihen oder aussondern, sondern: ein vorzügliches Gelübde tun s. zu 22, 21. Die W. בְּעֶרְכְּךָ „nach deiner (Mose's) Schätzung" werden einfacher für Nachsatz genommen, so daß zu לַיהוָה das *verb. subst.* תִּהְיֶינָה zu ergänzen, denn als nähere Bestimmung des Vordersatzes, zu dem der Nachsatz in v. 3 folgen würde, wobei man das *verb.* יִקְדֹּשׁ ergänzen müßte. Wie man aber auch hierüber urteile, jedenfalls ist in diesen Worten der Gedanke ausgesprochen, daß Seelen d. h. Personen nach der Schätzung Mose's d. i. nach dem von Mose festgesezten Schätzungspreise dem Herrn gelobt werden sollen. Damit ist deutlich gesagt, daß bei jedem Geloben einer Person Lösung nach dem Schätzungwerte erfolgen soll. Wozu wären sie sonst geschäzt worden? Schätzung sezt Einlösung oder Verkauf voraus. Bei Menschen (Israeliten) durfte Verkaufung zu Sklaven nicht eintreten, folglich konte die Schätzung nur den Zweck der Lösung, Loskaufung der dem Herrn gelobten Person haben, und die Erfüllung des Gelübdes nur darin bestehen, daß man den gesetzlichen Schätzungspreis an das Heiligtum entrichtete.[1] — V. 3—7. Dieser soll betragen für die männliche Person von 20 bis 30 Jahren 50 Sekel, für die weibliche in diesem Alter 30; für einen Knaben von 5 bis 20 Jahren 20, für ein Mädchen dieses Alters 10; für ein männliches Kind von 1 Monat bis 5 Jahren 5, für ein weibliches dieses Alters 3; für den Greis über 60 Jahre 15, für die Greisin dieses Alters 10 Sekel, und zwar immer Sekel des Heiligtums, im Werte von 21 ggr. s. zu Ex. 30, 15. Der Schätzungspreis richtete sich also nach der Lebensfähigkeit und Lebenskraft, wobei das weibliche Geschlecht als das schwächere Gefäß (1 Petr. 3, 7) nur halb so hoch als das männliche taxirt wurde. — Ueber בְּעֶרְכְּךָ הַזָּכָר mit dem Suffix am *nom. reg.* s. zu 6, 3. — V. 8. Wenn aber der Ge-

1) So in Uebereinstimmung mit der *Mischna* richtig *Saalschütz*, Mos. Recht S. 363. Dagegen darf man nicht mit *Oehler* a. a. O. 1 Sam. 2, 11. 22. 28 geltend machen wollen. Denn die Weihung Samuels bestand nicht in einem einfachen Gelübde, sondern in der Weihung zum Nasiräat auf Lebenszeit, wodurch Samuel für den Dienst am Heiligtum gelobt wurde, wogegen das Gesetz bei dem einfachen Geloben von Personen von einem Anheimfallen derselben an das Heiligtum nichts weiß. Weil aber die Lösung bei den Personen nicht wie bei sachlichem Eigentume in dem Belieben oder freien Willen des Gelobenden stand, so wird für die Lösung auch nicht als für einen blos möglichen Fall eine Zulage zu dem Schätzungspreise festgesezt.

lobende „arm ist vor deiner Schätzung“ d. h. zu arm um den gesetzlichen Schätzungspreis zahlen zu können, so soll man ihn vor den Priester stellen und dieser ihn schätzen nach Maßgabe dessen was seine Hand erschwingen kann (s. 5, 11) d. h. was er zu zahlen vermag. Auch diese Bestimmung, welche es dem Armen möglich machte, seine Person dem Herrn zu geloben, hat zur Voraussetzung, daß die gelobete Person gelöst, losgekauft werden mußte. Denn sonst hätte ja ein solcher nur sich mit seiner Arbeitskraft dem Heiligtum weihen können, um sein Gelübde ganz zu erfüllen.

V. 9—13. Beim Geloben von *Thieren* soll von dem Vieh, das man zu opfern pflegt, alles was man von solchem Jehova gibt (d. h. durch Gelobung ihm weiht) קֹדֶשׁ heilig sein und nicht verwechselt, ein gutes für ein schlechtes oder ein schlechtes für ein gutes Thier umgetauscht werden. Wenn aber doch eine Vertauschung vorgenommen wird, soll das Geweihte (הוּא) und sein Tausch (תְּמוּרָתוֹ das für dasselbe Umgetauschte) heilig sein v. 9 f. In יִהְיֶה קֹדֶשׁ liegt unstreitig, daß ein solches Thier nicht gelöst werden konte, sondern, wenn es fehlerfrei war, geopfert wurde, wenn aber um eines Fehlers willen zum Opfern nicht tauglich, den Priestern gleich den Erstgeburten vom Vieh zu ihrem Lebensunterhalte zufiel, vgl. v. 33. — V. 11 f. Alles unreine Vieh aber, z. B. Esel, das man nicht opfern durfte, soll man vor den Priester stellen, damit dieser es abschätze „zwischen gut und schlecht“ d. h. weder als gut sehr hoch, noch als schlecht sehr niedrig, sondern zu einem Mittelpreise, und nach dieser Schätzung (כַּעֲרֶכְךָ הַכֹּהֵן nach deiner, nämlich des Priesters Schätzung) soll es sein d. h. gelten, nämlich beim Verkaufe zum Besten des Heiligtums und seiner Diener. V. 13. Wolte aber der Gelobende es lösen, so solte er ein Fünftel über den Schätzungspreis zulegen, als eine Art Ersatz für die Zurücknahme des gelobeten Thieres, vgl. 5, 16.

V. 14 u. 15. Bei Gelobung eines *Hauses* gelten dieselben Bestimmungen wie bei dem unreinen Viehe. Daß der Weihende den Schätzungswert zahlen solte, wenn er das Haus nicht lösen wolte, wie *Kn.* meint, ist eine ganz grundlose Meinung. Das nicht gelöste Haus wurde natürlich zum Besten des Heiligtums verkauft.

V. 16—25. Hinsichtlich der Gelobung von *Grundstücken* wird zwischen geerbtem und gekauftem Felde unterschieden. V. 16. Wenn jemand „von dem Felde seines Besitzes“ d. h. ein Stück von seinem erbeigentümlichen Felde dem Herrn heiligt, so soll die Schätzung geschehen nach Maßgabe der Aussaat und dabei ein Chomer Gerste Aussaat zu 50 Sekel Silber, also ein Acker, den man mit einem Chomer besäete, auf 50 Sekel taxirt werden. Da der Chomer 10 Epha faßte (Ez. 45, 11) und nach der Berechnung von *Thenius* gegen 225 ℓ. oder fast 2 Scheffel Dresd. Maßes betrug, so können die 50 Sekel nicht dem durchschnittlichen Jahresertrage eines solchen Ackers entsprechen, sondern nur mit den Rabbinen als Ertrag einer ganzen Halljahrperiode von 49 oder 50 Jahren genommen werden, so daß wer das Feld auslösen wolte nach *Mischna Erachin VII, 1* für jedes Jahr 1⅐ Sekel zu zahlen hatte (s. *Saalschütz* Mos. R. S. 151). V. 17 f. Wenn er vom Halljahr ab d. h. unmittelbar nach Ablauf

desselben sein Feld heiligt, so soll „es nach deiner Schätzung bestehen“ d. h. an der Schätzung nichts geändert werden. Wenn aber nach dem Halljahre d. h. einige Zeit oder Jahre nach demselben, so soll der Priester den Wert berechnen nach Maßgabe der bis zum nächsten Halljahre noch übrigen Jahre und „von deiner (d. i. des Priesters) Schätzung abgezogen werden“ *sc. praeteritum tempus* (*Cler.*), die seit dem Halljahre verflossene Zeit. Hienach hatte z. B. wenn das Feld 10 Jahre nach dem Halljahre gelobt wurde, der welcher es lösen wolte nur 40 Sekel für die bis zum nächsten Halljahre noch übrigen 40 Jahre, und mit Zulegung des Fünftels 48 Sekel zu zahlen. Die Schätzung war in beiden Fällen nötig, weil der Erbacker unveräußerlich war, im Halljahre an den ursprünglichen Eigentümer oder dessen Erben unentgeldlich zurückfiel (vgl. v. 21 u. 25, 13. 23 ff.), so daß streng genommen nicht der Acker selbst, sondern nur der Ertrag seiner Ernten bis zum nächsten Halljahre gelobet wurde, mochte nun der Gelobende ihn bis zum Halljahre dem Heiligtume *in natura* überlassen oder ihn durch Entrichtung des Schätzungspreises wieder einlösen wollen. Im lezteren Falle aber hatte er ein Fünftel über den Schätzungspreis zuzulegen (v. 19 wie 13 u. 15), damit er ihm verbleibe (יָקוּם wie 25, 30). — V. 20 f. Falls er ihn aber nicht einlöst, nämlich vor Eintritt des nächsten Halljahres, oder ihn einem andern d. h. nicht zu seiner Familie gehörenden Manne verkauft, so kann er ihn ferner nicht mehr einlösen, sondern bei seinem Ausgehen d. h. Freiwerden im Halljahre (s. 25, 28) wird er dem Herrn heilig, wie gebanntes Feld (s. v. 28), und fält den Priestern als Eigentum zu. *Hinc colligere est, redimendum fuisse ante Jubilaeum consecratum agrum, nisi quis vellet eum plane abalienari. Cler.* Nach den klaren Textesworten — man beachte die Correspondenz des וְאִם — וְאִם — verfiel nämlich das gelobete Feld im Halljahre dem Heiligtume nicht nur in dem Falle, wenn der Eigentümer es unterdessen verkauft, sondern auch wenn er es bis dahin nicht eingelöst hatte. Das Motiv zum Verkaufen des Ackers, während er ihn dem Heiligtume gelobt hatte, braucht man nicht ohne weiteres mit *Kn.* in Willkür und Unredlichkeit zu suchen. Wenn das Feld in der Weise gelobet war, daß es nicht dem Heiligtume (der Priesterschaft) zur Bewirtschaftung übergeben wurde, sondern in der Hand des Erbeigentümers blieb, so daß er jährlich davon nur den Schätzungspreis an das Heiligtum entrichtete — und dies mochte wol die Regel sein, da die Priesterschaft als Verwalter des Heiligtums sich selber nicht mit der Bebauung des Feldes befassen konte, sondern das demselben geweihte Grundstück entweder sofort hätte verkaufen oder verpachten müssen — so konte der Eigentümer immerhin das Feld bis zum Halljahre verkaufen, um seiner Bewirtschaftung enthoben zu sein, und der Käufer konte von dem, was dasselbe über die jährlich an das Heiligtum zu entrichtende Weihabgabe eintrug, nicht nur leben, sondern möglicherweise auch noch etwas erübrigen. In solchem Falle bestand das Vergehen des Verkäufers, wofür er mit dem Verfallen seines Feldes an das Heiligtum im Halljahre büßen solte, einfach darin, daß er das dem Herrn gelobete Grundstück noch wie ein ihm zu freier Verfügung zustehendes Eigentum angesehen und be-

handelt, mithin durch den Verkauf sich einen Eingriff in die Rechte des Herrn erlaubt hatte. Ganz unzulässig ist es jedenfalls, mit vielen Ausll. zu מְכָרוֹ ein anderes Subject als zu dem parallelen יִגְאַל, nämlich den Priester, zu supponiren.— V. 22—24. Wenn dagegen jemand ein „Feld seines Kaufs“ d. h. ein gekauftes Feld, das nicht zu seinem Erbbesitze gehört, dem Herrn weiht, so soll er den vom Priester ihm berechneten Betrag (מַכְסָה s. Ex. 12, 4) der Schätzung bis zum Halljahre „an jenem Tage“ d. h. sofort auf einmal erlegen. Diese Bestimmung berechtigt zu dem Schlusse, daß bei Weihung von Erbäckern der Betrag nicht auf einmal, sondern Jahr für Jahr gezahlt wurde. Im Halljahre fiel der gelobte Acker, der gekauft war, nicht an den Käufer, sondern an den Erbeigentümer, von dem er gekauft war, zurück, gemäß der Verordnung 25, 23 — 28. Ueber den Artikel am הָעֲרָכֶךָ v. 23 s. zu Jos. 7, 21. — V. 25. Alle Schätzung soll nach dem Sekel des Heiligtums geschehen, s. zu v. 7.

V. 26—29. Nicht durch Gelübde kann dem Herrn geweiht werden, was ihm von Gesetzes wegen gehört; vor Allem die Erstgeburt (בְּכוֹר *denom.* von בְּכוֹר) an reinem Vieh, vgl. Ex. 13, 1 f. Die vom unreinen Viehe soll nach der priesterlichen Schätzung mit Zulage eines Fünftels gelöst, und wenn dies nicht geschieht nach dem Schätzungswerte verkauft werden. Hiedurch wird die frühere Verordnung, welche für den Esel die Lösung mit einem Schafe oder Tödtung des Thieres vorschrieb (Ex. 13, 13. 34, 20), zu Gunsten der Einkünfte des Heiligtums und seiner Diener modificirt, vgl. *Winer* bibl. R. Wörterb. I S. 342 Note. — V. 28 f. Sodann kein Gebanntes, was jemand dem Herrn bant von seinem Eigentume, von Menschen, Vieh und Eigentumsfeld; dies soll als hochheilig (s. zu 2, 3) weder verkauft noch gelöst werden. Der mit dem Banne belegte Mensch soll getödtet werden. Nach dem Wortlaute von v. 28 stand es dem einzelnen Israeliten frei, nicht nur von seinem Viehe und Felde, sondern auch von Menschen die ihm gehörten, also Sklaven, Kinder, zu bannen. חֲחֻרִים bed. als חֵרֶם Bann, Gebanntes dem Herrn in unlösbarer Weise weihen. חרם geht, nach حَرَمَ *prohibere, vetare, illicitum facere,* حَرَمٌ *illicitum, sacrum* zu schließen, von der Grundbed. abschneiden aus und bezeichnet das was dem Gebrauche und Verbrauche der Menschen entnommen und Gott in unwiderruflicher und unlösbarer Weise übergeben ist, dergestalt daß die Menschen getödtet, Vieh und Sachen aber dem Heiligtume für immer verfielen oder auch zur Ehre des Herrn vernichtet wurden. Letzteres geschah ohne Zweifel nur mit der Habe von Götzendienern, wird wenigstens nur für die Strafvollstreckung an abgöttischen Städten geboten Deut. 13, 13 ff. Hieraus folgt aber, daß das Banngelübde nur über Personen verhängt werden konte, die der Heiligung des Lebens, zu welcher sie verpflichtet waren, hartnäckig widerstrebten, und daß es dem Einzelnen nicht freistand, nach bloßem Belieben eine Person dem Banne zu weihen, sonst hätte ja der Bann zu Zwecken der Gottlosigkeit gemißbraucht, zu einer Uebertretung des Gesetzes, das jede Tödtung eines Menschen, auch des Sklaven (Ex. 21, 20) verbot, werden können. Dem analog wird auch Vieh und Feld nur in dem Falle zu bannen dem Eigentümer

gestattet gewesen sein, wenn dasselbe durch Götzendienst entweiht oder zu unheiligen Zwecken mißbraucht worden war. Denn dem Banne liegt unstreitig der Begriff der gezwungenen Weihe dessen, was der Heiligung widerstrebte oder hinderlich war, zu Grunde, so daß er in allen Fällen, wo ihn die Gemeinde oder die Obrigkeit vollzog, den Charakter eines theokratischen Strafgerichts trägt, ein Act der richterlichen, in Gerechtigkeit und Gericht sich manifestirenden göttlichen Heiligkeit ist. Vgl. m. Archäol. §. 70.

V. 30—33. Endlich auch der Zehnte des Landes, sowol von der Saat des Landes d. h. nicht von dem was man aussäet, sondern was die Aussaat ergibt, von dem Ertrage der Aussaat (Deut. 14, 22), der geernteten Feldfrucht, dem „Getraide von der Tenne“ (Num. 18, 27), als auch von der Baumfrucht d. i. von der „Fülle von der Kelter“ (Num. 18, 27), also vom Most und Oele (Deut. 14, 23), gehört dem Herrn, ist ihm heilig, und kann ihm nicht durch ein Gelübde geweiht werden. Doch kann man ihn lösen, wenn man ein Fünftel über den Betrag zulegt. V. 32. Allen Zehnten aber vom Rind- und Kleinvieh, von allem was unter dem Stabe des Hirten durchgeht, anlangend soll das zehnte (Thier) dem Herrn heilig sein. Dabei soll man nicht zwischen guten und schlechten untersuchen und keine Vertauschung vornehmen; falls dies aber geschieht, soll das zehnte Thier samt dem mit ihm vertauschten heilig sein und nicht gelöst werden können. Die Worte: „was unter dem Stabe hindurchgeht“ erklären sich aus der Sitte, die Herden zu zählen indem man die Thiere einzeln an dem Hirten vorbeitrieb, damit er sie mittelst des über ihnen ausgereckten Stabes zählte, vgl. Jer. 33, 13. Ez. 20, 37 und die Belege aus den Klassikern bei *Bochart, Hieroz. I p. 508.* Sie bedeuten: alles was der Zählung unterliegt, und werden von den Rabbinen wol richtig so verstanden, daß jedes Jahr nur der neue Zuwachs an Rind- und Kleinvieh, nicht aber der ganze Viehstand zu verzehnten war. Vgl. *Hottinger de decimis p. 231 sqq.* — Bei dieser Vorschrift wird der Zehnte als eine bekante Sache betrachtet. In den bisher veröffentlichten Gesetzen geschieht desselben zwar keine Erwähnung; aber er bildete, wie die Brand- Speis- und Schlachtopfer (c. 1—3), von jeher einen wesentlichen Bestandteil der Gottesverehrung aller alten Völker [1], so daß nicht nur Jakob schon dem Herrn alles was er ihm im fremden Lande geben werde zu verzehnten gelobt (Gen. 28, 22), sondern auch schon Abraham den Zehnten von seiner Beute dem Priester Melchisedek gibt (Gen. 14, 20). Unter diesen Umständen

1) Vgl. *J. Selden de decimis sect. 3* an *Clerici comment. in Pent.* und die sehr reiche Sammlung von Belegen für das Vorkommen des Zehntens bei den verschiedensten Völkern des Altertums, in dem Art. „Zehnten bei den Hebräern“ von *Leyrer* in *Herz.*'s R. Encycl. XVIII S. 414 ff., wo über diese auf uraltem Herkommen beruhende religiöse Sitte treffend bemerkt wird: „Wie der siebente Tag als Tag der Schöpfungsvollendung dem Herrn geweiht und damit zugleich das Bekentnis abgelegt wurde, daß die ganze Lebenszeit dem Schöpfer gehört, so solte, da die Zehn die ganze Fülle des Geschaffenen symbolisirt, auch der zehnte Teil der von Gott verliehenen Segensfülle Ihm geheiligt und damit ein immerwährendes, tatsächliches Bekentnis ausgesprochen werden, daß Ihm alles was wir haben, gehöre und zu verdanken sei.“

war es in der Tat nicht nötig, den Israeliten die Entrichtung des Zehnten an Jehova erst vorzuschreiben, sondern nur diese Abgabe der Bundesgesetzgebung einzugliedern und ihrem Geiste entsprechend zu ordnen. Dies geschieht hier bei Gelegenheit der heiligen Weihungen, wozu später Num. 18,20—32 an geeignetem Orte noch die Bestimmungen über seine Verwendung und in Deut. 12,6.11. 14,22 ff. weitere Vorschriften über einen zweiten Zehnten hinzugefügt werden. — Mit v. 34 werden durch eine neue Unterschrift (s. 26,46) die Vorschriften unsers Cap. abgeschlossen und an die voraufgegangene sinaitische Gesetzgebung angereiht.

DAS VIERTE BUCH MOSE'S.

(NUMERI.)

EINLEITUNG.

Inhalt und Einteilung des Buches Numeri.

Das vierte Buch Mose's, von den Juden entweder nach dem Anfangsworte וידבר *Vajedabber* (*Hieron. in prol. gal.*) oder nach dem Inhalte der ersten Capp. מספרים Ἀριθμοί, *Numeri* (LXX *Vulg.*) oder פקודים *recensiones* = *liber recensionum* (*Origen. in Eusebii h. eccl. VI, 25*) bezeichnet und in den masoretischen Bibeltexten mit bestimterer Andeutung seines Inhalts במדבר *in der Wüste* überschrieben, berichtet die Führung Israels durch die Wüste vom Berge Sinai bis zur Grenze Canaans am Jordan und umfaßt den Zeitraum vom zweiten Monate des zweiten Jahres bis zum zehnten Monate des vierzigsten Jahres nach dem Auszuge aus Aegypten. — Nach Feststellung seiner geistlichen Lebensordnung in den Gesetzen des Leviticus solte Israel die Wanderung nach Canaan antreten, um das seinen Vätern verheißene Erbteil in Besitz zu nehmen. Wie aber der Weg von Gosen bis zum Sinai für das erwählte Volk eine Vorbereitung für seine Aufnahme in den Bund mit Gott war, so wurde ihm der Weg vom Sinai bis nach Canaan eine Vorbereitung auf den Besitz des verheißenen Bundeslandes. Auf dem Wege durch die Wüste solte Israel einerseits eben so sehr die treue Fürsorge und gnadenreiche Durchhilfe seines Gottes in jeglicher Not und Gefahr als den gewaltigen Ernst der Gerichte des heiligen Gottes über die Verächter seiner Gebote erfahren, um ganz auf den Herrn vertrauen und allein nach seinem Reiche trachten zu lernen. Andrerseits solte es auf seiner Wanderung noch die Gesetze und Ordnungen für seine bürgerliche und staatliche Verfassung erhalten und dadurch in den Stand gesezt werden, sich in festem Reichsverbande neben und gegenüber den irdischen Reichen der Weltvölker zu einem innerlich und äußerlich starken Volke zu entwickeln und den von Gott ihm unter den Völkern der Erde angewiesenen Beruf zu erfüllen. — Diese Gesetze, welche teils noch am Sinai für die äußere und innere Organisation der Stämme Israels zum Kriegsheere und zur Gemeinde Jehova's, teils während des Wüstenzuges bei verschiedenen Anlässen sowie nach seiner Ankunft in den Steppen Moabs jenseits des Jordan gegenüber Jericho für die Besitznahme und das Wohnen in Canaan durch Mose gegeben wurden, sind nicht blos nach der Zeitfolge ihrer Bekantmachung äußerlich an die geschichtlichen Ereignisse angereiht, son-

dern zugleich nach ihrem Inhalte innerlich in die Geschichtserzählung eingegliedert und mit ihr zu einem einheitlichen Ganzen verbunden, das sich dem zeitlichen Fortschritte der Begebenheiten entsprechend in drei Teile gliedert.

Der *erste* Teil, welcher von c. I—X, 10 reicht, gibt in vier Gruppen die Vorbereitungen für den Aufbruch vom Sinai: 1. die äußere Ordnung und Verteilung der Stämme im Lager und auf den Zügen oder die Musterung und Gruppirung der 12 Stämme um das Heiligtum ihres Gottes (c. I u. II) und die Bestellung der Leviten statt der Erstgeborenen des Volks für den Dienst der Priester beim Heiligtume (c. III u. IV), 2. die innere oder geistlich-sittliche Ordnung des Volks zur Gemeinde des Herrn durch Gesetze über Reinhaltung des Lagers, Erstattung des Verschuldeten, Wahrung der ehelichen Treue, Erfüllung des Nasiräatgelübdes und den priesterlichen Segen (c. V u. VI), 3. die lezten Ereignisse am Sinai: die Darbringung der Weihgeschenke der Stammfürsten für den Transport der Stiftshütte und den Altardienst (c. VII), die Einweihung der Leviten (c. VIII) und die Paschafeier mit einer Bestimmung über das Nachpascha (IX, 1—14), 4. die Anordnung von Zeichen und Signalen für die Züge in der Wüste (IX, 15 — X, 10). — Im *zweiten* Teile c. X, 11 — XXI wird die Geschichte des Zuges in den drei Stadien seiner Fortbewegung vom Sinai bis zur Höhe des Pisga unfern des Jordans beschrieben, nämlich 1. vom Aufbruche aus der Wüste des Sinai (X, 11—36) bis in die Wüste *Paran* bei Kades mit den Vorfällen bei Tabeera, den Gräbern des Gelüstes und zu Hazerot (c. XI u. XII) und den Ereignissen bei Kades, in Folge welcher das wider Gott sich empörende Volk zum 40jährigen Irren in der Wüste bis zum Aussterben der aus Aegypten gezogenen älteren Generation verurteilt wurde (c. XIII u. XIV); 2. aus dem Zeitraume der Vollziehung dieses göttlichen Gerichts vom Ende des zweiten Jahres bis zur Wiedersammlung der Gemeinde in Kades zu Anfang des vierzigsten Jahres nur die Geschichte der Empörung und Bestrafung der Rotte Korahs (c. XVI—XVII, 15), welcher Gesetze über die Darbringung von Opfern nach dem Eingange in Canaan, über Bestrafung der Gotteslästerer und über Denkzeichen an den Kleidern vorhergehen (c. XV) und die göttliche Bestätigung des aaronitischen Priestertums (XVII, 16—28) nebst Vorschriften über die Pflichten und Rechte der Priester und Leviten (c. XVIII) und das Gesetz über die Reinigung von der Todesunreinheit (c. XIX) folgen; 3. der Zug Israels im vierzigsten Jahre von Kades zum Berge Hor, um das Gebirge Seir und an Moab vorüber durch das Gebiet der Amoriter bis zur Höhe des Pisga mit der Besiegung der Amoriterkönige Sihon und Og und der Einnahme ihrer Reiche in Gilead und Basan (XX u. XXI). — Im *dritten* Teile c. XXII—XXXVI sind die Ereignisse in den Steppen Moabs auf der Ostseite der Jordanebene mit den dort gegebenen Gesetzen in fünf Gruppen zusammengestelt: 1. die Unternehmungen der Moabiter und Midianiter, um das Volk Israel zu verderben, zuerst durch die Kraft der Flüche Bileams, der jedoch wider Willen Israel segnen muß (c. XXII—XXIV), sodann durch Verführung der Israeliten zum Götzendienst (c. XXV); 2. die neue Zählung des Volks nach seinen Geschlechtern

(c. XXVI) nebst einer Verordnung über das Vererben des Grundbesitzes auf Töchter (XXVII, 1—11) und die Bestellung Josua's zum Nachfolger Mose's (XXVII, 12—23); 3. Gesetze über die Sabbat- und Festopfer der Gemeinde und über die Gültigkeit der Gelübde abhängiger Personen (c. XXVIII—XXX); 4. die Besiegung der Midianiter (c. XXXI), die Austeilung des eroberten transjordanischen Landes an die Stämme Ruben, Gad und Halbmanasse (c. XXXII) und das Verzeichnis der Reisestätten (XXXIII, 1—49); 5. die Verordnungen über die Vertreibung der Cananiter, über die Einnahme und Verteilung Canaans an die Stämme Israels, über die Leviten und Freistädte und die Heiraten der Erbtöchter (XXXIII, 50—XXXVI).

AUSLEGUNG.

I. Die Vorbereitungen für den Aufbruch Israels vom Sinai. Cap. I, 1—X, 10.

Cap. I—IV. Die Musterung des Volkes Israel am Sinai.

Vier Wochen nach Aufrichtung der Stiftshütte (vgl. 1, 1 mit Ex. 40, 17) ließ Mose zufolge göttlichen Befehls die Summe der ganzen Gemeinde nach den Geschlechtern und Vaterhäusern der 12 Stämme aufnehmen und alle männlichen Personen vom 20sten Jahre an für den Heeresdienst Jehova's verzeichnen (1, 1—3). Schon 9 Monate früher hatte die Zählung des Volks zum Behufe der Erhebung eines Sühngeldes von jedem männlichen Kopfe vom 20sten Jahre an stattgefunden (Ex. 30, 11 ff. vgl. mit 38, 25 f.) und 603,550 Köpfe ergeben, dieselbe Zahl welche hier (1, 46) als die Summe aller Gemusterten der 12 Stämme genant ist. Diese Gleichheit der Bestands der männlichen Volkszahl im Laufe eines Jahres erklärt sich, wie schon zu Ex. 30, 16 bemerkt worden, einfach daraus, daß das Ergebnis jener für die Erhebung des Kopfgeldes von jedem Heerpflichtigen vorgenommenen Zählung der nach Errichtung der Stiftshütte ausgeführten Musterung des gesamten waffenfähigen Volks zu Grunde gelegt wurde, so daß diese Musterung eigentlich nur in der Eintragung der Gezählten nach ihren Geschlechtern und Vaterhäusern in die öffentlichen Geschlechtsregister bestand. Die Zählung aber wie die Verzeichnung wurde höchst warscheinlich nach der auf Jethro's Rath für die Gerichtspflege eingeführten Gliederung der Stämme in Tausende, Hunderte, Funfziger und Zehner (Ex. 18, 25) vollzogen und demgemäß die Zahl der Männer bei den einzelnen Stämmen nur nach Tausenden, Hunderten und Zehnern berechnet, wie man daraus schließen muß, daß bei keinem Stamme Einer vorkommen. Bei diesem Verfahren konten die überzähligen Einzelpersonen zur Ausgleichung der zwischen der Zählung und der Anfertigung der Musterrollen eingetretenen Veränderungen in dem Bestande der Geschlechter und Vaterhäuser verwendet werden, so daß für die Gesamtzahl die wenigen Veränderungen unter den waffenfähigen Män-

nern im Laufe von 9 Monaten, die als unausgeglichen übrig blieben, als ganz unerheblich nicht weiter in Betracht kamen. — Eine neue Volkszählung wurde 38 Jahre später in den Steppen Moabs vorgenommen (c. 26) für die Austeilung des Landes Canaan an die Stämme nach der Zahl ihrer Geschlechter (33, 54). Diese ergab die Summe von 601,730 Männern von 20 Jahren und darüber, unter welchen außer Josua und Caleb kein Mann von den am Sinai Gemusterten sich befand, weil jenes ganze Geschlecht in der Wüste gestorben war (26, 63 ff.). Statt dieser genauen Zahlen ist in der geschichtlichen Erzählung die erwachsene Mannschaft Israels in runder Summe auf 600,000 Mann angegeben (11, 21. Ex. 12, 37). — Hiezu kamen die Leviten, bei der ersten Zählung 22000, bei der zweiten 23000 männliche Personen, von einem Monate an und darüber gezählt (3, 39. 26, 62). Demnach würde unter der freilich precären Voraussetzung, daß die in unserer Zeit aus den officiellen Geburts- und Sterbelisten ermittelten Populationsverhältnisse einen ungefähren Maßstab für das unter wesentlich verschiedenen territorialen und geschichtlichen Bedingungen erwachsene Volk Israel liefern, die Gesamtzahl des mosaischen Israel über 2 Millionen Seelen betragen haben.[1]

An der Größe dieser Zahlen hat die neuere Kritik Anstoß genommen, aber ohne triftigen Grund.[2] Als David in den letzten Jahren seiner Regierung durch Joab das Volk zählen ließ, waren in Israel 800,000, in Juda 500,000 streitbare Männer (2 Sam. 24, 9). Nimt man die Gesamtbevölkerung eines Landes ungefähr als das Vierfache seiner streitbaren Mannschaft an, so würde Palästina damals etwa 5 Millionen Einwohner gehabt haben. Der Flächenraum dieses Landes nach den 34, 2—12 verzeichneten Grenzen, welche Israel und Juda unter David bis auf einen schmalen Strich der phönizischen Küste vollständig inne hatten, beträgt über 500 Q. Meilen. Demnach würden 10,000 Einwohner auf eine Q. Meile kommen; eine zwar sehr starke aber keineswegs unerhörte Stärke der Bevölkerung[1], so daß es immerhin möglich ist, daß sie nach den durch

1) Die Bevölkerungsstatistik lehrt, daß von 10,000 Einwohnern eines Landes circa 5580 über 20 Jahr alt sind, vgl. *Christ. Bernoulli* Hdb. der Populationistik nach statist. Erhebnissen. Ulm 1841. So in Belgien, wo von 1000 Einwohnern 421 in dem Alter von 0—20 J. stehen. Auch nach der dänischen Volkszählung vom Jahre 1840 sind von 1000 Einwohnern alt:

in Dänemark	0—20 Jahr 432	über 20 Jahr	568
Schleswig	 436	. . . .	564
Holstein	 460	. . . .	540
Lauenburg	 458	. . . .	542.

Vgl. *Bernoulli* neuere Ergebnisse der Bevölkerungsstatistik. Ulm 1843. S. 53 u. 47. Nach diesem Maßstabe würde Israel bei 600,000 Mann von 20 J. und darüber 1 Million oder 1,100,000 männliche Seelen gezählt haben und mit Zurechnung des weiblichen Geschlechts über 2 Millionen stark gewesen sein.

2) Gegen die geschichtliche Warheit oder die Gültigkeit der obigen Zahlangaben für die mosaische Zeit hat *Kn.* folgende Einwände erhoben: 1) Eine solche Menschenmasse konte auf der Sinaihalbinsel nicht längere Zeit leben, da neuere Reisende die jetzige Bevölkerung nur auf 4 bis höchstens 7 Tausend Seelen schätzen und das Urteil aussprechen, daß das Land zur Beherbergung einer Bevölkerung von nur 50,000 Seelen nie habe geeignet sein können. Allein die BB. Mose berichten auch nicht, daß die Israeliten 40 Jahre nur von den natürlichen Erzeugnissen der Wüste gelebt haben, sondern daß sie von Gott wunderbar mit Manna gespeist wurden, vgl. die Erörterungen zu Ex. 16, 31. Auch bot die Sinaihalbinsel im Altertume viel mehr Subsistenzmittel dar, als gegenwärtig dort zu finden sind, wie allgemein anerkant und nur von *Kn.* in rationalistischem Interesse geleugnet wird. „Wir haben — urteilt darüber *Ritter*, Erdk. XIV S. 926 f. — schon im Obigen wiederholt auf frühere Zustände der Natur des Landes hingewiesen und seiner Verhältnisse, die sich von denen der Gegenwart sehr wesentlich unterscheiden mußten in ihren Einwirkungen. So der frühere Vegetationsreichtum, zumal im Baumwuchs größerer und zahlreicherer Art (s. ob. S. 274. 341—42), mit dessen Verschwinden auch die Zahl niederer Gewächse abnehmen mußte; so der größere Reichtum mannigfacher Nahrungsmittel, deren sich das Volk Israel zu seiner Zeit bedienen konte (s. ob. S. 684—85); so der allgemeiner durchgreifende Anbau des Landes, der sich in den monumentalen Zeiten der ältesten Aegypter, ihrer Bergwerke und Ortschaften (s. ob. S. 755. 793—808) kund tut, wie in den christlichen Zeiten durch Episcopal- und überall verbreitete Reste von Klostersitzen, Eremitagen, Mauer-, Gärten-, Feld- und Brunnenanlagen (s. ob. S. 696—728. 617—618 u. a. O.), endlich eben so die Möglichkeit einer besseren Benutzung der temporären Wasserfülle der Wadis, wie der Regenfülle, in den gar nicht so seltenen Regenniederschlägen (s. ob. S. 219. 222. 272. 456. 665. 762. 867 u. a. O.), die aber erst durch Fleiß und Kunstmittel für unfruchtbarere Jahresperioden aufzubewahren im Stande gewesen sein würden, wie dies auch in andern Länderstrichen gleicher Breitenparallele der Fall ist. — Diese Verhältnisse zusammengefaßt und unterstüzt durch die zahlreichen Sinaitischen und Serbalischen Inscriptionen, mit denen in dem Wadi Mokatteb und in hundert andern Schluchten, auf Fels- und Berg-Höhen, die gegenwärtig in wilder Vereinsamung und völliger Vernachlässigung durch Menschenhand nach allen Richtungen hin durch die ganze centrale Gebirgsgruppe gefunden werden, beweisen, daß einst zahlreichere Populationen hier bestehen konten und wirklich Bestand hatten." Hiemit vgl. die Bemerkungen von *Osc. Fraas* (Aus dem Orient. Geolog. Beobachtungen am Nil, auf der Sinai-Halbinsel u. in Syrien. Stuttg. 1867) S. 27 ff. über die klimatische Umgestaltung der Sinai-Halbinsel in den historischen Zeiten. — 2) Wären die Israeliten schon in der mos. Zeit ein Volk von mehrern Millionen gewesen, so würden sie zumal bei ihrer damaligen Tapferkeit das kleine Land leichter und zeitiger bewältigt haben als es nach den Nachrichten in den BB. Josua, der Richter und Samuels geschehen ist, nach welchen sie die Cananiter lange dulden mußten, öfter von ihnen bedrängt wurden und erst seit David und Salomo zu einer vollständigeren Herschaft gelangten. Dieser Einwurf *Knobels* gründet sich auf die Voraussetzung, daß die Völkerschaften Canaans sehr klein und schwach waren. Woher weiß man das? Da sie nach Jos. 12 nicht weniger als 31 Könige hatten und in vielen Hunderten von Städten wohnten, so werden sie an Zahl nicht schwächer, sondern aller Warscheinlichkeit nach bedeutend stärker als Israel mit seinen 600,000 Männern gewesen sein, und auch an Tapferkeit den Israeliten nicht nachgestanden haben; ganz abgesehen davon, daß Israel weder unter Josua nur durch die Stärke seiner Hände Canaan eingenommen, noch in der Folge blos aus Mangel an physischer Kraft die völlige Ausrottung der Cananiter unterlassen hat. — 3) Von den übrigen Einwürfen, daß ein so großes Volk nicht in einer Nacht habe durch den arabischen Meerbusen gehen, auch nicht in einem Tage den Jordan durchschreiten, daß Josua nicht habe das ganze männliche Volk beschneiden können u. s. w. ist der erste schon Bd. I S. 417 f. durch den Nachweis der Möglichkeit des Durchzugs durch das rothe Meer in der angegebenen Zeit erledigt worden; die andern werden später bei der Erklärung der fraglichen Ereignisse ihre Erledigung finden.

1) Im Königreiche Sachsen leben (nach der Volkszählung im J. 1855) auf der Quadratmeile 7501, in Belgien (nach der Zählung im J. 1856) 8462 Menschen, und der Regierungsbezirk Düsseldorf hat $98_{,32}$ Q. Meilen und (nach der Zählung vom J. 1855) 1,007,570 Einwohner, so daß 10,248 Menschen auf 1 Q. M. wohnen, vgl. *J. E. Wappaeus* allgem. Bevölkerungsstatistik Lpz. 1859. I S. 46. 45 u. 74. — Hienach konten in Palästina über 5 Millionen Menschen nicht nur wohnen, sondern auch, wenn wir einerseits die durch biblische und außerbiblische Zeugnisse bestätigte un-

Dio Cassius bestätigten Angaben des *Josephus* zu Christi Zeiten noch beträchtlicher gewesen sein mochte, vgl. *C.v.Raumer* Palästina S.93. Konte aber Canaan zur Zeit der Blüte des israelitischen Reiches 5 Millionen Einwohner fassen und ernähren, so werden auch in den Zeiten Josua's und der Richter 2 Millionen Menschen und darüber dort Unterkommen und Lebensunterhalt gefunden haben, trozdem daß damals noch manche Landesteile im Besitze der Cananiter und Philister geblieben waren und die Israeliten inmitten der noch nicht ganz ausgerotteten cananitischen Bevölkerung wohnten (Jud. 3, 1—5).

Vergleichen wir nun den Volksbestand nach den beiden Zählungen im zweiten und vierzigsten Jahre des Zugs, so finden wir bei einigen Stämmen eine beträchtliche Zunahme, bei andern eine starke Abnahme. Die Bestände der Männer von 20 Jahren und darüber waren bei den einzelnen Stämmen folgende:

	Erste Zählung		Zweite Zählung.
Ruben	46,500	. . .	43,730
Simeon	59,300	. . .	22,200
Gad	45,650	. . .	40,500
Juda	74,600	. . .	76,500
Isaschar	54,400	. . .	64,300
Sebulon	57,400	. . .	60,500
Ephraim	40,500	. . .	32,500
Manasse	32,200	. . .	52,700
Benjamin	35,400	. . .	45,600
Dan	62,700	. . .	64,400
Aser	41,500	. . .	53,400
Naphtali	53,400	. . .	45,400
Summa	603,550		601,730

Hienach hatten bei der zweiten Zählung zugenommen Dan um 1700, Juda um 1900, Sebulon um 3100, Isaschar um 9900, Benjamin um 10,200, Aser 11,900 und Manasse um 20,900 Mann. Diese Zunahme, welche bei Isaschar gegen 19%, bei Benjamin und Aser gegen 29% und bei Manasse gegen 63% beträgt, ist zwar recht bedeutend, aber doch selbst bei Manasse nicht unerhört. Ist doch die Gesamtbevölkerung Preußens von Ende 1816 bis Ende 1855 von 10,349,031 Seelen auf 17,139,288 gestiegen, d.i. in 39 Jahren um mehr als 65% gewachsen, während in England die Volkszahl von 1815 bis 1849, also in 34 Jahren um 47% sich vermehrt hat, vgl. *Wappaeus* a.a.O. I S.114 u. 121. Dagegen haben abgenommen Ruben 2770, Gad 5150, Ephraim 8000, Naphtali 8000 und Simeon 37,100 Mann. Für diese bei Ruben nur 6%, bei Gad gegen 12%,

gemein große Fruchtbarkeit und Ertragsfähigkeit dieses Landes im Altertume (vgl. *v. Raumer* Pal. S. 92ff. u. *Ritter* Erdk. XV, 1 S.19 mit dem Nachweise der Veränderung des Klima's von Palästina bei *O. Fraas* a.a.O. S.197ff.), andererseits die bekante Tatsache, daß die Bewohner warmer Länder weniger Nahrungsmittel brauchen als die in kälteren Gegenden wohnenden Europäer, in Betracht ziehen, hinreichenden Lebensunterhalt finden.

bei Naphtali gegen 15%, bei Ephraim gegen 20% und bei Simeon sogar nahe an 63% betragende Verminderung der Volkszahl liegt es nicht fern, die Ursache in den verschiedenen über das Volk ergangenen Strafgerichten zu suchen. Wenn etwa der Stamm Simeon, wie schon ältere Bibelerklärer nach der von Simri, einem Fürsten aus diesem Stamme, 25,6.14 berichteten Tat nicht unwarscheinlich vermutet haben, sich an dem Götzendienste des Baal Peor am stärksten versündigt hatte, so wird ihn auch die Plage, in welcher 24000 Mann fielen (25,9), viel stärker als die anderen Stämme getroffen haben, und es besonders hieraus zu erklären sein, daß bei der unmittelbar darauf vorgenommenen Zählung seine heerpflichtigen Männer auf 22,200 zusammengeschmolzen waren. — Bei alle dem hat jedoch die Gesamtzahl der Gemusterten in den 40 Jahren des Wüstenzuges sich nur um 1820 Mann vermindert.

Sehr klein erscheint dagegen im Vergleiche mit den übrigen der Stamm Levi, der bei der ersten Zählung im 2. J. des Zugs 22000 und bei der zweiten im 40. J. 23000 männliche Personen von einem Monate an und darüber hatte (3,39. 26,62). „Rechnet man — bemerkt hierüber *Kn.* — daß z.B. in Belgien auf dem Lande bei einer Zahl von 10,000 männlichen Individuen im ersten Monat nach der Geburt 1074 und vom ersten Monat bis zum 20. Jahre 3684 sterben, also dann nur noch 5242 übrig sind (*Oettinger* Anleitung zu finanziellen, polit. und jurid. Rechnungen S.317), so zählte der Stamm Levi nur etwa 13000 Männer von 20 Jahren und darüber, mithin lange nicht halb so viel als die schwächsten der übrigen Stämme und beinahe blos den 6. Teil vom stärksten Stamme, von Juda." Allein troz dieser Kleinheit ist doch die Richtigkeit der angegebenen Zahlen nicht in Zweifel zu ziehen. Sie werden nicht nur durch die Tatsache geschüzt, daß die Zählung der dienstfähigen Leviten in dem Alter von 30—50 Jahren 8580 Mann betrug (4,48); eine Zahl die in angemessenem Verhältnisse zu der Zahl von 22000 Personen von einem Monate und darüber steht, sondern auch dadurch bestätigt, daß der Stamm Levi unter David auch nur 38,000 Männer von 30 J. und darüber zählte (1 Chr. 23,3), also auch in dem Zeitraume von Mose bis David seine Vermehrung hinter der der übrigen Stämme zurückgeblieben war, da diese in dem angegebenen Zeitraume von 600,000 auf 1300,000 Mann angewachsen waren. Vermögen wir auch keinen Grund für dieses geringe Wachstum des Stammes Levi zu erkennen, so sehen wir doch, daß auch die übrigen Stämme sich nicht gleichmäßig vermehrt haben. Wenn Levi bei der ersten Zählung nicht halb so stark ist als Manasse, so ist nicht Manasse allein, sondern auch Benjamin nicht halb so stark als Juda, und bei der zweiten Zählung hat selbst Ephraim noch nicht die Hälfte der Männerzahl von Juda.

Eine viel größere Schwierigkeit scheint darin zu liegen, daß die Zahl aller männlichen Erstgeborenen der 12 Stämme, die bei der zum Behuf ihrer Ablösung durch die Leviten vorgenommenen Zählung nur 22,273 Personen betrug (3,43), in gar keinem der Wirklichkeit entsprechenden Verhältnisse zur Gesamtzahl der heerpflichtigen Männer und der daraus sich ergebenden gesamten männlichen Seelenzahl des ganzen Volks steht.

Wenn die 603,550 Männer von 20 J. und darüber nach dem oben Bemerkten eine Volkszahl von mehr als 1 Million männlicher Seelen voraussetzen, so würde, falls die 22,273 die Summe aller erstgeborenen Söhne im ganzen Volke wären, auf 40 bis 45 männliche Personen nur ein Erstgeborener kommen, also jeder Familienvater 39 bis 44 Söhne gezeugt oder gehabt haben, während das gewöhnliche Verhältnis der erstgeborenen Söhne zur gesamten männlichen Seelenzahl eines Volks 1 zu 4 ist. Aber die ein so ungeheures Mißverhältnis, ja ein ganz undenkbares Verhältnis ergebende Berechnung gründet sich auf die Annahme, daß das Gesetz, welches die Heiligung der männlichen Erstgeburt vorschreibt, rückwirkende Kraft gehabt habe und so zu verstehen sei, daß nicht nur die erstgeborenen Söhne, welche von der Zeit der Erlassung des Gesetzes an geboren wurden, sondern überhaupt alle unter dem ganzen Volke befindlichen Erstgeborenen, auch die welche schon Väter und Großväter, vielleicht gar Urgroßväter waren, hätten dem Herrn dargebracht und mit 5 Sekeln für jeden Kopf gelöst werden sollen. Faßt man das Gesetz in diesem Sinne mit rückwirkender Kraft und Ausdehnung auf die vor Erscheinung desselben schon Geborenen, wie es von *J. D. Michaelis* an bis auf *Knobel* herab geschehen ist, dann ist die Beschränkung seiner Anwendung auf die erstgeborenen Söhne, welche nicht bereits schon selbst wieder Väter geworden, eine ganz unberechtigte Willkür; ein bloßer Notbehelf, das Mißverhältnis zu beseitigen, der nicht einmal zum erwünschten Ziele führt.[1] Betrachten wir dagegen das Gesetz näher, so läßt sich weder in

1) Dies zeigen die verschiedenen Versuche, von jener Annahme aus die Schwierigkeit zu lösen. *J. D. Michaelis, de censibus Hebr.*, in den *commentatt. Götting. Bremae 1774 p. 23 sqq.* meinte das angegebene Verhältnis aus der Häufigkeit der polygamischen Ehen unter den Israeliten erklären zu können, hat aber nicht bedacht, daß die Polygamie in solcher Allgemeinheit, wie sie hiebei vorausgesetzt werden müßte, zu keiner Zeit weder bei den Israeliten noch bei irgend einem andern Volke geherscht hat. Dieser Ansicht trat *Hävernick*, Hdb. d. Einl. I, 2 S. 488 f. (oder S. 424 f. der 2. Aufl.) bei, nahm aber abweichend von *Mich.* an, daß nur die erstgeborenen Söhne gezählt seien, die dies sowol von väterlicher als von mütterlicher Seite waren, wodurch aber die Schwierigkeit nicht gehoben, sondern nur ins Unglaubliche gesteigert wird. Andere meinten, es seien nur die in den Ehen der lezten 6 Jahre erzeugten Erstgeborenen gezählt; so *Baumgarten*, weil nach Lev. 27, 6 das Lösegeld für Knaben dieses Alters 5 Sekel betragen habe (3, 47); aber diese Bestimmung gilt von den Gelübden und beweist nichts für die Lösung der Erstgeburten, die gar nicht Object eines Gelübdes werden konten (Lev. 27, 26), und *Bunsen*, weil in diesem Alter die Kinder dem Moloch geweiht zu werden pflegten (*sic!*). — Endlich *Kurtz* Gesch. d. A. B. II S. 345 f. versucht die Schwierigkeit zu lösen 1) durch Erinnerung an die große Fruchtbarkeit der israelitischen Weiber, 2) durch Ausschließung a) der väterlichen Erstgeburt, die nicht zugleich mütterliche Erstgeburt war, b) aller Erstgeborenen die schon selbst Familienväter waren, 3) durch die Bemerkung, daß „wir bei einer Volkszahl von 600,000 Männern über 20 Jahren etwa 200,000 unter 15 Jahren annehmen können." Subtrahire man diese 200,000 noch nicht 15jährigen Knaben von den 600,000 über 20 Jahre alten Männern, so bleiben 400,000 verheiratete Männer übrig. „Dann würde bei der Gesamtzahl von 22,273 Erstgeburten sich das Verhältnis so stellen, daß etwa auf 9 männliche Geburten eine Erstgeburt falle. Dies Verhältnis müsse aber nach dem unter Nr. 2a angeführten Grunde noch auf die Hälfte herabgesezt werden. Wir hätten dann für einen jeden Familienvater durchschnittlich 4—5 Söhne oder 9 Kinder, was bei der Fruchtbarkeit hebräischer Ehen durchaus nichts Befremdendes hat." Das wäre allerdings wahr und auch das Facit der Berechnung ganz richtig, da 9×22.273 = 200,457 ist, wenn nur die dieser Berechnung supponirte Subtraction mit den Regeln der Arithmetik vereinbar oder die Reduction der 600,000 Männer auf 400,000 irgendwie zu rechtfertigen wäre.

den Worten כָּל־בְּכוֹר פֶּטֶר כָּל־רֶחֶם (Ex. 13, 2 vgl. Num. 3, 12) noch in der *ratio legis*, noch in den Umständen, unter welchen es gegeben wurde, eine Nötigung oder auch nur eine Berechtigung zu einer solchen Ausdeutung und Ausdehnung erkennen. Nach Ex. 13, 2 gab Gott nach der Einsetzung und ersten Feier des Pascha das Gebot: „Heilige mir alle Erstgeburt an Menschen und Vieh", und zwar nach v. 11 ff. mit der näheren Bestimmung, daß Israel, wenn es in das Land Canaan komme, dem Herrn alle Erstgeburt übergeben und seine erstgeborenen Söhne lösen solle. Schon diese nähere Bestimmung sezt es außer Zweifel, daß Gott nicht eine nachträgliche Heiligung aller männlichen Erstgeborenen, die in Israel vorhanden waren, sondern daß er nur die Heiligung aller derer, die von jezt an geboren werden würden, seinem Volke vorschreibt. Eine Bestätigung hiefür liefert die Erklärung Num. 3, 13 u. 8, 17: „Mein ist alle Erstgeburt; am Tage da ich alle Erstgeburt in Aegypten schlug hab ich mir alle Erstgeburt in Israel vom Menschen bis zum Vieh geheiligt." Nach dieser unzweideutigen Erklärung hatte Gott durch die vermöge des Bluts des Paschalammes seinem Volke gewährte Verschonung vor dem Schlage des Verderbers (Ex. 12, 22 f.) sich alle Erstgebornen Israels tatsächlich geheiligt und die Paschafeier eingesezt, um in derselben das ganze Volk Israel mit allen seinen Söhnen zu seinem Eigentumsvolke anzunehmen oder das zu seinem erstgeborenen Sohne erwählte Volk (Ex. 4, 22) in den Stand der Gotteskindschaft einzusetzen. Diese seine Gotteskindschaft soll nun Israel fortan nicht allein durch die alljährliche Wiederholung der Paschafeier sondern auch noch dadurch betätigen, daß es alle männliche Erstgeburt von seinen Söhnen und seinem Viehe dem Herrn darbringt, die Erstgeburten des Viehes auf dem Altare ihm opfert, die erstgeborenen Söhne aber von der ihnen obliegenden Pflicht beim Heiligtum seines Gottes zu dienen löst; natürlich nur die Erstgeburten von Menschen und Vieh, die von nun an zur Welt kommen werden, nicht aber die, welche Gott durch Verschonung Israels mit seinem Viehe sich schon geheiligt hatte.[1]

1) Auch *Hengstenberg* hat (Evang. K. Z. 1864 Nr. 16 S. 191) gegen *Colenso*, welcher das Mißverhältnis, welches 22,273 Erstgeborne zu 603,550 erwachsenen Mannspersonen bilden, als Argument gegen den geschichtlichen Charakter des Pentat. geltend gemacht hat, nachgewiesen, daß unter den Erstgeborenen nur *Kinder* bis zu einem gewissen Alter zu verstehen seien. Und schon *Vitringa* hat aus Ex. 13, 11 f. in Verbindung mit der Tatsache, daß dieses Gesetz vor der Annahme der Leviten anstatt der Erstgeborenen für den Dienst beim Heiligtume nicht ausgeführt worden, richtig gefolgert, daß dasselbe hauptsächlich für die Zukunft bestimt gewesen sei. *Lex haec* — bemerkt er *Observatt. ss. L. II c. 2 §. 13 — pertinet ad Tabernaculum postea erigendum et sacerdotes statos solenniter instituendos, ubi demum illa cum aliis multis similis speciei legibus observanda erat. — Primogeniti designabantur a Deo sacerdotum et sacrarum rerum magistri, Deo solenniter consecrandi; sive per se ipsos sive in aliis, illis beneficio divino substituendis. Supponebatur itaque hoc praecepto, erigendum esse tabernaculum, ordinandos sacer-*

Steht dieses fest, so sind in den 22,273 Erstgeborenen, die gegen die Leviten ausgelöst wurden (3,45 ff.), nur die erstgeborenen Söhne begriffen, welche vom Tage des Auszugs aus Aegypten bis zu der 13 Monate später angeordneten und ausgeführten Musterung der 12 Stämme geboren waren. Ziehen wir, um uns über das Verhältnis dieser Zahl zur gesamten männlichen Volkszahl der 12 Stämme Israels ein Urteil zu bilden, die Ergebnisse der neuern Volkszählungen und Bevölkerungsstatistik zu Rathe, so dürfen wir nach diesen annehmen, daß in dem Volke, welches 603,550 Männer über 20 Jahre zählte, 190,000 bis 195,000 in dem Alter von 20 bis 30 Jahren standen.[1] Setzen wir nun dieses Alter als die Zeit, in welcher die Israeliten heirateten, so würden jedes Jahr im Durchschnitte 19000 bis 19,500 Ehen geschlossen worden, und bei einem Volke, welches in dem durch die außerordentliche Fruchtbarkeit seiner Bewohner im Altertume berühmten Lande Aegypten aufgewachsen war, fast ebenso viele, mindestens 19000 Erstgeburten zu erwarten sein. Diese Durchschnittszahl würde größer werden, wenn wir die Zeit der Eheschließung in das Alter von 18—28 Jahren verlegen oder auf die Zeit vom 18. bis 25. Lebensjahre reduciren wolten.[2] Wollen wir aber auch hievon absehen, so müssen wir doch den gewichtigen Umstand in Betracht ziehen, daß solche aus der Berechnung eines längeren Zeitraums gewonnene Durchschnittszahlen den wirklichen Bestand der einzelnen Jahre nur annähernd ausdrücken, und der wirkliche Tatbestand in Jahren der Not und Bedrängnis bis zur Hälfte der Durchschnittszahl und darunter herabsinken, in andern Jahren bei besonders günstigen Verhältnissen auch wie-

dotes, formandum altare, instituendas sacri ministerii caeremonias, atque docebat ipsa rei natura, non posse ante hoc tempus hujus legis de Primogenitis usum esse ullum statum ordinatumque.

1) Nach der von *Bernoulli*, Populationistik S. 42 mitgeteilten und als sehr sorgfältig bezeichneten Zählung der Bevölkerung der Stadt *Basel* nach den Altersklassen im J. 1837 kamen auf 1000 Einwohner 326 von 0—20 Jahren, 224 von 20—30 J. und 450 von 30 J. und darüber. Wenden wir dies Verhältnis auf das Volk Israel an, so würden von 603,550 Mann von 20 J. und darüber 197,653 in dem Alter von 20—30 J. gestanden haben. Diesem Verhältnisse komt sehr nahe das der Bevölkerung der Stadt Wien mit ihren Vorstädten Ende 1856, welches *H. F. Brachelli* Hdb. der Geographie und Statistik des Kaiserth. Oesterreich (Lpz. 1861) S. 101 mitteilt. Hienach zählte Wien an männlichen Einwohnern 88,973 von 0—20 Jahren, 44000 von 21—30 J. und 97853 von 31 J. und darüber, ohne das Militär und die in den Heilanstalten Befindlichen. Nach diesem Verhältnisse würden von den 603,550 Israeliten über 20 Jahre 187,209 in dem Alter von 21—30 J. gewesen sein.

2) Daß die im Texte angesezte Durchschnittszahl der jährlich geschlossenen Ehen nicht zu groß, sondern sicher zu klein angenommen ist, läßt sich aus einer Vergleichung mit den im preußischen Staate jährlich vorkommenden Trauungen schließen. Im Jahre 1858 fanden in Preußen bei einer Bevölkerung von 17,793,900 Einwohnern 167,387, im J. 1816 dagegen bei 10,402,600 Einwohnern 117,448 Trauungen statt, vgl. *Brachelli* Hdb. der Geogr. und Statistik von Preußen (1861) S. 33 u. 37. Das erste Verhältnis auf Israel mit 2 Millionen Seelen übertragen würde 19,000, das zweite 22,580 Ehen für das Jahr ergeben, wobei noch ins Auge zu fassen, wie viele heiratsfähige Jünglinge und Männer in den europäischen Staaten aus Mangel an den zur Gründung eines eigenen Hausstandes erforderlichen Mitteln keine Ehe schließen können.

der bis zum doppelten Betrag derselben steigen kann.[1] Als die Israeliten unter dem harten Stocke der ägyptischen Frohnvögte und zulezt gar unter dem unmenschlich harten Edikte Pharao's, alle hebräischen Knäblein bei ihrer Geburt zu tödten, seufzeten, da wird die Zahl ihrer Heiraten ohne Zweifel von Jahr zu Jahr abgenommen haben. Je länger aber dieser Druck angedauert hatte, um so mehr Ehen werden auch bei diesem Volke, das sich der Verheißung zahlreicher Vermehrung vonseiten seines Gottes erfreute, sofort geschlossen worden sein, als Mose auftrat und durch die gewaltigen Zeichen und Wunder, mit welchen er Aegypten und seinen stolzen König schlug, sich als den Mann erwies, den der Gott der Väter gesandt und mit der Macht ausgerüstet hatte, sein Volk aus der Knechtschaft Aegyptens zu erlösen und in das den Vätern verheißene gute Land Canaan einzuführen. In dieser Zeit, wo der Geist des Volks von neuem auflebte und die Hoffnung einer herrlichen Zukunft alle Gemüter erfülte, konten leicht in einem Jahre, etwa von der Zeit der siebenten Plage, gegen 3 Monate vor dem Auszuge an gerechnet, gegen 38000 Ehen geschlossen worden und bis zum 2. Monate des zweiten Jahres nach dem Auszuge an 37,600 erstgeborene Kinder zur Welt gekommen sein, unter welchen 22,273 Knaben waren, da das Verhältnis der männlichen Geburten zu den weiblichen außerordentlich schwankt, nachweislich schon auf 157 zu 100 gestiegen ist, und bei den Juden noch in neuerer Zeit sich mehrfach wie 6 zu 5 und selbst 3 zu 2 (genauer 29 zu 20) herausgestelt hat.[2]

In dieser Weise läßt sich das vorliegende Problem lösen ganz unabhängig von der Frage, ob das Gesetz sich auf alle erstgeborenen Söhne väterlicherseits oder nur auf die beziehe, die wie von väterlicher so zugleich von mütterlicher Seite erstgeboren waren und zwar in dem Sinne, daß keine Tochter voraufgegangen war. Diese leztere Ansicht halten wir für völlig unbegründet, für ein blos zur Ausgleichung des vermeintlichen Mißverhältnisses herbeigezogenes Hilfsmittel, zu dessen Begründung der Ausdruck פֶּטֶר רֶחֶם *fissura uteri i. e. qui findit uterum* auf unberechtigte

1) Wie stark schon die Zahl der jährlich geschlossenen Ehen selbst in großen, verschiedene Völkerstämme in sich fassenden Staaten bei normaler, durch keine ungewöhnlichen Ereignisse gestörter Entwicklung in verschiedenen Jahren variirt, das zeigt die Statistik des Kaisertums Oesterreich bei *Brachelli* a. a. O. S. 91, woraus erhellt, daß in demselben im J. 1851 bei einer Gesamtbevölkerung von 36½ Millionen Seelen 361,249, dagegen im J. 1854, nachdem die Bevölkerung um mehr als eine halbe Million zugenommen hatte, nur 279,202 Trauungen gezählt worden sind. Ungemein viel größer sind natürlich die jährlichen Schwankungen in einzelnen Landesteilen.

2) Nach *Bernoulli* Hdb. der Populationistik S. 143 wurden in der Stadt Genf im J. 1832 auf 100 Mädchen 157 Knaben geboren. Ferner bemerkt derselbe S. 153: „Sehr merkwürdig ist es, daß mehrfacher Beobachtung nach unter den Juden ungewöhnlich viel Knaben geboren werden" und führt als Belege hiefür an, daß nach *Burdach* die Geburtslisten in Livorno auf 100 weibliche 120 männliche Judenkinder nachweisen, und nach *Hufeland* innert 16 Jahren in Berlin 528 männliche und 365 weibliche Juden zur Welt gekommen, wonach das Verhältnis 145 zu 100 ist. Nach diesem Verhältnisse sind oben im Texte auf 22,273 Knaben, 15,327 Mädchen gerechnet worden.

Weise premirt wird. Hiegegen hat schon *J. D. Michaelis l. c. p. 28* richtig bemerkt: *non nimis urgenda esse etyma, nec enim ex his sed ex usu pendere vocabulorum potestates.* Es ist eine in allen Sprachen wiederkehrende Tatsache, daß bei vielen Wörtern die ursprüngliche sinnliche Grundbedeutung im Laufe der Zeiten immer mehr zurücktritt und allmälig im Sprachgebrauche ganz vergessen wird. Dazu komt, daß פֶּטֶר רֶחֶם constant nur da sich findet, wo die menschliche und thierische Erstgeburt mit einem gemeinsamen Ausdrucke bezeichnet werden soll (Ex. 13, 2. 12—15. 34, 19 u. 20. Num. 3, 12 f. 8, 16 u. 17. 18, 15. Ez. 20, 16) und selbst da bei Unterscheidung beider in der Regel von den erstgeborenen Söhnen nur בְּכוֹר, von der thierischen Erstgeburt nur פֶּטֶר gebraucht wird (vgl. Ex. 13, 13[b] mit v. 12 u. 13[a]; 34, 20[b] mit v. 19 u. 20[a]). Wo hingegen nur von den erstgeborenen Söhnen gehandelt wird wie Deut. 21, 15—17, da sucht man פֶּטֶר רֶחֶם vergebens. Ferner kent das A. Testament eben so wie das neuere Recht nur erstgeborene Söhne, ohne jemals Töchter als erstgeboren zu bezeichnen, und in Bezug auf die Erbschaft selbst bei zwei Frauen, welche beide ihrem Manne Söhne geboren haben, nur *einen* erstgeborenen Sohn, wobei also die Erstgeburt von mütterlicher Seite gar nicht in Betracht komt, vgl. Gen. 46, 8. 49, 3. Deut. 21, 15—17. Was aber in Bezug auf das Erbrecht galt, daß der erste Sohn eines Familienvaters unabhängig davon, ob vor demselben Töchter geboren waren oder nicht, der Erstgeborene (הַבְּכוֹר) hieß und die Vorrechte des Erstgeborenen genoß, das wird ohne Zweifel auch für die Heiligung der erstgeborenen Söhne gegolten haben. Oder sollen wir glauben, daß, da bekantlich die ersten Kinder in den Ehen eben so häufig Töchter als Söhne zu sein pflegen, Gott alle die Väter in Israel, deren ältestes Kind eine Tochter war, von der Verpflichtung ihre Gotteskindschaft durch Heiligung des erstgeborenen Sohnes zu betätigen, solte entbunden und die Erfüllung dieser Pflicht nur von der Hälfte des Volks verlangt haben? Von einer solchen Auslegung des Gesetzes können wir nicht glauben, daß sie dem Geiste der alttestamentlichen Bundesöconomie entsprechend sein solte.

Cap. I. **Die Musterung der 12 Stämme außer den Leviten.** V. 1—3. Vor Aufbruch der Gemeinde Israels vom Sinai befahl Gott Mosen am ersten des zweiten Monats im zweiten Jahre nach dem Auszuge aus Aegypten, die Summe der ganzen Gemeinde der Söhne Israels „nach ihren Geschlechtern, nach ihren Vaterhäusern“ (s. Ex. 6, 14) aufzunehmen, „in (nach) der Zahl ihrer Namen“ d. h. einzeln gezählt und verzeichnet, jedoch nur „alles Männliche nach ihren Köpfen von 20 Jahren und darüber“ (s. Ex. 30, 14), näml. nur כָּל־יֹצֵא צָבָא „alle Ausziehenden des Heeres“ d. h. die ganze streitbare Mannschaft (יֹצֵא צָבָא = בָּאֵי צָבָא oder יֹצֵא לַצָּבָא 31, 27. 28. 36), weil durch diese Zählung die Stämme und Stammesabteilungen zu צְבָאוֹת Heerscharen Jehova's organisirt werden sollen, damit die ganze Gemeinde als Kriegsheer für die Sache ihres Herrn streite, vgl. zu Ex. 7, 4.

V. 4—16. Mit Mose und Aaron, welchen die Zählung oder vielmehr Musterung des Volks befohlen wird, sollen sein d. h. ihnen beistehen, die Musterung ausführen helfen „je ein Mann von dem Stamme, welcher אִישׁ רֹאשׁ Hauptmann seiner Vaterhäuser ist d. h. Stammfürst. רֹאשׁ בֵּית אָבוֹת in v. 2

technischer Ausdruck für die Abteilungen, in welche die מִשְׁפָּחוֹת die Geschlechter der Stämme sich gegliedert hatten, bez. in v. 4 nach seinem ursprünglichen d. h. von der natürlichen Bildung der Stämme, Geschlechter und Familien ausgegangenen Sprachgebrauche die Vaterhäuser, welche jeder Stamm in dem Hause seines Erstgeborenen besaß, s. m. Archäol. §. 140 Anm. 7. — In v. 5—15 sind diese Stammhäupter einzeln aufgeführt, eben so 2, 3 ff. 7, 12 ff. 10, 14 ff. Sie heißen v. 16 קְרִיאֵי הָעֵדָה „Berufene der Gemeinde“, weil sie als Vertreter der Stämme zu Gemeindetagen behufs der Regelung der Volksangelegenheiten berufen worden, נְשִׂיאֵי מַטּוֹת רָאשֵׁי אַלְפֵי יִשְׂרָאֵל „Fürsten ihrer väterlichen Stämme“ und „Häupter der Tausende Israels.“ נְשִׂיאִים nach ihrem Geburtsadel, רָאשִׁים als Vorstände der die Stämme bildenden *Alaphim.* אֲלָפִים gleichbedeutend mit מִשְׁפָּחוֹת Geschlechter (vgl. 10, 4. Jos. 22, 14 u. ö.), weil die Zahl der Familienhäupter der Geschlechter eines Stammes mindestens tausend betrug, s. zu Ex. 18, 25. Bei der zweiten Zählung Num. 26 hatten die 57 Geschlechter der 12 Stämme über 600,000 streitbare Männer. In ähnlicher Weise ist im Altgermanischen der Begriff der Hundertschaft mannigfach erweitert, s. *Grimm* deutsche Rechtsaltertümer S. 532 bei *Baumg.*

V. 17—47. Diesen Befehl führten Mose und Aaron aus. Sie nahmen (וַיִּקָּח) d. h. zogen zu diesem Geschäfte herbei die mit Namen bestimten d. h. namhaften (נָקַב s. zu Lev. 24, 11) 12 Stammhäupter und ließen durch sie die ganze Gemeinde versammeln und in Geschlechtstafeln verzeichnen. יִתְיַלְּדוּ sich als geboren angeben d. h. in Geschlechtsregister (סִפְרֵי תוֹלְדוֹת) eintragen lassen. Dieses Verzeichnen heißt v. 19 u. ö. פָּקַד mustern. — In v. 20—43 wird die Summe der Gemusterten aller einzelnen Stämme und v. 44—47 die Gesamtsumme des ganzen Volks, mit Ausnahme des Stammes Levi, angegeben. תּוֹלְדוֹת v. 20. 22. 24 u. s. w. „ihre Zeugungen“ d. h. die von ihnen Gezeugten, wobei die „Söhne Rubens, Simeons u. s. w.“ als die Väter gedacht sind, von welchen die Geschlechter und Vaterhäuser der einzelnen Stämme entsprossen sind. Das לְ vor בְּנֵי שִׁמְעוֹן v. 22 und den folgenden Namen v. 24. 26 u. s. w. bed. hinsichtlich, was anbetrift, wie Jes. 32, 1. Ps. 17, 4 u. ö. הָתְפָּקֵד v. 47 (constant ohne Verdoppelung, s. *Ges.* §. 54, 3. *Ew.* §. 132[d]) gemustert werden.

V. 48—54. Den Stamm Levi soll Mose nicht unter den Söhnen Israels d. h. mit den übrigen Stämmen zusammen mustern und seine Summe aufnehmen, sondern die Leviten für den Dienst der Wohnung des Zeugnisses (Ex. 38, 21) d. i. der Stiftshütte bestellen, daß sie sich um dieselbe lagern, beim Aufbruche des Lagers sie abbrechen und beim Beziehen eines Lagers wieder aufrichten, und nicht ein Fremder (זָר Nichtlevit wie Lev. 22, 10) ihr nahe und getödtet werde (s. c. 3). Die anderen Stämme aber sollen jeder an seiner Lagerstätte und bei seinem Banner (s. zu 2, 2) in ihren Schaaren lagern (s. c. 2), damit nicht, eben durch das Nahen eines Fremden, ein Zorn über die Gemeinde komme. קֶצֶף der Zorn Jehova's, der über die Unheiligen, die gegen sein Gebot seinem Heiligtume nahen, in Strafgerichten losbricht 8, 19. 18, 5. 22. — Wegen שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת s. zu Gen. 26, 5 u. Lev. 8, 35.

Cap. II. **Die Ordnung der 12 Stämme im Lager und auf den Zügen.** V. 1 u. 2. Die 12 Stämme sollen sich lagern jeder zu seinem Paniere bei den Zeichen ihrer Vaterhäuser gegenüber (מִנֶּגֶד Gen. 21, 16) der Stiftshütte (in einiger Entfernung) ringsum und zwar nach den im Folgenden gegebenen nähern Bestimmungen so, daß auf jeder der 4 Seiten der Stiftshütte 3 Stämme unter einem Paniere vereinigt neben einander lagern, die 12 Stämme also 4 große Lager oder Heeresabteilungen bilden. Zwischen diesen Lagern und dem die Stiftshütte umgebenden Vorhofe sollen an 3 Seiten die 3 Hauptgeschlechter der Leviten und auf der vordern oder Morgenseite vor dem Eingange Mose und Aaron mit seinen Söhnen d. h. den Priestern lagern (3, 21—38). דֶּגֶל Panier, Banner, Fahne bezeichnet das größere Feldzeichen, welches jede der aus 3 Stämmen gebildeten Heeresabteilungen hatte und welches zugleich das Banner des diese Abteilung anführenden Stammes war, sodann in abgeleiteter Bed. das unter einem Banner vereinigte Heer, ähnlich wie *σημεία, vexillum* und das altdeutsche Fähnlein, so v. 17. 31. 34 und in Verbindung mit מַחֲנֶה schon v. 3. 10. 18 u. 25, wo: „Panier des Lagers Juda, Ruben, Ephraim und Dan" die unter diese Paniere geschaarten צְבָאוֹת der Stämme sind. אוֹת Zeichen sind die kleineren Fahnen oder Banner, welche die einzelnen Stämme und Stammabteilungen (Vaterhäuser) führten. Ueber Beschaffenheit und Gestalt der דְּגָלִים gibt weder das mos. Gesetz noch das A. Test. überhaupt irgendwelche Andeutung. Nach rabbinischer Tradition trug das Banner Juda's das Bildnis eines Löwen, das von Ruben das Bild eines Menschen oder Menschenkopfs, das von Ephraim das Bild eines Stieres und das von Dan das Bild eines Adlers, so daß auf diesen vier Panieren die vier in den Cherubgestalten des Ezechiel vereinigten Geschöpfe dargestelt gewesen wären.[1]

1) Eine genauere Beschreibung nach rabbinischer Ueberlieferung gibt *Hier. Prado in comment. in Ezech.* (c. *1 p. 44*) die also lautet: *Singuli duces tribuum propria gestabant insignia, parentum scilicet stemmata in vexillis depicta. Ad Orientem ergo, supra papilionem Naasson primogeniti Judae collucebat vexillum viridis coloris, quem sibi colorem assumpsit, quoniam in viridi lapillo, smaragdo scilicet, parentis Judae nomen erat exaratum in Rationali Pontificis* (d. h. im hohepriesterlichen Brustschilde Ex. 25, 15 ff.): *in quo vexillo depictus erat leo, stemma et hieroglyphicum parentis Judae: nam hunc leoni comparaverat Jacob dicens: Catulus leonis Juda. — Ad Meridiem, supra tentorium Elisur filii Ruben eminebat vexillum rubrum, referens colorem sardii, in quo erat nomen patris, puta Ruben scriptum in Rationali: symbolum autem in hoc vexillo depictum visebatur humanum caput, eo quod Ruben esset primogenitus et familiae caput. — Ad Occidentem surgebat in altum supra tentorium Elisama filii Ephraim vexillum aureum, in quo exaratum visebatur caput vituli (eo quod avus ejus Joseph per visionem vitulorum sive boum praedixisset et providisset fami Aegypti Gen. 41 — unde et Moses postea Deut. 33, 17 benedicens tribum Joseph, puta Ephraim, ait: Primogeniti tauri pulchritudo ejus). Aureus vero splendor vexilli Ephraim aemulabatur fulgorem chrysolithi, in quo scriptum erat nomen Ephraim in Rationali. — Ad Aquilonis plagam fluctuabat supra tentorium Ahiezer filii Dan variegatum signum ex albo et rubro colore adinstar jaspidis (al. carbunculi), in quo celatum erat nomen Dan in Rationali. Hujus stemma fuit aquila serpentibus inimica, ab archiduce vice serpentis electa, quoniam avus Jacob parentem Dan contulerat colubro dicens: Fiat Dan coluber in via, cerastes in semita, cujus loco Ahiezer aquilam posuit serpentum exitium. Horruit enim in vexillo praeferre cerastem.*

V. 3—31. Die *Lager- und Marschordnung der Stämme.* V. 3—9. Auf der Vorderseite (קִדְמָה) nämlich gegen Osten soll lagern das Panier des Lagers Juda nach seinen Heerscharen und neben ihm die Stämme Isaschar und Sebulon, die Nachkommen der Lea, unter Juda's Anführung und Banner; ein Heer von 186,400 Mann, welches beim Aufbruche zuerst ausrücken soll (v. 9), so daß Juda als der Vorkämpfer seiner Brüder (Gen. 49, 10) den Zug eröffnet. וּפְקֻדֵיהֶם und צְבָאוֹ וּפְקֻדָיו v. 4. 6. 8. 11 etc. „sein Heer und zwar seine Gemusterten" d. i. das Heer nach seiner gemusterten Mannschaft. — V. 10—16. Auf der Südseite das Banner Rubens, dem Simeon und Gad, die Nachkommen der Lea und ihrer Magd Silpa, bei- und untergeordnet sind. In v. 14 ist רְעוּאֵל Schreibfehler für דְּעוּאֵל 1, 14. 7, 42. 10, 20., welches auch hier 118 *Codd.* bei *Kennic.* und *de Rossi*, mehrere alte Ausgaben und *Sam. Vulg. Jon. Saad.* lesen, während LXX *Onk. Syr. Pers.* Reguel haben. Dieses Heer von 151,450 Mann soll in zweiter Abteilung aufbrechen und ausrücken. — V. 17. Nach ihm soll die Stiftshütte, das Lager der Leviten, inmitten der Lager (der andern Stämme) aufbrechen. „Wie sie lagern, so sollen sie aufbrechen", also Levi inmitten der Stämme; „jeder auf seiner Seite nach seinem Banner" d. h. auf der Seite, wo er gelagert war; nicht, wie meist übersezt wird: jeder an seinem Platze; denn יָד Hand bedeutet wol *latus* (Seite), aber nicht: Platz. Auch in Deut. 23, 13 ist diese Bed. nicht gesichert, und in Bezug auf Jes. 56, 5 u. 57, 8 s. *Del.* zu diesen St. — V. 18—24. Gegen Westen das Banner Ephraims mit den ihm beigegebenen Stämmen Manasse und Benjamin, also die gesamte Nachkommenschaft der Rahel, 108,100 Mann als dritte Abteilung im ganzen Heereszuge. — V. 25—31. Gegen Norden endlich das Banner Gads mit Aser und Naphtali, Nachkommen der Mägde Bilha und Silpa, 157,600 Mann, die zulezt aufbrechen und den Zug beschließen sollen. לְדִגְלֵיהֶם (v. 31) = לְצִבְאֹתָם v. 9. 16 u. 24, nach ihren Bannern d. h. nach den Heerhaufen, aus welchen sie bestehen.

V. 32—34. In v. 32 die Gesamtsumme: 603,550 Mann, (v. 33) ungerechnet die Leviten (s. zu 1, 49) und v. 34 die Schlußbemerkung über die Ausführung des göttlichen Befehles in der Folge — eine vorgreifende Bemerkung wie Ex. 12, 50. 40, 16 u. a.

Cap. III. **Die Musterung des Stammes Levi.** Der Stamm Levi bildete, seitdem Jakob die beiden Söhne Josephs zu seinen Söhnen adoptirt und damit zu Häuptern von Stämmen erhoben hatte, eigentlich den 13. Stamm des ganzen Volks und wurde von der Musterung der zum Heere Jehova's bestimten 12 Stämme Israels ausgenommen, weil Gott ihn für den Dienst am Heiligtume erwählt hatte. Aus diesem Stamme hatte Gott nicht nur Mosen zum Erlöser, Gesetzgeber und Führer seines Volkes berufen, sondern auch Mose's Bruder Aaron mit dessen Söhnen zu Pflegern des Heiligtums. Nun wird endlich der ganze Stamm anstatt der Erstgeborenen aller Stämme zur Dienstleistung für die Priester bei Besorgung der Geschäfte des Heiligtums erwählt und für diesen seinen Beruf gezählt und gemustert.

V. 1—4. Um die Stellung, welche die Leviten zur Priesterschaft (Aaron und seinen Nachkommen) einnehmen sollen, von vornherein anzudeu-

ten, begint der Bericht von ihrer Musterung nicht nur mit der Aufzählung der zu Priestern erwählten Söhne Aarons v. 2—4, sondern auch mit der Ueberschrift: „Dies sind die Zeugungen Aarons und Mose's am Tage d. i. zu der Zeit da Jehova mit Mose auf dem Berge Sinai redete v. 1. Die תּוֹלְדוֹת (s. zu Gen. 2,4) Aarons und Mose's sind nicht blos die von Aaron und Mose abstammenden Geschlechter, sondern die levitischen Geschlechter insgemein, die nach Aaron und Mose benant werden, weil beide zu Häuptern oder geistlichen Vätern des ganzen Stammes erhoben waren, nämlich zu der Zeit als Gott mit Mose auf dem Sinai redete. So gefaßt ist diese Zeitbestimmung weder überflüssige Wiederholung noch auch mit Rücksicht auf die spätere Volkszählung in den Steppen Moabs (26,57 ff.) gemacht. Aaron steht hier vor Mose (s. zu Ex. 6,26 ff.) nicht blos als der ältere, sondern weil seine Söhne das Priestertum erhielten, die Söhne Mose's hingegen unter die übrigen Levitengeschlechter eingereiht wurden, vgl. 1 Chr. 23,14. — V. 2 ff. Die Namen der Söhne Aarons wie Ex. 6,23, der „gesalbten Priester (s. Lev. 8,12), deren Hand man füllte Priester zu sein" d. h. die man in das Priestertum einsezte, s. zu Lev. 7,37. Ueber Nadab und Abihu s. Lev. 10,1 f. Weil beide als sie getödtet wurden keine Kinder hatten, so waren nur Eleasar und Ithamar Priester „angesichts ihres Vaters Aaron" d. h. zu Lebzeiten desselben. עַל־פְּנֵי wie Gen. 11,28.

V. 5—10. Stellung der Leviten vor Aaron den Priester, daß sie ihm dienen. V. 6. הַקְרֵב wie Ex. 28,1. עָמַד לִפְנֵי komt häufig vor von der Stellung des Dieners vor seinem Herrn, um dessen Aufträge entgegenzunehmen. V. 7. Sie sollen die Hut Aarons und der ganzen Gemeinde vor der Stiftshütte hüten, zu besorgen den Dienst der Wohnung, d. h. das warnehmen, was Aaron (dem Priester) und der ganzen Gemeinde obliegt in Bezug auf den Dienst bei der Wohnung Jehova's. שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת s. 1,53 u. Gen. 26,5. Dies wird v. 8 näher dahin bestimt, daß sie die Geräthe der Stiftshütte hüten und zwar was dabei den Söhnen Israels obliegt besorgen d. h. die Aufsicht über die Geräthe derselben, ihre Erhaltung, Reinigung und Aufbewahrung führen sollen. V. 9. Dazu soll Mose die Leviten dem Aaron und seinen Söhnen geben. „Ganz hingegeben sollen sie ihm vonseiten der Söhne Israels sein." Die Wiederholung des נְתוּנִם hier und 8,16 ist verstärkend, die völlige Hingabe ausdrückend (*Ew.* §. 313). Von den Leviten als נְתוּנִים der Priester sind übrigens zu unterscheiden die נְתִינִים nichtisraelitischer Abkunft, welche in der Folgezeit den Leviten für die niedrigsten Dienste beim Heiligtum als Tempelsklaven übergeben wurden s. zu Jos. 9,27. — V. 10. Aaron aber und seine Söhne soll Mose für die Warnehmung des Priestertums bestellen, da kein Fremder (Nichtaaronide) dem Heiligtume nahen darf, ohne getödtet zu werden, vgl. 1,53 u. Lev. 22,10.

V. 11—13. Zu diesem Dienste bestelt Gott aber die Leviten, weil er sie statt aller Erstgeborenen Israels zu eigen anzunehmen beschlossen hat. Als er alle Erstgeburt Aegyptens tödtete, hat er sich alle Erstgeburt in Israel an Menschen und Vieh zum Eigentume geheiligt, s. Ex. 13,1 f. Vermöge dieser in der Annahme des ganzen Volks zu seinem erstgeborenen Sohne begründeten Heiligung (s. Bd. I S. 406) solte das Volk ihm seine erstgeborenen Söhne für den Dienst beim Heiligtume übergeben und alle Erstgeburt seines Viehes ihm opfern. An ihrer Statt sollen nun die Leviten mit ihrem Viehe angenommen und die erstgeborenen Söhne Israels dafür gelöst werden (v. 40 ff.). Durch diese Anordnung, durch welche die Besorgung des Dienstes beim Heiligtume einem Stamme übertragen wurde, der nun mit ungeteiltem Interesse diesem Berufe sich widmen solte und konte, wurde nicht allein eine geordnetere Besorgung dieses Dienstes erzielt, als durch die Erstgeborenen aller Stämme, sondern zugleich dem ganzen Volke die Erfüllung seiner Verpflichtung zu diesem Dienste unzweifelhaft erleichtert. Unter allen Stämmen aber hatten sich die Leviten durch ihr glaubensfestes Auftreten für die Ehre des Herrn bei der Anbetung des goldenen Kalbes Ex. 32,26 ff. als hiezu am meisten befähigt gezeigt. In diesem den Stamm Levi beseelenden Geiste liegt unstreitig der Grund, weshalb sie von Gott für den Dienst beim Heiligtume erwählt wurden, und nicht darin, daß Mose und Aaron diesem Stamme angehörten und in ihren Stammgenossen sich eine hierarchische Kaste schaffen wolten, wie sie andere alte Völker z. B. die Meder in den Magiern, die Perser in den Chaldäern, die Indier in den Braminen hatten. לִי אֲנִי יְהוָה mir, mir dem Jehova v. 13. 41 u. 45 vgl. *Ges.* §. 121,3.

V. 14—20. Die Musterung der Leviten umfaßt alle männlichen Personen von einem Monate und darüber, weil sie statt der Erstgeborenen dem Jehova geheiligt werden solten, diese aber in dem Alter von einem Monate an hiezu oder zur Lösung verpflichtet waren, vgl. v. 40 u. 43 mit 18,16. — In v. 17—20 werden die Söhne Levi's und deren Söhne, welche die Geschlechter der Leviten begründeten, in Uebereinstimmung mit Ex. 6,16—19 aufgezählt.

V. 21—26. Die *Gersoniten* teilten sich in zwei Geschlechter und zählten 7500 männliche Köpfe. Sie sollen unter ihrem Haupte *Eljasaf* hinter der Stiftshütte d. i. an der Westseite lagern (v. 23 f.) und bei der Stiftshütte die Wohnung und das Zelt, dessen Bedeckung und Eingangsvorhang, die Umhänge des Vorhofs mit den Vorhängen seines Thores und die Seile des Stiftszeltes bezüglich all seines Dienstes warnehmen (v. 25 ff.), d. h. wie es 4,25—27 näher bestimt wird, die Teppiche der Wohnung (die innere Decke derselben Ex. 26,1 ff.) und des Stiftszeltes (d. i. die aus Ziegenhaaren gewebte Decke Ex. 26,7 ff.), seine Bedeckung (die Decke von roth gefärbtem Widderleder) und die Decke von Seekuhhaut oben darüber (Ex. 27,14), den Vorhang im Eingange der Stiftshütte (Ex. 27, 16), die Umhänge des Vorhofs und den Vorhang im Eingange desselben (Ex. 27,9.16), welche den (Brandopfer-) Altar und die Wohnung rings umgeben, und ihre Seile d. h. die Seile der Teppiche, Decken und Vorhänge (Ex. 27,14) und alle Geräthe ihres Dienstes d. h. die Werkzeuge, die zu ihrem Dienste gebraucht werden Ex. 27,19, tragen, und alles was ihnen getan wird sollen sie besorgen d. h. was mit den genanten Stücken des Heiligtums zu geschehen pflegt, namentlich beim Abnehmen und Aufstellen desselben, verrichten. Das Suffix an מֵיתָרֶיהָ v. 26 bezieht sich nicht auf den zunächst vorher genanten Vorhof, denn die Seile der Vorhofs-

umhänge bekamen nach v. 37 die Merariten zu tragen, sondern auf das entferntere מִשְׁכָּן וְאֹהֶל d. h. auf das Stiftszelt. Gleicherweise bezieht sich לְכָל עֲבֹדָתוֹ „bezüglich all seines Dienstes (Geschäfts)“ auf sämtliche vorher genante Stücke des Heiligtums und hat den Sinn: „alles was bei diesen Dingen zu verrichten oder zu besorgen ist.“ Ihm correspondirt in v. 31 u. 36 וְכָל עֲבֹדָתוֹ und alles, was dabei zu besorgen ist.

V. 27—32. Die in vier Geschlechter sich teilenden *Kahatiten* an der Zahl 8600 sollen unter ihrem Haupte *Elizaphan* an der Südseite der Stiftshütte lagern und insbesondere die Hut des Heiligen (מִשְׁמֶרֶת הַקֹּדֶשׁ v. 28) warnehmen, nämlich die Bundeslade, den (Schaubrot-) Tisch, den Leuchter, die Altäre (den Rauch- und Brandopferaltar) nebst den heiligen Geräthen, die beim Dienste dieser Heiligtümer gebraucht werden, und den Vorhang (vor dem Allerheiligsten) besorgen und alles was dabei zu verrichten (כָּל־עֲבֹדָתוֹ s. zu v. 26), d. h. die genanten Heiligtümer tragen, nachdem sie zuvor von den Priestern in Decken eingehült worden (s. 4, 5 ff.). — V. 32. Da zu den Kahatiten auch die Priester gehörten, so wird auch deren Haupt genant, nämlich *Eleasar*, der älteste Sohn Aarons des Hohenpriesters, der den Häuptern der 3 Levitengeschlechter vorgesezt war, und פְּקֻדָּה genant, „Aufsicht der Hüter der Hut des Heiligtums“ d. h. Obrigkeit, Vorstand der Diener des Heiligtums.

V. 33—37. Die in zwei Geschlechter sich gliedernden *Merariten*, 6200 männliche Personen stark, sollen unter ihrem Fürsten *Zuriel* an der nördlichen Seite der Stiftshütte lagern, und die Bohlen, Riegel, Säulen und Untergestelle der Wohnung (Ex. 26, 15. 26. 32. 37 u. 19) samt den dazu gehörigen Geräthen (Zeltpflöcken, Werkzeugen) und allem dabei zu Besorgenden, so wie die Säulen des Vorhofs mit ihren Untergestellen, den Pflöcken und Seilen (Ex. 27, 10. 19. 35, 18) warnehmen d. h. beim Abbruch der Stiftshütte in Empfang nehmen, während des Zugs transportiren und bei Aufrichtung derselben an ihr befestigen (4, 31 f.).

V. 38 u. 39. Vorn vor der Stiftshütte, nämlich auf der Ostseite, sollen Mose und Aaron mit seinen Söhnen (den Priestern) lagern „als Hüter der Hut des Heiligtums für die Hut der Söhne Israels“ d. h. um alles was den Söhnen Israels zur Besorgung des Heiligtums oblag warzunehmen und zu besorgen, da kein Fremder bei Todesstrafe demselben nahen darf (s. 1, 51). — V. 39. Die Summe der gemusterten Leviten, 22,000 Personen, stimt nicht mit den angegebenen Zahlen der drei Geschlechter, da 7500 + 8600 + 6200 = 22,300. Gleichwol ist die Totalsumme richtig; denn nach v. 46 übersteigt die 22,273 ausmachende Zahl der Erstgeborenen die Gesamtzahl der Leviten um 273 Personen. Der Versuch die Differenz dadurch auszugleichen, daß man mit den Rabb. die 300 überzähligen Leviten für erstgeborene erklärt, die als für die Vertretung der Erstgeborenen der andern Stämme ungeeignet bei der Zusammenzählung weggelassen worden wären, ist offenbar gekünstelt und unbefriedigend. Bei der Umständlichkeit des ganzen Berichts würde dieser Umstand sicherlich erwähnt worden sein. Man wird in einer der Zahlangaben der drei Levitengeschlechter einen Textfehler annehmen, vielleicht in v. 28 שְׁלֹשׁ für שֵׁשׁ (8300 für 8600) lesen müssen. Die *puncta extraord.* über

וְאֶתְרָן sollen dieses Wort als verdächtig oder unecht bezeichnen (s. zu Gen. 33, 5), wie denn auch *Sam. Syr.* u. 12 *Codd.* es nicht haben. Aber mit Unrecht. Denn obgleich der göttliche Befehl zur Musterung der Leviten v. 5 u. 14 blos an Mose gerichtet ist, so kann doch bei Vergleichung von 4, 1. 34. 37. 41. 45, wonach die dienstfähigen Leviten von Mose und Aaron gemustert werden, und noch mehr von 4, 46, wonach sogar die Aeltesten Israels an dieser Musterung teilgenommen haben, wie an der Musterung der 12 Stämme (1, 3. 4), kein Zweifel darüber obwalten, daß Aaron auch an der Musterung sämtlicher Leviten behufs ihrer Annahme statt der Erstgeborenen Israels teilgenommen hat, also die Erwähnung seines Namens in v. 39 nicht zu beanstanden ist, trozdem daß er in v. 5. 11. 14. 40 u. 44 nicht genant ist.

V. 40—51. Hierauf musterte Mose die Erstgeborenen der Söhne Israels, um sie zufolge göttlichen Befehles, der v. 41 u. 44 f. aus v. 11—13 wiederholt wird, gegen die Leviten auszulösen und diese an ihrer Statt für den Dienst beim Heiligtume anzunehmen (zu v. 41 u. 45 vgl. v. 11—13). Die Zählung der Erstgeborenen der 12 Stämme ergab 22,273 Personen einen Monat und darüber alt (v. 43). Von dieser Zahl werden 22000 gegen die 22000 Leviten ausgewechselt, eben so das Vieh der Leviten gegen die Erstgeburten des Viehs der Stämme Israels, ohne daß jedoch dieses gezählt und Stück für Stück ausgetauscht wird. In v. 44 u. 45 ist der göttliche Befehl über die Annahme der Leviten (v. 41) wiederholt, um daran v. 46 f. die weitere göttliche Bestimmung in Betreff der 273 erstgeborenen Israeliten, welche die Zahl der Leviten überstiegen, anzureihen. „Und die Lösung der 273 (eig. die zu lösenden 273), welche überschüssig sind über die Leviten von den Erstgeborenen der Söhne Israels anlangend, solst du 5 Sekel für den Kopf nehmen“ u. s. w. Diese Summe wird überhaupt gesetzlich für die Lösung der menschlichen Erstgeburt s. 18, 16. Ueber den heiligen Sekel s. zu Ex. 30, 13. Das Lösungsgeld für 273 Erstgeborene, in Summa 1365 Sekel, sollen Aaron und seine Söhne erhalten als Ersatz für die Personen, die als Erstgeborene eigentlich Jehova gehörten und zur Dienstleistung der Priester bestimt waren. V. 49. פְּדוּיֵי הַלְּוִים die Gelösten der Leviten sind die durch die Leviten gelösten 22000. In v. 50 ist das *Chetibh* הַפְּדֻלִים die richtige Lesart und das *Keri* הַפְּדֻיִם unnötige Verbesserung. — Die Zahl der Erstgeborenen und der Leviten ist oben S. 193 ff. besprochen.

Cap. IV. **Dienstordnung und Zählung der dienstfähigen Leviten.** Nach Annahme der Leviten statt der Erstgeborenen Israels für den Dienst beim Heiligtum mustern Mose und Aaron auf göttlichen Befehl die drei Geschlechter der Leviten für diesen Dienst, welchen diese vom 30. bis 50. Lebensjahre leisten sollen. Zuerst werden ihre Dienstleistungen im Einzelnen bestimt v. 4—33, sodann wird die Summe der in dem für die Dienstzeit festgesezten Alter stehenden Männer von jedem Geschlechte aufgenommen v. 34—49. Hiebei sind aber die drei Geschlechter nicht nach der Altersfolge ihrer Stammväter, sondern nach der Wichtigkeit oder Heiligkeit ihres Dienstes geordnet. Die Kahatiten stehen voran, weil ihnen, aus deren Geschlechte die Priester Aaron und seine Söhne abstam-

ten, die heiligsten Geräthe der Stiftshütte zum Tragen und Bewahren übergeben wurden. Außerdem wird bei jedem der drei Levitengeschlechter die Bestimmung ihres Dienstes durch Mitteilung des göttlichen Befehls: die Summe ihrer Männer von 30 bis 50 Jahren aufzunehmen, eingeleitet s. v. 1—3; 21—23; 29 u. 30.

V. 2—20. *Der Dienst und die Zahl der dienstfähigen Kahatiten.* V. 2 f. „Nimm die Summe der Söhne Kahats auf aus der Mitte der Kinder Levi's" d. h. so daß du sie aus der Gesamtheit der Leviten heraushebst, zuerst und besonders zählst, nämlich die Männer vom 30. bis 50. Lebensjahre, „jeder der zum Dienste komt" d. h. in den Dienst einzutreten hat „zu verrichten Geschäft bei der Stiftshütte." צָבָא bed. nicht: Auszug (*Kn.*) sondern Kriegsdienst, hier speciell den Dienst der Leviten als *militia sacra* Jehova's. V. 4. Der Dienst der Kahatiten bei der Stiftshütte ist (betrift) „das Hochheilige" (s. zu Ex. 30, 10). Gemeint sind nach dem Folgenden die heiligsten Geräthe der Stiftshütte, Bundeslade, Schaubrottisch, Leuchter, Rauchopfer- und Brandopferaltar samt den dazu gehörigen Nebengeräthen. Diese sollen beim Aufbruche des Lagers die Priester in Decken einhüllen und bedekt den Kahatiten zum Transportiren übergeben v. 5—15. Zuerst (v. 5 f.) sollen Aaron und seine Söhne den Scheidevorhang zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten (s. Ex. 26, 31) abnehmen und mit demselben die Lade des Zeugnisses (Ex. 25, 10) bedecken; dann darüber eine Decke von Seekuhhaut (תַּחַשׁ s. Ex. 25, 5) legen und über diese noch ein ganz aus hyacinthfarbenem Purpur (כְּלִיל תְּכֵלֶת wie Ex. 28, 31) bestehendes Tuch (בֶּגֶד) breiten; die Seekuhhautdecke zum Schutze des über die Lade gedekten inneren Vorhangs gegen Wetter und Regen, das Hyacinthpurpurtuch zur Auszeichnung der Bundeslade als des Thrones der Herrlichkeit Jehova's; endlich die Stangen legen d. h. die Tragstangen, die immer an der Bundeslade stecken blieben (Ex. 25, 15), aber beim Bedecken und Einhüllen derselben herausgezogen werden mußten, wieder in die Ringe einstecken. V. 7 f. Ueber den Schaubrottisch (Ex. 25, 23) sollen sie ein Hyacinthtuch breiten, darauf die Schüsseln, Schalen, Weinkrüge und Trankopferschalen (Ex. 25, 29) stellen und Schaubrot legen, dann über diese Gefäße und die Schaubrote ein Karmesintuch breiten und dieses mit einer Seekuhhaut bedecken, endlich die Tragstangen anstecken. V. 9 f. Den Leuchter mit seinen Lampen, Lichtputzen, Löschnäpfen (Ex. 25, 31—37) und allen seinen Oelgefäßen (Oelkannen), „mit welchen man ihm dient" d. h. ihn beim heiligen Dienste besorgt, sollen sie mit einem Hyacinthtuche und darüber mit einer Seekuhhautdecke bedecken und auf die Trage legen. מוֹט v. 10 u. 12 Traggestell, Trage, in 13, 23 Tragstange. V. 11 f. Eben so sollen sie den Rauchopferaltar (Ex. 30, 1) einhüllen, seine Tragstangen anlegen und ihn mit den dazu gehörigen Dienstgeräthen in solche Decken gehült auf die Trage legen. V. 13 f. Der Brandopferaltar (Ex. 27, 1) soll zuerst von der Asche gereinigt, dann ein Karmesintuch über ihn gebreitet und darauf sein gesamtes Geräth gestelt, endlich alles mit einer Seekuhhaut bedekt werden. Unerwähnt ist nur das kupferne Waschbecken (Ex. 30, 18) geblieben, warscheinlich weil dasselbe uneingehült transportirt wurde. Die Angaben der LXX und des

Sam. über seine Bedeckung und seinen Transport auf einer Trage hinter v. 14 sind ohne Zweifel ein unechter Zusatz. V. 15. Nachdem die Priester die Einhüllung dieser Geräthe beendigt haben, sollen die Kahatiten herzutreten, um sie zu tragen, jedoch das Heilige (die heiligen Geräthe) nicht anrühren, daß sie nicht sterben, s. 1, 53. 18, 3 und vgl. dazu 2 Sam. 6, 6 f. — V. 16. Die Aufsicht (פְּקֻדָּה) über das Oel für den Leuchter (Ex. 27, 20), das Rauchwerk (Ex. 30, 34), das beständige Speisopfer (Ex. 29, 40) und das Salböl (Ex. 30, 23) hat Eleasar zu führen als Haupt aller Leviten (3, 32). Ihm liegt auch die Aufsicht ob über die Wohnung und alle heiligen Dinge und Geräthe derselben, und, wie sich aus der Vergleichung von v. 28 und 33 ergibt, auch über die Dienstverrichtungen der Kahatiten. — V. 17—20. Um bei dem Transporte der hochheiligen Geräthe jeden Unfall von den Leviten möglichst abzuwenden, wird den Priestern das zu tun, was v. 5—15 im Einzelnen angeordnet ist, wiederholt als göttlicher Befehl eingeschärft, damit sie nicht durch Unachtsamkeit von ihrer Seite den Stamm der Kahatitengeschlechter ausrotten d. h. seine Ausrottung herbeiführen, wenn sie nämlich den heiligen Geräthen nahen würden, bevor dieselben von Aaron und seinen Söhnen vorschriftmäßig eingehült und ihnen zum Tragen übergeben worden. Wenn die Kahatiten kommen nur einen Augenblick das Heilige zu besehen, so werden sie sterben. אַל־תַּכְרִיתוּ rottet nicht aus d. i. *cavete ne injuria et negligentia vestra pereant Caathitae* (*Ros.*). אֶת־שֵׁבֶט מִשְׁפְּחֹת חק' *stirpem familiarum Kahatitarum.* שֵׁבֶט steht hier nicht wie häufig in seiner abgeleiteten Bed. *tribus,* sondern in der ursprünglichen sinnlichen Bed. *stirps.* V. 19. „Dies tut ihnen" *scil.* was hinsichtlich ihres Dienstes v. 5—15 vorgeschrieben ist. V. 20. כִּבְלַע „wie ein Schlingen, ein Schluck" ist warscheinlich nach Analogie von Hi. 7, 19 sprichwörtlicher Ausdruck für: einen Augenblick lang, wofür das Arabische Belege liefert, s. *A. Schultens ad Job. 7, 19.* Der Sache nach richtig LXX: ἐξάπινα. Einen geschichtlichen Beleg zu v. 20 liefert 1 Sam. 6, 19.[1]

V. 21—28. *Der Dienst der Gersoniten* wird v. 21—23 eben so eingeleitet wie der der Kahatiten v. 1—3, und in v. 24—26 so beschrieben wie 3, 24—26 in der Kürze schon angegeben und dort erläutert worden. V. 27. Ihr Dienst soll geschehen „nach dem Munde" d. i. nach der Bestimmung „Aarons und seiner Söhne in Betreff all ihres Tragens (alles dessen was sie tragen sollen) und all ihres Tuns." „Und ihr (die Priester) solt ihnen auftragen (פָּקַד עַל) zur Abwartung (Besorgung) alles ihr Tragen"

1) Nach *Kn.* sollen v. 17—20 eine Einschaltung des Jehovisten in die elohistische Grundschrift sein. Aber die Gründe für diese Behauptung sind überaus schwach. Weder der eigentümliche Gebrauch von שֵׁבֶט, für den das ganze A. Test. keine entsprechende Parallele liefert, noch die Construction des נָגַשׁ mit אֵת, die nur noch 1 Sam. 9, 18 u. 30, 21 vorkomt, noch das *hiph.* הִכְרִית können als Kriterien für jehovistischen Sprachgebrauch gelten. Und die Behauptung, daß der Elohist auf das Nahen und Berühren der Heiligtümer (v. 15. 8, 19. 18, 3. 22), nicht auf das Sehen, Ansehen derselben Gewicht lege, stüzt sich auf einen in den Text willkürlich hineingetragenen Gegensatz, da nicht blos das Sehen (v. 20) sondern auch das Berühren (v. 19) als todbringend bezeichnet wird, das Sehen und das Berühren also gar keinen Gegensatz bilden.

d. h. alle zu tragenden Gegenstände. פָּקַד בְּמִשְׁמֶרֶת in die Hut übergeben. Die Verbindung des פָּקַד mit בְּ und dem *accus. obj.* ist analog dem נָתַן בְּ in die Hand geben Gen. 27, 17 und zu Textemendationen, wie sie *Kn.* vorschlägt, kein zureichender Grund vorhanden. V. 28. „Ihre Dienstabwartung (מִשְׁמַרְתָּם) ist in der Hand Ithamars" d. h. geschieht unter und nach seiner Aufsicht, vgl. Ex. 38, 21.

V. 29—33. *Der Dienst der Merariten.* V. 29 u. 30 wie v. 22 u. 23. פָּקַד mustern d. h. zählen s. v. a. נָשָׂא רֹאשׁ die Summe aufnehmen. V. 31 u. 32 wie 3, 36 u. 37. מִשְׁמֶרֶת מַשָּׂאָם die Abwartung ihres Tragens d. h. die zu tragen ihnen obliegenden Gegenstände. V. 32. לְכָל־כֵּלֵיהֶם hinsichtlich all ihrer Geräthe d. h. aller Dinge, die man zum Aufrichten, Befestigen und Abbrechen der Bohlen, Riegel u. s. w. braucht. כֵּלִים wie 3, 36 u. Ex. 27, 19.

V. 34—49. Die Ausführung der vorgeschriebenen Musterung mit Angabe der Zahl der dienstfähigen Männer in den drei Levitengeschlechtern: 2750 Kahatiten, 2630 Gersoniten und 3200 Merariten, in Summa 8580 dienstfähige Leviten; eine Zahl die in richtigem Verhältnisse zu der Gesamtzahl von 22000 männlichen Leviten von einem Monate und darüber steht, s. oben S. 193. V. 49. „Nach dem Befehle Jehova's hat man sie angestelt durch die Hand Mose's (d. h. unter seiner Leitung), jeglichen an seinen Dienst und seine Traglast und seine gemusterten Dinge" (פְּקֻדָיו) d. h. die bei der Musterung ihm zur Besorgung überwiesenen Gegenstände, s. Ex. 38, 21.

Cap. V und VI. Die geistliche Ordnung der Gemeinde Israels.

Von der äußerlichen Ordnung der Stämme Israels zum Heere Jehova's schreitet die Organisation fort zur inneren, geistlich-sittlichen Ordnung, um der äußeren oder bürgerlich socialen Einheit den inneren sittlichen und religiösen Halt zu geben. Dies ist der Zweck der Vorschriften über die Ausscheidung der Unreinen aus dem Lager (5, 1—4), über die Erstattung unrechtmäßig zugeeigneten Gutes (v. 5—10), über das Verfahren mit dem des Ehebruchs verdächtigen Weibe (v. 11—31) und der Bestimmungen über das Nasiräat (6, 1—21) und über den priesterlichen Segen (v. 22—27).

Cap. V. V. 1—4. **Die Entfernung der Unreinen aus dem Lager.** Da Jehova, der Heilige, inmitten des Lagers seines Volks wohnt, so sollen die mit der Unreinheit des Aussatzes (Lev. 13), des krankhaften Flusses und der Menstruation (Lev. 15, 2 ff. 19 ff.) behafteten, so wie die durch Berührung einer Leiche (19, 11 ff. vgl. Lev. 21, 1. 22, 4) unrein gewordenen Personen, männliche und weibliche, aus dem Lager entfernt werden, damit sie dasselbe nicht durch ihre Unreinheit verunreinigen. Der göttliche Befehl, diese Personen aus dem Lager zu schaffen, wird von dem Volke sofort in Ausführung gebracht, und wurde auch später in Canaan in der Weise befolgt, daß man wenigstens die Aussätzigen außerhalb der Städte in besondern Siechhäusern unterbrachte, vgl. zu Lev. 13, 45 f.

V. 5—10. **Die Erstattung des Verschuldeten.** In der um das Heiligtum Jehova's lagernden oder wohnenden Gemeinde Israels soll auch kein Vergehen gegen das Eigentum des Nächsten ungesühnt und das begangene Unrecht nicht unerstattet bleiben, weil dergleichen Verschuldungen eine Untreue (מַעַל s. Lev. 5, 15) gegen Jehova involviren. „Wenn Mann oder Weib eine von den Sünden der Menschen tun, eine Untreue gegen Jehova zu begehen, und selbige Seele sich verschuldet hat, so sollen sie ihre Sünde, die sie getan, bekennen und (der Täter) seine Schuld erstatten nach ihrer Summe" (בְּרֹאשׁוֹ wie Lev. 5, 24) u. s. w. מִכָּל־חַטֹּאת הָאָדָם eine von den bei Menschen vorkommenden Sünden, nicht: eine Sünde wider einen Menschen (*Luth. Ros.* u. A.). Gemeint ist eine Sünde, mit der man ein מַעַל gegen Jehova begeht, d. i. eine von den Lev. 5, 21 f. aufgeführten Arten der Beeinträchtigung des Nächsten an seinem Eigentume, wodurch man eine Schuld auf sich ladet, zu deren Sühnung reale Erstattung des fremdem Gutes mit Daraufgabe eines Fünftels seines Wertes und ein Schuldopfer vorgeschrieben ist Lev. 5, 23—26. Um der aus solchen Verschuldungen fließenden Störung der Gemeinschaft und des Friedens in der Gemeinde vorzubeugen, wird das schon Lev. 5, 20 gegebene Gesetz hier erneuert und durch die neue Bestimmung ergänzt, daß wenn der Mann, welchem etwas von seinem Eigentume unrechtmäßig entzogen worden, keinen Goël hat, dem die Schuld erstattet werden konte, das zu Erstattende dem Jehova für die Priester zuteil werden soll (לַיהוָה לַכֹּהֵן wie Lev. 23, 20). גֹּאֵל ist der nächste Verwandte, dem die Pflicht der Lösung eines durch Armut in Leibeigenschaft Gerathenen obliegt, Lev. 25, 25. Die Erwähnung des Goël sezt voraus, daß der Beeinträchtigte selbst nicht mehr am Leben ist. — Hieran sind v. 9 u. 10 die sachlich verwandten Bestimmungen angereiht, daß alle Hebe (תְּרוּמָה s. zu Lev. 2, 9) an heiligen Gaben der Söhne Israels, die sie dem Priester darbringen, ihm (dem Priester) gehören sollen, desgleichen alle heiligen Gaben Einzelner. Gemeint sind nicht eigentliche Opfer d. h. für den Altar bestimte Gaben, sondern Weihgeschenke, Erstlinge und dgl. אִישׁ אֶת־קָדָשָׁיו „anlangend eines jeden seine heiligen Gaben — ihm (dem Priester) sollen sie sein; was jemand dem Priester gibt soll ihm gehören." Der zweite Satz dient zur Erläuterung und Bestätigung des ersten. אֶת was betrift, *quoad* s. *Ew.* §. 277[d] (S. 683 der 7. Ausg.). *Ges.* §. 117, 2 Note.

V. 11—31. **Gottesurteil über des Ehebruchs verdächtige Weiber.** Da der Verdacht, den ein Mann gegen sein Weib hegt, daß sie Ehebruch treibe oder getrieben habe, mag er begründet sein oder nicht, hinreicht, die Ehe in ihrer Wurzel zu erschüttern und mit der Ehe die Grundlage des bürgerlichen Gemeinwesens zu untergraben, so war es von der größten Wichtigkeit, diesem mit der Heiligkeit des Volkes Gottes unverträglichen sittlichen Uebel vorzubeugen durch Anordnung eines dem Geiste des theokratischen Gesetzes entsprechenden Verfahrens, welches geeignet war, die Schuld oder Unschuld eines in diesen Verdacht gekommenen Eheweibes an den Tag zu bringen und leichtfertige Weiber vor Ausschweifungen zu warnen. Hieraus erklärt sich nicht nur die Einfügung des Gesetzes über das *Eiferopfer* an dieser Stelle, sondern auch die Wich-

tigkeit der Sache, um welcher willen dieser Gegenstand so ausführlich behandelt wird.[1]

V. 12—15. Wenn eines Mannes Weib ausschweift und Untreue gegen ihn begeht, indem (v. 13 ist erläuternder Umstandssatz) ein (anderer) Mann sie beschläft mit Samenergießung, und es vor den Augen ihres Mannes verborgen ist, da sie heimlich sich verunreinigt hat, und kein Zeuge gegen sie vorhanden und sie nicht (auf der Tat) ergriffen worden ist, (v. 14) und ein Geist der Eifersucht über ihn komt und er auf sein Weib eifersüchtig ist und sie ist verunreinigt . . . oder sie ist nicht verunreinigt: so soll der Mann sein Weib zum Priester führen und als ihre Opfergabe ihretwegen bringen ein Zehntel Epha Gerstenmehl, ohne Oel und ohne Weihrauch dazu zu tun, „denn es ist ein Speisopfer der Eifersucht, ein Speisopfer des Gedächtnisses, Vergehen ins Gedächtnis bringend." Da das Vergehen des Weibes, dessen ihr Mann sie beschuldigte, von ihr selbst natürlich geleugnet wurde und weder durch Zeugen zu constatiren noch durch Ertappung auf frischer Tat erwiesen war: so blieb, um den Grund oder Ungrund des in ihrem Mann erwachten Geistes der Eifersucht zu ermitteln und einer ungerechtfertigten Trennung der gottgeordneten Ehe entgegenzuwirken, kein anderer Weg übrig, als die Sache durch ein Gottesurteil entscheiden zu lassen. Zu dem Ende soll der Mann sein Weib zum Priester führen mit einer Opfergabe, die ausdrücklich קָרְבָּנָהּ *ihr* Opfer עָלֶיהָ „ihretwegen gebracht" genant wird, und zwar mit einem Speisopfer, dem Symbole der Frucht ihres Lebenswandels vor Gott. Als Opfergabe eines ausschweifenden und des Ehebruchs verdächtigen Weibes konte dieses Speisopfer nicht den Charakter der gewöhnlichen Speisopfer, welche die Frucht der Lebensheiligung in guten Werken abschatteten (s. S. 38), an sich tragen, nicht aus feinem Waizenmehl, sondern nur aus Gerstenmehl bestehen. Die Gerste war nur halb so viel wert als der Waizen (2 Kg. 7, 1. 16. 18), so daß nur die ärmere Volksklasse oder das Volk in Zeiten der Not Gerstenmehl zu täglichem Brote verwandte (Jud. 7, 13. 2 Kg. 4, 42. Ez. 4, 12. Joh. 6, 9. 13), die Wolhabenderen hingegen sie zu Viehfutter verbrauchten (1 Kg. 5, 8). Gerstenmehl wird für dieses Opfer vorgeschrieben weder als ein Zeichen dafür, daß die Ehebrecherin sich wie ein unvernünftiges Vieh aufgeführt habe (*Philo, Jonath. Talm. Rabb.* u. A.), noch deshalb *quod offerentes non Dei gratiam sed vindictam sceleris invocarent* (*Cler. Ros.*): das Vergehen des Weibes war ja noch nicht ausgemacht; noch auch in milder Berücksichtigung des Falles, daß die Darbringerin auch unschuldig sein konte und dann gar kein Opfer schuldig war (*Kn.*), sondern um die geringe Achtung, in der das Weib stand, oder den zweideutigen, verdächtigen Charakter ihres Wandels abzubilden. Weil dieser Wandel nicht aus dem Geiste Gottes kam

1) Die talmudischen Erläuterungen dieses Gesetzes enthält der Tractat *Sota*, mit gelehrten Noten besonders herausgg. von *J. Chr. Wagenseil Sota h. e. liber Mischnicus de uxore adulterii suspecta. Altdorf 1674.* Außerdem vgl. *J. Selden uxor ebraica III c. 15. Bähr* Symbolik II S. 441 ff., meine Archäol. I §. 61, *Kurtz*, Alttestl. Opferc. S. 392 ff., *Oehler*, Art. Eiferopfer in *Herz*'s Realenc. XIX S. 472 ff. und *Wangemann*, das Opfer II S. 128 ff.

und nicht in Gebet geführt wurde, so solten zu ihrem Opfer auch nicht Oel und Weihrauch, die Symbole des göttlichen Geistes und Gebetes (s. Bd. I S. 514 u. 541) hinzugetan werden. Es ist ein Opfer der Eifersucht (קִנְאֹת ein intensiver Plural), bezwekt den Grund der Eifersucht ans Licht zu ziehen, und heißt in dieser Beziehung „Speisopfer des Gedächtnisses" *sc.* des Weibes vor Jehova (vgl. 10, 10. 31, 54 Ex. 28, 12. 29. 30, 16. Lev. 23, 24 mit der Erkl. Bd. I S. 530), nämlich מַזְכֶּרֶת עָוֹן ihr Vergehen vor dem Herrn ins Gedächtnis bringend, daß er es richte.

V. 16—22. Der Priester soll sie herzutreten lassen zum Altar, wo er steht, und vor Jehova stellen, der am Altare gegenwärtig sich bezeugt, alsdann heiliges Wasser d. i. vermutlich Wasser aus dem Becken vor dem Heiligtume, das zu heiligen Zwecken diente (Ex. 30, 18), in ein irdenes Gefäß schöpfen und darein Staub vom Boden der Wohnung tun, hierauf dem vor Jehova gestelten Weibe das Kopfhaar lösen und das Eiferopfer auf ihre Hände legen, sodann, in seiner Hand das Wasser haltend, ihr einen feierlichen Reinigungseid vorsagen, den sie durch ein bekräftigendes Amen, Amen auf sich nehmen und schwören muß. Das Wasser, welches der Priester zum Tranke für das Weib bereitet, wird vom Heiligtume genommen, und der in dasselbe zu streuende Staub vom Boden der Wohnung, um diesem Trinkwasser die Kraft des im Heiligtume waltenden Geistes zu imprägniren. Staub aber wird in das Wasser geschüttet, nicht um anzudeuten daß der Mensch aus Staub gebildet ist und wieder zu Staub werden soll, sondern als Hindeutung auf das Staubessen der Schlange (Gen. 3, 14) als Fluch der Sünde, mithin als Sinbild der Fluchwürdigkeit, der tiefsten Schmach und Erniedrigung (Mich. 7, 17. Jes. 49, 23. Ps. 72, 9). Aus dem nämlichen Grunde wird ein irdenes d. i. im Vergleiche mit dem kupfernen ein wertloses Gefäß gewählt. Auch die Auflösung des Kopfhaares (פָּרַע s. Lev. 13, 45), sonst Zeichen der Trauer, komt hier als Aufhebung, Lösung des weiblichen Kopfschmuckes in Betracht und versinbildet die Wegnahme des Schmuckes weiblicher Sittsamkeit und ehelicher Treue. — Bei der Eidesleistung wird ihr das Opfer in die Hände gelegt, damit sie selber die Frucht ihres Wandels vor Gott bringe und seinem heiligen Gerichte übergebe. Der Priester aber hält als Vertreter Gottes in seiner Hand das Gefäß mit dem Wasser, welches „Wasser der Bitterkeiten, das fluchbringende" heißt, sofern es dem Weibe, wenn das ihm zugemutete Vergehen begründet ist, bitteres Leiden als göttlichen Fluch bringen wird. V. 19. Der Schwur, den der Priester ihr zu leisten auferlegt, heißt v. 21 שְׁבֻעַת הָאָלָה „Schwur der Verwünschung" (אָלָה s. Gen. 26, 28), sezt aber zuerst die Unschuld des Weibes als möglichen Fall, mit der Zusage, daß ihr dann das Fluchwasser nicht schaden werde. „Wenn nicht ein (anderer) Mann dich beschlafen hat und du nicht ausgeschweift bist zu Verunreinigung (מְמָאָה *accus.* der näheren Bestimmung, wie Lev. 15, 2. 18) unter deinem Manne d. h. als deinem Manne untergebenes Eheweib (Ez. 23, 5. Hos. 4, 12), so bleibe frei von dem Wasser der Bitterkeit, diesem fluchbringenden" d. h. von den Wirkungen dieses Fluchwassers. Der Imper. הִנָּקִי als Ausdruck gewisser Zusage, s. Gen. 12, 2. 20, 7 vgl. *Ges.* §. 130, 1. „Doch wenn du ausgeschweift bist unter deinem

Manne, wenn du dich verunreinigt hast und ein Mann dir gegeben hat seinen Samenerguß außer deinem Manne — soll der Priester fortfahren; dies der Sinn der Wiederholung des לְאִשָּׁה — וְיִשְׁכְּבִיךָ v. 21 — so soll Jehova dich machen zum Fluche und zum Schwure unter deinem Volke, indem er deine Hüfte verfallen und deinen Bauch anschwellen läßt, und kommen soll dieses fluchbringende Wasser in deine Eingeweide, um den Bauch schwinden und die Hüfte verfallen zu machen." Zu diesem ihr vorgesprochenen Eide soll das Weib אָמֵן אָמֵן „wahr, wahr" oder „warlich, warlich" sagen und damit ihn als selbst geleistet bekräftigen, vgl. Deut. 27, 15 ff. Neh. 5, 13. — Die in diesem Fluche gedrohte Krankheit läßt sich medicinisch nicht sicher bestimmen. *Michaelis* (mos. R. V S. 272) denkt an die Eierstockwassersucht, *hydrops ovarii*, bei der sich an der Stelle des *ovarium* eine Geschwulst bildet, die bis auf 100 ℔. Flüssigkeit anschwellen kann, wobei die Kranke zum Erschrecken abmagert; *Josephus* (*Ant. III, 11, 6*) an die gewöhnliche Wassersucht, *hydrops ascites*. Dem Fluche liegt jedenfalls der Gedanke zu Grunde: *δι' ὧν γὰρ ἡ ἁμαρτία, διὰ τούτων ἡ τιμωρία. Theodoret.* Die Strafe soll ganz dem Vergehen entsprechen, soll die Leibesorgane treffen, mit und an denen das Weib gesündigt hat, Bauch und Hüfte, die Organe des Gebärens.

V. 23—28. Nach dem Amen des Weibes soll der Priester „diese Flüche", die in dem Eide enthaltenen Verwünschungen, auf eine Buchrolle schreiben und in das Bitterwasser abwaschen d. h. die Schriftzüge in das Gefäß mit Wasser hineinwaschen, so daß die Fluchworte in das Wasser übergehen, demselben beigegeben werden. Ein sinbildlicher Act zur Veranschaulichung der Warheit, daß Gott diesem Wasser die Kraft verleiht, auf den schuldigen Leib verderbend einzuwirken, dem unschuldigen hingegen keinen Schaden zuzufügen. Die Bemerkung v. 24, daß der Priester ihr dieses Wasser zu trinken geben soll, ist vorgreifend; denn nach v. 26 geschah dies erst nach Darbringung des Opfers und Anzündung seines Gedächtnisteiles auf dem Altare. Das Opfer des Weibes wird aber erst nach Ablegung des Reinigungseides Gott dargebracht, weil sie erst durch den Eid sich von dem Verdachte des Ehebruchs so gereinigt hat, daß die Frucht ihres Wandels dem Feuer der göttlichen Heiligkeit übergeben werden kann. Als offenbare Ehebrecherin hätte sie gar kein Speisopfer darbringen können. Da jedoch durch ihren Eid der auf ihr lastende Verdacht nicht ganz gehoben war, indem sie ja auch einen falschen Eid hätte schwören können, so soll der Priester nach dem Opfer ihr das Fluchwasser zu trinken geben, damit an den Folgen dieses Trankes ihre Schuld oder Unschuld offenbar werde. Dies wird v. 27 als Zweck des angeordneten Verfahrens angegeben. „Hat er sie das Wasser trinken lassen, so wird es geschehen, daß, wenn sie sich verunreinigt und eine Treulosigkeit gegen ihren Mann begangen hat, das fluchbringende Wasser in sie komt (eingeht) zu Bitterkeit d. h. zu bitterem Weh und Schmerze, nämlich ihr Bauch aufschwellen und ihre Hüfte schwinden und so das Weib zu einem Fluche inmitten ihres Volkes werden wird." V. 28. „Wenn sie sich aber nicht verunreinigt hat und rein ist (von dem Vergehen, dessen sie verdächtig), so wird sie frei bleiben (von der gedrohten Strafe Gottes), und

wird mit Samen besamt werden" d. h. mit der Fähigkeit und Kraft, Kinder zu empfangen und zu gebären, begnadigt werden.

V. 29—31 geben den formellen Abschluß des Gesetzes der Eifersucht mit der hinzugefügten Bemerkung, daß der Mann, welcher sein der Ausschweifung verdächtiges Weib dem vorgeschriebenen Verfahren unterzieht, von Vergehung frei bleibt, das Weib aber ihr Vergehen tragen wird (נָשָׂא עָוֹן s. Lev. 5, 1) d. h. im Falle der Schuld die angedrohte göttliche Strafe erleiden wird. — Ueber den Fall daß das Weib sich weigerte, den ihr auferlegten Eid zu leisten, ist nichts bemerkt, weil sie damit ja ihr Vergehen eingestand und dann nach dem Gesetze Lev. 20, 10 als Ehebrecherin mit dem Tode zu bestrafen war, und zwar nicht sie allein, sondern auch der Ehebrecher. Durch dieses Gesetz (Lev. 20, 10) wird in Bezug auf die Sünde des Ehebruchs der Mann dem Weibe gleichgestelt und damit die scheinbare Ungleichheit, daß nur der Mann sein Eheweib, aber nicht die Ehefrau ihren Mann wegen ehelicher Untreue belangen konte, ausgeglichen. Unser Gesetz gilt blos für das Weib, weil es dem Manne freistand, mehr als eine Frau oder zu der eigentlichen Frau noch Kebsweiber zu nehmen, so daß er nur in dem Falle die Ehe brach oder des Ehebruchs schuldig wurde, wenn er mit einem fremden Eheweibe sich in ein geschlechtliches Verhältnis einließ. In diesem Falle aber konte der Mann, dessen Ehe dadurch verlezt worden, gegen sein ehebrecherisches Weib einschreiten und in den meisten Fällen dadurch den Ehebrecher ans Licht ziehn, so daß derselbe seine Strafe empfing. Denn ein wirklich schuldiges Weib wird sich nicht so leicht zur Ablegung des vorgeschriebenen Reinigungseides entschlossen haben, weil der Fluch Gottes, dem sie dann verfiel, nicht leichter zu tragen war als die Todesstrafe. Denn unser Gesetz ordnet nicht eine Ordale von unsicherem Erfolge an, wie die Ordalen anderer Völker waren, sondern ein Gottesgericht, dem der Schuldige nicht entrinnen konte, weil der lebendige Gott es eingesezt hatte.

Cap. VI. V. 1—21. **Das Nasiräat.** Die gesetzlichen Bestimmungen über das Nasiräatgelübde sind ganz zweckmäßig den auf die geistliche Ordnung der Gemeinde Israels abzielenden Gesetzen angereiht. Denn das Nasiräat bringt den priesterlichen Charakter des Bundesvolks in einer eigentümlichen Form zur Darstellung, welche in die geistliche Lebensordnung der Gemeinde eingegliedert werden mußte, daß sie sich zu einem Förderungsmittel der Heiligung in dem Bunde mit dem Herrn gestalten konte.[1]

V. 1 u. 2. Die Worte: „Wenn ein Mann oder Weib ein besonderes Gelübde tut, ein Nasir-Gelübde, dem Herrn geweiht zu leben", mit welchen das Gesetz eingeführt wird, zeigen nicht nur, daß das Nasiräat Sache

1) Die talmudischen Satzungen über diese Institution findet man in dem Tractate *Nasir* der *Mischna*. Dazu vgl. *Lundius* jüd. Heiligthümer B. III c. 53, *Bähr* Symbolik II S. 430 ff., *Hengstenberg* die BB. Moses u. Aeg. S. 199 ff., meine Archäol. I §. 67, *Oehler* in *Herz.* R. Encykl. X S. 206 ff., *Kurtz* Alttestl. Opferc. S. 388 ff. und *Ed. Vilmar* die symbol. Bedeutung des Naziräergelübdes, in den Theol. Studien u. Kritiken 1864 S. 438 ff.

freiwilligen Entschlusses war, sondern auch daß es eine unter dem Volke bereits übliche Weise der Betätigung der Frömmigkeit und Gottseligkeit war. נָזִיר von נָזַר absondern, eig. der Abgesonderte, bezeichnet den der gelobte eine Absonderung dem (für) Jehova zu machen (הִזִּיר לַיהוָה), d.h. ein für den Herrn und seinen Dienst abgesondertes Leben zu führen. Der Ursprung dieser Sitte liegt im Dunkeln. Für die Herleitung derselben aus Aegypten fehlen sichere Anhaltspunkte; denn die sogen. Haaropfergelübde kommen bei verschiedenen alten Völkern vor (s. die Belege bei *Spencer de legg. Hebr. ritual. III, 16* u. *Kn.* z. u. St.) und bieten keine specifische Verwandtschaft mit dem Nasiräat dar, und Enthaltungsgelübde sind den alten Religionen überhaupt eigen. Als Sache eines Gelübdes wurde das Nasiräat ursprünglich nur auf eine bestimte Zeit übernommen, nach deren Ablauf mit der Lösung des Gelübdes die Absonderung wieder aufhörte. Nur diese Form wird in unserem Gesetze in Betracht gezogen und geregelt. In der Folgezeit aber finden wir unter den Israeliten auch lebenslängliche Nasiräer in Simson, Samuel und Johannes dem Täufer, die schon vor ihrer Geburt durch ihre Eltern dem Herrn auf Lebenszeit gelobt oder geweiht worden waren (Jud. 13, 5. 14. 1 Sam. 1, 11. Luc. 1, 15).[1]

V. 3—8. Das Gelübde bestand in folgenden 3 Punkten: 1. (v. 3 u. 4) Von Wein und berauschendem Getränke (שֵׁכָר s. Lev. 10, 9) soll er sich enthalten; auch Essig von Wein und von starkem Getränke und irgendwelchen Traubensaft (מִשְׁרַת עֲנָבִים Auflösung von Trauben d.i. ausgepreßten frischen Traubenmost) nicht trinken und weder frische Trauben noch getrocknete (Rosinen) essen; überhaupt während der ganzen Dauer seines Gelübdes nichts essen von allem, was vom Weinstocke bereitet wird „von den Kernen bis zur Hülse" d.h. nicht das allergeringste von der Frucht des Weinstocks. So *Gesen.* nach *Onkel.* u. den Rabbinen. Passender versteht *Vilm.* S. 468 f. unter חִרְצָן die saure Traube, den Gährling, und unter זָג nach dem arab. زجاج Glas — die durchsichtige, mithin reife Beere, welche den in der Mitte befindlichen Kern durchschimmern läßt. „Er darf weder reife, noch unreife, weder frische noch getrocknete Trauben genießen." Die Absicht des Verbots haben wir nicht blos darin zu suchen, daß der Nasiräer sich wie die Priester bei ihrem Dienste durch Enthaltung von berauschendem Getränke (Lev. 10, 9 f.) die volle Klarheit und Nüchternheit des Geistes bewahren solte, um sich als ein dem Herrn Geheiligter zu führen (*Bähr*), sondern sie greift viel weiter, geht auf Enthaltung von allen die Heiligung beeinträchtigenden *deliciae carnis.* Essig, frische und getrocknete Trauben und aus Weinbeeren und Rosinen bereitete Speisen z. B. Rosinenkuchen sind nicht berauschend; Traubenkuchen aber als Leckerbissen der Verwöhnten und Schwelger sind Hos. 3, 1 Bild des Sinnenreizes des Götzendienstes, eine lose mit dem Ernste des Jehova-

1) Das Nämliche berichtet *Hegesippus* in *Euseb. hist. eccl. II, 23* auch von Jakobus dem Gerechten, erstem Bischofe von Jerusalem. Ueber andere Fälle dieser Art im Talmude und überhaupt über die spätere Form des Nasiräatgelübdes, namentlich auch über das des Apostels Paulus Apostelgesch. 18, 18 vgl. *Winer* bibl. Realwörterb. II S. 138 ff. u. *Oehler* a. a. O. S. 209 f.

dienstes unverträgliche Speise. Alles was vom Weinstocke komt soll der Nasiräer meiden, weil sein Gewächs als Inbegriff aller sinnlichen Genüsse betrachtet wird.[1] — 2. (v. 5) Während der ganzen Zeit seines Weihgelübdes soll kein Scheermesser über sein Haupt gehen; bis die Tage voll sind, die er dem Herrn geweiht, soll er heilig sein „groß zu machen den freien Wuchs (פֶּרַע s. Lev. 10, 6) seines Haupthaares." Der unbeschnittene, freie Haarwuchs wird v. 7 נֵזֶר „das Diadem seines Gottes auf seinem Haupte" genant, wie das goldene Diadem am hohepriesterlichen Kopfbunde Ex. 29, 6 und das Salböl auf dem Haupte des Hohenpriesters Lev. 21, 12. Durch denselben heiligt er sein Haupt (v. 11) dem Herrn, so daß in dem langen, unbeschnittenen Haupthaare die Weihe des Nasiräers culminirt und die Bedeutung des Nasiräats sich am vollkommensten ausprägt (*Oehler*). Das Wachsenlassen des Haares ist daher nicht Zeichen der Absonderung, insofern als es zum israelitischen Anstande gehörte, mit geschorenem Haare einherzugehen, oder ein tatsächliches Bekentnis, daß man der Welt entsage, aus der menschlichen Gesellschaft heraustrete (*Hgstb.* a. a. O. S. 203 f.) oder jeden Schein eitler Selbstgefälligkeit meide (*Baur* zu Am. 2, 11), auch nicht *humiliationis specimen atque abnegationis* (*Lightf.* in *Carpz. appar. p. 154*), noch weniger „Zeichen der Abhängigkeit von einer andern gegenwärtigen Macht" (*M. Baumg.*) oder *symbolum status perfectae libertatis* (*Vitring. obss. ss. I c. 6 §. 9 cf. VI, 22, 8*). Vielmehr war der freie, nicht durch Menschenhand verkümmerte Haarwuchs „Symbol der Kraft und Lebensfülle" (vgl. 2 Sam. 14, 25 f.), aber nicht — wie *Bähr* II S. 492 f. meint — von dem Hebräer als Heiligkeit aufgefaßt; sondern nur als die ganze Kraftfülle des Lebens kundgebender Schmuck, den der Nasiräer dem Herrn zu Ehren trug zum Zeichen, daß er mit seiner vollen Lebenskraft „ihm angehöre und seinem Dienste sich weihe."[2] — V. 6—8. Weil der Nasiräer in seinem Haarwuchse das Diadem seines Gottes auf seinem Haupte trägt und während der ganzen Zeit seiner Weihe dem Herrn heilig ist, so soll er 3. während dieser Zeit zu keinem Todten gehen, selbst wegen seiner Eltern und leiblichen Geschwister bei ihrem Tode sich nicht verunreinigen, wie der Hohepriester nach Lev. 21, 11. Hienach verstand es sich von selbst, daß er auch vor andern Verunreinigungen sich aufs sorgfältigste in Acht zu nehmen hatte, nicht blos wie die einfachen Israeliten, sondern wie die Priester. Solte doch Simsons Mutter sogar während ihrer Schwangerschaft nichts Unreines essen Jud. 13, 4. 7. 14.

1) Dagegen faßt *Vilm.* S. 472 ff. den Weinbau als Symbol der Cultur und die Enthaltung von der Frucht des Weinstocks als „eine symbolische Aussonderung von der profanen, das ursprüngliche Verhältnis zu Jehova gefährdenden Cultur", wofür aber die Sitte der Rechabiten, keinen Wein zu trinken Jer. 35, 5 ff., keinen zureichenden Beweisgrund liefert.

2) Zur Rechtfertigung dieser Deutung erinnert *Oehler* an jene heidnischen Haaropfer z. B. der athenischen Jünglinge *Plut. Thes. c. 5* und die troezenische Sitte *Lucian de Dea Syra c. 60*, denen die Anschauung, daß das Haar im Allgemeinen Symbol der Lebenskraft, das Barthaar Kennzeichen der Mannheit ist, zu Grunde liegt, besonders aber an das Beispiel Simsons, bei dem das Haar nicht blos als Symbol, sondern sogar als Vehikel der Kraftfülle erscheint, durch die er zum Befreier seines Volks ausgerüstet wird.

V. 9—12. Wenn aber jemand bei ihm (עָלָיו in seiner Umgebung) im Augenblicke plötzlich stirbt und er also unwillkürlich sein geweihtes Haupt verunreinigt, so soll er am Tage seiner Reinigung d. i. am siebenten Tage (s. 19, 11. 14. 16 u. 19) sein Haupt scheeren, nicht etwa „weil das Haar solche Unreinheit besonders annimt und hält", wie *Kn.* wähnt, sondern weil es נֵזֶר אֱלֹהָיו (v. 7) das Diadem seines Gottes, der Schmuck seines Gott geheiligten Standes war. Am achten Tage, also am Tage nach der gesetzlichen Reinigung, soll er dann zwei Turtel- oder junge Tauben dem Priester zur Stiftshütte bringen, damit dieser durch Bereitung der einen zum Sünd- der andern zum Brandopfer ihn wegen seiner Verunreinigung an einem Todten (נֶפֶשׁ v. 11 = נֶפֶשׁ מֵת v. 6 wie Lev. 19, 28) sühne (s. zu Lev. 15, 14 f. 29 ff. 14, 30 f. u. 12, 8), und soll „sein Haupt an diesem Tage heiligen" d. h. von neuem durch ungehemten Haarwuchs Gott weihen. V. 12. Zugleich soll er „die Tage seiner Weihe Jehova weihen" d. h. die gelobte Weihezeit von neuem beginnen und „ein jähriges Schaf zum Schuldopfer bringen"; und „die früheren Tage sollen fallen" d. h. die bereits absolvirten Tage der Weihe als verfallen nicht angerechnet werden, „weil seine Weihe unrein geworden." Er soll also die Weihezeit ganz von vorne wieder anfangen und sie wie in dem Gelübde bestimt war einhalten. Zu dem Ende soll er ein Schuldopfer bringen, als Entgeld oder Gegenleistung für die Wiedereinsetzung in den früheren Stand der Weihe, aus dem er durch die Verunreinigung gefallen war; nicht aber als Ersatz dafür „daß er durch seine Unachtsamkeit hinsichtlich der Verunreinigung die Tage der Enthaltung, also die Zeit verlängerte, wo er ein abgesondertes, zurückgezogenes und müßiges Leben führte und sich den Pflichten gegen Angehörige und Gemeinde entzog, mithin diese durch Versäumnisse benachteiligt und sich an ihnen verschuldet hatte" (*Kn.*). Denn die Gelübdezeit des Nasiräers war kein Faulenzerleben, kein Sichzurückziehen von den Pflichten des bürgerlichen Berufes, wodurch die Gemeinde beeinträchtigt wurde, sondern mit der Verrichtung aller häuslichen und bürgerlichen Geschäfte vollkommen vereinbar, ausgenommen die Beteiligung an der Bestattung der Todten, woraus aber weder für seine Angehörigen noch für die Gemeinde so erhebliche Nachteile entspringen konten, daß er diese Versäumnis durch ein Schuldopfer, von dem ja weder seine Angehörigen noch die Gemeinde reellen Nutzen hatten, hätte gutmachen müssen. Auch nicht als eine Art *mulcta* dafür, daß er durch Brechung seines Gelübdes Jehova die ihm geweihte Zeit entzogen und die Bezahlung seines Gelübdes um so viel länger vorenthalten hat (*Oehler* in *Herz.* R. Enc. X S. 644). Denn da das Nasiräat durch das Gelübde nur auf bestimte Zeit übernommen war und nach Unterbrechung derselben wiederum von vorne angefangen und vollständig gehalten werden mußte, so war ja durch Unterbrechung der Weihezeit die Gott geweihte Zeit in keiner Weise verkürzt und Gotte von dem was ihm gelobt war durchaus nichts entzogen, was durch ein Schuldopfer als *mulcta* hätte erstattet werden sollen. Eben so wenig kann von Vorenthaltung der Bezahlung des Gelübdes die Rede sein, weil das Gelübde schon durch die pünktliche Erfüllung der drei Momente in welchen es bestand erfült oder bezahlt wurde, und die nach Ablauf der Weihezeit darzubringenden Opfer gar nicht den Charakter einer Bezahlung haben, sondern nur den der Idee dieser Weihe entsprechenden feierlichen Abschluß derselben bilden, nur „die Ausweihung des Nasiräers" vermitteln, ohne irgend eine Beziehung auf Satisfaction oder Gutmachung einer Schuld in sich zu schließen.

Das Nasiräat ist demnach, wie schon *Philo, Maimonides* u. A. erkanten (s. *Oehler* a. a. O. S. 207), ein Stand des dem Herrn geheiligten Lebens, welcher der geheiligten Stellung der Priester zu Jehova entspricht, und unterscheidet sich von dem Priestertume nur dadurch, daß es keinen amtlichen Dienst beim Heiligtume involvirt und sich nicht auf göttliche Berufung und Einsetzung gründet, sondern aus freiem Entschlusse durch ein Gelübde für eine bestimte Zeit übernommen wurde. Es handelt sich bei demselben nur um die Verwirklichung der Idee des priesterlichen Lebens, seiner Reinheit und Unberührtheit von allem, woran Tod und Verwesung haftet, um die selbst über die innigsten irdischen Bande sich hinwegsetzende Hingabe an Gott, also „um die freie Aneignung dessen, was dem Priester kraft des auf seiner Abstammung beruhenden Berufs auferlegt wurde, sich nämlich Gott verlobt zu tragen und darum allem was mit dieser Hingabe in Widerspruch stand abzusagen" (*Oehler* S. 207). In dieser Hinsicht war die Lebensheiligung des Nasiräers ein Schritt zur Verwirklichung des priesterlichen Charakters, welcher dem ganzen Volke bei seiner Berufung als Ziel vorgezeichnet war Ex. 19, 5, und wenn auch als Erfüllung eines Gelübdes ein Werk des freien Entschlusses, so doch zugleich eine Wirkung des in der Gemeinde Israels waltenden Geistes Gottes, so daß Amos (2, 11) die Erweckung von Nasiräern neben den Propheten als eine besondere göttliche Gnadenerweisung nennen kann. — Diesem Charakter entsprechen auch die Opfer, mit welchen das Gelübde nach Ablauf der Weihezeit beschlossen und der Nasiräer ausgeweiht wurde.

V. 13—21. Die Vorschrift über die Ausweihung heißt „das Gesetz des Nasiräers" (v. 13), weil in der die Weihe beschließenden Opferfeier die Idee des Nasiräats gipfelt, zur vollendetsten Darstellung gelangt. „Am Tage des Vollwerdens der Tage seiner Weihe", d. h. am Tage da die Weihezeit abläuft, soll der Nasiräer zur Stiftshütte bringen, als seine Gabe dem Herrn darstellen ein jähriges Schaf zum Brand- und ein jähriges weibliches Schaf zum Sündopfer; das leztere zur Sühnung der während der Weihezeit unwillkürlich begangenen Sünden, das erstere als Verkörperung der Hingabe an den Herrn nach Leib und Seele, von der jeder gottesdienstliche Act getragen werden soll. Dazu noch einen fehllosen Widder als Friedensopfer samt einem Korbe ungesäuert gebackener Kuchen und Fladen, die nach Lev. 7, 12 für jedes Lobopfer erforderlich waren, „und ihre Speis- und Trankopfer" d. h. die nach 15, 3 ff. zum Brand- und Friedensopfer gehörigen Gaben von Mehl, Oel und Wein. V. 16. Das Sünd- und das Brandopfer werden nach der allgemeinen Vorschrift vollzogen. V. 17. Die Vollendung des Weihegelübdes concentrirt sich in der Bereitung des Widders samt dem Korbe des Ungesäuerten zum Friedensopfer mit seinem Speis- und Trankopfer. V. 18. Dabei hat der Nasiräer

sein geweihtes Haupthaar zu scheeren und das Haar in das Altarfeuer unter dem angezündeten Friedensopfer zu tun, um so den dem Herrn zu Ehren getragenen Schmuck seines Hauptes ihm nun ganz zu übergeben oder zu opfern.[1] V. 19 f. Nachdem dies geschehen, nahm der Priester den gekochten Bug (זְרֹעַ Vorderbein) des Widders nebst einem ungesäuerten Kuchen und Fladen aus dem Korbe, legte diese Stücke auf die Hände des Nasiräers und webte sie vor Jehova. Diese wurden dann dem Priester zu Teil zu der Webebrust und Hebekeule hinzu, die bei jedem Friedensopfer dem Priester zufielen Lev. 7, 32—34 (s. S. 63). Wenn aber hier außerdem noch der gekochte Bug mit einem Kuchen und Fladen dem Herrn mittelst der Webe symbolisch übergeben wird, so soll damit angedeutet werden, daß die durch das Friedensopfermahl abgeschattete Tischgenossenschaft mit dem Herrn hier in erhöhtem Grade stattfinde, indem der Herr einen Teil von der Mahlzeit des Nasiräers sich für seine Vertreter und Diener zum Essen übergeben läßt, um ihn die Seligkeit der Lebensgemeinschaft mit seinem Gotte so schmecken zu lassen, wie es dem priesterlich-heiligen Verhältnisse, in welches der Nasiräer durch sein Gelübde zum Herrn getreten war, entsprach. V. 20. „Nachher darf der Nasiräer (wieder) Wein trinken", warscheinlich schon bei dem Opfermahle, nachdem der Herr seinen Anteil am Opfer empfangen hatte und damit die Ausweihung beschlossen war. — V. 21. „Dies das Gesetz des Nasiräers, welcher seine Opfergabe dem Herrn gelobt auf Grund seiner Weihe" d. h. dem übernommenen Nasiräate gemäß sein Opfer darbringt. Denn die v. 14 ff. genanten Opfer waren nicht Gegenstand eines besonderen Gelübdes, sondern im Nasiräatgelübde mit enthalten und insofern gelobt (*Kn.*). מִלְּבַד וגו „außer dem was seine Hand erschwingt" d. h. was er sonst zu leisten vermag (Lev. 5, 11) „nach Maßgabe seines Gelübdes, das er gelobt, soll er tun nach dem Gesetze seiner Weihe." D. h. die vorhergenanten Opfer hat er zu bringen auf Grund seines Weihegelübdes; außerdem aber steht ihm frei, nach Vermögen noch Anderes zu geloben, noch andere Opfergaben dem Herrn für sein Heiligtum und seine Diener darzubringen, die nicht notwendig zum Nasiräate gehörten, aber wol häufig hinzugefügt wurden. Hieraus hat sich in der Folge die Sitte entwickelt, daß wenn arme Leute ein Nasiräatgelübde taten, Wolhabende die Kosten zur Bestreitung der Opfer übernahmen Act. 21, 24. *Josephi Antt. XIX, 6, 1. Mischna Nasir II, 5 sq.*

V. 22—27. **Der priesterliche oder Aaronische Segen.** In dem Segen, mit welchem die Priester das Volk segnen sollen, culminirt der geistliche Charakter der Gemeinde Israels. Die Vorschrift über diesen Segen

1) Minder richtig, weil dem נֵזֶר אֱלֹהָיו עַל רֹאשׁוֹ v. 7 nicht gerecht werdend, faßt *Vilm.* S. 481 das lange Haupthaar als Sinbild des körperlichen Wachstumes, der Lebensfülle und danach als Symbol der Persönlichkeit, und bestimt dann den Sinn des Verbrennens desselben im Altarfeuer so: „Nachdem der Naziräer eine Zeitlang in spezifischem Sinne Eigentum Jehova's gewesen war, übergab er den aus dieser Zeit stammenden Ertrag seines Körpers durch Verbrennung auf dem Opferfeuer Gott zum unwiderruflichen Eigentum als Anerkennung, daß er während der Weihezeit mit seiner ganzen Person ausschließlich Jehova angehört habe."

drükt also der ganzen Gliederung und Ordnung des Volkes Gottes das Siegel der Vollendung auf, indem Israel erst dadurch, daß Gott ihm nicht nur seinen Segen zuwendet, sondern auch die Erteilung dieses Segens in die Hand der Priester, der erwählten und ständigen Vermittler seiner Gnadengüter, legt und sie ihnen als ein Geschäft ihres amtlichen Dienstes vorschreibt, in Warheit zu einer Gemeinde Jehova's gestaltet wird. — Der Segen, welchen die Priester dem Volke erteilen sollen, besteht in einem dreifachen Segenspruche von je zwei einander so correspondirenden Gliedern, daß das zweite jedesmal den Inhalt des ersten dem Volke speciell zuwendet, während die drei Sprüche selbst in stufenweise sich steigernder Kraft den Segensinhalt entfalten. — Der *erste* Spruch v. 24: „Jehova segne dich und behüte dich" gibt den Segen in völliger Allgemeinheit, indem er ihn nur als von Jehova kommend bezeichnet und die Behütung vor dem Uebel der Welt als seine Wirkung hervorhebt. *Benedicere Dei actualis est Dei liberalitas, qua ex ejus favore tanquam ex fonte unico nobis fluit bonorum omnium copia. Additur secundo: ut populum custodiat, qua particula significat unicum se Ecclesiae defensorem et qui eam praesidio suo tuetur. Calv.* — Der *zweite* Spruch v. 25: „Jehova lasse sein Antlitz zu dir leuchten und begnadige dich" bestimt den Segen schon näher als Zuwendung der göttlichen Huld und Gnade. Das Angesicht Gottes ist die dem Menschen sich zuwendende Persönlichkeit Gottes. Vom Angesichte Jehova's geht Feuer aus, das die Feinde und Widerwärtigen verzehrt (Lev. 10, 2 vgl. 17, 10. 20, 3. Ex. 14, 24. Ps. 34, 17), aber auch ein freundlich leuchtendes Sonnenlicht voll Leben und Heil (Deut. 30, 20. Ps. 27, 1. 43, 3. 44, 4). „Ist das Licht der Sonne schon süß und den Augen lieblich zu schauen (Pred. 11, 7), so ist das Licht des göttlichen Angesichts, das ewige Urlicht (Ps. 36, 10), der Inbegriff aller Wonne" (*Baumg.*). Dieses Licht wirft Stralen der Gnade in das heilsbedürftige Herz, daß ihm Gnade zu Teil wird. — Der *dritte* Spruch v. 26: „Jehova erhebe sein Angesicht zu dir und setze (יָשֵׂם) oder gebe dir Frieden (Heil)" stelt den göttlichen Segen als eine Machtäußerung oder mächtige Einwirkung auf den Menschen dar, deren Ziel der Friede, שָׁלוֹם Inbegriff alles Heils ist welches Gott seinem Volke sezt, bereitet oder gründet. נָשָׂא פָּנִים אֶל das Angesicht zu jem. erheben ist s. v. a. ihn anblicken, nicht verschieden von נָשָׂא עֵינַיִם oder שִׂים Gen. 43, 29. 44, 21. Von Gott ausgesagt bed. es die fürsorgende Einwirkung auf den Menschen. Wen Gott anblikt, den errettet er aus seiner Not Ps. 4, 7. 33, 18. 34, 16. — In den drei Segenssprüchen haben fast alle Kchv. und älteren Theologen eine Andeutung des Mysteriums der Trinität gefunden, und dies a) aus der 3maligen Wiederholung des Namens *Jehova*, b) aus der *ratio praedicati*, daß Jehova, von dem der Segen gewünscht und erteilt werde, der Vater, Sohn und heil. Geist sei, c) aus der *distinctorum benedictionis membrorum consideratio*, wonach *bis trina beneficia* erwähnt würden, gefolgert, vgl. *Calovii Bibl. illustr. ad h. l.* Hierin liegt Warheit, wenn auch die angeführte Begründung derselben mangelhaft erscheint. Da die dreimalige Wiederholung eines Wortes oder Satzes dazu dient, einen Gedanken so stark als möglich auszusprechen (vgl. Jer. 7, 4. 22, 29),

so liegt in dem dreifachen Segenspruche unbedingt der Gedanke, daß Gott die ganze Fülle des in seinem als Jehova sich offenbarenden göttlichen Wesen beschlossenen Segens seiner Gemeinde zuwenden will. Nun aber bezeichnet nicht nur Jehova Gott als den absoluten (s. Bd. I S. 42), der in der geschichtlichen Verwirklichung seines Heilsrathes zur Erlösung der gefallenen Menschheit sich als Vater, Sohn und Geist offenbart, sondern auch der Inhalt dieses Segens, welchen er über seine Gemeinde aussprechen läßt, entfaltet die göttliche Gnade in der dreifachen Weise, wie sie uns durch den Vater, Sohn und Geist zu Teil wird.[1] V. 27. Dieser Segen soll aber kein bloßer frommer Wunsch sein und bleiben, sondern sich als göttliche Segensmacht an dem Volke erweisen. Mit dieser Zusage schließt das göttliche Gebot: „Sie sollen meinen Namen auf die Söhne Israels legen und ich werde sie segnen."

Cap. VII—IX, 14. Die lezten Ereignisse am Sinai.

Cap. VII. **Die Darbringung der Weihgeschenke von Seiten der Stammfürsten.** V. 1. Diese Darbringung geschah in der Zeit (יוֹם), als Mose nach vollendeter Aufrichtung der Stiftshütte die Wohnung und den Altar mit ihren Geräthen salbte und heiligte (Lev. 8, 10 f.). Der Zeit nach hätte dieselbe hinter Lev. 8—10 berichtet werden sollen. Aber um den sachlichen Zusammenhang der sinaitischen Gesetze nicht zu unterbrechen, wird sie erst hier erwähnt und an die Spitze der dem Aufbruche des Volks vom Sinai unmittelbar voraufgehenden Begebenheiten gestelt, weil diese Gaben zum Teil unentbehrliche Transportmittel für die Stiftshütte auf dem Zuge durch die Wüste lieferten. Hiezu komt, daß zwischen der nach dem ersten Tage des ersten Monats (vgl. Ex. 40, 16 mit Lev. 8, 10) beginnenden und 8 Tage dauernden Salbung der Stiftshütte und dem Aufbruche vom Sinai am zwanzigsten Tage des zweiten Monats (10, 11) nur ein Zeitraum von höchstens 40 Tagen liegt, der durch die Paschafeier vor dem Aufbruche (9, 1 ff.) noch um 6 Tage verkürzt wird, innerhalb dessen

1) Vgl. die treffliche Ausführung dieser Punkte in *Luthers* Auslegung dieses Segens, Werke Erl. Ausg. Bd. 36 S. 156 ff. Hier bezieht *L.* den ersten Spruch auf „das leibliche Leben und Güter"; der Segen wünsche dem Volke, „daß ihm Gott wolle Glück und alles Gut geben und auch behüten und erhalten", wie dann seiner Auslegung des ersten Artikels entsprechend weiter entwickelt wird. Den zweiten Spruch bezieht er auf „das geistlich Wesen und die Seele" und bemerkt: „Gleichwie die liebe Sonne, wenn sie aufgehet und streuet ihren reichen Schein und mildes Licht in alle Welt, so thut sie nicht anders, denn daß sie erleucht ihr Angesicht über alle Welt. . . Also wenn Gott sein Wort gibt, so läßt er sein Angesicht fröhlich und helle scheinen über alle Gewissen und macht sie damit fröhlich, keck, licht und als gar neue Herzen und neue Menschen. Denn es bringt Vergebung der Sünden, und zeiget Gott als einen gnädigen, barmherzigen Vater an, welchen unser Leid und Betrübnis jammert und erbarmt. — Das dritte Stück betrift auch das geistlich Wesen und die Seele, und ist ein Wunsch des Trostes und endlichen Sieges unter dem Kreuz, Tod, Teufel und aller höllischen Pforten, sampt der Welt und übrigen bösen Lüsten unsers Fleisches." Dieser Segen will wünschen, „daß Gott der Herr das Licht seines Worts wollt erheben über uns und also drüber halten, daß es bocher und stärker leuchte in unserm Herzen, denn alle Anfechtung des Teufels, Todes und der Sünde, Verzweifeln, Verzagen, Erschrecken und alles Unglück sein kann."

sowol die Gesetze und Verordnungen Lev. XI bis Num. VI publicirt als auch die Weihgeschenke übergeben sein müssen. Da nun nach v. 11 ff. diese Uebergabe selbst auf 12 oder 13 Tage verteilt wurde, so werden wir wol annehmen dürfen, daß sie der Publication der genanten Gesetze nicht ganz voraufgegangen, sondern zum Teil gleichzeitig mit derselben erfolgt ist. Die Uebergabe der Weihgeschenke eines Stammfürsten konte an dem hiefür bestimten Tage nur einige Stunden in Anspruch nehmen; somit konte Mose den übrigen Teil des Tages bequem zur Bekantmachung von Gesetzen verwenden. Demnach reicht der kurze Zeitraum von einem Monate und etlichen Tagen für alles, was in ihm geschehen sein soll, vollkommen aus.

V. 2—9. Zuerst wird die *Darbringung von 6 Wagen und 12 Rindern* für den Transport des Gerüstes der Stiftshütte berichtet, die ohne Zweifel auch zuerst geschehen ist. Die Fürsten Israels, nämlich die Häupter der Stammhäuser (בֵּית־אָבוֹת), die Fürsten der Stämme (s. 1, 4 ff.), „sie die über den Gemusterten standen" d. h. ihnen vorstanden oder übergeordnet waren, brachten als ihre Opfergabe 6 bedekte Wagen und 12 Rinder dar, so daß 1 Wagen auf zwei Fürsten und 1 Rind auf einen kam. עֲגָלַת צָב ἁμάξας λαμπηνίκας (LXX) d. h. nach *Euseb. Emis.* zweirädrige Wagen, wogegen die griech. Scholiasten λαμπήνη erklären durch ἅμαξα περιφανής, βασιλικὴ und ὄχημα περιφανὲς ὃ ἐστὶν ἅρμα σκεπαστόν (vgl. *Schleussner Lex.* in *LXX s. v.*); *Aquila:* ἅμαξαι σκεπασταί d. i. *plaustra tecta* (*Vulg.* u. *Rabb.*). Dagegen die Bed. „Sänftewagen" (*Ges. de Wette* u. A.) läßt sich weder etymologisch rechtfertigen, noch durch צַבִּים Jes. 66, 20 begründen. — V. 4—6. Auf göttlichen Befehl nahm Mose sie entgegen, um sie für den Dienst der Stiftshütte zu verwenden, und überwies sie den Leviten, „an jeglichen nach Maßgabe seines Dienstes" d. h. an die Abteilungen der Leviten nach den Erfordernissen des Dienstes einer jeden. V. 7—9. Zwei Wagen und 4 Rinder gab er den Gersoniten und 4 Wagen und 8 Rinder den Merariten, da jene an den Decken und Vorhängen der Wohnung und den Umhängen des Vorhofs geringere, diese an den Bohlen und Säulen bedeutendere Lasten zu transportiren hatten (4, 24 ff. 31 ff.). בְּיַד אִיתָמָר v. 8 wie 4, 28 u. 33. Die Kahatiten erhielten keinen Wagen, weil ihnen die Bedienung des Heiligen oblag d. h. der heiligen Geräthe, die auf der Schulter getragen werden solten und zu diesem Behufe mit Tragstangen versehen waren (4, 4 ff.).

V. 10—88. Die *Darbringung der Weihegaben für den Altar.* V. 10. Jeder Fürst brachte dar אֵת חֲנֻכַּת הַמִּזְבֵּחַ „die Einweihung des Altars" d. h. das zur Weihe des Altars Dienende s. v. a. קָרְבָּן לַחֲנֻכַּת הַמִּזְבֵּחַ seine Opfergabe zur Einweihung des Altars, „am Tage d. i. zu der Zeit, da man ihn salbte." יוֹם wie Gen. 2, 4. Diese Gaben befielt Gott Mosen so entgegenzunehmen, daß jeden Tag ein Fürst seine Gabe übergebe, wodurch die Darbringung auf 12 Tage verteilt wurde. Der Grund dieser Maßregel ist nicht mit *Kn.* in Ostentation zu suchen, in der Absicht, die wichtige Einweihung als ansehnlich auszudehnen, nicht kurz abzutun, sondern liegt in der Beschaffenheit der dargebrachten Gaben. Jeder Fürst brachte nämlich dar 1) eine silberne Schüssel (קְעָרָה Ex. 25, 29) von 130 heil.

Sekel Gewicht d. i. *circa* 4½ ℔. und 2) eine silberne Schale (מִזְרָק Opferschale zum Behufe der Blutsprengung, s. zu Ex. 27,3) 70 Sekel schwer; beide gefült mit Feinmehl gemengt mit Oel zum Speisopfer; 3) eine 10 Sekel schwere goldene Patene (כַּף Ex. 25,29) mit Räucherwerk gefült zum Rauchopfer; 4) 1 Farren, 1 Widder und 1 jähriges Schaf zum Brandopfer; 5) einen zottigen Bock zum Sündopfer; 6) 2 Rinder, 5 Widder, 5 Ziegenböcke und 5 jährige Schafe zum Friedensopfer. Von diesen Gaben waren das Feinmehl und Räucherwerk und die Opferthiere zur Opferung auf dem Altare bestimt, und zwar nicht als ein Vorrath für längere Zeit, sondern zur sofortigen bestimmungsgemäßen Verwendung. Dies war nur ausführbar, wenn an einem Tage nicht mehr als ein Fürst seine Gaben darbrachte und opfern ließ. Denn auf einmal oder an einem Tage ließen sich weder in dem beschränkten Raume des Vorhofs der Stiftshütte 252 Opferthiere entgegennehmen, schlachten und zum Opfer zubereiten, noch auf dem Altare 36 ganze Thiere (Rinder, Widder und Schafe) und dazu noch die Fettstücke von 216 Thieren anzünden und verbrennen. — V. 12—83. Alle Fürsten brachten gleiche Gaben. Die Reihenfolge der 12 schon 1,7—15 namentlich aufgeführten Fürsten bei dieser Darbringung entspricht der Ordnung der Stämme im Lager (c. 2), so daß der Stammfürst von Juda die Reihe eröffnet, der von Naphtali sie beschließt. Bei den Gewichtsangaben der silbernen קְעָרֹת und der goldenen כַּפּוֹת fehlt durchgehends das Wort שֶׁקֶל wie Gen. 20,16 u. ö. — In v. 84—86 sind die Einweihungsgaben mit ihrem Gewichte summirt: 12 silberne Schüsseln und 12 silberne Schalen zusammen 2400 Sekel und 12 goldene Patenen zusammen 120 Sekel schwer. Ueber den heiligen Sekel s. zu Ex. 30,13 und über den warscheinlichen Wert des Sekels Gold s. zu Ex. 38, 24 f. Gleicherweise sind in v. 87 f. die Opferthiere zusammengerechnet.

V. 89. Während die Stammfürsten mit ihren Opfergaben dem Altare die Weihe eines Heiligtums ihres Gottes verliehen, bekante sich Jehova zu demselben als seinem Heiligtume dadurch, daß er Mose, wenn derselbe in das Stiftszelt ging zu ihm zu reden, sein und des Volkes Anliegen ihm vorzutragen, die Stimme des von zwischen den beiden Cherubim auf der Bundeslade heraus zu ihm Redenden vernehmen ließ. Das Suffix in אִתּוֹ geht auf das vorher zwar nicht ausdrücklich genante, aber in אֹהֶל מוֹעֵד *implicite* enthaltene *nomen* יְחוָֹה. Denn das heilige Zelt wurde zum *Ohel Moëd* erst dadurch, daß Jehova in ihm Mosen sich stelte (נוֹעַד Ex. 25,22) oder mit ihm zusammenkam. מְדַבֵּר *partic. hitpael* sich zum Reden herbeilassen, sich unterreden. Zur Sache vgl. die Erklärung Ex. 25,20. 22. „Diese Stimme Jehova's aus dem innersten Heiligtum an Mose, den Repräsentanten Israels, war die Antwort Jehova's auf die Freudigkeit und Bereitwilligkeit, mit welcher die Fürsten Israels ihm entgegenkamen und ihrerseits das Zelt zu einer Stätte der heiligen Zusammenkunft machten" (*Baumg.*). Dies der Grund für den Anschluß der Bemerkung v. 89 an den Bericht von den Weihegaben.

Cap. VIII. **Die Einweihung der Leviten.** Der göttliche Befehl, die Leviten für ihren Dienst zu weihen, wird v. 1—4 durch eine an Aaron gerichtete Vorschrift über die *Anzündung des Leuchters* in der Wohnung

der Stiftshütte eingeleitet. Aaron soll die 7 Lampen so auf den Leuchter setzen, daß sie אֶל־מוּל פָּנָיו leuchten. Diese Vorschrift ist keine bloße Wiederholung, sondern zugleich eine genauere Bestimmung der bei der Anfertigung des Leuchters gegebenen allgemeinen Bestimmung Ex. 25,37, die 7 Lampen auf den Leuchter so zu setzen, daß jede auf das Jenseits ihrer Fronte leuchte d. h. auf die der Leuchterfronte gegenüber befindliche Seite ihr Licht werfe. Das עַל־עֵבֶר פָּנֶיהָ Ex. 25,37 wird hier durch אֶל־מוּל פְּנֵי הַמְּנוֹרָה verdeutlicht, s. Bd. I S. 514. An und für sich kann also die Erneuerung und Verdeutlichung jener Vorschrift, welche das Amt der Anzündung der Lampen Aaron überträgt, was bisher noch nicht geschehen war, denn Ex. 27,21 wird nur die tägliche Zurichtung des Leuchters Aaron und seinen Söhnen befohlen, gar nicht auffallen; ihre Stellung aber in dem vorliegenden Zusammenhange erklärt sich aus der Bedeutung, welche das Leuchten der 7 Lampen in der Wohnung Gottes hat, daß nämlich Israel sich damit vor dem Herrn jederzeit als ein Volk darstellen soll, welches sein Licht in der Finsternis dieser Welt leuchten läßt (Bd. I S. 514). Wenn also dem Aaron befohlen wird, die Anzündung des Leuchters so zu besorgen, daß derselbe die Wohnung hell erleuchte, so wird ihm in dieser speciellen Vorschrift die genaue Erfüllung seines gesamten Dienstes in der Wohnung zur Pflicht gemacht. In dieser Hinsicht erscheint diese Vorschrift verbunden mit der Angabe, daß Aaron sie erfült habe, ganz passend zwischen dem Berichte von dem, was die Stammfürsten als Repräsentanten der Gemeinde für die Einweihung des Altardienstes taten, und dem Berichte von der feierlichen Einsetzung der Leviten in ihren Dienst beim Heiligtume. Daß aber bei dieser Gelegenheit in v. 4 nochmals an die kunstvolle, nach dem von Mose auf dem Berge geschauten Bilde Ex. 25,31 ff. ausgeführte Arbeit des Leuchters erinnert wird, diese Wiederholung ist ganz im Charakter der altertümlichen Erzählungsweise unserer Bücher.

V. 5—22. Die *Einweihung der Leviten* für den Dienst bei der Stiftshütte. Die Erwählung der Leviten anstatt der Erstgeborenen des Volks zum Dienste bei der Stiftshütte ist schon c. 3,5 ff., und der ihnen obliegende Dienst 4,4 ff. angegeben worden. Bevor sie aber diesen Dienst antraten, solten sie dazu geweiht und den Priestern förmlich übergeben werden. Diese Weihe wird v. 7 ff. vorgeschrieben und nicht קִדֵּשׁ wie die Weihe der Priester (Ex. 29,1. Lev. 8,11), sondern טִהֵר *reinigen* genant, und besteht im Besprengen derselben mit Sündwasser, Abscheeren der Haare am ganzen Leibe, Waschen der Kleider und einer Opferhandlung, durch die sie dem Herrn sinbildlich als Opfer für seinen Dienst übergeben werden. Die ersten Momente dieses Actes gehen auf äußerliche Reinigung und bilden die Reinigung von dem Schmutze der Sünde ab, daher die Ausführung derselben v. 21 חִתְּחַטְּאוּ sich entsündigen genant wird. „Sprenge auf sie Sündwasser." Angeredet ist Mose, der wie die Einweihung der Priester so auch den Weiheact an den Leviten vollziehen soll. מֵי חַטָּאת „Wasser der Sünde" ist Wasser, welches sich auf die Sünde bezieht, ihre Beseitigung bezwekt, zur Entsündigung dient, gleichwie das zur Sühnung der Sünde dienende Opfer חַטָּאת Sünde heißt Lev. 4,14 u. ö. und מֵי נִדָּה

Wasser der Unreinigkeit (19,9.13) solches ist, das die Unreinigkeit beseitigt, tilgt. Die Beschaffenheit dieses Entsündigungswassers ist nicht näher bestimt und auch nicht mit Sicherheit zu bestimmen, vgl. m. Archäol. §. 33 Anm. 3. Besonders präparirte Sprengwasser finden wir für die Reinigung sowol der vom Aussatze befreiten (Lev. 14,5 ff. 50 ff.) als der durch Leichen verunreinigten Personen und Häuser (19,9 ff.) vorgeschrieben. Keins von beiden paßt aber für die Reinigung der Leviten, weil beide mit bedeutsamen Zutaten versezt wurden, die zu der durch sie zu bewirkenden besonderen Reinigung in engster Beziehung standen und auf die Reinigung der Leviten nicht anwendbar erscheinen. Dennoch verbietet auch der Ausdruck „Sündwasser" (mit *Lund. Carpz.* u. A.) an einfaches reines Wasser zu denken. Es bleibt daher wol nichts übrig, als das in dem Becken des Heiligtums befindliche Wasser darunter zu verstehen, da dieses, zur Reinigung der Priester für ihre Dienstverrichtungen bestimt (Ex. 30,18 ff.), vermöge dieser seiner Bestimmung als entsündigend gelten und Sündwasser genant werden konte. „Und sie sollen das Scheermesser über ihren ganzen Leib (בָּשָׂר) gehen lassen" d. h. die Haare am ganzen Leibe scheeren, „und ihre Kleider waschen und so sich reinigen:" הֶעֱבִיר תַּעַר ist zu unterscheiden von גָּלַח. Dieses bed. das Kahlmachen oder Glattabscheeren der Haare und wird von dem Aussätzigen bei seiner Reinigung gefordert (Lev. 14,8 f.), jenes nur ein Beschneiden der Haare, das zum ordentlichen Schmucke des Körpers gehörte. Von den Leviten wird auch das Baden des Leibes nicht verlangt, wie von den Aussätzigen (Lev. 14,8 f.) und auch von den Priestern bei ihrer Weihe (Lev. 8,6), weil sie weder mit einer besonderen Unreinheit behaftet waren, noch ihr Dienst die Anrührung der hochheiligen Cultgeräthe erheischte. Das Waschen der Kleider hingegen war ein allgemeines Erfordernis der Vorbereitung zu gottesdienstlichen Handlungen (Gen. 35,2. Ex. 19,10), welches bei der Priesterweihe nur deshalb wegfiel, weil die Priester eine heilige Dienstkleidung erhielten. וְטָהֲרוּ für וְהִטַּהֲרוּ wie 2 Chr. 30,18. — V. 8. Nach dieser Reinigung sollen die Leviten 2 Farren stellen, einen mit dem entsprechenden Speisopfer zum Brand-, den andern zum Sündopfer. V. 9. Darauf soll Mose sie vor die Stiftshütte nahen d. h. in den Vorhof treten lassen und dorthin auch die ganze Gemeinde Israels, nämlich in ihren Häuptern und Repräsentanten, versammeln. V. 10. Alsdann sollen die Leviten vor Jehova d. i. vor den Altar treten und die Söhne Israels, d. h. die Stammfürsten im Namen der Israeliten, ihre Hände auf sie legen (סָמַךְ Lev. 1,4), nicht blos „zum Zeichen, daß sie dieselben aus dem Besitze des Volks entlassen und Jehova zuweisen und übergeben" (*Kn.*), sondern um durch diese sinbildliche Handlung die Verpflichtung des ganzen Volks zum Dienste am Heiligtum des Herrn in seinen erstgeborenen Söhnen auf die Leviten zu übertragen und sie als Stellvertreter der Erstgeborenen Israels dem Herrn als lebendige Opfer zu seinem Dienste zu übergeben. V. 11. Diese Uebergabe soll Aaron so vollziehen, daß er die Leviten als eine Webe vor Jehova vonseiten der Söhne Israels webt, d. h. als ein vonseiten der Israeliten dargebrachtes Opfer dem Herrn sinbildlich darbringt. Das Weben geschah ohne Zweifel so,

daß Aaron die Leviten feierlich zum Altare hinzu und dann wieder zurückführte. Ueber die Bed. des תְּנוּפָה s. zu Lev. 7,30. Als Zweck des Webens wird v. 11 angegeben: „daß sie seien den Dienst Jehova's zu verrichten." Die nähere Bestimmung dieses Dienstes folgt v. 24—26 vgl. mit 4,4—33. — V. 12. Diese ihre Uebergabe an den Herrn haben die Leviten dann noch durch ein Sünd- und ein Brandopfer, wobei sie den Opferthieren ihre Hände auflegen, zu vollenden. Durch die Handauflegung machen sie die Opferthiere zu ihren Stellvertretern, in welchen sie ihre Leiber dem Herrn zu einem lebendigen, ihm wolgefälligen Opfer begeben (s. S. 20). In v. 13—19 wird die Bedeutung der vorgeschriebenen Levitenweihe weiter explicirt. Der Sinn von v. 13 ff. ist: So wie (v. 6—12) geboten, solst du die Leviten vor Aaron und seine Söhne stellen und sie als Webe dem Herrn weben und so aus der Mitte der Söhne Israels aussondern, daß sie mein seien. Dann sollen sie kommen, die Stiftshütte zu bedienen. So solst du sie reinigen und weben. Dies wird v. 16 u. 17 in derselben Weise wie 3,11—13 motivirt בְּכוֹר כֹּל für כָּל בְּכוֹר vgl. 3,13); und in v. 18 u. 19 wird als ausgeführt berichtet, was 3,6—9 geboten war. Zu v. 19b vgl. 1,53. — V. 20—22 geben die Ausführung des göttlichen Befehls.

V. 23—26. Die *Dienstzeit der Leviten.* Diese wird hier auf das Alter von 25 Jahren und darüber bis zum 50sten Lebensjahre festgesezt. „Dies ist es was die Leviten betrift" d. h. Folgendes gilt für die Leviten. „Vom Alter von 25 J. an soll er (der Levit) kommen, Dienst zu tun bei der Arbeit der Stiftshütte, und 50 J. alt soll er zurükkehren vom Dienste der Arbeit und nicht weiter arbeiten, sondern nur seinen Brüdern dienen bei der Stiftshütte, Hut zu hüten" d. h. ihnen bei der Aufsicht über die Geräthe der Stiftshütte behilflich sein. צָבָא vgl. 4,3. מִשְׁמֶרֶת im Gegensatze zu עֲבֹדָה ist die Aufsicht über alle Geräthe der Stiftshütte, vgl. שָׂמַר אֶת מִשְׁמֶרֶת הַכֹּהֲנִים 3,8; עֲבֹדָה die Dienstarbeit z. B. beim Abnehmen und Aufrichten der Stiftshütte, die Reinigung derselben, das Holz- und Wassertragen für den Altar- und Opferdienst, das Schlachten der Opferthiere für die allgemeinen täglichen und Festopfer der Gemeinde u. dgl. V 26b. „Also solst du den Leviten tun (d. h. mit ihnen verfahren) bei ihren Dienstleistungen." מִשְׁמֶרֶת von מִשְׁמָר das Abwarten eines Geschäftes oder Dienstamtes. — Sowol die Ueberschrift und Unterschrift, in welche diese Bestimmung über die Dienstzeit der Leviten eingerahmt ist, als auch ihre Stellung unmittelbar hinter der Einweihung der Leviten zu ihrem Amte zeigen unverkennbar, daß diese Verordnung allgemeine Gültigkeit für alle Zeiten haben, daß sie für den ständigen Dienst derselben beim Heiligtume gelten soll; folglich auch mit der Verordnung c. 4: die Leviten für den Transport der Stiftshütte auf dem Zuge durch die Wüste vom 30sten bis 50sten Lebensjahre zu mustern und anzustellen (4,3—49), nicht in Widerspruch steht. Der Transport der Stiftshütte erforderte volle Manneskraft, daher das höhere Alter von 30 Jahren, wogegen die Dienstgeschäfte bei der ruhenden Stiftshütte leichter waren und vom 25sten Jahre an geleistet werden konten; vgl. *Hgstb.* Beitrr. III S. 392 ff. In der Folgezeit hat David, als das Heiligtum seinen bleibenden Sitz auf dem Zion erhalten, die

Leviten vom 20sten Jahre an zum Dienst gezogen (1 Chr. 23, 24f.), weil, wie er ausdrücklich bemerkt, die Leviten nicht mehr die Wohnung und alle ihre Geräthe zu tragen haben; und diese Bestimmung blieb von da an in Kraft, vgl. 2 Chr. 31, 17. Esr. 3, 8. — Wenn aber der vermeintliche Widerspruch zwischen unsern Versen und 4, 3. 47 durch diese einfach aus dem Zusammenhange sich ergebende Unterscheidung schwindet, so fält auch jeder Grund für die Kritik, die vorliegende Verordnung dem „Elohisten" abzusprechen.

Cap. IX, 1—14. **Die Paschafeier am Sinai** nebst einer **Verordnung über das Nachpascha.** V. 1—5. Schon bei der Einsetzung des Pascha vor dem Auszuge aus Aegypten hatte Gott die Feier dieses Festes als eine ewige Satzung für alle künftige Geschlechter vorgeschrieben (Ex. 12, 14. 24f.). Im ersten Monate des 2. Jahres nach dem Auszuge, also gleich nach Aufrichtung der Stiftshütte (Ex. 40, 2. 17), wird dieses Gebot erneuert und dem Volke befohlen, das Pascha בְּמוֹעֲדוֹ „zu seiner bestimten Zeit nach allen seinen Satzungen und Rechten zu halten"; die Feier also nicht, wie man Ex. 12, 24 u. 25 möglicherweise hätte verstehen können, bis zum Kommen nach Canaan zu verschieben, sondern noch hier am Sinai zu begehen. Und Israel beging dieselbe in der Wüste des Sinai ganz so wie Gott Ex. 12 befohlen hatte. Daß hiebei das Blut der Paschalämmer nicht wieder an die Oberschwelle und Pfosten der Hausthüren (etwa an die Eingänge der Zelte) gestrichen, sondern an den Brandopferaltar geschwenkt wurde, das wird zwar ausdrücklich weder befohlen noch als geschehen berichtet, ergab sich aber von selbst aus den veränderten Verhältnissen, indem einerseits am Sinai kein Würgengel durch das Lager ging, um die Feinde Israels zu schlagen, andrerseits nun der Altar erbaut war, an welchem alles Opferblut, also auch das Paschaopferblut, ausgegossen werden solte.[1]

1) Ziehen wir hiebei noch in Betracht, daß damals schon das Gesetz gegeben war, von allen Thieren, die in und außer dem Lager zum Essen geschlachtet wurden, das Blut an den Altar zu sprengen (Lev. 17, 3—6), so kann es nicht zweifelhaft sein, daß auch das Blut der Paschalämmer an den Altar gesprengt werden mußte, troz der von *Kurtz* II S. 350f. besprochenen Schwierigkeiten, welche sich aus der geringen Anzahl der dazu verwendbaren Priester, nämlich nach Nadabs und Abihu's Tode nur Aaron, Eleasar und Ithamar, ergeben. Allein 1) hat *Kurtz* die Zahl der geschlachteten Paschalämmer viel zu hoch, nämlich zu 100 bis 140,000 angenommen, indem er „die Gesamtmasse des Volks zu etwa 2 Millionen Seelen ansezt und durchschnittlich auf je 15—20 ein Lamm rechnet", also die unmündigen Kinder und Säuglinge auch als Mitesser am Pascha in Rechnung bringt. Da aber die 12 Stämme nur 603,550 männliche Personen von 20 Jahren und darüber zählten, so können wir nicht mehr als etwa 700,000 männliche Teilnehmer am Paschamahle rechnen, da die Kinder unter 10—12 Jahren nicht in Betracht kommen, wenn auch die 8—12jährigen mit gegessen haben solten, weil selbst unter den Erwachsenen manche als unrein nicht mitessen konten. Wenn nun zu Christi Zeiten nach *Joseph. de bell. jud. VI, 9, 3* damals zum Paschamahle sich nie weniger als 10 *Männer*, häufig auch 20 vereinigten (*οὐκ ἔλασσον ἀνδρῶν δέκα — πολλοὶ δὲ καὶ σὺν εἴκοσιν ἀθροίζονται*), so brauchen wir für das Paschamahl am Sinai höchstens 50,000 Lämmer anzunehmen, weil, wenn auch alle Frauen, die rein waren, an der Mahlzeit teilgenommen haben mögen, man sich damals doch auf den allernotwendigsten Bedarf beschränkt haben wird, und an einem jährigen ganzen Schafe 15 männliche und 15 weibliche Personen hinreichend Fleisch für eine Abendmahlzeit haben konten, da es hiebei ja auf Sättigung nicht ankam. — 2) Das Schlachten aller dieser Lämmer brauchte nicht in dem engen Raume des Vorhofs vorgenommen zu werden, wenn es auch in dem späteren Tempel mit seinen geräumigen Vorhöfen dort geschehen sein solte, wie aus 2 Chr. 30, 16 u. 35, 11 gefolgert wird. Endlich die Blutsprengung war allerdings Geschäft der Priester. Dabei waren ihnen aber die Leviten behilflich, so daß sie das Blut „aus der Hand der Leviten" (2 Chr. 30, 16) an den Altar sprengten. Aber 3) ist auch die Meinung, daß damals nur 3 Priester existirten, eine ganz unbegründete Voraussetzung. Da Aaron bei jener Paschafeier (laut Ex. 7, 7) 84 Jahr alt war, so wird sein Sohn Eleasar wenigstens 50 Jahre alt und Ithamer nicht viel jünger gewesen sein, so daß beide schon Söhne haben konten, die des Priesteramts pflegen konten, da für den Antritt dieses Amtes im Gesetze kein bestimtes Alter vorgeschrieben ist und der Annahme, daß dies mit 20 Jahren geschehen konte, nichts entgegensteht. Auch folgt daraus, daß in dem Berichte von der Priesterweihe Lev. 8 nur von Aaron und seinen Söhnen die Rede ist, bei dem weitschichtigen Gebrauche des Wortes בָּנִים durchaus nicht, daß mit Aaron nur seine 4 eigentlichen Söhne, nicht auch schon einige Enkel geweiht wurden. Gegen diese Annahme liefert auch die Verurteilung der aus Aegypten ausgeführten Generation zum Hinsterben in der Wüste Num. 14 keine begründete Instanz. Denn dieses Gerichtsurteil erging nach dem klarem Wortlaute nur über alle, die gemustert waren von 20 Jahren und darüber (14, 29), also nicht auch über die Leviten und Priester, die nach 3, 15 von einem Monat und darüber gemustert worden. Zwar kamen auch Mose und Aaron nicht in das gelobte Land, aber nicht infolge jenes über die Gemeinde verhängten Gerichts, sondern wegen ihrer Versündigung beim Haderwasser zu Kades (20, 12). Eleasar dagegen, der beim Auszuge aus Aegypten sicherlich schon 40 Jahre und darüber war, kam in das verheißene Land. — Nach dem Allen kann es gar nicht zweifelhaft sein, daß bei jener Paschafeier mehr als 3 Priester vorhanden waren, obwol wir nicht wissen wie viele. Noch weniger sind wir aber im Stande, darüber ein begründetes Urteil zu fällen, wie viel Priester zur Besorgung der Blutsprengung erforderlich waren, weil uns das nähere Verfahren bei diesem Geschäfte ganzlich unbekant ist. Eher könte der Raum des Altars für die Verrichtung dieses Geschaftes in der kurzen Zeit von kaum 3 Stunden (von der 9ten bis 11ten Tagesstunde) unzureichend erscheinen. Allein wenn es unter dem Kaiser Nero möglich war, an den 6 oder 8 oder auch 10 mal größeren Altar des damaligen Tempels (von 30 oder 40 oder 50 Ellen Länge und Breite, vgl. m. Archäol. §. 28 Anm. 15) innerhalb der genanten Zeit das Blut von 256,500 Paschalämmern (denn so viel wurden damals unter *Kestios* gezählt, *Joseph. l. c.*) zu sprengen, so wird auch zu Mose's Zeiten das Sprengen des Blutes von 50,000 Lämmern an den 5 Ellen langen und breiten Altar der Stiftshütte ausführbar gewesen sein.

V. 6—14. Da fanden sich Männer, die durch Menschenleichen (נֶפֶשׁ אָדָם s. Lev. 19, 28) verunreinigt das Pascha am festgesezten Tage nicht essen konten. Diese wandten sich an Mose und Aaron mit der Frage: „warum werden wir verringert (verkürzt), die Opfergabe Jehova's zu ihrer Zeit inmitten der Söhne Israels (d. h. gemeinschaftlich mit den übrigen Israeliten) darzubringen?" Die Ausschließung der Verunreinigten vom Paschamahle ergab sich aus der Vorschrift, daß an einem Opfermahle nur Reine teilnehmen solten (Lev. 7, 21), und im Zustande der Unreinheit überhaupt niemand ein Opfer darbringen konte. V. 8. Mose heißt sie warten (עִמְדוּ) und will hören, was der Herr, den er nämlich befragen will, gebieten werde. V. 9 ff. Jehova gibt die allgemeine Vorschrift: „Jeder der durch eine Leiche verunreinigt oder auf fernem[1] Wege (d. h. weit

1) Das רְחֹקָה ist durch *puncta extraord.* als verdächtig bezeichnet, vielleicht ursprünglich nur aus dem Grunde, weil die nähere Bestimmung des Weges in v. 13 fehlt. Die Rabbinen finden in den Punkten die Andeutung, daß רחקה hier nicht in

verreist) ist von euch und euren künftigen Geschlechtern, soll Pascha halten im 2. Monate am 14ten zwischen beiden Abenden", und zwar ganz nach der Satzung dieses Festes, von welcher drei Hauptbestimmungen: das Lamm zu ungesäuertem Brote und bittern Kräutern zu essen, nichts davon auf den Morgen übrig zu lassen und ihm kein Bein zu brechen (Ex. 12, 8. 10. 46) wiederholt werden. Damit aber niemand diese Erlaubnis, das Pascha in nicht zu beseitigendem Verhinderungsfalle einen Monat später nachzufeiern, die ja nur gegeben ist um die Notwendigkeit der Feier dieses Bundesmahls für alle Glieder des Volks darzutun, sich ohne Not zu nutze mache und aus Gleichgültigkeit die Feier aufschiebe, weil er sie später nachholen könne: so wird v. 13 jedem mit Ausrottung gedroht, der die Feier zur gesetzlichen Zeit unterläßt, wenn er dann rein und nicht auf einer Reise begriffen ist, und in v. 14 in Betreff der Fremdlinge wiederholt, daß auch sie bei Bereitung des Pascha das Gesetz und Recht desselben genau einhalten sollen; vgl. Ex. 12, 48 f., wonach der Fremdling sich zuvor beschneiden lassen mußte. חֻקָּה וּמִשְׁפָּט s. zu Lev. 5, 1. In v. 14[b] steht יַחֲגֹ֖ה für תַּחֲגֹ֑ה wie Ex. 12, 49 vgl. *Ew.* §. 295[d]. וְ — וְ *et* — *et*, sowol als auch.

Cap. IX, 15 — X, 10. Die Zeichen und Signale für die Züge Israels.

Mit der Musterung des Volks und der inneren Ordnung der Gemeinde waren die Vorbereitungen für den Zug Israels aus der Wüste des Sinai nach dem verheißenen Lande Canaan beendigt und nach der Paschafeier die Zeit des Aufbruchs vom Sinai herbeigekommen. Nur über die Führung des Volks auf dem Wege durch die Wüste war noch das Erforderliche zu erwähnen, um daran den Bericht von dem wirklichen Aufbruche und Zuge selbst anzureihen. Dies geschieht nun hier, indem zuerst (9, 15 —23) die Weise, wie Gott selbst die Züge leitete, näher bestimt, sodann (10, 1—10) die Vorschrift über die Signale für die Ordnung des Zuges im Einzelnen mitgeteilt wird.

Cap. IX, 15—23. **Das Zeichen für den Aufbruch und die Lagerung des Volks.** Schon auf dem Wege von der Grenze Aegyptens durch die Wüste nach dem Sinai hatte Jehova selbst vermittelst einer Wolke als sichtbaren Zeichens und Vehikels seiner Gnadengegenwart die Führung seines Volks übernommen (Ex. 13, 21 f.). Diese Wolke hatte sich nach Errichtung der Stifthütte auf die Wohnung derselben niedergelassen, während die Herrlichkeit des Herrn das Allerheiligste erfüllte Ex. 40, 34—38. Auf diese Tatsache geht hier v. 15 der Berichterstatter zurück und führt dann was Ex. 40, 36 f. vorgreifend kurz erwähnt war weiter aus, wie nämlich das Sicherheben der Wolke von der Wohnung der Stiftshütte für die

eigentlicher Bedeutung zu nehmen sei, und nur die Entfernung entweder von Jerusalem oder von der Schwelle des äußern Tempelvorhofs bezeichne. Vgl. *Mischna Pesach. IX*, 2 mit den Commentaren von *Bartenora* und *Maimonides* und die Vermutungen des *Pesikta* über die 10 mit *punctis extraord.* versehenen Stellen des Pentat. in *Drusii notae uberiores ad h. v.*

ganze Gemeinde das Zeichen zum Aufbruche war, und das Sichniederlassen derselben auf die Wohnung das Zeichen zum Lagern. In v. 15[a]: „am Tage des Aufrichtens der Wohnung u. s. w." wird Ex. 40, 34 f. wieder aufgenommen, in 15[b] die Erscheinung der Wolke während der Nachtzeit vom Abende bis zum Morgen nach Ex. 40, 38 beschrieben. Zur Sache vgl. die Erkl. zu Ex. 13, 21 f. — מִשְׁכַּן לְאֹהֶל הָעֵדֻת die Wohnung des Zeltes des Zeugnisses (לְ zur Umschreibung des Genitivs nach *Ew.* §. 292[a], um die Aufeinanderfolge zweier *Status constr.* zu vermeiden). Statt אֹהֶל מוֹעֵד Zelt der Zusammenkunft Jehova's mit seinem Volke steht hier אֹהֶל הָעֵדוּת „Zelt des Zeugnisses" d. i. der in der Bundeslade aufbewahrten Tafeln mit dem Dekaloge (Ex. 25, 16), weil der Dekalog das Fundament des Bundes Jehova's mit Israel und das Unterpfand der Gnadengegenwart des Herrn in der Stiftshütte bildete. Für מִשְׁכַּן אֹהֶל הָעֵדוּת steht 10, 11 מִשְׁכַּן הָעֵדֻת und 18, 2. 17, 22 אֹהֶל הָעֵדֻת zur Bezeichnung des ganzen, in Heiliges und Allerheiligstes geteilten Wohnung, nicht blos des Allerheiligsten. Dies erhellt unzweideutig aus der Vergleichung unsers V. mit Ex. 40, 34, wonach die Wolke nicht blos einen Teil der Stiftshütte, sondern das ganze Stiftszelt (אֹהֶל מוֹעֵד) bedekte. Nicht zu rechtfertigen ist die Erklärung: „die Wolke bedekte die Wohnung zum Zelte des Zeugnisses d. i. bei der Abteilung, in welcher sich das Zeugnis befand, dem Allerheiligsten" (*Ros. Kn.*), weil לְ diese Bed. nicht hat, sondern nur den Begriff der Bewegung und des Uebergangs in einen Ort oder Zustand (vgl. *Ew.* §. 217[d]), die Wohnung aber oder die Stiftshütte nicht erst durch die sie bedeckende Wolke zum Zelte des Zeugnisses wurde. V. 16. Die Bedeckung der Wohnung mit der Wolke, welche des Nachts wie Feueranblick leuchtete, war תָּמִיד beständig, nicht ein Phänomen, das nur bei Aufrichtung der Stiftshütte sich zeigte und dann wieder verschwand. V. 17. „In Gemäßheit der Erhebung der Wolke von dem Zelte, da hinterher brachen die Söhne Israels auf" d. h. sobald die Wolke sich von dem Zelte in die Höhe erhoben hatte, brachen sie allemal gleich darnach auf, „und an der Stelle, woselbst die Wolke sich niederließ, dort lagerten sie." Das שָׁכַן Sichniederlassen der Wolke *sc.* auf die Stiftshütte können wir, da die Stiftshütte ja während des Zuges aus einander genommen war, uns nur so vorstellen, daß die Wolke sich aus der Höhe, in welcher sie über der vor dem Heere vorausgetragenen Bundeslade schwebend herzog, deutlich warnehmbar herabsenkte zum Zeichen, daß die Stiftshütte nun aufgestelt werden solte, auf die sie dann sich herniederließ. V. 18. Da in der Wolke Jehova bei seinem Volke war, so war die Erhebung und Niedersenkung der Wolke für die Israeliten פִּי יְהוָה „der Befehl des Herrn" zum Aufbrechen und Ruhen des Lagers. So lange als die Wolke auf der Wohnung ruhte d. h. stillstand, blieben sie daher gelagert. V. 19 ff. Mochte sie lange ruhen (הַאֲרִיךְ langmachen das Ruhen שָׁכֵן) viele Tage oder nur יָמִים מִסְפָּר wenig Tage (Gen. 34, 30), oder nur vom Abend bis zum Morgen und am Morgen wieder emporsteigen, oder einen Tag und eine Nacht hindurch, oder zwei Tage oder einen Monat oder יָמִים „Tage" d. h. eine nicht näher bestimte geraume Zeit (vgl. Gen. 4, 3. 40, 4), so lagerten sie ohne aufzubrechen. שָׁמַר אֶת־מִשְׁמֶרֶת יְהוָה v. 19 u. 23 warnehmen, was gegen Jehova warzu-

nehmen war, s. Lev. 8,35. Mit וַיְהִי אֲשֶׁר war es, geschah es daß — werden zwei andere mögliche Fälle eingeführt. Hinter v. 20ª ist der Nachsatz וְשָׁמְרוּ וגו aus v. 19 in Gedanken zu wiederholen. Die Ausführlichkeit des an Wiederholungen reichen Berichts v. 15—23 soll die Wichtigkeit der Sache, nicht nur die schlechthinnige Abhängigkeit Israels von der Leitung Jehova's, sondern zugleich die darin den Israeliten auf ihrer Wanderung erwiesene gnadenreiche Fürsorge ihres Gottes eindringlich zum Bewußtsein bringen.

Cap. X, 1—10. **Die silbernen Signaltrompeten.** Obgleich Gott selbst durch die Bewegung der Wolke seiner Gegenwart die Zeit des Aufbruchs und der Lagerung unmittelbar bestimte, so waren doch für die Ordnung und Leitung des Zuges eines so zahlreichen Volkes noch Signale erforderlich, mit welchen Mose als Heerführer den einzelnen Abteilungen des Lagers seine Befehle kundmachen konte. Zu diesem Behufe befahl ihm Gott, zwei silberne Trompeten von getriebener Arbeit (מִקְשָׁה s. Ex. 25,18) anzufertigen, welche „zur Berufung der Gemeinde und zum Aufbruche der Lager" dienen d. h. für diesen Zweck gebraucht werden solten. Die Form dieser Trompeten ist nicht weiter beschrieben. Ohne Zweifel waren sie gerade, nicht rund gebogen; wie man teils aus der Abbildung dieser Trompeten auf dem Triumphbogen des Titus zu Rom, teils daraus schließen kann, daß auf den altägyptischen Denkmälern nur die geraden Trompeten vorkommen, vgl. m. Archäol. II S. 187. Ueber ihren Gebrauch zur Berufung der Gemeinde wird v. 3 f. verordnet: „Stößt man in sie (d. h. in beide), so soll sich die ganze Gemeinde (in allen ihren Vertretern) zur Thür der Stiftshütte versammeln, stößt man nur in eine, so sollen die Fürsten oder Häupter der Geschlechter Israels zusammenkommen." V. 5 f. Um den Aufbruch der Lager zu signalisiren, soll man תְּרוּעָה stoßen d. h. Lärm, Allarm blasen. Beim ersten Blasen sollen die gegen Osten d. i. auf der Vorderseite der Stiftshütte lagernden Stämme aufbrechen, beim zweiten die auf der Südseite gelagerten und so fort nach der c. 2 vorgeschriebenen Marschordnung, ohne daß dies hier ausdrücklich angegeben ist. Lärm soll man blasen לְמַסְּעֵיהֶם in Betreff der Aufbrüche oder Züge der Lager. V. 7. Aber um die Gemeinde zu versammeln soll man stoßen, nicht schmettern. תָּקַע bed. das Blasen in einzelnen, kurz abgestoßenen Tönen, תָּקַע תְּרוּעָה = תָּרִיעַ das Blasen in anhaltend schmetternden Tönen. — V. 8—10. Diese Trompeten sollen überhaupt zu heiligen Zwecken der Gemeinde dienen, weshalb auch nicht nur ihre Anfertigung sondern zugleich ihr Gebrauch von Gott selbst bestimt wird. Sie sollen nur von den Priestern geblasen werden und „zu ewiger Satzung den Geschlechtern Israels sein" d. h. in aller Zukunft von ihnen nach göttlicher Anordnung beibehalten und gebraucht werden. Der Schall dieser Trompeten soll Israel vor Jehova ins Gedächtnis bringen in Kriegsläuften und an seinen Freudentagen. V. 9. „Wenn ihr in Krieg komt in eurem Lande wider den Feind, der euch bedrängt, und ihr schmettert in die Trompeten, so werdet ihr euch vor Jehova eurem Gotte ins Gedächtnis bringen und werdet vor euren Feinden (durch ihn) gerettet werden." בוֹא מִלְחָמָה in Krieg kommen oder gerathen ist zu unterscheiden von בוֹא לַמִּלְחָמָה sich zum

Kriege stellen, zum Feldzuge ausrücken (31,21. 32,6). V. 10. „Und an eurem Freudentage und an euren Festen und Neumonden da solt ihr in die Trompeten stoßen über euren Brand- und Dankopfern, daß sie euch zum Gedächtnisse vor eurem Gotte seien" (gereichen). יוֹם הַשִּׂמְחָה ist jeder Tag, an welchem man seiner Freude in einem Opfer einen tatsächlichen Ausdruck verleiht. מוֹעֲדִים sind die c. 28 u. 29 u. Lev. 23 aufgezählten Feste. רָאשֵׁי חָדְשִׁים die Monatsanfänge oder Neumondstage, die mit Ausnahme des 7. Neumondes des Jahres keine eigentlichen Festtage waren, s. zu 28,11. Zur Sache (לְזִכָּרוֹן) vgl. Ex. 28,29 mit der Erkl. Bd. I S. 534. — Dieser verheißungsvollen göttlichen Anordnung gemäß finden wir in der Folgezeit die Trompeten von den Priestern geblasen sowol im Kriege (31,6. 2 Chr. 13,12. 14 u. 20,21 f. u. 28) als bei Freudenfesten, wie der Translocation der Bundeslade (1 Chr. 15,24. 16,6), der Einweihung des Salomonischen Tempels (2 Chr. 5,12. 7,6), der Grundlegung des zweiten Tempels (Esr. 3,10), der Einweihung der Stadtmauern von Jerusalem (Neh. 12,35. 41) und bei andern Festlichkeiten 2 Chr. 29,27.

II. Der Zug Israels vom Sinai bis zu den Steppen Moabs. Cap. X, 11—XXI.

Der gerade und nächste Weg vom Sinai bis Kades an der Südgrenze Canaans beträgt nur 11 Tagereisen (Deut. 1,2). Auf diesem Wege führte Gott sein am Sinai in den Bund seiner Gnade aufgenommenes und unter die Zucht des Gesetzes gestelltes Volk dem Ziele seiner Wanderung durch die Wüste entgegen, so daß Israel wenige Monate nach dem Aufbruche vom Horeb oder Sinai schon bei Kades in der Wüste Zin an der Südgrenze des verheißenen Landes angelangt war und von hier Männer zur Auskundschaftung des einzunehmenden Erbteils aussenden konte. Der Weg vom Sinai bis zur Wüste Zin bildet das *erste* Stadium der Geschichte der Führung Israels durch die Wüste nach Canaan.

Cap. X, 11—XIV, 45. Der Zug vom Sinai bis Kades.

Cap. X, 11—36. Der Aufbruch des Lagers aus der Wüste des Sinai.

V. 11 u. 12. Nachdem alle Vorbereitungen für den Zug Israels vom Sinai nach Canaan vollendet waren, erhob sich am 20. Tage des zweiten Monats im zweiten Jahre die Wolke von dem Zelte des Zeugnisses und die Söhne Israels brachen auf aus der Wüste des Sinai לְמַסְּעֵיהֶם „nach ihren Zügen" (eig. Aufbrüchen s. zu Gen. 13,3 u. Ex. 12,37) d. h. in der c. 2,9. 16. 24. 31 vorgeschriebenen und in v. 14 ff. unsers Cap. geschilderten Reihenfolge der einzelnen Abteilungen des Lagers. „Und die Wolke ließ sich nieder in der Wüste Paran." In diesen Worten ist der ganze Zug von der Wüste des Sinai bis in die Wüste Paran, wie derselbe von v. 14—

c. 12, 16 näher im Einzelnen beschrieben wird, summarisch oder überschriftlich zusammengefaßt. Die „Wüste Paran" ist nicht die erste, sondern die dritte Station des Zuges, wohin die Israeliten erst von Hazerot aus gelangten (12, 16). Der Wüste des Sinai, als dem Ausgangspunkte der Wanderung durch die Wüste, wird die Wüste Paran in der Gegend von Kades, wo die Kundschafter nach Canaan ausgesandt wurden (13, 2 u. 21), als das Ziel und Ende des Wüstenwegs gegenübergestelt. Daß die W.: „die Wolke ließ sich nieder in der Wüste Paran" (v. 12^{b}) eine vorgreifende Angabe enthalten, wie Gen. 27, 23. 37, 5 vgl. mit v. 8; 1 Kg. 6, 9 vgl. mit v. 14 u. a., das ergibt sich unzweideutig daraus, daß erst v. 29 ff. die dem Aufbruche voraufgegangene Verhandlung Mose's mit Hobab: als wegkundiger Führer mit den Israeliten nach Canaan zu ziehen, berichtet und, nachdem dies geschehen, in v. 33 der Bericht von dem Aufbruche wieder aufgenommen und der Zug selbst beschrieben wird. Daher kann selbst *Kurtz* (II S. 355), obwol er die gegebene Auffassung von v. 12^{b} ohne Grund als „gezwungen" verwirft und die Wüste Paran für einen Lagerplatz zwischen Tabeera und Kibrot Taawa erklärt, doch nicht umhin, den v. 33 berichteten Aufbruch mit dem in v. 12 erwähnten zu identificiren, d. h. v. 12 als eine summarische Zusammenfassung des erst im Folgenden näher Beschriebenen zu nehmen.

Die Wüste *Paran* ist das große Wüstenplateau, welches gegen Osten von der Araba, dem von der Südspitze des todten Meeres bis zum älanitischen Meerbusen sich hinziehenden Tiefthale, begrenzt wird, und gegen Westen bis an die Aegypten von Philistäa scheidende Wüste Schur (*Dschifar* s. Gen. 16, 7. Ex. 15, 22) sich ausdehnt, gegen Süden bis zum Dschebel et Tih, der Vorstufe des Horebgebirges hinab- und gegen Norden bis an das Amoritergebirge, die Südgrenze von Canaan, hinaufreicht. Ursprung und Etymologie des Namens פָּארָן liegen im Dunkeln. Die Meinung, daß der N. aus פערן von פָּעַר aufsperren entstanden sei und ursprünglich den weiten Thalschlund Wady Murreh zwischen dem hebräischen Negeb und der Wüste Tih bezeichnet habe, dann aber auf die ganze Landschaft übergegangen sei (*Kn.*), hat wenig Warscheinlichkeit. Als sicher ergibt sich nur aus dem אֵל פָּארָן Gen. 14, 6, daß der Name schon in den ältesten Zeiten die ganze Wüste Tih bis zum älanitischen Meerbusen hinab bezeichnet hat, und daß das biblische *Paran* weder mit der *κώμη Φαρὰν* und dem Volke der *Φαρανῖται* bei *Ptolem. V, 17, 1. 3* noch mit der Stadt *Φαράν*, von der sich noch Ueberreste im Wady *Feiran* beim Serbal finden, noch mit der Stadt *Faran Ahrun* des *Edrisi*, dem heutigen *Hammâm Faraun* am Schilfmeere südlich vom Wady Gharandel, in geschichtlichem Zusammenhange steht. Bei den arab. Geographen *Isztachri, Kazwini* u. A. und bei den Beduinen heißt sie *et Tih* d. i. das Irrsal der Kinder Israel, als das Terrain, auf welchem die Kinder Israel 40 (genauer 38) Jahre in der Wüste umherzogen, vgl. *Tuch* in d. deutsch-morgl. Ztschr. I S. 171 u. 174. Dieses an 30 deutsche Meilen lange (v. S. n. N.) und fast eben so breite Wüstenplateau, das nach den arabischen Geographen teils aus Sand teils aus festem Boden besteht, wird fast seiner ganzen Länge nach von dem W. *el Arisch* durchschnitten, der nicht ferne von dem Nordrande des südlichen Grenzgebirges et Tih begint, in fast gerader Richtung von Süden nach Norden läuft und erst im Nordosten des Dschebel *el Helal* sich nordwestlich dem mittelländischen Meere zuwendet. Dieser Wady teilt die Wüste Paran in eine westliche und eine östliche Hälfte. Die westliche Hälfte liegt niedriger als die östliche und fält allmälig, ohne nachweisbare natürliche Grenze, in die flache Wüste Schur (Dschifar) am Küstensaume des mittelländischen Meeres ab. Die östliche Hälfte (zwischen der Araba und dem W. el Arisch) ist durchweg hohes, von größeren und kleineren Wadys durchseztes Gebirgsland mit ausgedehnten Hochebenen zwischen den einzelnen höheren Gebirgszügen, das sich von seinem durch die östlichen Ausläufer des Dschebel et Tih gebildeten Südrande nach Norden zu etwas senkt und von dem Wady *el Dscherafeh*, der von dem Fuße des nördlichen Absenkers des Tihgebirges ausgehend anfangs in nördlicher, weiter hinauf in nordöstlicher Richtung sich der Araba zuwendet, durchschnitten wird, aber in seinem nördlichen Teile zu einer mächtigen Gebirgsveste emporsteigt, die nach ihren jetzigen Bewohnern das Bergland der *Azazimeh* genant und im Süden und Norden von hohen steilen Gebirgsmassen begrenzt wird. Den Südrand bildet der Gebirgszug, welcher den Dschebel *Araif en Nakba* im Westen mit dem Dschebel *el Mukrah* im Osten verbindet, den Nordrand die am Wady *Murreh* von Westen nach Osten hinstreichende und aus ihm emporsteigende Gebirgsbarriere, welche die ersten Besucher jener Gegend in neuerer Zeit, *J. Rowlands* und *Williams*, die von Hebron über *Arara* (*Aroër*) direct nach Süden in diese *terra incognita* vordrangen, vom Rande des *Rakhma*plateaus d. i. des Amoritergebirges (Deut. 1, 7. 20. 44) oder der südlichsten Plateaustufe des nachmaligen Gebirges Juda (s. zu 14, 45) aus überschauten und also beschreiben: „Ein gigantisches Hochgebirge thürmte sich mit seinen nackten Felsmassen, gleich Bastionen cyclopischer Architectur, in furchtbarer Wildnis empor, deren Ende das Auge weder in West noch in Ost erreichen konte. Es zog sich auch tief nach dem Süden hinein, und erschien mit seinen wild zerrissenen, weiß glänzenden Kreidemassen, welche den glühenden Sonnenstral blendend zurückwarfen, wie ein unnahbarer Feuerort, als furchtbarste Wüste ohne alle Spur von Vegetation. — Ein weiter Thalschlund, Wady *Murreh* genant, zog am Fuße vor diesem Bollwerke hin gegen Ost, wo er sich nach mehreren Stunden an dem seltsam gebildeten Berge *Moddera* (Dschebel *Madurah* auf *Robinsons* Karte) in zwei Teile teilt: der südlichste behält seinen Namen bei und zieht gegen Ost zur Araba; der andere Teil heißt Wady *Fikreh* und zieht gegen N. O. zum todten Meere. — Diese Gebirgsbarriere, daran zweifeln wir nicht, sagt *Williams*, zeigte uns, daß wir hier auf der Südgrenze des Gelobten Landes standen; und dies wurde uns durch die Aussage unsers Scheikhs, des Führers, bestätigt, der gen Westen hinwies und sagte, daß einige Stunde von unserm Standpunkte dahinwärts *Kadesch* liege" (*Ritter* XIV S. 1084). An der Nordwestecke dieses Hochgebirges ist die Lagerstätte der Wüste Paran zu suchen, s. zu 12, 16.

In v. 13—28 wird der Aufbruch der einzelnen Lager des Volks näher beschrieben, nach der c. 2 festgesezten Marschordnung, wobei hier nur

die Ordnung, in welcher die einzelnen Abteilungen der Leviten ausrükten und zogen, genauer bestimt wird, vgl. v. 17 u. 21 mit 2,17. Zuerst (בָּרִאשֹׁנָה eig. zu Anfang) rükte das Banner Juda mit Isaschar und Sebulon aus v. 14—16 vgl. 2,3—9. Darauf wurde die Stiftshütte auseinander genommen, und die Gersoniten und Merariten brachen auf, die ihnen übergebenen Bestandteile derselben tragend d. h. transportirend v. 17 vgl. 4,24 ff. 31 ff., damit sie an dem zu beziehenden Lagerorte die Wohnung aufrichten konten, bevor die Kahatiten mit den Heiligtümern ankamen v. 21. Alsdann folgte das Banner Ruben mit Simeon und Gad v. 18—21 vgl. 2,10—16, woran sich die Kahatiten, die Heiligtümer tragend, anreihten v. 21. הַמִּקְדָּשׁ = הַקֹּדֶשׁ (7,9) und קֹדֶשׁ הַקָּדָשִׁים (4,4) bezeichnet die 3,31 genanten Heiligtümer. In 21[b] sind die Gersoniten und Merariten Subject, welche mit den Bestandteilen der Wohnung früher aufgebrochen waren und עַד־בֹּאָם bis zu ihrer (der Kahatiten) Ankunft die Wohnung aufrichteten, so daß diese die heiligen Geräthe sogleich in ihr unterbringen konten. V. 22—28. Hinter den Heiligtümern zogen die Banner Ephraim mit Manasse und Benjamin (s. 2,18—24) und Dan mit Aser und Naphtali (2,25—31), so daß das Lager Dans der „Sammler aller Lager nach ihren Heeren" war d. h. die Abteilung des Heeres bildete, welche die Züge zusammenhielt. Zu מְאַסֵּף vgl. Jos. 6,9. 13. Jes. 52,12.

V. 29—32. Die Verhandlung, durch welche Mose den Midianiter *Chobab,* den Sohn Reguel's (s. zu Ex. 2,16), seinen Schwager, bewog mit den Israeliten zu ziehen und ihnen als ein der Wüste kundiger Mann als Führer zu dienen, ging der Zeit nach dem Aufbruche voraus, wird aber als eine der Hauptbegebenheit untergeordnete Sache zwischen den Aufbruch und den Zug eingerükt. Wann und weshalb Chobab ins Lager der Israeliten gekommen, ob schon mit seinem Vater Reguel (oder Jethro) bei der Ankunft Israels am Horeb, so daß er bei Jethro's Abreise (Ex. 18,27) dort geblieben war, oder erst später, läßt sich nicht bestimmen, weil es für das hier Erzählte ohne Bedeutung war.[1] Die Aufforderung an Chobab, nach dem Orte, den Jehova ihnen zu geben zugesagt, d. i. nach Canaan mitzuziehen, unterstüzt Mose mit dem Versprechen, ihnen (dem Chobab und den Seinigen) wolzutun, Gutes zu erweisen, da Jehova Gutes über Israel geredet d. h. ihm Glück und Wolfahrt in Canaan verheißen habe. Und als Chobab die Bitte abschlägt und in sein Land d. i. nach Midian im Südosten des Sinai (s. zu Ex. 2,15 u. 3,1) zu seiner Verwandtschaft zurükkehren will, wiederholt Mose die Bitte: „verlaß uns doch nicht, da du doch einmal (כִּי עַל־כֵּן wie Gen. 18,5) unser Lagern in der Wüste kenst d. h. weißt wo wir unser Lager aufschlagen können; „so werde uns zu Augen" d. h. unser Führer und Wegweiser (vgl. Hi. 29,15), indem er verspricht, das Gute ihm zu gewähren, das Jehova ihnen erzeigen werde. Der der Wüste kundige Chobab konte ungeachtet dessen, daß Jehova in der Wolkensäule den Zug Israels leitete, nicht nur das Zeichen für den Aufbruch und die Lagerung gab, sondern auch die Richtung des Zuges im Allgemeinen bestimte, doch den Israeliten sehr wichtige Dienste leisten, wenn er ihnen auch nur in der von Bergen und Thälern durchschnittenen Wüste an den Orten, wo die Wolke das Zeichen zum Lagern gegeben, die oft sehr verdekten Wasserquellen, Oasen und Weideplätze zeigte, welche die einzelnen Abteilungen des Volks beziehen und benutzen konten. — Was nun Chobab weiter getan, ist nicht erwähnt; aber „da keine weitere Weigerung, sondern gleich darauf Israels Abzug berichtet wird, so willfahrte Chobab" (*Kn.*). Dies wird dadurch zur Gewißheit erhoben, daß zu Anfang der Richterzeit die Söhne des Schwagers Mose's mit den Söhnen Juda's in die Wüste Juda südlich von Arad zogen (Jud. 1,16), also mit den Israeliten nach Canaan gekommen waren, und noch zu Sauls Zeiten in jener Gegend wohnten (1 Sam. 15,6. 27,10. 30,29).

V. 33—36. „So brachen sie (die Israeliten) vom Berge Jehova's (Ex. 3,1) auf, drei Tagereisen weit, indem die Bundeslade Jehova's (diese Wegstrecke) vor ihnen herzog, um einen Ruheort für sie zu erkunden, und die Wolke Jehova's über ihnen war bei Tage, wenn sie vom Lager aufbrachen." Wie schon auf dem Wege zum Sinai (Ex. 13,21 f.), so zog auch auf der Wanderung vom Sinai nach Canaan Jehova seiner Zusage Ex. 33,14 gemäß in der Wolkensäule vor ihnen her, nur mit dem Unterschiede, daß von nun an die Jehova's Gegenwart verkörpernde Wolke sich mit der Bundeslade, als dem von Jehova selbst angeordneten sichtbaren Throne seiner Gnadengegenwart in engere Verbindung sezte. Zu dem Ende wurde die Bundeslade von den übrigen Heiligtümern gesondert vor dem ganzen Heereszuge voraufgetragen, so daß die vor demselben herziehende Wolke über der Lade schwebend den Zug anführte und seine Bewegung und Richtung bestimte, um auch während des Zuges die bleibende Verbindung zwischen der Wolke und dem Heiligtume in die Erscheinung treten zu lassen. Das Voraufziehen der Bundeslade vor dem ganzen Heere ist zwar in der Lager- und Marschordnung c. 2 nicht erwähnt, aber diese Nichterwähnung begründet eben so wenig einen Widerspruch zwischen unserm V. und zwischen 2,17, oder eine Verschiedenheit von Urkunden, als die in 2,17 gleichfalls nicht erwähnte Trennung der Abteilungen der Leviten auf den Zügen, der zufolge die Gersoniten und Merariten zwischen den Bannern Juda und Ruben, dagegen die Kahatiten mit den heiligen Geräthen zwischen den Bannern Ruben und Ephraim zogen (v. 17 u. 21).[1] Mit dieser Vorstellung lassen sich auch die Worte:

1) Die Gründe, mit welchen *Kn.* die Nachrichten v. 29—36 dem „Elohisten" abspricht und für jehovistische Einschiebsel erklärt, sind ganz nichtig. Die Behauptung, daß der Elohist schon v. 11—28 den Abzug vollständig berichtet habe, beruht auf Verkennung der Eigentümlichkeiten der semitischen Geschichtschreibung. Das וַיִּסְעוּ v. 28 ist eine vorgreifende Bemerkung, wie sie *Kn.* selbst an anderen Stellen z. B. Gen. 7,12. 8,3. Ex. 7,6. 12,50. 16,34 anerkent. Der andere Grund, daß sonst nirgends Mose's Schwager erwähnt werde, involvirt eine *petitio principii* und ist für einen Beweis eben so unkräftig als die außerdem noch angeführten sprachlichen Merkmale: הַר יְהוָה v. 33, אֲרוֹן בְּרִית יְהוָה ib., חֹבָב woltun v. 29 u. ähnliche, von welchen die Kritik den Beweis, daß sie mit dem Sprachgebrauche des Elohisten in Widerspruch ständen, zu führen bisher noch nicht einmal versucht, geschweige denn ihn wirklich geführt hat.

1) Da die Kritik dieser Differenz ungeachtet v. 11—28 dem „Elohisten" nicht abspricht, so hat sie auch kein Recht, das Voraufziehen der Lade als einen Widerspruch mit c. 2 gegen den elohistischen Ursprung von v. 33 ff. geltend zu machen.

„und die Wolke war über ihnen (den Israeliten) u.s.w." unschwer vereinigen, mag man nun dieselben so verstehen, daß die Wolke, welche als leitende Säule über der Lade schwebend erschien und mit ihr sich fortbewegte, doch zugleich über den ganzen Zug hin sich erweiterte und über das ganze Heer schützend verbreitete (*O. v. Gerl. Baumg.*), oder das עֲלֵיהֶם nur als Ausdruck der schützenden und schirmenden Begleitung fassen. Auch dieser Auffassung steht die ihrem Wortlaute nach mehr für die erste Ansicht sprechende Stelle Ps. 105,39 nicht entgegen, da der Psalmist nicht sowol eine physicalische Beschreibung des Phänomens geben will, als vielmehr nur die Idee der schirmenden göttlichen Obhut dichterisch als ein Ausbreiten der Wolke in der Weise eines gegen Sonnenglut und Regenguß schützenden Baldachins über dem wandernden Volke Gottes schildert, vgl. Jes. 4,5 f. — Uebrigens tragen die Vv. 33^b u. 34 einen der Erhabenheit ihres Inhalts entsprechenden poetischen Charakter und sind nach den Gesetzen des poet. *parallelismus membrorum* so zu verstehen, daß der Gedanke: die Bundeslade mit der über ihr schwebenden Wolke leitete den Zug und schirmte die Ziehenden in zwei Sätze also verteilt ist, daß in 33^b nur die Bundeslade als vor den Israeliten herziehend, in v. 34 nur die Wolke als schirmend über ihnen genant ist. Das Vorauftragen der Bundeslade vor dem ganzen Heereszuge konte den ihm zugeschriebenen Zweck: einen Ruheort für sie zu erkunden, nur in dem Falle erfüllen, wenn über ihr Jehova in der Wolke einherzog und den Trägern der Lade sowol den Weg und Steg, den sie einschlagen, als den Ort, wo sie rasten solten, anzeigte. Die Lade mit den Gesetztafeln heißt hier nicht: Lade des Zeugnisses (הָעֵדוּת) nach ihrem Inhalte wie Ex. 25,22. 26,33 f. 30,6 u.a., sondern: Lade des Bundes Jehova's nach ihrer Bestimmung oder Bedeutung für Israel, welche hier und 14,44. Deut. 10,8. 31,9. 25 f. u.a. allein oder doch vorzugsweise in Betracht kam.[1] — Der Ruheort, welchen die Bundeslade nach drei Tagen erkundete, wird v. 34 nicht genant, ist aber nicht Tabeera (11,3), sondern Kibrot Hattaawa (11,34 f. vgl. 33,16).

In v. 35 u. 36 werden noch die Worte, die Mose beim Aufbruch und Stillestand der Lade zu sprechen pflegte, mitgeteilt, nicht nur als ein Zeugnis von der Glaubensfreudigkeit Mose's, sondern zugleich als Ermunterung und Ermutigung der Gemeinde zu gleicher Glaubenszuversicht. Beim Aufbruche sprach er: „Stehe auf Jehova! daß sich zerstreuen müssen deine Feinde und fliehen deine Hasser vor deinem Angesichte"; beim Stillstand: „Komm wieder Jehova zu den Myriaden der Tausende Israels!" So konte Mose sprechen, weil er Jehova und die Bundeslade

1) Zum Beweise für Verschiedenheit der Urkunden ist diese unterschiedliche Bezeichnung der Lade schon deshalb ganz unbrauchbar, weil abgesehen von der Rohheit, mit welcher z. B. in c. 14 das sachlich Zusammenhängende von *Kn.* gewaltsam auseinander gerissen wird, die Benennung: Lade des Zeugnisses auch dem sogen. „Elohisten" nicht fremd ist, wie Jos. 4,16 zeigt, wo in v. 16 u. 18 die beiden Benennungen dicht hinter einander alterniren auf eine Weise, daß die kritische Scheidekunst nur durch Gewaltstreiche sich der einen oder der andern entledigen kann.

als unzertrennlich verbunden wußte, in der Bundeslade als dem Throne Jehova's ein reelles Unterpfand der Gnadengegenwart des allmächtigen Gottes schaute. So sprach er aber nicht blos im Hinblick auf Feinde, die den Israeliten in der Wüste entgegentreten konten, sondern in glaubensvollem Hinblicke auf die Bestimmung Israels: in der gottfeindlichen Welt für die Sache des Herrn zu streiten und sein Reich auf Erden zu bauen. Dazu reicht nicht menschliche Kraft aus; dazu muß der allmächtige Gott vor seinem Volke herziehen und seine Feinde zerstreuen. Die Aufforderung an Gott, dies zu tun, ist Ausdruck kühner Glaubenszuversicht; eine Bitte, die der Erhörung gewiß ist, und für Israel die Parole, mit der die Gemeinde Gottes zu allen Zeiten den Kampf wider die Mächte und Gewalten einer ganzen feindlichen Welt führen soll. In diesem Sinne hat diese Worte David in Ps. 68,2 sich und seinem Zeitalter als siegbringendes Panier vorgehalten, *ut fiducia armaret ecclesiam et alacritate fulciret contra violentos hostium impetus. Calv.* שׁוּבָה ist *c. accus.* construirt: kehre zurück zu den Zehntausenden der Schaaren Israels d.h. wende dich, nachdem du deine Feinde zerstreut hast, wieder zu deinem Volke zurück, um unter ihm zu wohnen. אַלְפֵי יִשְׂרָאֵל wie 1,16.[1]

Cap. XI. Vorfälle zu Tabeera und Kibrot-Hattaawa.

V. 1—3. Nach dreitägigem Zuge an einem Ruheorte in der dürren Wüste angelangt, fing das Volk schon an mit seiner Lage unzufrieden zu werden.[2] „Das Volk war wie sich über Schlimmes Beklagende in den Ohren Jehova's" d.h. es benahm sich wie Leute, die über ein ihnen widerfahrenes Unglück (רַע) seufzen und klagen. Ein besonderer Anlaß zur

1) Die umgekehrten *Nun*zeichen נ vor und hinter v. 35 f., die sich nach *R. Menachem's de Lonzano Or Torah* f. 17 in allen span. und german. *Codices* finden und von der Masora gebilligt werden, sollen einer Angabe im talmud. Tractate *de Sabbatho* zufolge nur *signa parentheseos* sein, *quae monerent praeter historiae seriem versum 35 et 36 ad capitis finem inseri*, vgl. *Matth. Hilleri de Arcano Kethib et Keri libri duo p. 158 sq.* Die Kabbalisten hingegen finden nach *R. Menach. l. c.* darin die *Schechina* angedeutet, *quae velut obversa ad tergum facie sequentes Israelitas ex impenso amore respiceret*, vgl. die Note in *J. H. Michaelis Biblia hebr. ad h. l.* — In anderen *Codd.* aber, denen die *Masora Erffurt.* beistimt, finden sich diese umgekehrten *Nun* in den Worten בְּנָסְעַ v. 35 und וַיְהִי חֲנֹם מִמְתְאֹנְנִים 36,1; das erste: *ad innuendum ut sic retrorsum agantur omnes hostes Israelitarum*, das zweite: *ut esset symbolum perpetuum perversitatis populi, inter tot illustria signa liberationis et maximorum beneficiorum Dei acerbe quiritantium, ad declarandam ingratitudinem et contumaciam suam*, vgl. *J. Buxtorf Tiberias p. 169.*

2) Die Gründe, mit welchen *Kn.* zu beweisen unternimt, daß in c. 11 u. 12 der Grundschrift fremde verschiedene Nachrichten über die ersten Lager nach dem Wegzuge vom Sinai von dem „Jehovisten" zusammengearbeitet seien, sind aus lauter Mißdeutungen, willkürlichen Voraussetzungen und Consequenzen formirt, wie die Behauptung von dem Stande der Stiftshütte außerhalb des Lagers 11,25. 12,5; von der Betretung der Stiftshütte durch Mirjam 12,4 f.; oder daß die Grundschrift schon 10,12 die Ankunft Israels in *Paran* gemeldet habe und von einem Lagerorte Tabeera nirgend etwas erwähne, u. dgl. mehr. Die Begründung s. in der nachfolgenden Erklärung der angeführten Verse.

Klage ist nicht erwähnt. Die Worte drücken ohne Zweifel nur die allgemeine Mißstimmung und Unzufriedenheit des Volks mit den Beschwerden und Entbehrungen der Wüstenwanderung aus, welche das Volk laut äußerte, daß seine Klage in die Ohren Jehova's drang. Darüber ergrimte sein Zorn, da die Klage gegen ihn und seine Führung gerichtet war, „so daß Feuer Jehova's wider sie entbrante und am Ende des Lagers fraß." בָּעַר בְּ bed. hier nicht: jem. verbrennen Hi. 1,16, sondern: entbrennen gegen. אֵשׁ יְהוָה ein von Jehova gesandtes, aber nicht wie Lev. 10,2 von ihm unmittelbar ausgehendes, aus der Wolkensäule hervorbrechendes Feuer. Ob durch einen Blitzstrahl oder sonstwie entzündet, läßt sich nicht näher bestimmen. Für die Annahme, daß das Feuer nur das Gestrüpp an der Lagerstätte und die Gezelte ergriffen, nicht auch Menschen verzehrt habe (*Ros. Kn.*), fehlen zureichende Gründe. In den Worten liegt nur so viel deutlich vor, daß das Feuer sich nicht über das ganze Lager verbreitete, sondern nur an einem Ende desselben ausbrach und auf Mose's Fürbitte bald niedersank (שָׁקַע) d.h. verlöschte, so daß der Herr mit diesem Gerichte nur seine Macht, die Murrenden zu vernichten, kundtat, um dem ganzen Volke einen heilsamen Schrecken vor seiner heiligen Majestät einzuflößen. V. 3. Von diesem Gottesgerichte erhielt die Stelle, wo das Feuer Gottes gegen die Murrenden entbrant war, den Namen תַּבְעֵרָה *Tabeera* d.h. Brand, Brandstätte. Da nun diese Stelle mit klaren Worten als das Ende oder der äußerste Saum des Lagers bezeichnet wird, so darf man diese „Brandstätte" auch nicht mit *Kn.* u.A. für eine von den „Gräbern des Gelüstes" verschiedene Station ausgeben. *Tabeera* ist nur Localbenennung eines abgelegenen Teils des ganzen Lagers, welches von dem größeren Gerichte, das bald darauf das Volk durch seine Empörung sich zuzog, den Namen *Kibrot-Hattaawa* „Gräber des Gelüstes" erhielt. Hieraus erklärt sich nicht nur die Nichterwähnung von Tabeera unter den Lagerstätten 33,16, sondern auch der Umstand, daß von einem Aufbruche von Tabeera nach Kibrot-Hattaawa nicht die Rede ist, sondern das Murren des Volks über Mangel an den in Aegypten gewohnten Nahrungsmitteln in v. 4 ff. ohne weiteres an das Vorhergehende angereiht ist. Daß aber sofort nach jenem Gerichte Gottes das Volk sein Gelüsten nach den lange schon entbehrten Genüssen Aegyptens laut äußert, wird auch nicht befremdlich erscheinen, sobald man nur den Textesworten gemäß sich den Hergang so denkt, daß die ungläubige und unzufriedene Menge in jenem am Ende des Lagers ausgebrochenen Brande, weil derselbe nicht als eine Strafe Gottes angekündigt und nach erfolgter Ankündigung verhängt worden, die züchtigende Hand des Herrn gar nicht erkante und ohne darauf zu achten dem Unmute ihres Herzens in lautem Murren über Mangel an Fleisch Luft machte.

V. 4—9. Den Anstoß hiezu gab das mit Israel aus Aegypten gezogene Pöbelvolk. הָאסַפְסֻף s. zu Ex. 12,38. Dieses hat und äußert Gelüste nach der in Aegypten genossenen besseren Kost, die man in der Wüste nicht haben konte, und stekt die Israeliten an, daß auch sie wieder nach Fleisch, besonders nach den Fischen und schmackhaften Gemüsen, die Aegypten in reicher Fülle lieferte, schreien. Die W. נָשַׁב וַיִּבְכּוּ „sie weinten wiederum" (שׁוּב adverbial wie Gen. 26,18 u.ö.) weisen zurück auf die frühere Klage des Volks über Fleischmangel in der Wüste Sin Ex. 16,2 ff., obgleich dort das Weinen nicht ausdrücklich erwähnt ist. Bei dem Fleische, das sie vermissen, darf man weder blos an Fische denken, die sie im folg. V. ausdrücklich nennen, mit Berufung auf Lev. 11,11, noch auch blos an Rind- Schaf- und Ziegenfleisch, sondern בָּשָׂר ist Fleisch überhaupt als die bessere Kost im Gegensatze zu dem brotartigen Manna. Zwar hatten sie am Sinai Herden (Schafe und Rinder) gehabt (vgl. Ex. 34,3), aber diese mochten seitdem sehr vermindert, zum Teile geschlachtet worden sein, da man unterwegs kein Schlachtvieh kaufen konte, so daß sie für den Bedarf nicht ausreichten, und mußten überdieß möglichst geschont werden (vgl. noch zu 32,1). Auch verlangte das lüsterne Volk noch nach anderem Fleische, indem es spricht: „wir gedenken der Fische, die wir in Aegypten umsonst aßen." Wenn die Fische in Aegypten auch nicht umsonst zu haben waren, wie die Mißvergnügten übertreibend sprechen, so doch gewiß für Spottpreise, daß auch die ärmsten Leute diesen Genuß sich verschaffen konten. Der große Reichtum des Nils und der mit ihm zusammenhängenden Gewässer an Fischen wird von den Klassikern (*Diod. Sic. 1, 36. 52. Herod. 2, 93. Strab. XVII p. 829* u.A.) und von neueren Reisenden einhellig bezeugt, vgl. *Oedmann* verm. Samml. I S. 136. *Rosenm. schol. ad h. l.* u. *Hgstb.* BB. Mos. S. 221 f. Dies gilt auch von den Gemüsen, nach welchen die Israeliten in der Wüste schmachteten. קִשֻּׁאִים Gurken, arab. قِثَّآء, aram. קְטָא und קִטְּא, noch heutiges Tages *katteh* oder *chate* genant, eine durch Größe, Farbe, Weichheit und süßen Geschmack vor der gewöhnlichen Gurke sich auszeichnende Gattung (*Prosper Alp. de plant. Aeg. c. 38 p. 54*), von der *Forskal Flor. Aeg. p. 168* bemerkt: *fructus in Aegypto omnium vulgatissimus, totis plantatus agris.* אַבַּטִּחִים Wassermelonen, die noch im heutigen Aegypten *battieh* heißen, in ungeheurer Menge gebaut und auf dem Markte so billig verkauft werden, daß der Aermste so gut wie der Reiche sich an ihrem erfrischenden Fleische und kühlenden Safte laben kann, vgl. *Sonnini* bei *Hgstb.* a.a.O. S. 222. חָצִיר bed. hier nicht Gras, sondern nach den alten Verss. Porree, Schnittlauch, von seinem grasartigen Aussehen so genant; *laudatissimus porrus in Aegypto. Plinii h. n. 19, 33.* בְּצָלִים Zwiebeln, die in Aegypten besser als anderswo gedeihen, einen lieblichen und milden Geschmack haben, schon nach *Herod. 2, 125* die gewöhnliche Speise der Arbeiter an den Pyramiden waren und nach *Hasselq. Sonnini* u.A. noch jezt dort fast die einzige Nahrung der armen Leute sind, auch teils gebraten, teils als Gemüse gekocht und mit Fleisch gegessen eine Lieblingspeise aller Klassen der Bevölkerung bilden. שׁוּמִים, arab. ثُوم, aram. תּוּמָא der Knoblauch, noch jezt im Oriente *tum, tom* genant (*Seetzen* III S. 234. *Forsk. Flor. p. LXV*), und schon von *Herod. l. c.* als Hauptspeise der ägyptischen Arbeiter neben den Zwiebeln erwähnt. Von allen diesen eben so wolfeilen als erquickenden Nahrungsmitteln war in der Wüste keins zu haben. Daher klagt das Volk weiter: „und nun ist unsere Seele

trocken“ d.h. aus Mangel an kräftigen und erfrischenden Lebensmitteln matt geworden und der frischen Lebenskraft ermangelnd (vgl. Ps. 22, 16. 102, 5); „wir haben nichts (אֵין כֹּל eig. alles ist nicht da, s. v. a. es ist nichts zu haben) außer daß unser Auge auf das Manna (trift)“ d.h. wir sehen nichts anderes vor uns als das Manna *sc.* das keinen Saft hat und keine Lebenskraft gibt. Die lüsterne Begierde verlangt nach saftigen und pikanten Speisen, überhaupt nach Abwechslung und Reiz in der Nahrung. „Das ist des Menschen verstimte Natur, welche in dem ruhigen Genusse des Reinen und Unvermischten nicht auszuharren vermag, sondern wegen ihres inneren Mißverhältnisses den beigemischten Reiz des Sauren und Scharfen verlangt“ (*Baumg.*). Um auf diese innere Verstimmung des murrenden Volkes hinzuweisen, beschreibt Mose v. 7 ff. nochmals das Manna nach Beschaffenheit, Gestalt, Zubereitung und Geschmack als eine liebliche Speise, die Gott mit dem Thaue des Himmels seinem Volke herabsandte, s. zu Ex. 16, 14 f. u. 31. Aber diesem süßen Himmelsbrote fehlte „das Scharfe und Sauere, was den menschlichen Speisen in Folge der sündlichen, unruhigen Begierde und des unablässigen Wechsels des Lebens erst den Reiz gibt“ (*O. v. Gerl.*). In dieser Hinsicht gleicht das Manna der Geistesnahrung des Wortes Gottes, dessen das sündige Menschenherz auch leicht überdrüssig wird und sich den pikanten Erzeugnissen des Weltgeistes zuwendet.

V. 10—15. Als Mose das Volk weinen hörte „nach seinen Geschlechtern jeden vor der Thür seines Zeltes“ d.h. wie bei allen Geschlechtern vor jedem Zelte die Klage erscholl, das Weinen also ganz allgemein unter dem ganzen Volke wurde (vgl. Sach. 12, 12 ff.), und der Zorn des Herrn darüber entbrante, Mosen aber die Sache mißfiel, da klagte er seine Not dem Herrn. Die W. וַיִּבְעַר־בּוֹ מְשֶׁה רָע sind ein die Sache verdeutlichender, den Inhalt der von Mose vor dem Herrn ausgeschütteten Klage motivirender Umstandsatz, und beziehen sich weder ausschließlich auf des Volkes Murren, noch allein auf Jehova's Zorn, sondern auf diese beiden Momente zugleich. Dies folgt schon aus der Stellung dieses Umstandsatzes zwischen den beiden Vordersätzen v. 10 und dem Nachsatze v. 11, und noch deutlicher aus der folgenden Klage Mose's. Denn „die ganze Haltung Mose's zeigt, daß beides zumal sein Mißbehagen erregte, nicht nur des Volkes rücksichtsloses Auflehnen gegen Jehova, sondern auch Jehova's rücksichtsloser Zorn gegen das Volk“ (*Kurtz*). Worin aber zeigte sich der Zorn Jehova's? Gegen das Volk brach er erst los, nachdem dasselbe mit Fleisch gesättigt worden war (v. 33). Von einer frühern Manifestation desselben ist nichts erwähnt. Mithin kann Mose nur darin, daß obwol der Unmut des Volks sich in lauten Klagen Luft machte, Gott doch nicht half, sondern mit seiner Hilfe verzog und den ganzen Sturm des aufgeregten Volks auf ihn losbrechen ließ, ein Zeichen des ergrimmenden Zornes Jehova's erblikt haben. V. 11 ff. In Mose's Klage läßt sich ein aus der überschweren Bürde seines Amtes entquollener Unmut nicht verkennen. „Warum hast du deinem Knechte übel getan und warum habe ich nicht Gnade in deinen Augen gefunden, die Last dieses ganzen Volkes auf mich zu legen?“ Die „Last dieses ganzen Volkes“ nent er

curam regendi populum eique de omnibus providendi. C. a Lap. Diese von Gott mit seinem Amte ihm auferlegte Last erscheint ihm als üble und ungnädige Behandlung vonseiten Gottes. Dies ist die Sprache des Unmutes, der Verzagtheit, die sich aber von dem Murren des Unglaubens darin unterscheidet, daß sie an Gott gerichtet wird, um Abhilfe und Beistand von ihm zu erbitten, während der Unglaube wol über die Schickungen Gottes murrt, aber nicht betend seine Not vor Gott dem Herrn klagt. „Bin ich — fährt Mose fort — mit diesem ganzen Volke schwanger gegangen oder habe ich es geboren, daß du von mir verlangst es in meinem Busen, wie ein Wärter den Säugling, in das verheißene Land zu tragen?“ Mit diesen Worten will er sich von der Sorge für das Volk nicht ganz lossagen, sondern Gott nur vorhalten, daß das Tragen und Versorgen Israels ihm, dem Schöpfer und Vater Israels (Ex. 4, 22. Jes. 63, 16), obliege. Um dies zu leisten, dazu fehlt Mosen, dem schwachen Menschen, die Allmacht, welche das Weinen des Volks nach Fleisch befriedigen kann. יִבְכּוּ עָלַי „sie weinen mich an“ d.h. verlangen weinend von mir Abhilfe ihrer Not. V. 14. Ich allein vermag diese Last nicht zu tragen; sie ist zu schwer für mich. V. 15. „Wenn du so mit mir verfährst, so tödte mich doch vollends (אָתֵּה verkürzt aus אַתָּה = אַתָּה־הוּא wie Deut. 5, 24. Ez. 28, 14, vgl. *Ew.* §. 184ᵃ; הָרֹג *inf. abs.* den steten, unaufhaltsamen Fortgang des Tödtens ausdrükkend, s. *Ew.* §. 280ᵇ), wenn ich Gnade in deinen Augen gefunden habe (d.h. wenn du mir Gnade erzeigen wilst), und laß mich mein Unglück nicht ansehen.“ רָעָתִי das Unglück, dem ich doch auf die Dauer erliegen muß.

V. 16—23. Der Grund zu dieser Klage war berechtigt. Die Last des auf die Schultern Mose's gelegten Amtes war für einen Menschen in der Tat zu schwer, und selbst der Mißmut, der in der Klage durchbrach, war nur ein Ausfluß des Eifers für das von Gott überkommene Amt, unter dessen Last seine Kräfte endlich zusammenbrechen mußten, wenn ihm keine Unterstützung zu Teil wurde. Nicht des Amtes ist er überdrüssig, sondern sein Leben will er für dasselbe einsetzen, wenn Gott ihm keine Erleichterung schaft, weil ihm Amt und Leben in eins zusammenfallen. Daher hilft auch Jehova der ihm geklagten Not ab, ohne die an Verzweiflung streifende Rede seines Knechts zu tadeln. „Versammle (אֱסָפָה s. *Ges.* §. 63 Am. 1) mir — spricht er v. 16 f. zu Mose — 70 Männer von den Aeltesten Israels, die du kenst als Aelteste und Amtleute (שֹׁטְרִים s. Ex. 5, 6) des Volks, und hole sie zur Stiftshütte, daß sie sich dort mit dir stellen; ich will herniederkommen (יָרַד s. zu v. 25) und mit dir daselbst reden und will von dem Geiste der auf dir nehmen und auf sie legen, daß sie mit dir an der Last des Volks tragen.“ V. 18 ff. Auch der Klage des Volks will Jehova abhelfen und zwar in einer Weise, daß die Murrenden nicht nur seine Allmacht sondern zugleich die Heiligkeit seiner Gerichte erfahren sollen. Das Volk soll sich heiligen auf den morgenden Tag und soll dann Fleisch essen (zu essen erhalten). הִתְקַדְּשׁוּ (wie Ex. 19, 10) durch Reinigungen sich auf die Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit in der wunderbaren Spendung von Fleisch vorbereiten. Fleisch will Jehova geben, daß sie es nicht einen Tag, oder 2 oder 5 oder 10 oder 20 Tage, son-

dern einen ganzen Monat lang (יָמִים wie Gen. 29,14. 41,1) essen sollen, „bis daß es euch aus der Nase herauskomt und euch zum Ekel wird"; zur Strafe dafür daß sie in der Verachtung des von Gott gegebenen Manna's Jehova in ihrer Mitte verschmäht und durch das Gelüsten nach den Nahrungsmitteln Aegyptens das Bedauern aus diesem Lande ausgezogen zu sein kundgegeben haben. V. 21 ff. Als hierauf Mose über die göttliche Zusage: 600,000 Mann einen Monat lang mit Fleisch bis zum Ueberdrusse zu versorgen sein Befremden äußert: „Soll Kleinvieh und Rindvieh ihnen geschlachtet werden, daß es hinlange (מָצָא) für sie, oder sollen alle Fische des Meeres für sie zusammengebracht werden, daß es für sie hinlange?" wird er mit den Worten: „Ist der Arm Jehova's zu kurz (d. h. nicht so weit reichend, zu schwach und ohnmächtig)? Jezt solst du es sehen, ob mein Wort dir eintrift oder nicht," zurechtgewiesen.

V. 24—30. Nach Empfang dieser Antwort des Herrn auf seine Klage ging Mose hinaus *sc.* aus der Stiftshütte, wo er dem Herrn seine Not geklagt hatte, hinaus ins Lager, eröffnete dem Volke die göttliche Willenserklärung und versammelte aus den Aeltesten des Volks 70 Mann, die er um die Stiftshütte herum sich aufstellen ließ. סְבִיבֹת הָאֹהֶל bed. hier nicht rings um alle 4 Seiten, sondern in einem Halbkreise um die Vorderseite des Stiftszeltes herum, ähnlich wie סָבַב 21,4 vom Umgehen Edoms im Halbkreise gebraucht wird. V. 25. Da kam Jehova herab in der Wolke, die über der Stiftshütte in der Höhe schwebte und sich nun zur Thür derselben herabsenkte (12,5. Ex. 33,9. Deut. 31,15). Damit läßt sich die Angabe 9,18 ff. Ex. 40,37 f., daß die Wolke während der Lagerung über der Wohnung der Stiftshütte wohnte (שָׁכַן), unschwer vereinigen, indem man dieses שָׁכַן עַל sich gar nicht anders vorstellen kann als so, daß die Wolke in ruhiger Haltung über der Stiftshütte schwebend stillestand, ohne sich einer vom Winde getriebenen Wolke gleich fort oder hin und her zu bewegen. Von einem Widerspruche, den *Kn.* in diesen Angaben finden will, kann also nicht die Rede sein. Herniedergekommen redete Jehova zu Mose *sc.* das Vorzunehmende ihm und den versammelten Aeltesten deutend, und legte von dem Geiste auf ihm auf die 70 Aeltesten. Diesen Vorgang dürfen wir uns nicht so denken, als ob dadurch die Fülle des Geistes, welche Mose besaß, vermindert worden wäre; noch weniger mit *Calvin* als *signum indignationis* oder *nota ignominiae,* mit der Gott ihn brandmarken wolte, betrachten. Denn der Geist Gottes ist nichts Stoffliches, das durch Teilung vermindert wird, sondern gleicht einer Feuerflamme, die durch Extension an Intensität nicht ab- sondern eher zunimt. Gleichwie — bemerkt schon *Theodoret* — wer von einer Flamme tausend anzündet, jene nicht vermindert und diesen Licht mitteilt, so hat auch Gott die Mosen erteilte χάρις dadurch nicht vermindert, daß er von ihr den Siebenzig mitteilte. Dies tat aber Gott um Mosen wie dem ganzen Volke zu zeigen, daß der Geist, den Mose empfangen hatte, zur Ausrichtung seines Amtes vollkommen ausreiche, daß dazu keine übernatürliche Vermehrung dieses Geistes erforderlich sei, sondern nur eine Verstärkung der natürlichen Kraft Mose's durch die Unterstützung von Männern, die, mit der Kraft des von ihm genommenen Geistes ausgerüstet, die Last seines Amtes ihm tragen helfen. Der Hergang bei dieser Geistesübertragung ist nicht näher beschrieben, daher sich nicht bestimmen läßt, ob dieselbe durch ein in die äußeren Sinne fallendes Zeichen vermittelt war, oder dem Wesen des Geistes entsprechend ganz innerhalb der Sphäre des Geteslebens vor sich ging; jedenfalls aber so, daß Mose und die Aeltesten einen überzeugenden Eindruck von der Realität der Sache empfingen. So wie der Geist auf die Aeltesten sich niederließ, „weissagten sie und fügten nicht hinzu" d. h. wiederholten das Weissagen nicht weiter. וְלֹא יָסָפוּ LXX richtig: *καὶ οὐκ ἔτι προσέθεντο*; unrichtig *Vulg.* nach *Onkelos: nec ultro cessaverunt,* „und hörten nicht auf" (*Luth.*). הִתְנַבֵּא „weissagen" ist wie überhaupt so insbesondere hier nicht als ein Vorausverkündigen zukünftiger Dinge zu denken, sondern ist ein Reden aus Antrieb und Eingebung des Geistes Gottes in ekstatischer Erhebung des Gemüts, ähnlich dem *γλώσσαις λαλεῖν*, welches in der apostolischen Zeit öfter auf die Mitteilung des heiligen Geistes folgte. Daraus aber, daß das Weissagen später sich nicht wiederholte, dürfen wir nicht schließen, daß der Geist nach dieser einmaligen außerordentlichen Manifestation wieder von ihnen gewichen sei. Jene wunderbare Manifestation des Geistes solte nur dem ganzen Volke den augenscheinlichen Beweis liefern, daß Gott sie mit seinem Geiste zu Gehilfen Mose's ausgerüstet habe, und ihnen die zur Ausübung ihres Berufs erforderliche Autorität verleihen. V. 26. Um aber der ganzen Gemeinde zu beweisen, daß hier der Geist des Herrn walte, so kam der Geist nicht nur auf die um Mose vor der Stiftshütte versammelten Aeltesten, sondern auch auf zwei der Berufenen, Eldad und Medad, die aus unbekanten Gründen im Lager zurückgeblieben waren, so daß dieselben im Lager weissagten. כְּתֻבִים *conscripti* für „Berufene," weil die Berufung der Aeltesten schriftlich zu geschehen pflegte, woraus man sieht, wie geläufig den Israeliten das Schreiben in Aegypten geworden war. V. 27 f. Dieser Vorgang im Lager machte solches Aufsehen, daß ein Bursche (הַנַּעַר mit dem Artikel wie הַפְּלִשְׁתִּי Gen. 14,13) die Sache Mosen meldete, worauf Josua Mosen bat, jenen beiden das Weissagen zu wehren. Dazu hielt sich Josua für berechtigt als Mose's Diener מְשָׁרְתוֹ von seinen Auserwählten d. h. als der auserwählteste, vertrauteste Diener Mose's (LXX, *Vulg. Cler. Bachmann* Buch der Richt. S. 73. Ueber Josua s. zu Ex. 17, 3 u. Num. 13,16). Als solcher fand er in dem Weissagen jener Männer im Lager eine Beeinträchtigung der Autorität seines Herrn, weil dieselben diese Gabe nicht von Mose, wenigstens nicht durch seine Vermittelung, empfangen hatten. Josua eiferte für Mose wie die Jünger Jesu Marc. 9,38 f. für ihren Herrn, und wird von Mose zurechtgewiesen wie diese von Christo. V. 29. Mose antwortete: „Eiferst du für mich? Möchte doch das ganze Volk Jehova's Propheten werden, daß Jehova seinen Geist auf sie legte!" Als ein warer Knecht Gottes, der nicht seine Ehre sucht sondern nur die Ehre seines Gottes und die Ausbreitung seines Reiches, freut Mose sich über diese Erweisung des göttlichen Geistes im Volke und wünscht, daß alle dieser Gnadengabe teilhaftig werden möchten. V. 30. Darauf zog sich Mose mit den Aeltesten ins Lager zurück *sc.* von der Stiftshütte, die auf einem freien Platze inmitten des La-

gers, in einiger Entfernung von den um sie herum aufgeschlagenen Lagern der Leviten und der übrigen Stämme Israels, aufgerichtet war, so daß wer zu ihr sich begeben wolte aus seinem Lager hinaus zu ihr gehen mußte.[1]

Von der weiteren Tätigkeit dieses Aeltestenausschusses ist nichts überliefert. Daher läßt sich nicht bestimmen, in welcher Weise derselbe Mosen die Last der Regierung des Volks tragen half. Nur so viel ist aus der Bestimmung, die ihm hier gegeben wird, unzweifelhaft, daß diese Siebenzig kein ständiges Collegium bildeten, welches von Mose bis zum Exile fortbestanden habe und nach dem Exile in dem Synedrium wiederhergestelt worden sei, wie Talmudisten, Rabbinen und viele ältere Theologen (s. *Selden de Synedriis l. I c. 14. II c. 4. Jo. Marckii sylloge dissertatt. phil. theol. ad V. T. exercit. 12 p. 343 sqq.*) meinen. Vgl. dagegen *Relandi Antiquitates ss. II, 7, 3. Carpz. apparat. p. 573 sq.* u. A.

V. 31—34. Sobald Mose mit den Aeltesten ins Lager zurückgekehrt war, erfülte Gott auch seine andere Zusage. „Ein Wind brach auf von Jehova her und führte Wachteln (שְׂלָוִים s. Ex. 16, 13) vom Meere herüber und warf sie über das Lager hin gegen eine Tagereise weit von hier und dort (d. h. zu beiden Seiten) in der Umgebung des Lagers und gegen zwei Ellen über der Bodenfläche." Der Wind war ein Südostwind (Ps. 78, 26), der vom arabischen Meerbusen her wehend die Wachteln, welche im Frühlinge in ungeheuren Schaaren aus dem inneren Africa nach dem Norden ziehen (s. Bd. I S. 433 u. *Petermann*, Reisen im Orient. I S. 169), vom Meere her den Israeliten zuführte. גּוּז außer hier nur noch in dem Ps. Moses (90, 10) bed. vorüber-, herübertreiben, im Arab. und Syr. vorüberge-

1) Um den geschichtlichen Charakter dieser wunderbaren Begebenheit verwerfen zu können, hat die Kritik von *J. S. Vater* bis auf *Knobel* herab die Bestellung der 70 Aeltesten zur Unterstützung Mose's mit dem auf Jethro's Rath am Sinai eingeführten Richterinstitute (Ex. 18) identificirt und die augenfälligen Verschiedenheiten, die zwischen diesen beiden ganz verschiedenen Institutionen sich ergeben, als Argumente für vermeintliche Verschiedenheit der Sagen und Urkunden geltend gemacht. Allein welchen Grund hat man zur Identificirung so ganz verschiedener Dinge? Daß Mose in Deut. 1, 9—18 auf beide Begebenheiten Ex. 18 und Num. 11 „deutlich" zurücksehe, ist eine grundlose, unware Behauptung *Knobels*. Oder wird den aus den Aeltesten gewählten Richtern Ex. 18 etwa dieselbe amtliche Stellung und Tätigkeit angewiesen, wie den 70 Aeltesten, die von Gott berufen und mit seinem Geiste ausgerüstet werden, um Mosen das wegen Mangel an Fleisch wider ihn und wider Jehova sich auflehnende Volk regieren zu helfen und die hiedurch erschütterte Autorität Mose's als des gottberufenen Führers Israels wiederherzustellen und aufrecht zu erhalten? Darf man denn den Richterstand eines Staates ohne weiteres mit den Verwaltungsbehörden desselben identificiren? Der Umstand, daß wie die Richter so auch dieses Verwaltungscollegium aus den Aeltesten des Volks gewählt wird, berechtigt doch durchaus nicht zur Identificirung beider Institutionen. Eben so wenig folgt daraus, daß am Sinai mit Mose, Aaron und dessen Söhnen 70 von den Aeltesten Israels auf den Berg steigen und dort Gott schauen (Ex. 24, 9 ff.), dazu, die hier berufenen 70 mit jenen 70 für dieselben Personen zu halten. Die Gleichheit der Zahl beweist noch nicht die Selbigkeit der Personen, sondern nur, daß die Zahl 70 wegen ihrer geschichtlichen und symbolischen Bedeutsamkeit (s. Bd. I S. 279 u. 282) die geeignetste Zahl für die Bildung einer Repräsentation des gesamten Volkes war. Vgl. noch die ausführliche Widerlegung dieses futilen Einwurfs bei *Ranke* Unterss. ü. d. Pent. II S. 183 ff.

hen, nicht = גָּוַז abschneiden — der Wind schnitt die Wachteln vom Meere ab (Rabb.). נָשַׁשׁ zerstreut hinwerfen Ez. 29, 5. 31, 12. 32, 4. Der Gedanke ist nicht der, daß der Wind den Wachtelzug 2 Tagereisen breit über das Lager hinstreichen ließ in einer Höhe von circa 2 Ellen über die Oberfläche des Bodens, wobei dieselben, vom Fluge über das Meer ermüdet, zum Teil den Hebräern in die Hände so wie auf den Boden fielen, wenn auch die Hauptmasse über das Lager hinstrich, wie *Kn.* nach dem Vorgange der *Vulg.: volabant in aëre duobus cubitis altitudine super terram* und vieler Rabb. erklärt; denn נָשַׁשׁ עַל הַמַּחֲנֶה bed. nicht: über das Lager hinfliegen oder hinstreichen lassen, sondern: über oder auf das Lager hinwerfen. Hienach lassen sich die Worte nicht anders verstehen, als wie sie schon Ps. 78, 27 f. verstanden worden: Der Wind warf sie über das Lager hin, daß sie zu beiden Seiten desselben eine Tagereise breit auf den Boden fielen in solcher Menge, daß sie — natürlich nicht allenthalben in der angegebenen Distanz, sondern zunächst dem Lager stellenweise — gegen 2 Ellen hoch auf dem Erdboden lagen. Nur nach dieser Auffassung der Worte konte das Volk (v. 32) jenen ganzen Tag, die ganze Nacht und noch den folgenden ganzen Tag Wachteln sammeln in solcher Masse, daß wer wenig gesammelt 10 Chomer zusammengebracht hatte. *Chomer* das größte Hohlmaß der Hebräer, 10 Epha fassend, betrug nach der geringen Berechnung von *Thenius* 10143 par. Cubikzoll, fast 2 Scheffel Dresdn. Maß. Mit dieser ungeheuren, die natürlichen Haufen der Wachtelzüge unendlich weit übersteigenden Menge wolte Gott dem Volke seine Macht, ihm nicht nur für einen oder einige Tage sondern für einen ganzen Monat Fleisch geben zu können, zeigen, zur Beschämung ihres Unglaubens aber zugleich auch, um damit ihre Lüsternheit zu bestrafen. Da sie nämlich diese Massen nicht sobald verzehren konten, so breiteten sie sie rings um das Lager aus fort und fort (dies liegt in dem *inf/m. abs.* שָׁטוֹחַ), um sie an der Sonne zu dörren, wie nach *Herod. 2, 77* die Aegypter Fische zu dörren pflegten. V. 33. Aber noch war das Fleich zwischen ihren Zähnen, bevor es von denselben zermalmt (כָּרַת) d. h. zerkaut war, da entbrante der Zorn des Herrn wider sie und richtete im Volke eine sehr große Niederlage an. Diese Niederlage (מַכָּה) ist nicht als Wirkung des übermäßigen Genusses der Wachteln zu betrachten, da die Wachtel Dinge frißt, die dem Menschen schaden, so daß der Genuß ihres Fleisches Convulsionen und Schwindel erregt (s. die Belege bei *Boch. Hieroz. II p. 657 sqq.*), wie *Kn.* meint, sondern ein von Gott über das lüsterne Volk verhängtes außerordentliches Strafgericht, durch welches eine große Menge Menschen plötzlich dahingeraft wurde. — V. 34. Von diesem Gottesgerichte erhielt die Lagerstätte den Namen *Kibrot-hattaawa* d. i. Gräber des Gelüstes, weil dort das Gelüste hegende Volk sein Grab fand.

V. 35. Von den Gräbern des Gelüstes brach das Volk auf nach *Hazerot* und blieb daselbst (חָנָה wie Ex. 24, 12). Die Lage dieser beiden Lagerstätten ist noch völlig unbekant. *Hazeroth* wird zwar seit *Burckhardt* (Syr. S. 808) von Vielen mit dem heutigen *Hadhra* (حضرة, bei *Robins. Ain el Hudhera*) 18 Stunden nordostwärts vom Sinai identificirt,

teils wegen der Namensähnlichkeit, teils weil sich dort außer niedrigen Palmbäumen und Gesträuchen eine Quelle findet, von der *Rob.* I S. 248 bemerkt, daß sie die einzige Quelle in dieser Gegend sei, die das ganze Jahr über ziemlich gutes, obgleich etwas salziges Wasser gebe. Allein die Namensähnlichkeit hat mehr Schein als Warheit. Dem hebr. חָצַר einschließen, wovon חֲצֵרוֹת Gehöfte, Umhegungen stamt, entspricht im Arab. nicht حَضَرَ sondern حَصَرَ, und Quellen mit trinkbarem und salzigem Wasser gibt es in der Wüste et Tih auch an vielen andern Orten. Gegen *Hadhra* spricht die Lage dieser Quelle. Vom Sinai bis zu ihr braucht man nur zwei Tage, so daß die Israeliten bei ihr jedenfalls schon ihr erstes Lager nach 3 Tagereisen (10, 33) hätten aufschlagen können, während sie bis zu den Lustgräbern 3 Tage zogen und von dort aus erst nach Hazerot gelangten. Sodann würden sie nach Hadhra nur dann gekommen sein, wenn sie hätten den Weg nach dem Meere zu nehmen, und längs der Küste desselben nach Akaba und weiter durch die Araba nach dem todten Meere ziehen wollen (*Rob.* I S. 249), in welchem Falle sie aber nicht nach Kades gekommen wären. Noch unhaltbarer ist die Vermutung, daß *Kibrot-hattaawa* mit *Di-Sahab* (Deut. 1, 1), dem heutigen *Dahab* (*Mersa Dahab, Minna el Dahab*) im Osten des Sinai am älanitischen Meerbusen einerlei sei (*v. Raumer* Pal. S. 481 f. *Kn.* u. A.). Denn wozu hätte ein solcher Umweg dienen sollen, der Israel dem Ziele seiner Wanderung nicht näher, sondern eher nach Mekka als nach Canaan geführt haben würde?[1] Da die Israeliten von Hazerot nach Kades in der Wüste Paran gelangten (13, 3 u. 26), so können sie vom Sinai nur auf dem geradesten Wege mitten durch die große Wüste et Tih nach Canaan zu gezogen sein, höchst warscheinlich auf der Wüstenstraße, die vom Wady *es Sheikh* aus in den das südliche Randgebirge et Tih durchbrechenden Wady *ez-Zuranik,* und weiter durch den Wady *ez-Zalakah* über *el Ain* nach *Bir et Themmed* in gerader nördlicher Richtung am Dschebel *Araif* vorbei auf die Hebronstraße führt. Auf dieser Route konten sie in 11 Tagereisen vom Horeb bis Kades Barnea gelangen (Deut. 1, 2). Auf ihr sind die beiden fraglichen Stationen zu suchen, *Hazerot* vielleicht (mit *Fries* u. *Kurtz*) bei *Bir et Themmed,* und *Kibrot-hattaawa* noch in der Nähe des südlichen Randgebirges *et Tih.*

1) Die Gründe, welche *v. Raumer* für jene Ansicht geltend macht, sind schon von *Fries*, über die Lage von Kades, in d. theol. Studien und Krit. 1854 S. 73 und *Kurtz*, Gesch. II S. 370 in ihrer Nichtigkeit aufgedekt worden. Dagegen hat *Kn.* nichts weiter zur Rechtfertigung vorgebracht, als die Behauptung: dieser Umweg müsse bequemer als der gerade Weg gewesen sein, und eine verwunderliche Etymologie. תַּאֲוָה (Begehren, Gelüste) sei nach ثَاوٌ *stabulum, mansio pecorum* zu erklären; ein Name der mit ذى ذهب *auro praeditus* „schön zusammentreffe." Also Viehstall sinnverwandt mit Goldort!!

Cap. XII. Mirjam's und Aarons Auflehnung wider Mose.

V. 1—3. Alle bisher vorgekommenen Empörungen des Volks waren aus Unzufriedenheit mit den Entbehrungen des Wüstenzuges entsprungen und mehr gegen Jehova als gegen Mose gerichtet. Und wenn bei der letzten zu Kibrot-hattaawa selbst Mosen unter der schweren Last seines Amtes der Mut entsinken wolte, so hatte der treue Bundesgott durch die Art, wie er ihm in den 70 Aeltesten eine Unterstützung gewährte, vor dem ganzen Volke tatsächlich bezeugt, wie er nicht nur die Last des ganzen Volkes auf seinen Knecht Mose gelegt, sondern demselben auch die zum Tragen dieser Last erforderliche Kraft von seinem Geiste mitgeteilt hatte. Dadurch mußte nicht allein sein verzagen wollendes Herz mit neuem Mute erfüllt, sondern zugleich seine amtliche Stellung zum ganzen Israel mächtig gehoben werden. Diese Erhebung Mose's erregte Neid bei seinen Geschwistern, die doch Gott auch reich begnadigt und so hochgestelt hatte, daß Mirjam als Prophetin vor allen Frauen Israels ausgezeichnet und Aaron durch die Belehnung mit dem Hohenpriestertume zum geistlichen Oberhaupte des ganzen Volks erhöht worden war. Aber mit dieser Bevorzugung war die Hoffart des natürlichen Menschenherzens nicht zufrieden. Sie wolten ihrem Bruder Mose den Vorrang seiner besonderen Berufung und ausschließlichen Stellung streitig machen, wozu sie sich nicht sowol als seine Geschwister, sondern als die ihm zunächststehenden Gehilfen seines Berufs für berechtigt halten mochten. Die Anstifterin der offenen Auflehnung war Mirjam, wie teils aus der Voranstellung ihres Namens vor Aaron teils aus dem *foem.* תְּדַבֵּר v. 1 zu ersehen. Ihr folgte Aaron, welcher den Einflüsterungen seiner Schwester eben so wenig zu widerstehen vermochte, als früher dem Verlangen des Volks nach einem goldenen Götzen Ex. 32. Den Anlaß zur Offenbarung ihrer Unzufriedenheit entnahm Mirjam vom dem cuschitischen Weibe, das Mose genommen hatte. Dieses Weib kann nicht die Midianitin Zippora gewesen sein. Denn wenn Mirjam diese vielleicht auch hätte eine Cuschitin nennen können, sei es weil in Arabien auch cuschitische Völkerstämme wohnten, sei es in verächtlichem Sinne als eine Mohrin oder Hamitin, so würde doch der Berichterstatter diese mindestens ungenaue, wenn nicht gar verächtliche Benennung nicht durch die Bemerkung: „denn ein cuschitisches Weib hatte er genommen," bestätigt haben, ganz abgesehen von der Unwarscheinlichkeit, daß Mirjam ihrem Bruder wegen seiner Ehe, die er als Flüchtling im fremden Lande lange vor seiner göttlichen Berufung geschlossen hatte, nun nach vielen Jahren noch Vorwürfe gemacht haben solte. Ganz anders, wenn er unlängst, warscheinlich nach dem Tode der Zippora, in eine zweite Ehe getreten war mit einer Cuschitin, die entweder von den in Arabien wohnenden Cuschiten oder von den mit Israel aus Aegypten gezogenen Fremdlingen abstamte. Diese Ehe war an sich nicht zu tadeln, da Gott den Israeliten nur die Verbindung mit den Töchtern Canaans verboten hatte Ex. 34, 16, wenn auch Mose dabei nicht die bedeutungsvolle Absicht hegte, durch seine Vermählung mit einer Hamitin

die Gemeinschaft zwischen Israel und den Heiden, so weit es unter dem Gesetze geschehen konte, darzustellen und dadurch an seiner eigenen Person die Gleicheit der Fremden mit Israel, welche das Gesetz vielfach fordert, tatsächlich zu vollziehen (*Baumg.*), oder an diesem Beispiele die dereinstige Vereinigung Israels mit den fernsten Heiden vorzubilden, wie *O. v. Gerl.* mit mehrern Kchv. meint. In dem Vorwurfe der Geschwister tritt uns aber jene fleischliche Ueberschätzung der israelitischen Nationalität entgegen, die einen durchgreifenden Charakterzug in diesem Volke bildet, und die um so verwerflicher ist, je mehr sie sich allein auf den Naturgrund und nicht auf den geistlichen Beruf Israels steift (*Kurtz*). — V. 2. Die Geschwister sprechen: „Hat denn Jehova allein nur durch Mose geredet und nicht auch durch uns?“ Sind wir — der Hohepriester Aaron, der in den Urim und Tummim das Recht der Gemeinde vor Jehova bringt (Ex. 28, 30), und die Prophetin Mirjam (Ex. 15, 20) — nicht auch Organe und Vermittler göttlicher Offenbarung? *Dono prophetico superbiunt, quod ad modestiam potius debuerat ipsos instituere. Sed haec est ingenii humani pravitas, non solum donis Dei in fratrum contemptum abuti, sed impia et sacrilega gloriatione ea sic extollere ut auctoris gloriam obscurent. Calv.* — „Und Jehova hörte.“ Dies wird bemerkt, um auf das richterliche Einschreiten Gottes hinzuweisen. Wenn Gott das Unrecht hört, muß er strafend demselben steuern. Auch Mose mochte ihr Reden vernommen haben, aber „der Mann Mose war sehr sanftmütig (עָנָו πραΰς, *mitis.* LXX *Vulg.*, nicht „geplagt“ *Luth.*), mehr denn alle Menschen auf dem Erdboden.“ An Sanftmut kam niemand auf Erden Mosen gleich, weil niemand von Gott so hoch wie er erhöhet war. Je höher die Stellung ist, die ein Mensch über seinen Mitmenschen einnimt, desto schwerer wird es dem natürlichen Herzen, Angriffe gegen seine Person, besonders gegen seine amtliche Stellung und Ehre sanftmütig hinzunehmen. Diese Bemerkung über den Charakter Mose's dient zur Veranschaulichung der Stellung des Angegriffenen und deutet den Grund an, weshalb Mose sich nicht nur jeder Selbstverteidigung enthielt, sondern auch nicht zu Gott um Rache wegen des ihm zugefügten Unrechts schrie. Weil er der sanftmütigste unter allen Menschen war, konte er diesen Angriff auf seine Person ruhig dem allwissenden gerechten Richter anheim stellen, der ihn zu seinem Amte berufen und tüchtig gemacht hatte. *Huc enim spectat elogium mansuetudinis: quasi diceret Moses, se injuriam illam tacitum vorasse, quod pro sua mansuetudine patientiae legem sibi indiceret. Calv.*

Das Selbstlob Mose's, welches Manche in dieser Zeichnung seines Charakters gefunden, und um dessentwillen schon einzelne ältere Ausleger diesen Vers für eine spätere Glosse halten wolten, die neueren Kritiker aber daraus ein Argument gegen die mos. Abfassung des Pentat. entnommen haben, ist nicht Ausdruck eitler Selbstbespiegelung, kein Rühmen eigener Gaben und Vorzüge, die man vor andern vorauszuhaben meint, sondern ist eine für das volle und richtige Verständnis des Factums unentbehrliche, ganz objectiv gehaltene Aussage über seinen Charakter, welchen Mose ja nicht selbst sich gegeben, sondern durch Gottes Gnade gewonnen

hatte, und den er auch von der Zeit seiner Berufung an bis zu seinem Tode niemals verleugnet hat, weder bei der Empörung des Volks zu Kibrot-hattaawa c. 11 noch bei dem Haderwasser zu Kades c. 20. Denn das Verzagen unter der schweren Bürde seines Amtes in jenem Falle (c. 11) spricht mehr für als gegen die Sanftmut seines Charakters; und die Versündigung bei Kades (c. 20) bestand blos darin, daß er durch den Unglauben des Volks sich zu Zweifeln an der Allmacht Gottes, an der Möglichkeit der göttlichen Hilfe verleiten ließ.[1] — Freilich konte auch in solcher Weise von sich nur Mose reden, der sein persönliches Ich so völlig dem vom Herrn ihm aufgetragenen Amte geopfert hatte, daß er jeden Augenblick bereit war, sein Leben für die Sache und Ehre des Herrn einzusetzen, vgl. 11, 15 u. Ex. 32, 32, und von dem *Calmet* eben so wahr als treffend bemerkt: *comme [illegible] loue ici sans orgueil, il se blamera ailleurs avec humilité* [illegible] Mann Gottes, dessen Charakter wir nicht mit dem Maßstabe gewöhnlicher Männer messen dürfen. Vgl. noch *Hgstb.* Beitrr. III S. 173 ff.

V. 4—10. Sofort zog nun Jehova die Widersacher seines Knechtes vor sein Gericht. Er befahl Mosen, Aaron und der Mirjam plötzlich aus dem Lager heraus (s. zu 11, 30) zur Stifthütte zu kommen. Darauf kam er selbst in einer Wolkensäule herab zur Thür der Stiftshütte d. i. dem Eingange in den Vorhof, nicht zur Wohnung, und rief Aaron und Mirjam heraus d. h. gebot ihnen aus dem Vorhofe hinauszutreten[2], und sprach dort zu ihnen v. 6 ff.: „Wenn euch ein Prophet Jehova's ist (d. h. wenn ihr einen habt), so tue ich mich im Gesichte ihm kund; im Traume rede ich mit ihm (בּוֹ eig. in ihm, sofern die Offenbarung im Traume in das innere Gebiet des Seelenlebens fält); nicht so mein Knecht Mose; in meinem ganzen Hause ist er bewährt; Mund zu Mund rede ich mit ihm und als Erscheinung, und zwar nicht in Räthseln, und die Gestalt Jehova's schaut er. Warum fürchtet ihr euch nicht, wider meinen Knecht, wider Mose zu reden?“ נְבִיא לָכֶם = נְבִיאֲכֶם, das Suffix am *nomen* statt des *pronom. separ.* im Dative gebraucht, wie Gen. 39, 21. Lev. 15. 3 u. a. Das *nomen* יְהוָה ist aller Warscheinlichkeit nach mit LXX, *Vulg. Luth.* u. A. im Genitiv mit

---

1) Davon daß „sein Unwille sogar in offene Leidenschaftlichkeit ausgebrochen sei“ (*Kurtz*), steht in Num. 20, 10 u. Ps. 106, 32 kein Wort. Ganz verfehlt ist auch die weitere Bemerkung von *Kurtz*, daß Mose in unserem Falle gar nicht provocirt gewesen sei, seine Sanftmut zur Anerkennung zu bringen, weil Mirjam nicht diese, sondern nur seinen Prophetenberuf angezweifelt hatte. Wenn man solche Motive den Worten Mose's unterschiebt und dabei glaubt; daß Antastung des Prophetenberufs nicht einen Angriff auf die Person involvire, der zum Zorne reizen könne, dann ist es ganz unmöglich, den mosaischen Ursprung dieser Aussage über Mose's Charakter festzuhalten. Denn *die* Eitelkeit, seine Sanftmut durch Anpreisung derselben zur Anerkennung bringen zu wollen, läßt sich in der Tat dem Manne Gottes Mose nicht zutrauen.

2) Der von *Kn.* entdekte Widerspruch, daß nach dem sogen. Elohisten außer Mose blos Aaron und die Aaroniden das Heiligtum betreten durften, nach dem Jehovisten auch andere, wie nach unserm Cap. die Mirjam, nach Ex. 33, 11 Josua, beruht auf einer aus Mißdeutung hervorgegangenen grundlosen Einbildung, da von einem Betreten des Heiligtums d. h. der Wohnung weder in unserm Verse noch in Ex. 33, 11 die Rede ist.

נְבִיאֶכֶם zu verbinden und nicht mit *Onk. Syr. Saad.* u. v. A. zum Folgenden zu ziehen: „so tue ich Jehova mich kund." Die Stellung des יְהוָה an der Spitze des Satzes ohne voraufgehendes אֲנֹכִי wäre viel befremdlicher als die Trennung des abhängigen *nomen* von dem *nomen regens* durch das Suffixum, die auch sonst vorkomt z. B. Lev. 6, 3. 26, 42 u. a., und dazu noch dem Sinne wenig entsprechend, indem darauf, daß *Jehova* sich dem Propheten kundgibt, kein solcher Nachdruck liegt, welcher diese Stellung des יהוה forderte oder auch nur rechtfertigte. Das „ganze Haus Jehova's" (v. 7) ist nicht „zunächst seine Wohnung, das heilige Zelt" (*Baumg.*), in diesem Falle wäre das כֹּל ganz überflüssig, sondern das ganze Haus Israel oder das Bundesvolk als Reich gedacht, zu dessen Verwaltung und Regierung Mose berufen war, also der Sache nach die gesamte Oeconomie des A. Bundes, die in dem heiligen Zelte, das Jehova zur Wohnstätte seines Namens hatte erbauen lassen, ihren Mittelpunkt hatte, aber doch in dem Dienste der Stiftshütte nicht aufging, wie schon daraus folgt, daß Gott nicht die mit der Verwaltung des Heiligtums betrauten Priester zu Organen seiner Heilsoffenbarung machte, sondern dazu nach Mose Propheten erweckte und berief. Vgl. das οὗ οἰκός ἐσμεν ἡμεῖς Hebr. 3, 6. — נֶאֱמָן mit בְּ bed. nicht: mit etwas betraut sein oder werden (*Baumg. Kn.*), sondern nur in zeitlichem oder örtlichem Sinne dauernd, fest, beständig sein (Deut. 28, 59. 1 Sam. 2, 35. 2 Sam. 7, 16 u. a.), in geschichtlichem Sinne sich erwähren, bestätigen (Gen. 42, 20), und in ethischem Sinne bewährt werden, zuverlässig, treu erfunden werden (Ps. 78, 8. 1 Sam. 3, 20. 22, 14; vgl. *Del.* zu Hebr. 3, 2); das Particip also: bewährt, πιστός (LXX). פֶּה אֶל פֶּה Mund zu Mund entspricht dem פָּנִים אֶל פָּנִים Angesicht zu Angesicht Ex. 33, 11 vgl. Deut. 34, 10 d. h. ohne irgendwelche Vermittlung und einigen Rückhalt, sondern in solcher Unmittelbarkeit, wie Freunde mit einander reden Ex. 33, 11. Dies wird noch verstärkt und verdeutlicht durch die Apposition וּמַרְאֶה וְלֹא בְחִידֹת „in Form des Sehens (Anblickes) und nicht in Räthseln" d. h. offenbarlich und nicht auf dunkle, versteckte, räthselhafte Weise. מַרְאֶה ist *accus.* der näheren Bestimmung der Art und Weise (*Ew.* §. 204 u. 279) und bedeutet hier nicht *visio,* Gesicht wie v. 6, sondern *adspectus,* Anblick, Sehen; denn es bildet einen Gegensatz zu בְּמַרְאֶה v. 6. — תְּמֻנַת יְהוָה die Gestalt Jehova's ist nicht das eigentliche Wesen Gottes, seine unverhüllte Herrlichkeit, denn diese kann kein sterblicher Mensch sehen s. zu Ex. 33, 18 ff., sondern eine Gestalt, die den unsichtbaren Gott dem menschlichen Auge auf eine deutlich erkennbare Weise versichtbart, und die sich nicht nur von dem visionären Schauen Gottes in der Gestalt eines Menschen Ez. 1, 26. Dan. 7, 9 u. 13, sondern auch von den in die äußere Sinnenwelt eintretenden Erscheinungen Gottes in der Person und Gestalt des Engels Jehova's wesentlich unterscheidet, in Bezug auf Unmittelbarkeit und Klarheit sich zu diesen beiden Offenbarungsformen des göttlichen Wesens verhält wie ein bloßes Traumbild von einer Person zur wirklichen Gestalt dieser Person. Mit Mose redete Gott ohne Bild in der vollen Klarheit geistiger Mitteilung, während er sich den Propheten nur durch das Medium der Ekstase oder des Traumes offenbarte.

Durch diesen Ausspruch Jehova's wird Mose in Bezug auf seine Stellung zu Gott und zu seinem ganzen Volke über alle Propheten erhoben. Die Gottesoffenbarung an die Propheten wird dadurch auf die beiden Formen der innern Anschauung (Vision oder Traum) beschränkt. Daraus folgt, daß sie jederzeit einen bald stärker bald schwächer hervortretenden visionären Charakter trägt, daher auch stets eine bald größere bald geringere Dunkelheit hat, weil im Traume wie in der Vision die volle Klarheit des Selbst- und Weltbewußtseins vor der innern Anschauung zurücktritt. Die Propheten sind daher nur Organe, durch welche Jehova seinen Rath und Willen zu gewissen Zeiten und für besondere Verhältnisse und Momente der Entwicklung seines Reiches kundtut. Anders steht Mose. Ihn hat Jehova über sein ganzes Haus gesezt, zum Gründer und Ordner des durch seinen Mittlerdienst in Israel aufgerichteten Reiches berufen und in diesem Dienste treu erfunden. Mit diesem seinem Diener (עַבְדִּי θεράπων LXX) redet er von Mund zu Mund, ohne Bild und bildliche Hülle, in der Klarheit menschlicher Gedankenmitteilung, so daß derselbe zu jeder Zeit Gott fragen und der göttlichen Antwort gewärtig sein kann. Mose ist demnach nicht ein Prophet Jehova's wie viele andere, auch nicht nur der erste und höchste Prophet, *primus inter pares,* sondern steht als Stifter der Theokratie, als Mittler des A. Bundes über allen Propheten. Vgl. hiemit *Tholuck*, die Propheten u. ihre Weiss. S. 50 ff. — Auf diese in unsern Versen deutlich ausgesprochene einzige Stellung Mose's zu Gott und zur Theokratie haben die Rabbinen mit Recht die Ansicht von dem höheren Grade der Inspiration der Thora gegründet; vgl. *Carpzov introduct. in V. Test. I p. 25* und mein Lehrb. d. histor. krit. Einl. in d. A. Test. §. 155 Anm. 6. Diese Ansicht wird durch die Geschichte des alttestamentl. Gottesreiches und durch das Verhältnis der Schriften der Propheten zu den Schriften Mose's vollkommen bestätigt. Alle Propheten nach Mose haben nur fortgebaut auf dem Grunde, den Mose gelegt hatte. — Wenn aber Mose in einem so einzigartigen Verhältnisse zum Herrn steht, so haben Mirjam und Aaron sich durch ihr Reden gegen ihn schwer versündigt. V. 9. Nach dieser Vorhaltung „entbrante der Zorn Jehova's gegen sie und er ging." Wie ein Richter, der das Urteil gesprochen, sich von der Richtstätte zurückzieht, so geht (וַיֵּלֶךְ) Jehova, indem die Wolke, in der er herabgekommen war, von der Stiftshütte weicht und zur Höhe aufsteigt. In demselben Momente ist Mirjam, die Anstifterin der Auflehnung wider ihren Bruder Mose, mit Aussatz schneeweiß bedekt. מְצֹרַעַת eig. wie der Schnee. מְצֹרָע s. zu Lev. 13, 2.

V. 11—16. Als Aaron seine Schwester so geschlagen sieht, spricht er bittend zu Mose: „Ach, mein Herr, lege doch nicht auf uns diese Sünde, die wir thörichter Weise begangen haben!" d. h. laß uns ihre Strafe nicht tragen. „Möge sie (Mirjam) nicht sein wie das Todte, bei dessen Herausgehen aus seiner Mutter Leibe die Hälfte seines Fleisches verzehrt ist!" d. h. wie eine Todtgeburt, die halb verwest zur Welt komt. Mit einer solchen vergleicht er Mirjam, weil der Aussatz Verwesung des Fleisches bei lebendigem Leibe bewirkt. V. 13. Mose aber in seiner Sanftmut erbarmt sich seiner also gestraften Schwester und schreit zum Herrn: „O Gott,

bitte heile sie doch!“ Die Verbindung der Partikel נָא mit אֵל ist zwar ungewöhnlich, aber doch analog der Verbindung mit Exclamationen, wie אוֹי Jer. 4, 31. 45, 3 und הַוָּה Gen. 12, 11. 16, 2 u. a., indem אֵל im Vocative einer Exclamation gleich zu achten; wogegen die Aenderung in אֵל (*J. D. Mich. Geddes, Kn.*) nicht einmal einen passenden Sinn gibt, ganz abgesehen davon, daß die Wiederholung des נָא hinter dem Verbo nach vorausgegangenem אֵל נָא beispiellos ist. V. 14 f. Die Bitte seines Knechtes erhört Jehova, jedoch nicht ohne tiefe Demütigung der Mirjam. „Hätte ihr Vater ihr ins Angesicht gespieen d. h. wegen eines Fehltrittes sie öffentlich beschimpft, würde sie sich nicht 7 Tage lang schämen“ d. h. aus Schaam vor den Leuten verborgen halten. So soll sie 7 Tage außerhalb des Lagers eingesperrt werden, als Aussätzige aus der Gemeinde ausgeschlossen sein und dann wieder aufgenommen werden. Damit war ihr die Heilung und Reinigung vom Aussatze nach 7tägiger Strafhaft gewährt. Der Aussatz war die gerechte Strafe für ihr Vergehen. In hoffärtiger Ueberschätzung ihrer prophetischen Gabe hatte sie sich Mosen, dem gottgeordneten Haupte des ganzen Volks gleichgestellt und über die Gemeinde des Herrn erhoben. Dafür ward sie mit einer Krankheit, die sie aus der Zahl der Glieder des Volkes Gottes ausschloß, belegt und tatsächlich aus dem Lager ausgeschlossen, so daß sie nach erfolgter Heilung sich durch eine förmliche Reinigung erst wieder in die Gemeinde aufnehmen lassen mußte. Dies lezte verstand sich nach Lev. 13 u. 14 von selbst und brauchte nicht besonders bemerkt zu werden. V. 15^{b} u. 16. Bis nach ihrer Wiederaufnahme zog das Volk nicht weiter. Dann aber brachen sie von Hazerot auf und lagerten sich in der Wüste *Paran* und zwar bei Kades an der Südgrenze von Canaan. Dies ergibt sich aus c. 13 besonders v. 26 vgl. mit Deut. 1, 19 ff., wonach die Kundschafter, die von dieser Lagerstätte nach Canaan ausgesandt wurden, nicht blos zur Gemeinde nach Kades zurückkehrten, sondern auch von Kades-Barnea aus nach Canaan zogen, weil hier Israel an das Gebirge der Amoriter, welches Gott ihnen zum Erbe verheißen hatte, gekommen war.

Ueber die Lage von *Kades* (קָדֵשׁ Kadesch) wurde schon zu Gen. 14, 7 bemerkt, daß es warscheinlich in der Nähe der von *Rowlands* aufgefundenen Wasserquelle *Ain Kades,* südlich von *Bir Seba* und *Khalasa* an den Vorhöhen des Dschebel *Helal* zu suchen sei, d. i. an der Nordwestecke des zu c. 10, 12 (oben S. 233) näher beschriebenen Berglandes der *Azazimeh,* wo sich das Westgehänge dieses Hochgebirges mit sanfteren Formen in den welligen Wüstenstrich niedersenkt, der, von dort aus bis zum *el Arisch* in etwa 6stündiger Breite ausgedehnt, die Ein- und Ausgänge zwischen dem peträischen Arabien und dem Süden Palästina's offen hält. „Im nördlichen Dritteil dieses Westabfalles lassen die Berge einer stundenweit ostwärts einbuchtenden Ebene freien Raum, zu welcher der Eingang durch einen oder mehrere der hier hervortretenden bedeutenderen Wady's (Retemat, Kusaimeh, el Ain, Muweileh) vermittelt ist.“ Im nordöstlichen Hintergrunde dieser fast rechtwinklig von 9 zu 5 oder 10 zu 6 engl. Meilen von West nach Ost sich ausdehnenden Ebene, groß genug das Lager eines wandernden Volks aufzunehmen, ohngefähr 12 engl. Meilen oststüdost von Muweileh, erhebt sich als eine einzelne große Masse am Saume der nach Norden sich fortsetzenden Berge ein nackter Fels, an dessen Fuße ein reichlich sprudelnder Quell entspringt, der in zierlichen Cascaden sich in das Bett eines Regenbaches stürzt und nach 3 bis 400 Yards sich westlich im Sande verliert. Dieser Ort führt noch jezt den antiken Namen *Kudes* (Deminutivform قُدَيْس wie viele Namen dieser Wüste Deminutiva bilden). An der Identität dieses *Kudes* mit dem bibl. Kades ist nicht zu zweifeln. Die Oertlichkeit stimt mit allen bibl. Angaben über Kades, namentlich damit, daß Israel hier an der Grenze des gelobten Landes angekommen war, ferner daß die von hier ausgesandten Kundschafter über Hebron nach Paran gen Kades zurükkehren (13, 26), endlich daß nach der Angabe der Beduinen bei *Rowlands* dieses Kudes 10—11 Tagereisen vom Sinai entfernt ist, ganz übereinstimmend mit Deut. 1, 2., und durch gangbare Wady's mit dem Berge Hor in Verbindung steht. Die Israeliten zogen ohne Zweifel durch den Wady *Retemat* d. i. *Ritma* (s. zu 33, 18) in die Ebene von Kades.[1] Ueber die Stadt Kades s. zu 20, 16.

Cap. XIII u. XIV. Ausspähung des Landes. Murren des Volks und seine Strafe.

In der Wüste Paran bei Kades angekommen (13, 26), sandte Mose auf den Wunsch des Volks (Deut. 1, 22 f.) nach göttlichem Befehle Kundschafter nach Canaan aus, um den Weg auf dem man in dasselbe eindringen könne und die Beschaffenheit des Landes, seiner Städte und seiner Bevölkerung zu erforschen (13, 1—20). Die ausgesandten Männer durchzogen das Land vom Süden bis zur nördlichen Grenze und berichteten bei ihrer Rükkehr ins Lager: das Land sei zwar von vorzüglicher Güte, aber auch von einem starken Volke, unter dem sich Riesen befänden, bewohnt und habe sehr große feste Städte (v. 21—29), wobei Caleb die Eroberung desselben für möglich erklärte, die andern aber an der Bezwingung der Cananiter verzweifelten und dadurch ein böses Gerücht über das Land unter dem Volke ausbrachten (v. 30—33). Die Gemeinde erhob darüber lautes Wehklagen und ging in ihrem Murren wider Mose und Aaron so weit, daß sie unverholen von der Absetzung Mose's und von der Rükkehr nach Aegypten unter einem andern Führer redete, und sogar Josua und Caleb, welche die aufgeregte Menge zu beschwichtigen suchten und zum Vertrauen auf den Herrn ermahnten, steinigen wolte, als plötzlich die Herrlichkeit des Herrn in einer besonderen Erscheinung richtend dazwischen trat (c. 14, 1—10). Jehova kündigt Mosen seinen

1) Vgl. *W. Fries* über die Lage von Kades und den hiemit zusammenhängenden Theil der Geschichte Israels in der Wüste, in den theol. Studien u. Krit. 1854 S. 50 ff.; *Tuch* in d. deutschmorgenl. Ztschr. I S. 185 f. u. *Kurtz* Gesch. II S. 359 ff., welche die gangbare Ansicht, daß Kades am Westrande der Araba unterhalb des todten Meeres entweder bei Ain Hasb oder bei Ain el Weibeh gelegen, schlagend widerlegt haben.

Entschluß: das widerspenstige Volk zu vertilgen an, läßt sich aber durch die Fürbitte Mose's bewegen, ihm die Erhaltung des Volks mit Ausschließung der murrenden Menge aus dem verheißenen Lande zuzusagen (v. 11—25), und läßt dann durch Mose und Aaron dem Volke für seine wiederholte Auflehnung die Strafe eröffnen, daß es seine Missetat 40 Jahre lang in der Wüste tragen, daß das ganze aus Aegypten gezogene Geschlecht außer Josua und Caleb in derselben sterben solle und erst ihre Kinder in das verheißene Land eingehen werden (v. 26—39). Durch diese Ankündigung erschüttert, beschließt das widerspenstige Volk in Canaan einzudringen, wird aber, wie Mose ihm vorhergesagt, von den Cananitern und Amalekitern geschlagen und bis Horma zurückgeworfen (v. 40—45).[1]

Diese Ereignisse bilden einen großen Wendepunkt in der Geschichte Israels, in welchem sich die ganze Zukunft des Bundesvolkes vorbildlich abspiegelt. Die beständig sich wiederholende Untreue des Volks kann die Treue Gottes nicht aufheben und seinen Heilsrathschluß nicht ändern. Im Zorn bewahrt Jehova Gnade; durch Gericht führt er sein Heilswerk zum Ziele, auf daß alle Welt erkenne, daß vor ihm kein Fleisch gerecht

1) Nach *Kn.* soll der Bericht über diese Ereignisse aus 2 oder 3 in einander geschobenen verschiedenen Urkunden entstanden sein, in der Weise, daß c. 13, 1—17ª. 21. 25. 26. 32. 14, 2ª. 5—7. 10ᵇ. 34 u. 36—38 vom Elohisten herstammen, das übrige vom Jehovisten, nämlich aus seiner ersten Urkunde 13, 22—24. 27—31. 14, 1ᵇ. 11—25 u. 39—45, aus der zweiten aber 13, 17ᵇ—20. 14, 2ᵇ—4. 8—10ª. 26—33 u. 35 genommen, endlich 13, 33 und der Anfang von 14, 1 aus eigenen Mitteln zugesezt sei, weil er sich widersprechende Angaben enthalte. „Nach dem Elohisten — bemerkt dieser Kritiker — durchzogen die Kundschafter das ganze Land (13, 32. 14, 7) und gelangten bis in den Norden des Landes (13, 21), brauchten dazu 40 Tage (13, 25. 14, 34), und unter ihnen befand sich auch Josua, der damals umgenannt wurde (13, 16), und hielt sich wacker wie Caleb (13, 8. 14, 6. 38). Nach der jehovistischen Ergänzung durchzogen die Kundschafter nicht das ganze Land, sondern kamen nur in dasselbe (13, 27), nur bis in die Gegend von Hebron im südlichen Lande (13, 22 f.), sahen hier die riesigen Enakiten (13, 22. 28. 33), schnitten im Thale Eskol die große Traube ab (13, 23 f.) und kehrten zu Mose zurück; von ihnen hielt allein Caleb sich wacker und Josua befand sich gar nicht unter ihnen (13, 30. 14, 24)." Aber diese Widersprüche liegen nicht in dem biblischen Berichte, sondern sind von unserm Kritiker durch gewaltsame Auseinanderreißung des Zusammengehörigen und durch willkürliche Einschiebsel in die Textesworte hineingetragen. In der Rede der Kundschafter 13, 27: „wir kamen in das Land, dahin du uns geschickt hast, und es fließt wol von Milch und Honig" liegt nicht, daß sie *nur* in den südlichen Teil des Landes gekommen seien; eben so wenig in dem Factum, daß sie eine Rebe mit Trauben aus der Gegend von Hebron mit heimbrachten, ein Zeugnis dafür, daß sie über das Thal Eskol nicht hinausgekommen seien. Auch in 13, 30 ist nicht gesagt, daß Josua sich nicht unter den Kundschaftern befunden habe. Außerdem sollen der Umstand, daß 14, 11—25 und 14, 26—35 zweimal dasselbe gesagt sei, ferner die specielle Anweisung über die Erkundung des Landes (13, 17ᵇ—20), die für einsichtsvolle Volkshäupter unnötig gewesen, die übertriebene Ansicht von der Größe der Enakiten (13, 28. 33), das Schwören Gottes (14, 16. 21. 23), die gezwungene Erklärung des Namens *Escol* (13, 24) u. dgl. mehr Beweise für die Einschiebung jehovistischer Zusätze in die elohistische Erzählung liefern, endlich eine Anzahl Wörter dies außer Zweifel setzen. Von diesen Beweisgründen ruht der erste auf bloßer Mißdeutung der betreffenden Stelle und Verkennung der Eigentümlichkeiten der hebräischen Geschichtschreibung; die übrigen sind teils ganz subjective Geschmacksurteile des vulgären Rationalismus, teils Folgerungen und Voraussetzungen, deren Haltbarkeit und Beweiskräftigkeit erst noch zu begründen wäre.

ist und daß der Menschen Unglaube und Treulosigkeit die Warheit Gottes nicht brechen können.

Cap. XIII, 1—20. **Aussendung von Kundschaftern nach Canaan.** V. 1 ff. Der Befehl Jehova's, Männer zur Auskundschaftung des Landes Canaan auszusenden, wurde nach der Relation, welche Mose Deut. 1, 22 ff. über diese Sache gibt, durch einen Antrag der Gemeinde veranlaßt, welcher Mosen gefiel; so daß er die Sache dem Herrn vorlegte, welcher dann ihm gebot, zu diesem Zwecke je einen Mann für dessen väterlichen Stamm auszusenden und zwar: „jeglicher ein Fürst unter ihnen" d. h. lauter Männer, die in ihren Stämmen Fürsten waren, die hervorragende Stellung von Fürsten d. h. angesehenen, hochgestellten Personen einnahmen, oder wie es v. 3 heißt, „Häupter der Söhne Israels waren", d. h. nicht die Stammfürsten der 12 Stämme, sondern aus der Gesamtzahl der Häupter der Stämme und Geschlechter Israels diejenigen Männer, welche die geeignetsten für diese Mission waren, jedoch so daß jeder Stamm durch eines seiner Häupter vertreten war. Daß keiner der 12 Stammfürsten darunter war, ersieht man aus der Vergleichung ihrer Namen (v. 4—15) mit den (ganz anderen) Namen der Stammfürsten c. 1, 3 ff. 7, 12 ff. Von den Kundschaftern sind nur Caleb und Josua näher bekant geworden. Die Reihenfolge der Stämme bei Anführung der Namen v. 4—15 weicht von der in c. 1, 5—15 nur darin ab, daß v. 10 Sebulon von den andern Söhnen der Lea und v. 11 Manasse von Ephraim getrent ist. לְמַטֵּה יוֹסֵף v. 11 steht für לִבְנֵי יוֹסֵף 1, 10. 34, 23. Am Schlusse des Verzeichnisses ist noch bemerkt, daß Mose den *Hoschea* d. i. Hilfe, den Sohn Nuns, *Jehoschua,* contrahirt *Joschua* d. i. Jehova-Hilfe s. v. a. dessen Hilfe Jehova ist, ähnlich unserem Gotthelf, nante. Diese Angabe begründet keine auf Verschiedenheit der Verfasser hindeutende Differenz mit Ex. 17, 9. 13. 24, 13. 32, 17. 33, 11 u. Num. 11, 28, wo Josua als Diener Mose's diesen Namen schon früher führt. Da keine dieser Stellen genealogischen Inhaltes ist, so daß man in ihr den Geschlechtsnamen Josua's zu erwarten berechtigt wäre, so kann in ihnen allen ohne weiteres der Name Josua, unter welchem Hosea in der Geschichte bekant geworden, proleptisch gebraucht sein. Andrerseits aber ist auch in unserm V. nicht klar ausgesprochen, daß Mose dem Hosea erst jezt den neuen Namen Josua gegeben habe. Da das ו *consec.* häufig nur die Gedankenfolge andeutet, so können die Worte unbedenklich so verstanden werden: Dies sind die Namen, welche die auszusendenden Volkshäupter nach ihrer Abstammung in den Geschlechtsregistern führten; den Hosea aber nante Mose Josua; womit durchaus nicht gesagt ist, daß die Umbenennung erst damals geschehen. Warscheinlich hatte Mose ihm den neuen Namen schon vor oder nach Besiegung der Amalekiter Ex. 17, 9 ff. gegeben, oder als er ihn in seinen Dienst nahm, ohne daß es früher bemerkt ist; wogegen hier die Sache selbst die Angabe erforderte, daß der Hosea, wie er in dem nach den genealogischen Tabellen der Stämme angefertigten und urkundlich mitgeteilten Verzeichnisse hieß, von Mose den Namen Josua erhalten habe. — In v. 17—20 erteilt ihnen Mose die nötige Instruction, indem er das Motiv, welches die Gemeinde für ihre Aussendung angeführt hatte, daß sie den Weg in das Land und

zu seinen Städten erforschen möchten (Deut. 1,22), näher bestimt. „Zieht da (זֶה) hinauf im Südlande und zieht hinauf nach dem Gebirge.“ נֶגֶב *Negeb* d.i. Südland, eig. Trockenheit, Dürre, von נגב im Syr. Chald. u. Samar. trocken, dürre sein, also das trockene, dürre Land im Gegensatze zu dem bewässerten (Jos. 15, 19. Jud. 1, 15), heißt der südliche District von Canaan, welcher den Uebergang von der Wüste zum eigentlichen Culturlande bildet, vorwiegend den Charakter der Steppe trägt, in welcher Sand- und Haidestrecken mit Sträuchern, Gras und Kräutern vorherschen, stellenweise aber auch schon Getraide gebaut wird, ein Landstrich also, der sich mehr für Viehzucht als für Ackerbau eignete, übrigens eine Menge Städte und Ortschaften enthielt. Mehr zu Jos. 15, 21—32. — הָהָר ist das Gebirgsland Palästina's, das von Hetitern, Jebusitern und Amoritern bewohnt (v. 29), nach diesen lezteren als der mächtigsten cananitischen Völkerschaft das Gebirge der Amoriter heißt Deut. 1, 7. 19 ff. und nicht mit *Kn.* auf die Grenzen des nachmaligen Gebirges Juda (Jos. 15, 48—62) beschränkt werden darf, sondern zugleich das nachm. Gebirge Israel (Ephraim) mit umfaßte (Jos. 11, 21. 20, 7) und nach Deut. 1, 7 den Grundstock des ganzen Landes Canaan bis zum Libanon hinauf bildete. V. 18. Da sollen sie das Land besehen, מָה־הִוא „wie es beschaffen ist“, und das darin wohnende Volk, ob dasselbe חָזָק stark d. h. mutig und tapfer oder רָפֶה schlaff d. h. mutlos und verzagt ist, ob gering oder groß d. i. zahlreich; (v. 19) wie das Land beschaffen, ob gut oder schlecht *sc.* in Bezug auf Klima und Cultur, und ob die Städte Lager d. h. offene Ortschaften und Flecken oder Festungen sind; ferner v. 20: ob das Land fett oder mager ist d. h. fruchtbaren Boden hat oder nicht, ob Bäume darin oder nicht. Dies alles sollen sie wacker erkunden (הִתְחַזַּקְתֶּם sich wacker zeigen in irgend einem Geschäfte) und von den Früchten des Landes (einige) holen, da es die Zeit der Erstlingstrauben sei. In Palästina reifen die ersten Trauben schon im August, zum Teil schon im Juli (vgl. *Robins.* II S. 309. III S. 173. *Seetzen* II S. 92), während die Weinlese in den September und October fält, vgl. *v. Schubert* R. III S. 112 f. *Tobler* Denkblätter aus Jerus. S. 111.

V. 21—33. **Reise, Rükkehr und Bericht der Kundschafter.** V. 21. Dem empfangenen Auftrage gemäß durchzogen die ausgesandten Männer das Land von der Wüste Zin bis Rechob in der Gegend von Hamat d. i. in seiner ganzen Ausdehnung von Süden nach Norden. „Wüste *Zin*“ (צִן außer hier noch 20, 1. 27, 14. 33, 36. 34, 3 f. Deut. 32, 51 u. Jos. 15. 1. 3 erwähnt) heißt der nördliche Saum der großen Wüste Paran, nämlich die weite Thalschlucht des Wady *Murreh* (s. oben S. 232), welche den hohen und steil abfallenden Nordrand des Hochplateaus der Azazimeh von dem Südrande der Rakhmaplateaus d. i. der südlichsten Plateaustufe des Amoritergebirges (oder Gebirges Juda) scheidet, und sich vom Dschebel *Madarah* (*Moddera*) im O. bis zu der noch zur Wüste Zin gehörenden Ebene von Kades (vgl. 27, 14. 33, 36. Deut. 32, 51) im W. hin erstrekt. Durch sie zog sich die Südgrenze Canaans von dem Südende des todten Meeres her durch den Wady *el Murreh* nach dem W. *el Arisch* hinüber (34, 3). Das „*Rechob* zu kommen (לְבֹא) nach Hamat“, d. h. wo man in das Gebiet

von Hamat komt, an der Nordgrenze Canaans ist schwerlich eins der beiden *Rechob* im Stamme Aser (Jos. 19, 28 u. 30), sondern warscheinlich das Jud. 18, 28 u. 2 Sam. 10, 6 erwähnte *Beth-Rechob,* welches 2 Sam. 10, 8 auch blos *Rechob* heißt, südlich von Hamat, aber noch nicht aufgefunden. Denn das Castell *Hunin* oder *Honin,* in dessen Ruinen *Robinson* (N. bibl. Forsch. S. 486) unser *Rechob* vermutet, liegt südwestlich von *Tell el Kadhi,* dem alten *Lais-Dan,* innerhalb des israelitischen Gebietes, was wol zu unserer Stelle, aber nicht zu 2 Sam. 10, 6 u. 8 (s. zu d. St.) paßt. — *Hamat* ist *Epiphania* am Orontes, jezt *Hamah* s. zu Gen. 10, 18 und *v. Raumers* Paläst. S. 127.

Nach dem allgemeinen Berichte, daß die Kundschafter das ganze Land von der Süd- bis zur Nordgrenze durchzogen sind, werden v. 22—24 noch zwei besondere Ergebnisse ihrer Mission mitgeteilt, welche für die ganze Gemeinde verhängnisvoll wurden. Diese einzelnen Momente sind aber nach echt hebräischer Erzählungsweise mit dem *Imperf. c.* ו *consec.* an das Vorhergehende angeknüpft, wie z. B. 1 Kg. 6, 9. 15 die nähere Beschreibung der einzelnen Teile des Tempelbaues an die voraufgeschikte Angabe, daß Salomo den Tempel gebaut und vollendet hatte, angefügt ist[1], so daß וַיַּעֲלוּ וגו deutsch so auszudrücken ist: „Sie zogen aber im Südlande hinauf und kamen bis Hebron“ (וַיָּבֹא scheint nur ein Schreibfehler für וַיָּבֹאוּ zu sein) „und dort waren יְלִידֵי הָעֲנָק die Enaksgeborenen, von welchen drei namentlich aufgeführt werden. Diese drei, welche später Caleb, als ihm bei der Verteilung des Landes die Stadt Hebron zum Erbe gegeben war, vertrieb (Jos. 15, 14. Jud. 1, 20), stamten von *Arbah,* dem Herrn von Hebron ab, von dem Hebron den Namen *Kirjat-Arbah* d. i. Stadt des Arbah erhalten, und der Jos. 14, 15 der große d. i. größte Mann unter den הָעֲנָקִים und Jos. 15, 13 אֲבִי הָעֲנָק Vater des Anak d. h. Gründer des dortigen Enakitengeschlechts genant wird. Denn daß הָעֲנָק in diesen Stellen nicht *nomen propr.* eines Mannes, sondern Benennung eines Geschlechts oder Volksstammes ist, erhellt schon daraus, daß in v. 33, wo von Enakssöhnen in unbestimter Allgemeinheit die Rede ist, בְּנֵי עֲנָק den Artikel nicht hat, ferner daraus, daß die drei in Hebron lebenden Enakiten fast durchgängig יְלִידֵי הָעֲנָק Enaksgeborene genant werden (v. 22.

1) Die Vergleichung von 1 Kg. 6, wo an Zusammenstellung oder Ineinanderfügung von zweierlei Berichten durchaus nicht zu denken, eignet sich ganz besonders dazu, die uns fremd erscheinende eigentümliche Art der hebr. Geschichtserzählung: das Ziel und Endergebnis der Ereignisse möglichst an die Spitze des Berichts zu stellen und dann erst die nähere Ausführung der wichtigeren Nebenumstände nachzubringen, ohne auf die Zeitfolge der einzelnen Momente Rücksicht zu nehmen und Wiederholungen zu scheuen, anschaulich zu machen, und das Verfahren der Kritik, welche solche Stellen für ihre Hypothesen ausbeutet, als unberechtigt und verkehrt zu erweisen. Ganz ähnliche Stellen sind Jos. 4, 11 ff., wo, nachdem bemerkt worden, daß, als *alles* Volk durch den Jordan gegangen war, auch die Priester mit der Bundeslade durchgingen (v. 11), noch hinterdrein v. 12 f. der Durchgang der transjordanischen Stämme nachgeholt wird; ferner Jud. 20, wo gleich anfangs v. 35 das Ziel von Allem, nämlich die Niederlage der Benjaminiten, berichtet ist, hinterdrein v. 36—46 die Art und Weise, wie dieselbe erfolgte, näher beschrieben wird. — Diese Erzählungsweise ist auch in den Geschichtswerken der Araber ganz gewöhnlich. Belege hiefür gibt *Ewald,* die Komposition der Genesis S. 153 ff.

28), und בְּנֵי חָעֲנָק Jos. 15, 14 durch den Zusatz יְלִידֵי חָעֲנָק näher bestimt wird, endlich daraus, daß für בְּנֵי עֲנָק auch בְּנֵי עֲנָקִים (Deut. 1, 28 u. 9, 2) und עֲנָקִים (Deut. 2, 10. 11. 21. Jos. 14, 12 u. a.) vorkomt. חָעֲנָק bed. vermutlich den Langhalsigen; was aber nicht ausschließt, daß der Stammvater dieses Geschlechts diesen Namen als *nomen propr.* geführt habe. Der Ursprung der *Enakiten* liegt im Dunkeln. In Deut. 2, 10 f. werden sie mit den *Emim* und *Rephaim* wegen ihrer riesigen Körpergröße zusammengestelt und warscheinlich der vorcananitischen Bevölkerung des Landes zugezählt, von der sich nicht ausmachen läßt, ob sie hamitischen oder semitischen Ursprungs war, s. Bd. I S. 148. — Auch das bleibt zweifelhaft, ob die hier v. 21. 28 und Jos. 15, 14 erwähnten Namen Einzelpersonen d. h. Enakitenhäuptlinge oder ob Enakitengeschlechter bezeichnen. Für die leztere Vermutung spricht der Umstand, daß noch nach der Besitznahme Hebrons durch Caleb, mindestens 50 Jahre nach unserer Begebenheit, dieselben Namen wieder genant werden. — Von Hebron wird (v. 22^{b}) noch angemerkt, daß diese Stadt 7 Jahre vor *Zoan* Aegyptens erbaut sei. *Zoan* d. i. *Tanis* der Griechen und Römer, *San* (صان) der Araber, *Dschani, Dschane* in koptischen Schriften, lag an der Ostseite des tanitischen Nilarms nicht weit von seiner Mündung (s. *Ges. thes. p. 1177*) und war die Residenz Pharao's zu Mose's Zeit, s. Bd. I S. 401 f. Die Zeit ihrer Erbauung ist unbekant, Hebron aber bestand schon zu Abrahams Zeit Gen. 13, 18. 23, 2 ff. — V. 23. Auch kamen die Kundschafter in das Thal *Escol*, von wo sie außer Granaten und Feigen eine Rebe mit Trauben abschnitten, welche zwei Personen an einer Stange trugen, ohne Zweifel wegen ihrer ungewöhnlichen Größe. In Palästina findet man Trauben von 8, 10 bis 12 ℔., deren Beeren unsern kleinen Pflaumen gleichkommen, vgl. *Tobler* Denkblätter S. 111 f. Besonders gerühmt werden aber die Trauben von Hebron. Nördlich von dieser Stadt komt man auf dem nach Jerusalem führenden Wege durch ein Thal mit trefflichen Weinbergen an seinen Hügeln zu beiden Seiten, welche die größten und schönsten Trauben im ganzen Lande tragen, und wo auch Granatäpfel, Feigen und andere Früchte im Ueberflusse wachsen, vgl. *Rob.* I S. 356 mit S. 354 u. II S. 716 f. Dieses Thal wird — nicht ohne Grund — für das *Escol* unseres Cap. gehalten, welches nach v. 24 seinen Namen אֶשְׁכֹּל „Traubenkamm, Traube" von der von den Kundschaftern dort abgeschnittenen Traube erhalten hat, nämlich bei den Israeliten, so daß diese Angabe war bleibt, wenn auch die Vermutung, daß dieses Thal seinen Namen ursprünglich von dem Gen. 14, 13. 24 erwähnten *Escol* erhalten habe, wie der Terebintenhain den seinigen von Escols Bruder *Mamre*, begründet sein solte.

V. 25 ff. Nach 40 Tagen kehren die Kundschafter zurück ins Lager nach Kades (s. zu 12, 16) und berichten von der großen Fruchtbarkeit des Landes (fließend von Milch und Honig s. zu Ex. 3, 8), indem sie zugleich die mitgebrachten Früchte vorzeigen; aber — setzen sie beschränkend hinzu (אֶפֶס כִּי eig. nur daß) — „stark ist das Volk darin, und die Städte sind befestigt, sehr groß, und sogar Enakssöhne haben wir dort gesehen." Im Südlande wohnen Amalekiter (s. zu Gen. 36, 12), auf dem Gebirge Hetiter, Jebusiter und Amoriter (s. zu Gen. 10, 15 f.), am (mittelländischen)

Meere und zur Seite des Jordan d. i. in der Araba, dem Ghore, Cananiter (s. zu Gen. 13, 7 u. 10, 15—18). — V. 30. Da diese Nachrichten über die Städte und Bewohner Canaans das Volk aufzuregen geeignet waren, so beschwichtigte Caleb dasselbe gegen Mose, indem er sagte: „wir wollen hinaufziehen und es einnehmen; denn wir werden es bewältigen." Daß hier nur Caleb erwähnt ist ohne Josua, der doch nach 14, 6 auch auf Calebs Seite stand, erklärt sich einfach daraus, daß zunächst dieser allein das Wort ergriffen und für die Möglichkeit der Bewältigung Canaans sich ausgesprochen hatte. — V. 31. Seine Begleiter aber meinten im Gegenteil, das Volk in Canaan sei stärker als die Israeliten und daher nicht möglich, zu demselben hinaufzuziehen, und (v. 32) brachten so ein böses Gerücht von dem Lande aus unter die Israeliten, indem sie in ungläubiger Verzagtheit die Schwierigkeiten der Einnahme gewaltig übertreibend Canaan als ein Land schilderten, das seine Bewohner fresse. Damit wolten sie sicherlich nicht sagen: *miseros homines in ea colenda se macerare assiduis laboribus, vel certe coeli inclementia esse pestiferam* oder *culturam terrae difficilem esse plenamque multis molestiis* (*Calv.*), sondern nur die Schwierigkeiten und Gefahren der Eroberung und Behauptung des Landes wegen der darin lebenden und anwohnenden Völker hervorheben und sagen: das Land sei seiner Fruchtbarkeit und seiner Lage wegen ein Zankapfel, um dessen Besitz die Völker sich stritten, wodurch seine Bewohner aufgerieben würden (*Cler. Ros. O. v. Gerl.*). Seine Bewohner — sezten sie hinzu — sind אַנְשֵׁי מִדּוֹת Leute von Maßen d. h. von hohem Wuchse (vgl. Jes. 45, 14), und dort haben wir auch die *Nephilim* d. h. urweltlichen Tyrannen (s. zu Gen. 6, 4), Enakssöhne d. h. Riesen von den *Nephilim* gesehen und sind uns und ihnen so klein wie Heuschrecken vorgekommen.

Cap. XIV. V. 1—10. **Der Aufruhr des Volks.** V. 1—4. Diese abschreckende Schilderung Canaans machte einen so niederschlagenden Eindruck auf die ganze Gemeinde (vgl. Deut. 1, 28: sie machten ihr Herz zerfließen d. h. sie ganz verzagen), daß sie ein lautes Geschrei erhob und in der Nacht darauf weinte. Alles Volk murrte wider Mose und Aaron, seine beiden Führer: „Wären wir doch in Aegypten oder in dieser Wüste gestorben! Warum will Jehova uns in dieses Land führen, daß wir durchs Schwert fallen und unsere Weiber und Kinder zum Raube werden (in die Sklaverei der Feinde gerathen; vgl. Dent. 1, 27 f.)? Lieber kehren wir nach Aegypten zurück! Wir wollen — sprach einer zum andern — uns ein Haupt setzen und wieder nach Aegypten ziehen!" V. 5—9. Bei diesem in offene Empörung übergehenden Murren fielen Mose und Aaron vor der ganzen versammelten Gemeinde auf ihr Angesicht, um nämlich dem Herrn ihre Not zu klagen und ihn zum Einschreiten zu bewegen, nachdem, wie aus Deut. 1, 29—31 zu ergänzen, der Versuch, das Volk durch Hinweisung auf die bisher schon empfangene Hilfe Gottes zu ermutigen, erfolglos geblieben. *In tanta duritie nihil aliud restabat quam vota facere apud Deum: sic tamen ut precatio publice in omnium conspectu suscepta fuerit ad flectendos animos. Calv.* — Auch Josua und Caleb, die das Land mit erkundet hatten, zerrissen zum Zeichen ihrer

tiefsten Betrübnis über das empörerische Vorhaben des Volks ihre Kleider (s. zu Lev. 10, 6), und versuchten mit Nachdruck die Güte und Herrlichkeit des durchwanderten Landes hervorzuheben und zum Vertrauen auf den Herrn zu ermuntern. „Wenn Jehova an uns Gefallen hat, so wird er uns in dieses köstliche Land bringen. Nur gegen Jehova empört euch nicht und fürchtet nicht das Volk des Landes; denn unsere Speise sind sie“ d. h. wir können und werden sie verschlingen, mit leichter Mühe vernichten, vgl. 22, 4. 24, 8. Deut. 7, 16. Ps. 14, 4. „Gewichen ist ihr Schatten von ihnen und Jehova ist mit uns, fürchtet sie nicht!“ צִלָּם ihr Schatten ist der Schirm und Schutz Gottes, vgl. Ps. 91. 121, 5. Der Schatten, welcher vor der stechenden Hitze der Sonne schüzt, ist ein im heißen Oriente naheliegendes Bild des Schutzes, der Zuflucht vor Gefahr und Verderben Jes. 30, 2. Der göttliche Schutz war von den Cananitern gewichen, weil Gott, nachdem sie das Maß ihrer Sünde voll gemacht hatten (Gen. 15, 16), sie auszurotten beschlossen Ex. 34, 24. Lev. 18, 25. 20, 23. Aber das aufgeregte Volk dachte daran (וַיֹּאמְרוּ) sie zu steinigen, als Jehova richtend einschritt, seine Herrlichkeit in der Stiftshütte allen Israeliten erschien d. h. in einem bei der Stiftshütte plötzlich aufleuchtenden Lichtglanze die Majestät Gottes dem Volke vor Augen trat, s. zu Ex. 16, 10.

V. 11—25. **Die Fürbitte Mose's.** V. 11 f. Jehova rügt das Treiben des Volks als schnöde Verachtung (נִאַץ) seiner Gottheit, als Mißtrauen gegen ihn troz aller Zeichen, die er unter dem Volk getan, und will das beharrlich widerstrebende Volk mit Pest schlagen und vertilgen, und Mose zu einem größeren und mächtigeren Volke machen. Aehnlich wie bei dem Abfalle des Volks am Sinai Ex. 32, 10. Aber Mose als ein Knecht, der über das ganze Haus Gottes treu nicht seine Ehre sucht sondern allein die Ehre seines Gottes, tritt auch diesmal vor den Riß (Ps. 106, 23) mit einer ähnlichen Fürbitte wie am Horeb, nur daß er diesmal die Ehre Gottes unter den Heiden und die am Sinai ihm gewährte herrliche Offenbarung des göttlichen Wesens als Motive für die Verschonung des widerspenstigen Volkes geltend macht v. 13—19 vgl. mit Ex. 32, 11—13 u. 34, 6. 7. Das erste Motiv führt er v. 13 ff. so aus: „Gehört haben nicht nur die Aegypter, daß Du mit deiner Macht dieses Volk aus ihrer Mitte ausgeführt hast; sie haben es auch den Bewohnern dieses Landes gesagt. Gehört haben sie (die Aegypter und die andern Völker), daß Du Jehova inmitten dieses Volkes bist, daß Du Jehova Auge an Auge erscheinest und deine Wolke über ihnen steht und in einer Wolkensäule Du vor ihnen herziehst bei Tage und in einer Feuersäule des Nachts — wenn Du nun dieses Volk tödtetest wie einen Mann, so würden die Völker, welche die Kunde von Dir vernommen, sprechen: weil Jehova nicht vermochte, dieses Volk in das Land zu bringen, das er ihnen zugeschworen, so hat er sie in der Wüste geschlachtet.“ In diesem Falle würde Gott von den Heiden für ohnmächtig gehalten und seine Ehre beeinträchtigt werden, vgl. Deut. 32, 27. Jos. 7, 9. Um dieser seiner Ehre willen hat Gott später Israel auch im Exile nicht untergehen lassen, vgl. Jes. 48, 9. 11. 52, 5. Ez. 36, 22 f. — וְיִשְׁמְעוּ . . וְאָמְרוּ (v. 13 f.) *et audierunt et dixerunt,* sie hörten nicht nur, sondern sprachen auch; וְ — וְ = *et — et,* sowol — als auch.

Die Bewohner dieses Landes (v. 13) sind nicht blos die Araber, sondern nach Ex. 15, 14 ff. die in und um Arabien herum wohnenden Völkerschaften, Philister, Edomiter, Moabiter und Cananiter, zu welchen die Kunde von den Wundern Gottes in Aegypten und am Schilfmeere gedrungen war. Das שָׁמְעוּ v. 14 kann weder für כִּי שָׁמְעוּ (*dixerunt*) *se audivisse* stehen, noch für אֲשֶׁר שָׁמְעוּ *qui audierunt.* Beides ist grammatisch unzulässig, da in der Prosa das *pron. relat.* nicht leicht fehlt, und gibt nicht einmal einen recht passenden Sinn. Es ist vielmehr rhetorische Wiederaufnahme des שָׁמְעוּ v. 13, und Subject dazu sind nicht blos die Aegypter, sondern auch die mit Aegypten verkehrenden „Bewohner dieses Landes“ oder die גּוֹיִם welche vernommen haben das Gerücht von Jehova (v. 15) d. h. alles was Gott in Aegypten und auf dem Zuge durch die Wüste für und unter Israel bisher getan hatte. „Auge an Auge“ d. h. in der unmittelbarsten Nähe bist du ihnen erschienen. Ueber die Wolken- und Feuersäule s. zu Ex. 13, 21 f. „Wie einen Mann“ s. v. a. mit einem Schlage Jud. 6, 16. — Mit dem zweiten Motive v. 17 f. appellirt Mose an das Wort, in welchem Gott selbst ihm sein innerstes Wesen am Sinai kundgetan hatte Ex. 34, 6. 7. — Die W. יִגְדַּל־נָא כֹחַ „groß sei Kraft“ d. h. zeige dich groß an Kraft, sind nicht zum Vorhergehenden zu ziehen, sondern zum Folgenden: Erweise dich darin großmächtig, daß du dein Wort: „Jehova langmütig und groß an Gnade u. s. w.“ war machest; „vergib doch diesem Volke nach der Größe deiner Gnade und so wie du ihm von Aegypten an bis hieher verziehen hast.“ נָשָׂא v. 19 = נָשָׂא עָוֹן v. 18. — V. 20. Auf diese inständige Fürbitte sagt der Herr Vergebung zu, nämlich die Erhaltung des Volks, aber nicht Erlassung der wolverdienten Strafe. Schon bei dem Abfalle am Sinai hatte er die Bestrafung „auf den Tag seiner Heimsuchung“ verschoben Ex. 32, 34. Dieser Tag war nun gekommen, da das Volk seine fortgesezte Auflehnung wider den Herrn bis zum Aeußersten getrieben, bis zu dem offen ausgesprochenen Vorhaben: Mose absetzen und unter einem andern Haupte nach Aegypten zurükkehren zu wollen, gesteigert und damit das Maß seiner Sünden vollgemacht hatte. „Jedoch — fügt der Herr v. 21 f. hinzu — sowar ich lebe und die Herrlichkeit Jehova's die ganze Erde erfüllen wird — alle Männer, die meine Herrlichkeit und meine Wunderzeichen gesehen . . . sie sollen nicht sehen das Land, das ich ihren Vätern geschworen u. s. w.“ Der Satz וְיִמָּלֵא וגו bildet eine Apposition zu חַי־אָנִי. Jehova erweist sich dadurch als lebend, daß seine Herrlichkeit die ganze Erde erfüllt. Dies geschieht aber nicht — wie *Kn.* das richtige Verhältnis der Sätze verkennend meint — durch Vertilgung des ganzen Geschlechts, davon alle Welt erzählen werde, sondern vielmehr dadurch, daß er troz der Sünde und des Widerstrebens der Menschen sein Heilswerk zu herrlichem Siege hinausführt. Das כִּי v. 22 führt den Inhalt des Schwures ein, wie Jes. 49, 18. 1 Sam. 14, 39. 20, 3, und אִם v. 23 nach der Schwurformel bedeutet: nicht. — „Sie haben mich nun 10 mal versucht.“ Zehn als die Zahl der Vollständigkeit, des Vollmaßes, die der Wirklichkeit entspricht, wenn man mit den Rabbinen zu dem Murren 1) am rothen Meere Ex. 14, 11 f.; 2) zu Mara Ex. 15, 23; 3) in der Wüste Sin Ex. 16, 2; 4) in Rafidim Ex. 17, 1; 5) am Horeb Ex. 32; 6) in Tabeera

Num. 11,1; 7) bei den Lustgräbern 11,4 ff.; 8) hier bei Kades noch als 9) und 10) die zwiefache Auflehnung Einiger wider die Gebote Gottes bei der Mannaspendung Ex. 16,20 u. 27 hinzuzählt. Alle Verächter Gottes sollen das gelobete Land nicht sehen. V. 24. Nur Caleb wird Gott, dafür daß in ihm ein anderer Geist ist d. h. nicht jener ungläubige, verzagte, trotzige und widerspenstische Sinn der Masse des Volks, sondern der Geist des Gehorsams und glaubensvollen Gottvertrauens, so daß er וַיְמַלֵּא אַחֲרַי יְהוָה eig. vollmachte hinter Jehova her zu wandeln d. h. Jehova mit ausharrender Treue nachfolgte (מִלֵּא אַחֲרַי hier und 32,11 f. Deut. 1,36. Jos. 14,8 f. 1 Kg. 11,6 prägnant für מִלֵּא לְבָבוֹ אַחֲרַי vgl. 2 Chr. 34, 31), in das Land bringen, wohin er gekommen, und sein Same wird es besitzen. Dieses Land ist dem Zusammenhange zufolge nicht speciell Hebron, sondern Canaan, welches Gott den Vätern zugeschworen hat v. 23 u. Deut. 1, 36 vgl. mit v. 35, obgleich Caleb bei der Austeilung des Landes Hebron zum Besitze erhielt, weil nach seiner Angabe Jos. 14, 6 ff. Mose es ihm eidlich zugesagt hatte. Dies ist aber hier nicht erwähnt, wie hier auch nicht Josua mit genant ist wie v. 30 u. 38, sondern allein Caleb, der gleich anfangs den übertriebenen Schilderungen der andern Kundschafter widersprochen und das aufrührerische Volk durch sein Zeugnis, daß sie die Cananiter würden bewältigen können, zu beschwichtigen versucht hatte (13,30). Denn diese erste Eröffnung Gottes an Mose beschränkt sich auf die Hauptsache. Erst in dem für die Mitteilung an das Volk bestimten Urteile Gottes v. 26 — 38 wird das Einzelne genauer angegeben. V. 25. Der göttliche Bescheid auf Mose's Fürbitte schließt mit dem Befehle an das Volk: morgen sich zu wenden und nach der Wüste dem Schilfmeere zu aufzubrechen, da im Thale die Amalekiter und Cananiter wohnten. וְהָעֲמָלֵקִי וגו׳ ist ein den folgenden göttlichen Befehl motivirender Umstandsatz. Ueber die Amalekiter s. zu Gen. 36,12 u. Ex. 17,8 ff. Cananiter ist allgemeine Benennung aller Bewohner Canaans statt der Deut. 1,44 genanten Amoriter, welche das südliche Bergland von Canaan inne hatten. הָעֵמֶק ist ohne Zweifel der Canaan gegen Süden begrenzende weite Thalschlund Wady *Murreh* (s. zu 13,21) mit Einschluß eines Teils des *Negeb*, in welchem die Amalekiter nomadisirten, während die Cananiter eigentlich auf dem Gebirge (v. 45) bis dicht an den W. *Murreh* herab wohnten.

V. 26 — 38. **Die Verurteilung der murrenden Gemeinde.** Nachdem der Herr seinen Rathschluß, das unverbesserliche Volk zu bestrafen und nicht nach Canaan kommen zu lassen, Mosen im Allgemeinen kundgetan hat, kündigt er ihm nun an was er dem Volke eröffnen soll. V. 27. Diese Ankündigung begint im Affecte des Zorns mit einer Aposiopesis: „wie lange dieser bösen Gemeinde" *sc.* soll ich derselben vergeben, indem man am einfachsten mit *Rosenm.* nach v. 18 אֶשָּׂא supplirt, „daß sie wider mich murren?" — V. 28—31. Den Murrenden — schwört Jehova — soll es ergehen, wie sie laut geredet haben. In der Wüste sollen ihre Leichname fallen, und zwar alle ihre Gemusterten von 20 Jahren und darüber — sie sollen das Land, in welches sie zu führen Jehova seine Hand erhoben (s. zu Ex. 6,8) nicht sehen, ausgenommen Caleb und Josua. Ihre Kinder aber, von welchen sie sagten: sie würden zur Beute werden (s. v. 3), die

wird Jehova bringen, und die sollen kennen lernen das Land, das jene verschmäht haben. V. 32 f. „Eure Leichname werden in dieser Wüste fallen. Eure Söhne aber werden weidend sein (d. h. ein unstätes Hirtenleben führen) in der Wüste 40 Jahre und eure Hurerei tragen (d. h. die Folgen eures treulosen Abfalls [s. Ex. 34, 16] erdulden) bis eure Leichname in der Wüste vollendet sind" d. h. bis sie alle aufgerieben sind. V. 34. „Nach der Zahl der 40 Tage, die ihr das Land erkundet habt, solt ihr, je einen Tag für ein Jahr (gerechnet), eure Missetat tragen 40 Jahre und meine Abwendung von euch erfahren." תְּנוּאָתִי *abalienatio* von נוּא 32,7. Dies wird Jehova dieser bösen Gemeinde, denen die sich wider ihn verbündet haben (נוֹעַד sich verbünden, zusammenrotten 16,11. 27,3) tun, so gewiß als er es gesprochen hat v. 35. An der Richtigkeit der Angabe, daß die Kundschafter 40 Tage lang Canaan durchzogen haben, zu zweifeln und sie für eine sogen. runde, d. h. ungeschichtliche Zeitangabe zu halten, liegt durchaus kein Grund vor. Steht aber diese Zahl fest, so läßt sich auch der 40jährige Aufenthalt des Volks in der Wüste nicht mit Grund anfechten, obgleich der Zeitraum, während dessen das aufrührerische Geschlecht der am Sinai gemusterten Gemeinde ausstarb, nur 38 Jahre beträgt, nur vom Herbste des 2. Jahres nach dem Auszuge aus Aegypten bis in die Mitte des 40. Jahres des Zuges reicht, mit der neuen Zählung, welche nach dem am ersten des fünften Monats des 40. J. erfolgten Tode Aarons (20, 23 ff. vgl. mit 33,38) vorgenommen wurde c. 26, zu Ende war, vgl. 26, 64 f. Statt dieser 38 werden die 40 Jahre des Aufenthalts in der Wüste mit den 40 Tagen der Kundschafter in Beziehung gesezt, weil auch schon in den anderthalb Jahren vor seiner Verwerfung das Volk wiederholt von Gott abgefallen und dafür gestraft worden war. In dieser Hinsicht konten diese 1½ Jahre mit den folgenden 38 J. zu einer einheitlichen Periode des Tragens der Missetat zusammengefaßt werden, um dem ungehorsamen Volke den Gegensatz des verscherzten Wohnens im verheißenen Lande und des zur Strafe ihm auferlegten unstäten Wanderns in der Wüste klar vor Augen zu stellen und den Causalnexus zwischen Sünde und Strafe ihm lebendig einzuprägen. „Jedes Jahr, das von den 40 Strafjahren abgelebt und abgezählt wurde, war eine erneute ernste Bußpredigt, weil eine Erinnerung an die Ursache der Verwerfung" (*Kurtz* II S. 400). — Wenn dagegen *Kn.* bemerkt: „Es habe keine Warscheinlichkeit, daß alle aus Aegypten Gezogenen (d. h. die beim Auszuge 20 J. und darüber alt waren) bis auf Zwei in der Wüste gefallen sein und beim Einzuge in Canaan sich keine Männer von mehr als 60 Jahren unter den Israeliten befunden haben solten", so reicht die ausdrückliche Angabe, daß unter den bei der zweiten Zählung Gemusterten sich außer Josua und Caleb kein Mann von den am Sinai Gemusterten befunden habe (26, 64 f.), vollkommen hin, um diese „Unwarscheinlichkeit" als eine unbegründete Einbildung zurückzuweisen. Jene Angabe wird auch dadurch nicht zweifelhaft gemacht, daß Aarons Sohn Eleasar, der mit Josua in Canaan einzog (Jos. 14, 1 u. a.), doch bei seiner Weihe am Sinai wol mehr als 20 Jahre gezählt habe, da die Leviten erst mit dem 30sten oder 25sten Jahre dienstfähig wurden. Denn erstlich läßt sich die Bestimmung über das Dienstalter der Leviten

nicht ohne weiteres auf die Priester übertragen und daraus folgern, daß Aarons Söhne bei ihrer Weihe müßten 25—30 Jahre oder älter gewesen sein; sodann aber kommen die Priester bei dieser Frage überhaupt nicht in Betracht, weil der ganze Stamm Levi von der Musterung c. 1 eximirt war, Aarons Söhne also nicht zu den Gemusterten gehörten, die v. 29 zum Aussterben in der Wüste verurteilt werden. Noch weniger folgt aus Jos. 24,7 u. Jud. 2,7, wonach in der Zeit nach der Besitznahme Canaans noch viele Augenzeugen von den Wundertaten Gottes in Aegypten am Leben waren, daß diese beim Einzuge in Canaan über 60 J. und beim Auszuge aus Aegypten über 20 J. alt gewesen seien, da ja auch 10—19jährige Jünglinge diese Wunder nach 40 oder 50 Jahren noch recht gut im Gedächtnisse haben konten. — V. 36—38. Um aber der ganzen Gemeinde den Ernst der göttlichen Strafdrohung tatsächlich zu zeigen, werden die Kundschafter, welche durch das böse Gerücht von den Bewohnern Canaans die Gemeinde zur Empörung verleitet hatten, durch einen „Schlag vor Jehova" d. h. durch einen in sichtbarer Weise von Jehova ausgegangenen plötzlichen Tod hingeraft, während Josua und Caleb leben bleiben.

V. 39—45. Vgl. Deut. 1,41—44. Die Ankündigung des Strafurteils versetzt das Volk in große Trauer. Aber statt sich bußfertig unter das Gericht Gottes zu beugen, wollen sie ihr Vergehen dadurch gutmachen, daß sie am folgenden Morgen sich anschicken, auf die Höhe des Gebirgs zu ziehen und in Canaan einzudringen. Von diesem Vorhaben lassen sie sich auch durch Mose, der dasselbe als eine Uebertretung des göttlichen Wortes die nicht gelingen könne widerräth und ihnen Niederlage vor den Feinden voraussagt, nicht abbringen, sondern ziehen vermessen (וַיַּעְפְּלוּ לַעֲלוֹת) hinauf ohne die Bundeslade und ohne Mose, die nicht aus der Mitte des Lagers wichen, und werden von den Amalekitern und Cananitern geschlagen und bis Horma zurückgeworfen. Hatten sie früher im Unglauben an die Macht der göttlichen Verheißung sich geweigert, den Kampf mit den Cananitern aufzunehmen, so wollen sie jezt im Unglauben an den Ernst des göttlichen Gerichts mit eigener Kraft ohne Gottes Beistand diesen Kampf unternehmen, und die alte Sünde ungläubiger Verzagtheit durch die neue Sünde vermessenen Selbstvertrauens überwinden. Ein Unternehmen, das niemals gelingen sondern stets nur tiefer ins Unglück stürzen kann. רֹאשׁ הָהָר der Gipfel oder die Höhe des Gebirgs, auf welche die Israeliten vorrückten, läßt sich nicht genau bestimmen, weil wir die Beschaffenheit des Terrains um Kades herum noch nicht genau kennen. Gemeint ist ohne Zweifel eine Plateaustufe am Nordrande des v. 25 erwähnten Thales d. i. des W. *Murreh,* welche den südlichsten Vorsprung des Amoritergebirges bildete, von dem aus die Cananiter und Amalekiter ihnen entgegenzogen und sie zurückschlugen. Statt der Amalekiter und Cananiter nent Mose Deut. 1,44 die Amoriter, indem er diesen Namen in weiterem Sinne für alle Cananiter braucht und sich auf Nennung der Hauptfeinde beschränkt, mit welchen die im *Negeb* herumstreifenden Amalekiter als beutelustige Beduinen sich verbunden hatten. Diese Völker kamen herab (וַיֵּרֶד v. 45) von der Höhe des Gebirgs zu dem niedrigeren Plateau oder Bergrücken, den die Israeliten erstiegen hatten

und schlugen sie und יַכְּתוּם (von כָּתַת mit der vom zweiten Radical in den ersten vorgerükten Verdoppelung, s. *Ew.* §. 193°) „zerschlugen sie bis Horma", oder wie Mose Deut. 1,44 sich ausdrükt: „sie verfolgten euch, wie die Bienen tun", die jeden der sie angreift oder stört mit großer Heftigkeit verfolgen, vgl. *Boch. Hieroz. III p. 363 sq.,* „und zerschlugen euch in Seir bis Horma". Das בְּשֵׂעִיר nach LXX *Syr.* u. *Vulg.* in מִשֵּׂעִיר zu ändern, liegt kein zureichender Grund vor. בְּשֵׂעִיר kann bedeuten: in Seir hinein bis Horma. Da die Edomiter damals ihr Gebiet westlich über die Araba hinüber ausgebreitet und einen Teil des die Wüste Paran gegen Norden begrenzenden Berglandes eingenommen hatten (s. zu 34,3), so konten die von den Amoritern zurückgeworfenen Israeliten leicht in das edomitische Gebiet hineingeschlagen werden. *Horma* (חָרְמָה d. i. die Bannstätte) steht hier proleptisch s. zu 21,3.

Cap. XV—XIX. Begebenheiten während der 37 Jahre des Umherziehens in der Wüste.

Nach dem so unglücklich abgelaufenen Versuche, wider den Willen Gottes und den Rath Mose's in Canaan einzudringen, blieben die Israeliten, da der Herr auf ihre Klage über die von den Cananitern und Amalekitern erlittene Niederlage nicht hörte, „viele Tage" in Kades. Dann wandten sie sich und zogen, wie der Herr 14,25 geboten hatte, nach der Wüste den Weg d. h. in der Richtung zum Schilfmeere (Deut. 1,45—2,1) und kamen im ersten Monate des 40. Jahres wieder in die Wüste Zin nach Kades (20,1). Ueber diesen Zug von Kades nach der Wüste in der Richtung zum Schilfmeere bis zur Rükkehr in die Wüste Zin sind uns nur in dem Verzeichnisse der Reisestätten c. 33,19—30 eine Anzahl Namen von Lagerplätzen aufbehalten, aus welchen sich, weil die Lage der meisten unbekant, wenigstens bisher noch nicht ermittelt ist, keine zusammenhängende Uebersicht über die Züge Israels in diesem 37jährigen Zeitraume schöpfen läßt. Das wichtigste Ereignis innerhalb dieser Zeit war der Aufruhr der Rotte Korahs wider Mose und Aaron samt der dadurch herbeigeführten neuen göttlichen Bestätigung des aaronitischen Priestertums und seiner Rechte c. 16—18, das warscheinlich in die erste Zeit dieser Periode fält. Außerdem werden nur einige Gesetze mitgeteilt, welche während dieser langen Strafzeit gegeben wurden und den tatsächlichen Beweis für den Fortbestand des Bundes, welchen der Herr am Sinai mit dem Volke Israel aufgerichtet hatte, liefern. — Mehr war aus diesen 37 Jahren, welche das *zweite* Stadium in der Führung Israels durch die Wüste bilden, nicht zu berichten. Denn — wie *Baumg.* treffend bemerkt — „die streitbare Mannschaft Israels ist dem Gerichte Jehova's verfallen und insofern kein Gegenstand der heiligen Geschichte; die Jugend, in welcher das Leben und die Hoffnung Israels erhalten wird, hat noch keine Geschichte." Wir haben also nicht Ursache, mit *Ewald,* Gesch. II S. 241 f. darüber zu klagen, daß „die große Mitte der 40 Jahre ein völlig leerer Zeitraum bleibe", und noch weniger Veranlassung, diese Lücke mit der Hypothese dieses Schriftgelehrten, daß der lezte Erzähler

mitten aus der Geschichte der 40jährigen Wanderung vieles ausgelassen habe, auszufüllen. Der vermeintlich „leere Zeitraum" ist durch das allmälige Hinsterben des von Gott verworfenen Geschlechts vollständig ausgefüllt.

Cap. XV. Verschiedene Opfergesetze. Bestrafung eines Sabbatschänders. Gebot der Quasten an den Kleidern.

V. 1—31. **Die Bestimmungen über die Opfer.** V. 1—16. Um in den traurigen und öden Zeiten des an dem verurteilten Geschlechte sich vollziehenden Gerichts die Hoffnung der heranwachsenden neuen Generation zu beleben und ihren Blick auf das verheißene Land zu richten, erteilte ihnen Jehova durch Mose verschiedene Gesetze über die Darbringung der Opfer in dem Lande, das er ihnen geben werde (v. 1 u. 2), wodurch die frühern Opfervorschriften ergänzt und vervollständigt wurden. — Das *erste* dieser Gesetze betrift die Verbindung von Speis- und Trankopfern mit den Brand- und Schlachtopfern. V. 3 ff. Im Lande Canaan soll mit jedem Brand- und Schlachtopfer, mögen diese zur Erfüllung eines Gelübdes oder aus freiem Antriebe oder an Festtagen bereitet werden (vgl. Lev. 7, 16. 22, 18 u. 23, 38), ein Speisopfer von Feinmehl mit Oel gemengt und ein Trankopfer von Wein verbunden werden, deren Quantität sich nach dem Schlachtopferthiere richtet. Vgl. Lev. 23, 18, wo diese Verbindung bei den Festopfern schon angegeben ist. Zu einem Lamme (כֶּבֶשׂ d. i. Schaf oder Ziege vgl. v. 11) ein Zehntel Epha Feinmehl mit einem Viertel Hin Oel vermengt und ein Viertel Hin Wein als Trankopfer. Ueber עִשָּׂרוֹן und הִין s. zu Ex. 29, 40. Mit תַּעֲשֶׂה v. 5 geht die Rede aus der dritten in die zweite Person über. עָשָׂה bereiten wie Ex. 29, 38. — V. 6 f. Zu einem Widder 2 Zehntel Feinmehl mit ⅓ Hin Oel und ⅓ Hin Wein. — V. 8 ff. Zu einem Rinde 3 Zehntel Feinmehl mit ½ Hin Oel und ½ Hin Wein. Das תַּקְרִיב (*3. pers.*) v. 9 zwischen dem תַּעֲשֶׂה v. 8 und תַּקְרִיב v. 10 ist zwar auffällig und ungewöhnlich, aber doch nicht so anstößig, daß eine Aenderung in וְתַקְרִיב notwendig wäre. V. 11 f. Die angegebenen Quanta sollen zu jedem Rinde oder Widder oder Lamme von Schafen oder Ziegen dargebracht werden, also der Zahl der Opferthiere auch die Zahl der festgesezten Quanta der Speis- und Trankopfer entsprechen. V. 13—16. Diese Bestimmungen sollen gelten für die Opfer der Eingeborenen Israels und der unter ihnen lebenden Fremdlinge. אֵת־אֲשֶׁר v. 13 sind die vorher festgesezten Beträge der Speis- und Trankopfer. V. 15. „Die Versammlung anlangend, soll ein Gesetz sein für den Israeliten und den Fremdling — eine ewige Satzung — vor Jehova." חֻקָּה absolut voraufgestelt bezeichnet die Versammlung des Volks vor Jehova oder die Gemeinde nach ihrer Stellung zu Gott.

Ein *zweites* Gesetz v. 17—21 ordnet auf Grund der allgemeinen Bestimmungen Ex. 22, 28 u. 23, 19 die Darbringung einer Hebe an von dem Brote, das sie im Lande Canaan essen werden, nämlich רֵאשִׁית עֲרִיסֹת einen Erstling von Schrotmehl, חַלָּה als Kuchen gebacken. עֲרִיסָה außer hier nur Ez. 44, 30 u. Neh. 10, 38 von dieser Erstlingsgabe vorkommend, bed.

warscheinlich Gries oder grob geschrotenes Mehl, wie das talmud. צְרִסִין *contusum, mola, far,* und zwar *far hordei.* Diesen Kuchen von Erstlingsschrotmehl soll man darbringen „wie eine Hebe von der Tenne" d. h. wie einen Abhub von dem gedroschenen Getraide, in derselben Weise wie diesen, also außer und neben diesem, und zwar „nach euren Geschlechtern" (s. Ex. 12, 14) d. h. für alle Zeiten, um nicht blos von den Getraidekörnern, sondern auch von dem aus dem Getraide bereiteten Brote dem Herrn eine Erstlingsgabe zu weihen, „und Segen auf seinem Hause ruhen zu machen" Ez. 44, 30. Wie alle Erstlingsgaben fiel auch dieser Kuchen den Priestern zu, vgl. Ez. u. Neh. a. a. O.

An diese Vorschrift sind v. 22—31 Verordnungen über *Sündopfer* angeknüpft, von welchen die erste v. 22—26 sich von dem Lev. 4, 13—21 behandelten Falle dadurch unterscheidet, daß die Versündigung hier nicht wie dort als Tun eines der Gebote Jehova's, die nicht getan werden sollen, sondern als Nichttun alles dessen was Jehova durch Mose geredet hat, bezeichnet wird. Hienach handelt es sich hier um Sühnung nicht von Begehungs- sondern von Unterlassungssünden, von Nichtbefolgung des göttlichen Gesetzes, und zwar, wie v. 23 erläuternd hinzugesezt wird, alles dessen was Jehova euch durch Mose geboten hat seit dem Tage, da er geboten hat, und fernerhin nach euren Geschlechtern d. i. seit dem ersten Anfange der Gesetzgebung und in der ganzen Folgezeit (*Kn.*). Diese Worte scheinen auf einen Abfall der Gemeinde von dem ganzen Gesetze hinzudeuten. Nur läßt sich damit die weitere Bestimmung v. 24: „wenn es von den Augen der Gemeinde weg geschieht zur Abirrung" (in Versehen), nicht leicht vereinigen, da es schwer denkbar erscheint, daß ein Abfall vom ganzen Gesetze hätte der Gemeinde verborgen bleiben können. Das Nichttun aller Gebote Jehova's, womit die Gemeinde sich verschuldet, ohne daß sie es warnimt, kann entweder darin bestehen, daß die ganze Gemeinde in besonderen Fällen aus Versehen oder Fahrlässigkeit die Erfüllung der göttlichen Gebote d. h. dieser oder jener Vorschriften des Gesetzes unterläßt, oder darin, daß sie die rechte und ware Erfüllung des ganzen Gesetzes vernachlässigt, sei es daß sie — wie *Outram l. c. p. 140 sq.* meint — *alioqui patrios ritus retinens verique Dei cultum sequens communi tamen errore ductus contra legem vetantem* sich unbewußt vergeht, sei es daß sie durch das böse Beispiel gottloser Oberen sich zur Verabsäumung ihrer religiösen Pflichten verleiten läßt oder Sitten und Gebräuche der Heiden annimt oder mitmacht, die ihr mit dem Gesetze Jehova's vereinbar erscheinen, aber in der Tat und Warheit zur Mißachtung und Vernachlässigung der Gebote des Herrn führen.[1] Weil aber

1) Wenn *Maimonides* bei *Outr. ex veterum sententia* unser Gesetz *de cultu extraneo* versteht und *Outram l. c.* an die Zeiten der schlechten Könige erinnert, *cum populus omissis patriis ritibus legumque sacrarum parum memor in extraneas quaslibet religiones communi errore lapsus esset*, so bieten allerdings 2 Chr. 29, 21 ff. und Esr. 8, 35 geschichtliche Belege für diese Auffassung unseres Gesetzes, schließen aber weitere Beziehungen desselben nicht aus. Wir dürfen daher den Unterschied zwischen Lev. 4, 13 ff. und unserer Stelle nicht mit *Baumg.* darauf beschränken, daß dort die Uebertretung eines einzelnen Gebotes von Seiten der ganzen Gemeinde gesezt werde, hier v. 22. 23 von einem dauernden gesetzlosen Zustande Israels die Rede sei.

eine Unterlassung oder Verabsäumung der Gebote Gottes zu sühnen war, so solte zu dem Sündopfer noch ein Brandopfer hinzukommen, um die aus der Unterlassungsünde entstandene Trennung der Gemeinde von dem Herrn vollständig aufzuheben. Mit וְהָיָה v. 24 begint der Nachsatz, wird aber durch אִם מֵעֵי׳ unterbrochen und mit וְעָשׂוּ wieder aufgenommen: „so soll geschehen, wenn es ... soll die ganze Gemeinde bereiten u. s. w.“ Das Brandopfer wird als das Hauptopfer wie immer vor dem Sündopfer genant, obgleich es bei der Darbringung auf dasselbe folgte, da zuerst die Versündigung gesühnt werden mußte, bevor die Gemeinde im Brandopfer ihr Leben und Streben dem Herrn von neuem heiligen konte. שְׂעִיר עִזִּים s. Lev. 4, 23. כְּמִשְׁפָּט (wie Lev. 5, 10. 9, 16 u. ö.) bezieht sich hier auf das v. 8 f. über die Verbindung des Speis- und Trankopfers mit dem Brandopfer festgesezte Recht. Mit dem Sündopfer war nach Lev. 4, 14 ff. zu verfahren. V. 26. Diese Vorschrift soll nicht nur für die Söhne Israels sondern auch für den Fremdling unter ihnen gelten, „denn dem ganzen Volke in Verirrung“ *sc.* ist es begegnet; wie schon *Jonath.* durch Ergänzung von אִירָע richtig erklärt. Weil die Versündigung dem ganzen Volke, zu dem die Fremdlinge mit gehörten, widerfahren ist, so soll auch die Versöhnung dem ganzen gelten. — V. 27—31. Gleicherweise soll für Unterlassungsünden einzelner Personen ein Gesetz für den Einheimischen und für den Fremdling gelten. Was hierüber Lev. 5, 6 vgl. mit 4, 27 ff. für die Israeliten festgesezt ist, wird hier v. 27 f. wiederholt und v. 28 zu allgemeiner Gültigkeit auch für die Fremdlinge erhoben. נֶפֶשׁ zuerst als *foem.* dann als *masc.* construirt, s. zu Lev. 2, 1. שְׂעִירַת עִזִּים = עֵז בַּת־שְׁנָתָהּ Lev. 4, 28 u. 5, 6. בְּחַטָּאתָ ohne Mappik wie Ex. 2, 3. 9, 18. In v. 29 steht הָאֶזְרָח absolut vorauf für לָאֶזְרָח. — V. 30 f. Aber durch Sündopfer können nur die בִּשְׁגָגָה (s. zu Lev. 4, 2) begangenen Sünden gesühnt werden. Wer dagegen — sei es Einheimischer oder Fremdling — eine Sünde tut בְּיָד רָמָה mit hoher Hand d. h. so daß er dabei gleichsam seine Hand gegen Jehova erhebt, in offener Empörung gegen ihn handelt, der lästert Gott, und soll ausgerottet werden (s. Gen. 17, 14); denn er hat das Wort Jehova's verachtet, sein Gebot gebrochen, und soll dafür mit dem Leben büßen. עֲוֹנָהּ בָהּ ihr Vergehen auf sie d. h. es soll auf eine solche Seele kommen in der Strafe, die sie leiden wird.

V. 32—36. **Die Geschichte von dem Sabbatschänder** ist ohne Zweifel hier eingerükt als ein factischer Beleg für eine Versündigung „mit hoher Hand“. Sie zeigt übrigens zugleich, wie das Volk im Ganzen von der unverletzbaren Heilighaltung des Tages des Herrn durchdrungen war. Aus den Worten: „und die Söhne Israels waren in der Wüste“, mit welchen sie eingeleitet wird, ergibt sich nur so viel, daß sie in der Zeit vorfiel, als Israel zum 40jährigen Irren in der Wüste verurteilt war (14, 34). Da fanden sie einen Mann in der Wüste Hölzer zusammenstoppeln d. h. Holzreißer auflesen am Sabbate, und brachten ihn als offenbaren Uebertreter des Sabbatgesetzes vor Mose und Aaron und die ganze Gemeinde d. h. das Collegium der Aeltesten als den Gerichtsvorstand der Gemeinde (Ex. 18, 25 ff.). Diese sezten ihn in Gewahrsam, wie jenen Gotteslästerer Lev. 24, 12, weil noch nicht bestimt war, was ihm geschehen solte. Auf

die Uebertretung des Sabbatgebotes war zwar schon Ex. 31, 14 f. 35, 2 Todesstrafe und Ausrottung gesezt, jedoch die Art derselben nicht näher bestimt. Dies geschieht nun, indem Jehova die Steinigung befielt (רָגַם s. Lev. 20, 2), die dann ohne Verzug an dem Verbrecher vollzogen wird.

V. 37—41. Vgl. Deut. 22, 12. Die Vorschrift: **Quasten am Saume des Oberkleides** zu tragen scheint durch den eben besprochenen Vorfall veranlaßt zu sein. Die Israeliten sollen sich צִיצִת Quasten an den Fittigen ihrer Obergewänder machen, nach Deut. 22, 12 an den vier Zipfeln des Oberkleider. כְּסוּת die Hülle, in die man sich hült, gleichbed. mit בֶּגֶד ist das aus einem viereckigen Tuche oder Stück Zeug bestehende Oberkleid, welches man über den Leibrock umwarf, s. m. bibl. Archäol. II S. 36 f., und nicht mit *Schultz* zugleich auf die Bettdecken zu beziehen, obgleich arme Leute jenes Tuch auch als Schlafdecke brauchten s. Ex. 22, 25 f. „Und an die Quaste des Fittigs sollen sie eine hyacinthblaue Schnur tun“, um nämlich die Quaste am Zipfel des Kleides zu befestigen. צִיצִת *foem.* von צִיץ das Blinkende, die Blüte, Blume, bed. etwas Blumiges, Blütenförmiges und wird Ez. 8, 3 von der Locke des Haupthaars gebraucht, hier: die Quaste, Troddel, in Deut. 22, 12 גְּדִלִים genant, weil sie aus gedrehten Schnüren gefertigt waren. LXX: *κράσπεδα*, *Luth.*: Läpplein, in Matth. 23, 5: Säume. Die Größe dieser Quasten wird nicht bestimt. Die Pharisäer aber liebten sie groß zu machen, um ihre pünktliche Gesetzeserfüllung recht zur Schau zu tragen. Die rabbin. Satzungen über ihre Anfertigung und Beschaffenheit s. bei *Carpzov, apparat. p. 197 sqq.* und *Bodenschatz* kirchl. Verfassung der heutigen Juden IV S. 11 ff. mit Abbild. S. 19. — V. 39. „Und es soll euch zu einer Quaste sein“ d. h. die Verbindung der Quaste mit der dunkelblauen Schnur an den Zipfeln eurer Gewänder soll euch eine Quaste sein, „daß ihr, wenn ihr sie sehet, euch an alle Gebote Jehova's erinnert und sie tut, und ihr solt nicht hinter euren Herzen und euren Augen, denen ihr nachhuret, herschweifen.“ Die *Zizith* an der himmelblauen (s. Bd. I S. 523 u. 536) Schnur sollen den Israeliten als Erinnerungszeichen an die göttlichen Gebote dienen, damit sie dieselben bei ihrem Wandel beständig vor Augen haben und befolgen, und nicht Herz und Augen auf die Dinge dieser Welt richten, die von Gottes Wort abziehen und zu Götzendienst verleiten, vgl. Prov. 4, 25 f. Diese Vorschrift bezwekt also, wie v. 40 nochmals gesagt wird, Israel an alle Gebote des Herrn zu erinnern, daß sie dieselben tun und ihrem Gotte heilig seien, ihren Lebenswandel ihm heiligen (Lev. 20, 7. 26), der sie aus Aegypten geführt, um ihnen Gott zu sein, als Gott sich ihnen zu erweisen.

Cap. XVI—XVII, 5. Empörung der Rotte Korahs.

Der Aufruhr Korahs und seiner Rotte mit der durch denselben herbeigeführten erneuten göttlichen Sanction des aaronitischen Priestertums ist das einzige wichtige Ereignis in dem 37jährigen Zeitraume des Wanderlebens in der Wüste. Ort und Zeit dieser Begebenheit sind nicht angegeben. Daß sie, wie *Kurtz* II S. 402 f. meint, in Kades sich zugetragen, läßt sich daraus, daß c. 14 der Aufbruch von Kades nicht berichtet ist

und nach Deut. 1,46 Israel viele Tage dort blieb, nicht begründen. Ein Wegziehen von Kades wird auch nach der Empörung Korahs nicht berichtet, und doch lesen wir c. 20, 1, daß die ganze Gemeinde zu Anfang des 40sten Jahres wieder in die Wüste Zin nach Kades kam, also von dort weggezogen war. Warscheinlich ist nur, daß sie in eins der ersten Jahre der 37jährigen Strafzeit gehört, obwol auch für diese Vermutung feste Anhaltspunkte fehlen.[1]

V. 1—3. Die Anstifter der Empörung waren der Levit *Korah*, ein Nachkomme des Kahatiten Jizhar, der ein Bruder Amrams, eines Vorfahren (nicht des Vaters) Aarons und Mose's war (s. zu Ex. 6,18), und drei Rubeniten: *Dathan* und *Abiram*, Söhne Eliabs von dem rubenitischen Geschlechte Phallu (26,8 f.) und *On*, Sohn Phalets, eines nicht weiter erwähnten Rubeniten. Der leztere (*On*) wird übrigens im Verfolge dieser Begebenheit nicht weiter genant, weil er entweder eine ganz untergeordnete Rolle bei der Sache spielte oder sich vor der Ausführung der Verschwörung zurückgezogen hatte. Die Genanten nahmen (וַיִּקַּח) d. h. zogen an sich, gewannen für ihren Plan 250 angesehene Männer aus den übrigen Stämmen und standen mit ihnen wider Mose und Aaron auf. Ueber die Construction וַיִּקָּחוּ . . . וַיָּקֻמוּ v. 1 u. 2 bemerkt *Gesen.* im *thes. p. 760* richtig: *anacoluthon potius quam ellipsis, nedum scribarum vitium, est in his: „et sumserunt Korachus . . . et Dathan et Abiram . . . et surrexerunt contra Mosen cum 250 viris", pro: et sumserunt 250 viros et surrexerunt cum iis contra Mosen etc.*, und verweist auf den analogen Fall 2 Sam. 18,18. Hienach hat man weder nötig, dem לָקַח eine ihm fremde Bedeutung aufzuzwingen, noch Textesemendationen vorzunehmen. וַיָּקֻמוּ לִפְנֵי מֹשֶׁה „sie standen auf angesichts Mose's" bed. nicht: „sie traten vor seinem Zelte auf", wie *Kn.* deutet, um v. 2 in Widerspruch mit v. 3 zu setzen, sondern: sie machten unter Mose's Augen einen Aufstand, woran sich das וַיִּקָּהֲלוּ וגו „und sie versammelten sich wider Mose und Aaron" (v. 3) einfach und leicht anschließt. Die 250 Männer von den Söhnen Israels, welche den Empörern sich anschlossen, gehörten ohne Zweifel den übrigen Stämmen an, wie sich indirect aus der Angabe 27,3,

1) Den Versuch von *Stähelin*, in dieser Erzählung eine Vermischung von zweierlei ganz verschiedenen Aufständen nachzuweisen (s. m. Lehrb. der hist. krit. Einl. ins A. T. S. 78 f.), hat *Knobel* aufgegeben, und nur noch versucht, darin eine Verschmelzung von dreierlei Berichten über dasselbe Ereignis aufzuzeigen. Allein die Widersprüche, welche diese Hypothese beweisen sollen, sind samt und sonders durch Mißdeutungen in den biblischen Text hineingetragen. In 16,8 ff. steht nicht, daß die Aufständischen alle oder wenigstens größtenteils Leviten waren, sondern dort richtet Mose nur seine Rede an Korah, weil er nach v. 1 der Anstifter der ganzen Empörung war. Noch weniger kann darin ein Widerspruch liegen, daß Dathan und Abiram nach v. 2 mit Korah und den übrigen Empörern gegen Mose auftreten, hernach aber v. 12—14, als Mose sie zur Verantwortung vor sich rief, nicht erscheinen. Davon aber, daß sie wie *Kn.* behauptet auch beim ersten Zusammenrotten gegen Mose nicht mitgekommen, ist im Texte kein Wort zu lesen. Eben so unbegründet ist endlich die Behauptung, daß die Strafrede Mose's an Korah und seine Genossen in 16,5—7 und 8—11 zweimal stehe. Ein Blick auf den Inhalt dieser Vv. zeigt die Verschiedenheit derselben, während die Wiederholung des v. 6 u. 7 Gesagten in v. 16 u. 17 in der Sache begründet ist, s. zu v. 16 f.

daß der Manassite Zelophchad nicht unter der Rotte Korah gewesen, ergibt. Diese Männer waren „Fürsten der Gemeinde" d. h. Häupter der Stämme oder größeren Stammesabteilungen, „Berufene der Versammlung" d. h. Mitglieder des die Angelegenheiten der Gemeinde verwaltenden Reichsrathes (vgl. 1,16), „namhafte Männer" (אַנְשֵׁי שֵׁם s. Gen. 6,4). Der Hauptanstifter war Korah. Nach ihm heißen die Empörer „die Rotte Korahs" (v. 5. 6. 26,9. 27,3). Er erhob Ansprüche auf das Hohepriestertum oder mindestens auf Gleichstellung mit Aaron (v. 17). Mit ihm verbündeten sich die Rubeniten Dathan und Abiram, die es ohne Zweifel nicht verwinden konten, daß ihrem Stammvater das Erstgeburtsrecht und mit demselben die Herscherstellung über das Haus Israel (das ganze Volk) entzogen worden war. Sie wolten nun, wie es scheint, unter einem selbsterwählten Hohenpriester die Regierung des Volks an sich reißen und Mose mit Aaron aus der von Gott denselben angewiesenen Herscherstellung verdrängen, also die von Gott seinem Volke gegebene Verfassung umstürzen. V. 3. רַב-לָכֶם „genug euch!" (רַב wie Gen. 45,18) sprechen sie zu Mose und Aaron, d. h. „das Bisherige genüge euch" (*Kn.*); ihr habt lange genug Priestertum und Regiment geführt. Das muß aufhören; „denn die ganze Gemeinde, sie alle (d. h. alle Glieder des Volks) sind heilig und in ihrer Mitte ist Jehova. Warum erhebt ihr euch über die Gemeinde Jehova's?" עֵדָה und קָהָל unterscheiden sich so, daß עֵדָה *conventus* die Gemeinde nach ihrer geordneten natürlichen Gliederung, קָהָל *convocatio* aber dieselbe nach ihrer göttlichen Berufung und theokratischen Bestimmung bezeichnet. Der Gebrauch beider Worte in einem Verse widerlegt die Behauptung, daß עֵדַת יְהוָה dem Sprachgebrauche der Grundschrift, קְהַל יְהוָה dem des Jehovisten angehöre. Die Empörer machen die Berufung des ganzen Israel zum heiligen Volke Jehova's (Ex. 19,5 f.) für sich geltend und folgern daraus die Gleichberechtigung Aller für das Priestertum, indem sie, „wie es der blinden Selbstsucht zu ergehen pflegt, den tatsächlich begründeten Uebergang des allgemeinen Priestertums in das besondere Mittleramt und Priestertum Mose's und Aarons gänzlich außer Acht lassen" (*Baumg.*), oder völlig verkennen, daß Gott selbst Mose und Aaron zu Mittlern zwischen sich und seiner Gemeinde erwählt und eingesezt hat, um das sündige Volk zu einem heiligen Volke zu erziehen und dem Ziele seiner Berufung entgegenzuführen. Dagegen meinen die Empörer dadurch schon heilig zu sein, daß Gott sie zu einem heiligen Volke berufen hat, und vergessen in fleischlicher Selbstgerechtigkeit die bei der Berufung ihnen gestelte Bedingung: „wenn ihr auf meine Stimme hören und meinen Bund halten werdet" Ex. 19,5.

V. 4—17. Als Mose diese Rede der Empörer hörte, fiel er auf sein Angesicht, um wie 14,5 dem Herrn die Sache zu klagen. Darauf sagt er Korah und seiner Rotte: „Morgen wird Jehova wer sein und heilig ist kundtun und sich nahen lassen, und der welchen er erwählt wird ihm nahen." Der Sinn des אֲשֶׁר לוֹ ergibt sich aus אֲשֶׁר יִבְחַר בּוֹ. Der ist Jehova's, den er sich erwählt, so daß er mit seinem ganzen Leben ihm angehört. Gemeint ist die priesterliche Stellung, zu welcher Gott Aaron und seine Söhne aus dem ganzen Volke erwählt und durch eine besondere

Weihe geheiligt hatte (Ex.28,1. 29,1. Lev.8,12.30), wodurch sie die ihm Nahestehenden wurden (Lev.10,3), vor ihm im Heiligtume zu erscheinen und die Opfer des Volks ihm darzubringen befähigt wurden. — V.6. Um den Herrn hierüber entscheiden zu lassen, sollen Korah und seine Rotte, welche auf dieses Vorrecht Ansprüche machten, Rauchpfannen nehmen und angezündetes Rauchwerk vor Jehova bringen. Wen der Herr dabei erwählen werde, der solle der Geheiligte sein. Dies soll ihnen genügen. Mit dem רַב־לָכֶם v.7 gibt Mose den Empörern ihr eigenes Wort v.3 zurück. Die göttliche Entscheidung aber wird an das Räuchern geknüpft, weil dieses die heiligste Function des priesterlichen Dienstes war, die den Priester in die nächste Nähe Gottes brachte, und bei der Jehova schon einmal Lev.10,1—3 der ganzen Gemeinde gezeigt hatte, wie er sich durch Strafgericht an denen heilige, die unberufen dieses Geschäft unternehmen. — V.8ff. Alsdann hält er ihnen noch das Unrecht ihres Unterfangens vor, um sie zum Insichgehen zu bewegen und vor dem ihnen drohenden Gerichte zu bewahren. Dabei unterscheidet er zwischen dem Leviten Korah und den Rubeniten Dathan und Abiram, nach der Verschiedenheit der Motive, die ihrer Empörung zu Grunde lagen, und der Ansprüche, die sie erhoben. Zuerst (v.8—11) erinnert er den Leviten Korah an die Auszeichnung, die Gott seinem Stamme erwiesen, daß er die Leviten aus der ganzen Gemeinde ausgesondert habe, um den Dienst an seinem Heiligtume zu besorgen (3,5ff. 8,6ff.), und fragt ihn: „Ist das zu wenig für euch? Der Gott Israels (diese Benennung emphatisch für Jehova gebraucht) hat dich und alle deine Brüder, die Söhne Levi's, mit dir sich nahe gebracht, und ihr trachtet nun auch nach dem Priestertume: Darum — du und deine Rotte, die sich wider Jehova verbündet haben — und Aaron, was ist er, daß ihr wider ihn murret?“ Diese lezten Worte sind als Ausdruck erregten Zornes elliptisch, oder vielmehr eine Aposiopesis, und etwa so zu ergänzen: Darum — da euch Jehova so ausgezeichnet hat — was wolt ihr? Ihr empört euch gegen Jehova! Was murrt ihr wider Aaron? Er hat ja das Priestertum nicht eigenmächtig an sich gerissen; sondern ist von Jehova dazu berufen worden und nur ein schwacher Diener Gottes, vgl. Ex.16,7. — Hierauf (v.12—14) ließ Mose Dathan und Abiram, die — wie stillschweigend vorausgesezt wird — während der Vermahnung Korahs sich zu ihren Zelten zurückgezogen hatten, vor sich rufen. — Aber diese antworteten: „Wir werden nicht hinaufkommen.“ עָלָה vom Gehen aus den einzelnen Lagerplätzen zur Stiftshütte als dem geistigen Höhepunkte des ganzen Lagers, oder vom Erscheinen vor Mose, dem Haupte und Regenten des Volks. „Ist es zu wenig, daß du uns aus einem Lande fließend von Milch und Honig (so nennen sie in bitterer Ironie Aegypten) heraufgeführt hast, um uns in der Wüste zu tödten (dem Tode preiszugeben), daß du noch immerfort den Herrn über uns spielen wilst?“ Der Begriff der Fortdauer, der in dem *Infin. abs.* הִשְׂתָּרֵר von שָׂרַר sich zum Herscher aufwerfen liegt (*Ges.* §.131, 3[b]), ist hier durch גַּם noch gesteigert. „Auch hast du uns nicht in ein Land fließend von Milch und Honig gebracht und uns nicht Feld und Weinberge zum Erbe gegeben (d.h. dein Versprechen Ex.4,30 vgl.3,7ff.

gar nicht gehalten). Wilst du diesen Leuten die Augen ausstechen?“ d.h. sie blind machen über dein Tun und Treiben. — V.15. Ueber diese schnöden Vorwürfe wird Mose so entrüstet, daß er unter Betenerung seiner Uneigennützigkeit den Herrn bittet, sich nicht zu ihrer Gabe zu wenden, d.h. das Opfer welches sie bringen werden nicht gnädig anzunehmen, vgl. Gen.4,4. „Nicht einen Esel habe ich von ihnen erhoben und nicht Einem von ihnen übelgetan“, d.h. sie nicht behandelt wie ein Herscher, der Abgaben von seinen Untertanen fordert und sie bedrükt, vgl. 1 Sam.12,3. — V.16f. Schließlich fordert er Korah mit seinem Anhange nochmals auf, sich morgen mit Rauchpfannen und Räucherwerk vor Jehova zu stellen.

V.18—35. Am nächsten Tage stelten sich die Empörer mit Rauchpfannen neben Mose und Aaron vor der Stiftshütte, vor welcher auf Korahs Betrieb auch die ganze Gemeinde sich versammelte. Da schritt der Herr richtend ein. In seiner Herrlichkeit der ganzen Gemeinde erscheinend (ähnlich wie 14,10) spricht er zu Mose und Aaron: „Scheidet euch aus dieser Gemeinde! Ich werde sie augenblicklich vertilgen.“ Durch ihr Erscheinen vor der Stiftshütte hatte die ganze Gemeinde für die Empörer Partei ergriffen. Daher droht ihr Gott mit plötzlicher Vertilgung. Aber die beiden, von der aufrührerischen Rotte so geschmähten, Männer Gottes fallen fürbittend nieder und flehen: „Gott, du Gott der Geister alles Fleisches! der eine Mann (d.i. Korah, der Urheber der Verschwörung) hat gesündigt und über die ganze Gemeinde wirst du zürnen!“ d.h. die ganze G. deinen Zorn treffen lassen. „Gott der Geister alles Fleisches“ ist der Schöpfer und Erhalter aller Wesen, der allem Fleische Leben und Odem gegeben hat und gibt. Als der Urheber des Lebensgeistes in allem vergänglichen Fleische kann Gott im Zorne nicht seine eigenen Geschöpfe vertilgen, das widerstreitet seiner väterlichen Liebe und Barmherzigkeit. Mit dieser Benennung Gottes appellirt also Mose *ad generalem gratiam creationis. Sive autem de cunctis animalibus, sive tantum de genere humano hoc exponere libeat, parum interest: quia tantum orat Moses, quum Deus creator sit et opifex mundi, ne homines quos creavit perdat, sed potius eorum misereatur tanquam operis sui. Calv.* Aehnlich ist die Fürbitte des Propheten Jes.64,8, die sich jedoch auf das besondere Gnadenverhältnis Gottes zu Israel gründet. — V.23ff. Da gebot Jehova Mosen, daß die Gemeinde sich ringsum von dem Wohnplatze Korahs, Dathans und Abirams entfernen solle (עָלָה sich auf und davon machen); worauf — wie aus dem Zusammenhange zu ergänzen — die Gemeinde von dem Zelte Korahs zurückwich, während Dathan und Abiram, vielleicht gleich beim Erscheinen der göttlichen Herrlichkeit, sich in ihre Zelte zurückgezogen hatten. Daher begab sich Mose mit den Aeltesten im Gefolge zu Dathan und Abiram und befahl dort der Gemeinde, auch von den Zelten dieser Frevler zu weichen und nichts von ihrer Habe zu berühren, damit sie nicht in allen ihren Sünden mit weggeraft würden. V.27. Die Gemeinde gehorchte; aber Dathan und Abiram traten heraus, sich mit ihren Weibern und Kindern vor den Zelten aufstellend (יָצְאוּ נִצָּבִים s. *Ew.* §.341[b]), um zu sehen was Mose tun würde. Mose aber kündigt ihnen das Urteil an: „Daran solt ihr erfahren, daß Jehova mich ge-

sandt hat, alle diese Taten zu tun, daß nicht aus meinem Herzen (d. h. aus eigenem Antriebe ich wirke). Wenn wie alle Menschen diese sterben (d. h. wenn diese Frevler eines natürlichen Todes sterben wie alle Menschen) und die Aufsicht aller Menschen über ihnen stattfindet (d. h. wenn die Vorsehung über ihnen wie über allen Menschen waltet und sie vor jähem Tode bewahrt), so hat mich Jehova nicht gesandt. Wenn aber Jehova eine Schöpfung schaffen (בָּרָא בְרִיאָה d. h. ein außerordentliches Wunder wirken) und die Erde ihren Mund auftun und sie mit allem Angehörigen verschlingen wird, daß sie lebendig in die Hölle hinabfahren, so solt ihr erkennen, daß diese Männer Jehova verhöhnt haben." — V. 31—33. Und alsbald spaltete sich die Erde unter ihnen und verschlang sie mit ihren Familien und all ihrer Habe, und dekte sich über ihnen zu, daß sie spurlos mitten aus der Gemeinde untergingen. אֹתָם sind die drei Rädelsführer; בָּתֵּיהֶם ihre Familien, nicht: ihre Zelte, wie 18, 31. Ex. 12, 3. „Alle Menschen, welche dem Korah gehören" sind seine Dienstleute (אָדָם = נֶפֶשׁ Gen. 12, 5); denn seine Söhne kamen nach 26, 11 nicht mit um, sondern pflanzten sein Geschlecht fort 26, 58, aus welchem zu Davids Zeit die berühmten korachitischen Sänger hervorgingen 1 Chr. 6, 18—22. 9, 19. — V. 34. Dieser furchtbare Untergang der Rädelsführer, durch welchen Jehova von neuem Mose als seinen Knecht wunderbar verherrlichte, erfülte das ganze umstehende Israel mit Schrecken, daß sie flohen לְקֹלָם „bei ihrem Lärm" d. h. bei dem Geprassel, mit welchem die Frevler in den unter ihren Füßen sich öffnenden Abgrund hinabfuhren, damit nicht — wie sie sagten — die Erde auch sie verschlänge. — V. 35. Die übrigen 250 Empörer aber, die vermutlich noch vor der Stiftshütte waren, wurden hierauf, wie einst Nadab und Abihu Lev. 10, 2, durch von Jehova ausgehendes Feuer vernichtet.

Cap. XVII, 1—5. Nach Vertilgung der Frevler gebot der Herr: Eleasar soll die Rauchpfannen „von zwischen dem Brande" d. h. aus der Mitte der Verbranten aufnehmen und das Feuer (die brennenden Kohlen von den Pfannen) weithin streuen, damit sie nicht weiter benuzt würden. Denn sie (die Rauchpfannen) seien heilig, nämlich dadurch heilig geworden, daß sie vor Jehova dargebracht waren (v. 4), daher sie bei der Tödtung der Darbringer als Gebanntes dem Herrn verfielen (Lev. 27, 28). „Die Pfannen dieser Sünder gegen ihre Seelen" (d. h. die durch ihre Sünde ihr Leben verwirkt hatten, vgl. Prov. 20, 2. Hab. 2, 10), „machen soll man sie zu breitgeschlagenen Blechen, zu einem Ueberzuge für den (Brandopfer-) Altar." Durch diese Verwendung wurden sie allen, die dem Heiligtume nahten, zu einem Zeichen oder nach v. 4 zu einem Gedächtnisse, welches beständig an dieses Gottesgericht erinnern und die Gemeinde vor Eingriffen in die priesterlichen Vorrechte warnen solte. Das וְלֹא יִהְיֶה v. 5 führt das Prädicat ein in der Form eines Nachsatzes zu dem absolut voraufgestelten, in einem ganzen Satze bestehenden Subjecte. הָיָה mit בְּ bed. ergehen, ein Schicksal haben wie jemand.

Cap. XVII, 6—28. Bestrafung der murrenden Gemeinde und Bestätigung des Hohepriestertums Aarons.

V. 6—15. **Bestrafung der murrenden Gemeinde.** Das Strafgericht über die Rotte Korah hatte zwar das umstehende Volk mit Schrecken und Entsetzen erfüllt, aber keine Sinnesänderung in der wider ihre Führer aufgebrachten Gemeinde gewirkt. Am folgenden Morgen fing die ganze Gemeinde an, wider Mose und Aaron zu murren und ihnen vorzuwerfen, daß sie das Volk Jehova's getödtet hätten. Sie meinten Korah und seinen Anhang, besonders die 250 namhaften Volkshäupter, die sie als den Kern des Volks betrachten und das Volk Jehova's nennen. Für deren Tod wolten sie Mose und Aaron verantwortlich machen, weil diese nach ihrer Meinung das Gericht über jene Aufrührer herbeigeführt hatten, während doch Mose durch seine Fürbitte (16, 22) die Verschonung der ganzen Gemeinde von der ihr gedrohten Vernichtung erwirkt hatte. So weit geht der Wahnsinn des trotzigen Menschenherzens, so weit die Verstocktheit des dem Gerichte Gottes bereits verfallenen Geschlechts! V. 7. Bei der Zusammenrottung der Gemeinde wenden sich Mose und Aaron zur Stiftshütte und sehen wie die Wolke sie bedekt und die Herrlichkeit des Herrn erscheint. Da die Wolke während des Lagerns beständig über der Stiftshütte ruhte (9, 18 ff. Ex. 40, 38), so müssen wir hier an ein verstärktes, viel augenfälligeres Bedecken derselben durch die Wolke denken, ähnlich wie bei der Aufrichtung der Stiftshütte 9, 15. Ex. 40, 34, wobei dann zugleich die Herrlichkeit Gottes in wunderbarem Lichtglanze aus der dunklen Wolke hervorbrach. V. 8 ff. Als beide sodann in den Vorhof (אֶל פְּנֵי wie Lev. 9, 5) der Stiftshütte gingen, gebot ihnen Gott, sich wegzuheben (הֵרֹמּוּ *niph.* von רוּם = רָמַם s. *Ges.* §. 65 Anm. 5) aus dieser Gemeinde, die er augenblicklich vertilgen werde, worauf sie betend niederfielen, wie 16, 21 f. Diesmal aber können sie das Losbrechen des Zorngerichts nicht mehr abwenden, wie Tags zuvor (16, 22). Schon hat die Plage angefangen, da heißt Mose Aaron die Pfanne mit Kohlen und Räucherwerk schnell mitten in die Gemeinde bringen (הוֹלֵךְ *imper. hiph.*), um diese durch ein Rauchopfer zu sühnen. Und sowie dies geschehen, als Aaron sich zwischen die Todten und die Lebenden stelt und das Räucherwerk anzündet, wird der Plage Einhalt getan, die schon 14,700 Mann getödtet hatte. Die Plage bestand allem Anscheine nach in einem plötzlichen Todthinfallen, wie bei einer mit äußerster Heftigkeit auftretenden Pest, ohne daß wir sie blos für eine Pest halten dürfen.

Das Mittel, welches Mose ergriff, um die Plage zu hemmen, zeigt von neuem, wie der treue Knecht Gottes die Rettung seines Volkes auf dem Herzen trug. Alle Motive, die er bisher in seinen wiederholten Fürbitten um Verschonung dieser bösen Gemeinde geltend gemacht hatte, waren erschöpft. Sein Leben konte er nicht, wie am Horeb Ex. 32, 32 einsetzen für das Volk, weil dieses ihn verworfen, sich von ihm losgesagt hatte. An die Ehre Jehova's unter den Heiden konte er nicht mehr appelliren, nachdem der Herr schon bei der Verurteilung des widerspenstigen Geschlechts

zum Fallen in der Wüste ihm die Erfüllung der ganzen Erde mit seiner Herrlichkeit zugesagt hatte (14,20ff.). Noch weniger konte er jezt, da die ganze Gemeinde für die Empörer Partei genommen, noch Gott bitten, um eines oder einiger Sünder willen doch nicht allen zu zürnen, wie 16,22. Bei dieser Lage der Dinge blieb ihm nur ein Mittel übrig, um den drohenden Untergang des ganzen Volks noch aufzuhalten, nämlich das Mittel, das der Herr selbst in dem hohepriesterlichen Amte seiner Gemeinde zur Tilgung ihrer Sünde und zur Wiedergewinnung der durch Sünde verscherzten göttlichen Gnade gegeben hatte — das die hohepriesterliche Fürbitte verkörpernde Räuchern, dessen Kraft und Wirkung nicht von der Innigkeit und Inbrunst des subjectiven Glaubens abhing, sondern in der objectiven Macht der göttlichen Einsetzung eine feste, unerschütterliche Grundlage hatte. Dieses Mittel ergreift der treue Knecht des Herrn — und das Zorngericht wird in seinem Laufe aufgehalten; der Plage ward gewehrt. — Die erfolgreiche Wirkung des hohepriesterlichen Rauchopfers solte übrigens zugleich dem Volke den tatsächlichen Beweis liefern von der Kraft und Wirkung des rechten, gottgeordneten Priestertums. „Das widergöttlich angemaßte Priestertum der Rotte Korahs hatte durch sein Räuchern Tod und Verderben auf sich selbst herabbeschworen; Aarons gottgeordnetes Priestertum wehrt dagegen durch sein Räuchern Tod und Verderben von der Gemeinde ab und hemt das wolverdiente Gericht, das über sie hereingebrochen war" (*Kurtz*).

V. 16—28. **Bestätigung des Hohepriestertums Aarons.** Wie der Herr schon dadurch, daß er durch das hohepriesterliche Rauchopfer Aarons seinen Zorn versöhnen ließ und die Plage aufhob, Aaron tatsächlich als den von ihm seiner Gemeinde gesezten Hohenpriester vor dem Volke erwiesen hatte: so bestätigte er noch weiter sein Priestertum dem Volke durch ein Wunder, das geeignet war, alles Murren der Gemeinde dagegen zum Schweigen zu bringen. V. 16—20. Er befahl Mose, von den Stammfürsten Israels 12 Stäbe zu nehmen, je einen für das Vaterhaus ihrer Stämme, und auf jeden den Namen seines Stammes zu schreiben, auf den Stab Levi's aber den Namen Aarons, weil jeder Stab dem Haupte ihrer Vaterhäuser d. h. dem dermaligen Stammhaupte gelten solte, welches bei Levi Aaron war. Da für alle Stämme Israels nur 12 Stäbe genommen wurden und dabei Levi mitzählte, so sind Ephraim und Manasse als ein Stamm Josephs gerechnet worden, wie Deut. 27,12. — Diese Stäbe soll Mose in der Stiftshütte vor dem Zeugnisse d. i. der Bundeslade (Ex. 25, 21. 29,42) niederlegen. Dort werde der Stab dessen, den Jehova erwähle d. h. mit dem Priestertume betraue (s. 16,5), Sprossen treiben, um dadurch das Murren des Volks zu beschwichtigen. שָׁכַךְ *hiph.* sinken machen, zur Ruhe bringen, mit מֵעַל in prägnanter Bed. so stillen, daß es nicht mehr sich hoch erhebt. — V. 21—24. Diesen Befehl führte Mose aus. Als er darauf am folgenden Morgen wieder in die Stiftshütte ging, siehe da hatte der Stab Aarons vom Hause Levi's gesproßt, hatte Sprossen getrieben, Blüten erzeugt und Mandeln gezeitigt. Und Mose brachte alle Stäbe aus dem Heiligtume heraus und gab jedem den seinigen, die — wie aus dem Zusammenhange zu ergänzen — unverändert geblieben waren,

so daß das ganze Volk sich davon überzeugen konte, daß Gott Aaron erwählt habe. Damit war zugleich das Wort, welches Mose zu Anfang der Empörung der Rotte Korahs gesprochen 16,5, auf eine Weise erfült, die ihn vor der ganzen Gemeinde als Gesandten Gottes rechtfertigen mußte.

Den Vorgang selbst anlangend, bedarf es wol kaum der Bemerkung, daß die noch jüngst von *Ewald* versuchte natürliche Wundererklärung: Mose habe verschiedene frisch abgeschnittene Mandelstäbe an dem heiligen Orte niedergelegt, um am andern Tage zu sehen, welcher von ihnen in der Nacht am besten geblüht habe, den Textesworten dreist ins Angesicht schlägt, und daß selbst ein frisch abgeschnittener Stab, wenn er an einen trockenen Ort hingelegt wird, in einer Nacht aus Blüten nicht reife Früchte entwickelt. Das Wunder, welches Gott als Schöpfer der Natur hier gewirkt, war zugleich ein bedeutungsvolles Sinbild von der Natur und Bedeutung des Priestertums. Für den in Frage stehenden Zweck war schon die Wahl von Stäben bedeutsam. Der Stab des Mannes ist das Zeichen seiner Herscherstellung im Hause und in der Gemeinde; bei dem Fürsten wird der Stab zum Scepter, zum Insigne der Herschaft Gen. 49, 10. Als abgeschnittener Zweig kann der Stab auf natürlichem Wege nicht Sprossen und Blüten treiben. Gott aber kann auch dem dürren Stabe neue Lebenstriebe einpflanzen. Seinem natürlichen Wesen nach hatte Aaron keinen Vorzug vor den Häuptern der übrigen Stämme. Aber das Priestertum wurzelte nicht in Naturanlagen und Naturgaben, sondern floß aus der Kraft des Geistes, welchen Gott nach der Wahl seiner Weisheit austeilt und durch die Weihe mit heiligem Salböle Aaron mitgeteilt hatte. Dies wolte der Herr dem Volke zeigen, indem er Aarons Stab durch ein Wunder seiner Allmacht Zweige, Blüten und Früchte treiben ließ, während die Stäbe der andern Stammhäupter dürre blieben wie sie waren. — Hiebei ist wol auch der Umstand nicht ohne tiefere Bedeutung, daß der Stab Aarons nicht blos Sprossen trieb, woran schon die göttliche Erwählung erkant werden konte, sondern auch Blüten und reife Früchte. Darin liegt, daß Aaron zu seinem Berufe nicht nur befähigt war, sondern auch sein Amt in voller Geisteskraft verwaltete und die von ihm erwartete Frucht schafte. Dies zu veranschaulichen, dazu eignete sich vorzugsweise der Mandelstab, da der Mandelbaum unter allen Bäumen am frühesten blüht und Früchte treibt, und von dieser Eigenschaft im Hebräischen seinen Namen שָׁקֵד „der wache" erhalten hat, vgl. Jer. 1,11.

Den Stab Aarons befahl sodann (v. 25f.) Gott in die Stiftshütte zurückzubringen und vor dem Zeugnisse aufzubewahren „zu einem Zeichen für die Widerspenstigen", „damit du ihr Murren endigest und sie nicht sterben." Die Aufbewahrung vor der Bundeslade in der unmittelbaren Nähe des Herrn war für Aaron ein Unterpfand für das Fortbestehen seiner Erwählung, für die bleibende Dauer seines Priestertums, ohne daß man deshalb anzunehmen braucht, daß der Stab durch ein fortwährendes Wunder grünend und blühend erhalten worden sei. Hiedurch wurde der Stab für die Widerspenstigen zu einem Zeichen, vor dem ihr Murren verstummen mußte. — V. 27f. Dieses Wunder flößte dem ganzen Volke einen heilsamen Schrecken ein, daß sie in Todesangst zu Mose sprachen:

„Siehe wir verscheiden, wir kommen um, wir alle kommen um! Jeder der der Wohnung Jehova's naht, der stirbt; sollen wir alle verscheiden?“ War diese Todesfurcht auch keine Frucht des Glaubens, so war sie doch geeignet, neue Ausbrüche von Empörung unter dem verworfenen Geschlechte zu unterdrücken.

Cap. XVIII. Dienst und Einkünfte der Priester und Leviten.

An die tatsächliche göttliche Bestätigung des Priestertums Aarons und seines Geschlechts reihen sich die gesetzlichen Bestimmungen über die Dienstobliegenheiten der Priester und Leviten v. 1—7 und über die für ihren Dienst ihnen zu gewährenden Einkünfte v. 8—32 sehr passend an, da die bisher hierüber erlassenen Gesetze zwar schon viele einzelne Bestimmungen enthalten, aber noch keine vollständige alles zusammenfassende Ordnung festgestelt haben. Die hierauf bezüglichen Vorschriften Jehova's sind direct an Aaron gerichtet (s. v. 1 u. 8), bis auf das Gesetz, daß die Leviten von dem Zehnten, den sie von dem Volke erheben, wiederum den Zehnten an die Priester abgeben sollen, welches v. 25 Mosen, als dem Haupte des ganzen Israel, eröffnet wird.

V. 1—7. **Die amtlichen Pflichten und Rechte der Priester und Leviten.** V. 1. Um den Priestern und Leviten die Heiligkeit und Verantwortlichkeit ihres Amtes einzuschärfen, wird der Dienst Aarons, seiner Söhne und seines Vaterhauses d. i. des Geschlechts der Kahatiten als „Tragen der Missetat des Heiligtums“ und der den Aaroniden ausschließlich obliegende Dienst als „Tragen der Missetat ihres Priestertums“ bezeichnet. נָשָׂא עֲוֹן הַמִּקְדָּשׁ bed. nicht blos: was gegen die Priestergesetze und gegen die heiligen Geräthe verstößt, z. B. Entweihung derselben, zu verbüßen haben (*Kn.*), sondern עֲוֹן הַמִּקְדָּשׁ „Missetat oder Vergehen am Heiligtume“ ist auch die Verunreinigung desselben durch die Sünde derer, die dem Heiligtume nahen, nicht nur der Priester und Leviten, sondern des ganzen Volks, welches nicht blos durch seine Sünden (Lev. 16, 6), sondern selbst durch seine heiligen Gaben (Ex. 28, 38) das in seiner Mitte befindliche Heiligtum mit seinen heiligen Geräthen beflekt und über die ganze Gemeinde eine Verschuldung bringt, welche die Priester tragen d. h. auf sich nehmen und vermöge der ihrem Amte mitgeteilten Heiligkeit und Heiligungskraft tilgen sollen (s. zu Ex. 28, 38). Eine „Missetat des Priestertums“ aber ist nicht blos jeder Verstoß gegen die Priestergesetze, jede Versäumnis in pünktlicher und gewissenhafter Pflichterfüllung bei den Amtsverrichtungen, sondern überhaupt die Sünde, die vermöge der sündigen Beschaffenheit ihrer Natur allen Verrichtungen der Priester anklebt. Zur Tilgung dieser Sünden und Unreinheiten war die jährliche Sühnung der Heiligtümer am Versöhnungstage angeordnet Lev. 16, 16 ff. — An dem Tragen des Missetat des Heiligtums soll auch das Vaterhaus Aarons d. i. das levitische Geschlecht Kahats teilnehmen, weil diesem die Aufsicht über die heiligen Geräthe des Heiligtums oblag 4, 4 ff. — V. 2—4. Auch seine (übrigen) Brüder, den väterlichen Stamm Levi's, das sind die Gersoniten und Merariten, soll Aaron mit sich nahen lassen *sc.*

dem Heiligtume, daß sie sich ihm anschließen (יִלָּוֹה) und ihm, sowol ihm (וְאִתָּה) als seinen Söhnen, Dienste leisten vor dem Zelte des Zeugnisses und das ihnen nach 4, 24 ff. 31 ff. Obliegende besorgen (vgl. 3, 6 f. 8, 26). Nur sollen sie sich den heiligen Geräthen und dem Altare nicht nahen, was ihnen und den Priestern den Tod zuziehen würde (s. zu 4, 15). Zu v. 4 vgl. 1, 53 u. 3, 7. — V. 5—7. Aaron und seinen Söhnen liegt die Besorgung des Heiligtums (der Wohnung) und des (Brandopfer-) Altares ob, damit nicht wiederum Gottes Zorn über die Söhne Israels komme (s. 8, 19), nämlich durch Ungesetzlichkeiten, wie Nadab und Abihu Lev. 10, 2 und die Rotte Korahs 16, 35 sie begangen hatten. — Hiezu hat ihnen Gott die Leviten zu Gehilfen geschenksweise übergeben, s. zu 3, 9 u. 8, 16. 19. Aber das Priestertum „hinsichtlich jeder Sache des Altars und innerhalb des Scheidevorhanges“ (d. i. im Allerheiligsten, s. Lev. 16, 12) sollen Aaron und seine Söhne besorgen. Gemeint sind alle priesterlichen Verrichtungen vom Brandopferaltare bis zum Allerheiligsten, mit Einschluß des dazwischen liegenden Heiligen. Dieses Amt, das sie in die allernächste Gemeinschaft mit dem Herrn sezte, war eine ihnen von der göttlichen Gnade gewährte Gunst. Dies besagen die W.: „als Geschenksdienst (ein Dienst mit dem ich euch beschenke) gebe ich euch das Priestertum.“ Die lezten W. in v. 7 wie 1, 51 und זָר wie Lev. 22, 10.

V. 8—20. **Die Einkünfte der Priester.** Diese werden v. 8 in die W.: „ich gebe dir die Bewahrung meiner Heben an allen heiligen Gaben zum Anteil als ewige Satzung“ zusammengefaßt. Der Begriff von מִשְׁמֶרֶת Bewahrung wie Ex. 12, 6. 16, 23. 32 wird im zweiten, parallelen Gliede als מִשְׁחָה Anteil (s. zu Lev. 7, 35) bestimt. Die Priester sollen alle Heben bewahren als den ihnen gebürenden Anteil an den Opfergaben, welche die Söhne Israels dem Herrn darbringen. תְּרוּמֹת Heben (s. zu Ex. 25, 2 u. Lev. 2, 9) steht hier in weitester Bedeutung, alle heiligen Gaben (קָדָשִׁים s. Lev. 21, 22), welche die Israeliten von ihrem Eigentume abhoben und dem Herrn darbrachten, in sich begreifend, wie 5, 9. Dazu gehören nämlich 1) v. 9 u. 10 die hochheiligen Gaben an den Speis- Sünd- und Schuldopfern (s. zu Lev. 2, 3). Die Brandopfer sind nicht erwähnt, weil von diesen alles Fleisch auf dem Altare angezündet wurde und dem Priester blos die Haut der Thiere zufiel Lev. 7, 8. מִן־הָאֵשׁ vom Feuer *sc.* des Altars; אִשֶּׁה = אֵשׁ Feuerung, s. Lev. 1, 9. Als Hochheiliges sollen sie diese Gaben an hochheiliger Stätte essen d. h. im Vorhofe der Stiftshütte, s. Lev. 6, 9. 19. 7, 6, welcher hier hochheilig genant wird, um die Vorschrift stärker einzuschärfen. 2) Die heiligen Gaben nämlich v. 11: a) die Hebe ihrer Gaben an allen Webeopfern (תְּנוּפָה) d. i. die Webebrust und Hebekeule von den Heilsopfern und was sonst bei Opfern gewebt wurde, s. zu Lev. 7, 33. Dieses konte von dem männlichen und weiblichen Priesterpersonale, wenn dasselbe nur gesetzlich rein war, verzehrt werden (Lev. 22, 3 ff.). b) V. 12: die Erstlingsgaben, „alles Fett (d. h. Vorzüglichste, wie Gen. 45, 18) von Oel, Most und Getraide“, nämlich רֵאשִׁיתָם „das Erste davon“, die בִּכּוּרִים „die erstgewachsenen Früchte“ des Landes, und zwar von der gesamten Bodenfrucht Deut. 26, 2. 10. Prov. 3, 9. Ez. 44, 30, Getraide, Most, Oel, Honig und Baumfrüchte Deut. 8, 8 vgl. Lev. 19, 23 f., welche

nach 2 Chr. 31, 5. Neh. 10, 36. 38. Tob. 1, 6 als Erstlinge Jahr für Jahr gebracht wurden. Vgl. *Mischna Bikkur. I, 3. 10,* wo die Erstlinge nach den Deut. 8, 8 erwähnten Produkten bestimt sind. Ueber die Quantität der verschiedenen Erstlingsgaben bestimt das Gesetz nichts, sondern überläßt dies dem freien Ermessen der Darbringer. c) V. 14: alles Gebannte s. zu Lev. 27, 28 u. d) V. 15—18: die Erstgeburten von Menschen und Vieh. Die von Menschen und von dem unreinen Viehe wurden gelöst nach 3, 47. Ex. 13, 12 f. u. Lev. 27, 6. 27; die opferfähigen Thiere wirklich geopfert, wobei das Blut an den Altar geschwenkt und die Fettstücke auf demselben angezündet wurden, das gesamte Fleisch aber den Priestern zufiel. Die Lösung der Menschen anlangend (פִּדְיוֹ v. 16), soll man „vom monatlichen Kinde an lösen", d. h. das erstgeborene Kind, nachdem es einen Monat alt geworden. — V. 19. „Alle heiligen Heben" sind nicht die Dankopfer (*Kn.*), sondern wie v. 8 alle v. 9—18 aufgezählten heiligen Gaben. Diese gibt Jehova den Priestern als ewige Gebür. „Ein ewiger Salzbund ist dies vor Jehova" für Aaron und seine Nachkommen. Salzbund s. v. a. unauflöslicher Bund, unverbrüchlicher Vertrag, s. zu Lev. 2, 13. — V. 20. Dafür soll Aaron kein Erbteil am Lande unter den Söhnen Israels erhalten. Aaron als Haupt der Priester repräsentirt die gesamte Priesterschaft; und in Bezug auf den Besitz wird v. 23 der ganze Stamm Levi den Priestern gleichgestelt. Die Leviten sollen keinen Erbanteil am Landbesitze Canaans erhalten, vgl. 26, 62. Deut. 12, 12. 14, 27. Jos. 14, 3. Nicht nur Aarons und seiner Söhne, sondern auch des ganzen Stammes Levi „Teil und Erbe ist Jehova", vgl. Deut. 10, 9. 18, 2. Jos. 13, 33, oder wie es Jos. 18, 7 heißt: „das Priestertum Jehova's", jedoch nicht in dem Sinne: „das Priestertum mit seinen Einkünften" (*Kn.*), wonach Jehova, der Gott Israels (Jos. 13, 33), metonymisch für „Opfergaben, Erstlinge und Zehnten" stehen würde. Der Besitz der Priester und Leviten besteht nicht in den von Gott ihnen zugewiesenen Einkünften, sondern in dem Besitze Jehova's, des Gottes Israels. „In demselben Sinne, in welchem aus dem ganzen Eigentumsvolke der Stamm Levi das besondere Eigentum Jehova's war, war Jehova auch das besondere Eigentum Levi's; und wie die andern Stämme von dem leben solten, was ihnen das zuerkante Grundeigentum darbot, so Levi von dem was ihm Jehova darreichte. Insofern nun Jehova nicht nur das ganze Land der zwölf Stämme, die er damit belehnt hat, angehört, sondern auch die ganze Erde (Ex. 19, 5), mußte Er selbst als der größte Besitz angesehen werden, über den hinaus gar nichts zu denken, gegen den jeder andere Besitz für nichts zu achten ist; Ihn zum Teil und Erbe zu haben, erschien daher als das größte Vorrecht, als die höchste Ehre" (*Bähr* Symbolik II S. 44). *Nam profecto qui Deum possidet omnia possidet, estque infinitis modis hujus cultus quam omnium fundorum cultus delectationis plenior atque fructuosior. Masius ad Jos. l. c.*

V. 21—24. **Die Einkünfte der Leviten.** Für (חֵלֶק statt, für) ihren Dienst an der Stiftshütte weist ihnen Gott „allen Zehnten in Israel zum Erbteile" an. Ueber den Zehnten s. zu Lev. 27, 30—33. Die Begründung und Beschreibung ihres Dienstes in v. 22 u. 23 ist gleich der 1, 53 u. 8, 19. — שְׂאֵת חֵטְא s. zu Lev. 19, 17.

V. 25—32. *Die Verwendung des Zehnten.* V. 26 ff. Wenn die Leviten den von Jehova ihnen zugewiesenen Zehnten vom Volke nehmen (empfangen), sollen sie davon eine Hebe für Jehova abheben, einen Zehnten vom Zehnten für Aaron den Priester d. h. die Priesterschaft (s. zu v. 20). „Gerechnet soll euch eure Hebe werden wie das Korn von der Tenne und die Fülle (מְלֵאָה Ex. 22, 28) von der Kelter" d. h. nach v. 30 wie das Einkommen der Tenne und der Kelter, also wie Getraide und Most, welche sie selbst geerntet hätten. — V. 29. Diese ganze Hebe Jehova's d. i. den Zehnten vom Zehnten sollen sie abheben von allen ihren Gaben d. h. von allen Zehntabgaben des Volks, die sie erhalten; מִכָּל־חֶלְבּוֹ d. h. von allem Besten der empfangenen Hebe sollen sie abheben אֶת־מִקְדְּשׁוֹ „sein Heiliges" d. i. den heiligen Teil, welcher davon Jehova zu weihen ist. — V. 30. Verzehren können sie ihn (den empfangenen Zehnten nach Abhub des Priesterzehnten) an jedem Orte mit ihrer Familie (בְּבֵיתְכֶם), da er der Lohn ist für ihren Dienst bei der Stiftshütte. — V. 32. Dabei werden sie keine Sünde auf sich laden (s. Lev. 19, 17), wenn sie nur das Beste davon als Zehnten (für die Priester) abheben und die heiligen Gaben nicht entweihen *sc.* durch das Verzehren an jeglichem Orte, was nach v. 10 hinsichtlich der hochheiligen Gaben nicht erlaubt war.

Diese Bestimmungen über die Einkünfte der Priester und Leviten entsprechen ganz der Idee des israelitischen Gottesreiches. Während in den heidnischen Staaten, die eine erbliche Priesterkaste hatten, diese reich an festem Grundbesitze war, wie z. B. in Aegypten s. zu Gen. 47, 22 — „als Priester eines Naturdienstes gleichsam hineingewachsen, als vornehmstes Glied, in die Natur ihres Landes" (*O. v. Gerl.*) — erhielten die Leviten kein erbliches Grundeigentum im Lande Israels, sondern nur Städte zur Wohnung unter den übrigen Stämmen, mit Weideplätzen für ihr Vieh c. 35, indem Jehova der Gott Israels ihr Erbgut sein wolte. Dadurch wurde ihre irdische Existenz dem ihnen angewiesenen Berufe: Bewahrer und Pfleger der Gebote, Satzungen und Rechte Jehova's zu sein, entsprechend auf den geistlichen Grund und Boden des Glaubens gestelt, ihre Macht und Wirksamkeit unter dem Volke an die unbedingte Hingabe an den Herrn und das feste Vertrauen auf den Besitz ihres Gottes geknüpft. Wenn nun diese Stellung für die Leviten zu einem steten Antriebe werden solte, sich ganz und gar dem Herrn und seinem Dienste hinzugeben, so solte sie als eine vom Herrn ihnen erteilte Prärogative für das ganze Volk zu einer beständigen Mahnung werden, das höchste Gut darin zu suchen, den Herrn zum Teil und Erbe zu haben. — Das Einkommen aber, welches der Herr den Leviten und Priestern als seinen Dienern in den Zehnten und den Erstlingen samt den Anteilen an den verschiedenen ihm gebrachten Opfergaben zuwies, erscheint zwar sehr bedeutend, wenn man mit *J. D. Michaelis,* mos. R. I §. 52 den Zehnten also berechnet: „Ein Stamm, der nicht mehr als 22000 (später 23000) Personen männlichen Geschlechts, also schwerlich über 12000 erwachsene Mannspersonen hatte, bekam die Zehnten von 600,000 Israeliten; folglich hatte ein einziger Levite, ohne Aussaat und Unkosten des Ackerbaus davon stehen zu dürfen, so viel als fünf Israeliten einernteten oder von ihrer Viehzucht

gewannen.“ Allein dabei ist unbeachtet gelassen, daß die Zehnten niemals so genau eingehen, damals ohne Zweifel eben so wenig gewissenhaft entrichtet wurden als jezt, wo die Zehntberechtigten oft kaum den Zwanzigsten erhalten. Ferner solte auch das Einkommen des Stammes, den der Herr zu seinem besonderen Eigentum erwählt hatte, nicht armselig und bettlermäßig sein; wird aber schwerlich je den Einkünften gleichgekommen sein, welche die Priesterkasten anderer Völker aus ihren liegenden Gründen bezogen. Sodann hatten die Leviten von den empfangenen Zehnten wieder den zehnten Teil an die Priester abzugeben, und die Priester von den ihnen zugewiesenen Erstlingen und Heb- und Webopfern einen Teil an Jehova auf dem Altare darzubringen. Wie demnach das ganze Volk durch Entrichtung des Zehnten und der Erstlinge das factische Bekentnis ablegen solte, daß es sein Erbeigentum vom Herrn seinem Gotte zum Lehen empfangen habe, so solten die Leviten durch Abgabe des Zehnten an die Priester und die Priester durch Darbringung eines Teils ihrer Einkünfte auf dem Altare tatsächlich bezeugen, daß sie Alles, was sie empfangen, vom Herrn ihrem Gott erhalten hatten und ihm dafür Preis und Anbetung schuldig seien. Vgl. *Bähr* Symbol. II S. 43 ff.

Cap. XIX. Das Gesetz über die Reinigung von der Todesunreinheit.

Um mitten unter dem Hinsterben des dem göttlichen Gerichte verfallenen Geschlechts das Bewußtsein von der Fortdauer des Bundesverhältnisses zu beleben, gab der Herr nach dem schweren Schlage, mit welchem er den Aufruhr der Rotte Korahs an dem ganzen Volke geahndet hatte, das Gesetz über die Reinigung von der Unreinheit des Todes, in welchem 1) die Bereitung eines Sprengwassers für die Tilgung dieser Unreinheit angeordnet (v. 1—10ª), 2) der Gebrauch dieses Reinigungswassers als eine ewige Satzung vorgeschrieben wird (v. 10ᵇ—22). — Daß der Tod und die Todesverwesung als die Verleiblichung der Sünde verunreinige und von der Gemeinschaft mit dem heiligen Gott ausschließe, war eine aus der Urzeit, von dem Sündenfalle und seinen Folgen her überlieferte Anschauung (s. oben S. 83), welche die Israeliten mit vielen Völkern des Altertums teilten (vgl. *Bähr* Symb. II S. 466 ff. *Sommer* bibl. Abhdll. S. 271 ff. *Kn.* zu u. Cap. u. *Leyrer* in *Herz.* R. Encykl. XII S. 625), und die am Sinai gegebenen Gesetze als eine in Israel bekante Warheit voraussetzen und bestätigen, indem sie den Priestern die Verunreinigung an Todten außer bei ihren allernächsten Blutsverwandten untersagen (Lev. 21, 1—6. 10—12) und die wegen Leichen Verunreinigten aus dem Lager zu schaffen gebieten (5, 2—4). So lange nun der Tod innerhalb der Gemeinde die natürlichen Grenzen der Sterblichkeit nicht überschritt, konten die herkömlichen Reinigungsgebräuche ausreichen. Als er aber in Folge des göttlichen Gerichtsurteiles in bis dahin unerhörter Weise um sich griff, mußten die Verunreinigungen sich so häufen, daß die ganze Gemeinde von der Todesunreinheit inficirt zu werden in Gefahr kam und an ihrer Bestimmung zum heiligen Volke Jehova's irre werden konte, wenn ihr

Gott nicht ein Mittel bot, durch welches sie, ohne der Gemeinschaft seines Gnadenbundes verlustig zu gehen, sich von dieser Unreinheit reinigen konte. Dieses Mittel erhielt sie in dem nachfolgenden Gesetze. Dieses wird v. 2 חֻקַּת הַתּוֹרָה Satzung der Unterweisung, Lehr- oder Gesetzessatzung genant. Die Verbindung der beiden für Gesetz und Festsetzung gebräuchlichen Worte zu einem Begriffe, die nur noch 31, 12 und dort gleichfalls von einer Vorschrift über Reinigung von der Todesunreinheit vorkomt, soll vermutlich den Begriff des Gesetzes steigern, das zu erlassende Gesetz als ein hochwichtiges bezeichnen, nicht aber als *decretum absque ulla ratione*, wie die Rabbinen meinen.

V. 2—10ª. *Die Bereitung des Reinigungswassers.* Da Wasser das Mittel zur Beseitigung aller Unreinheiten ist, so soll auch zur Reinigung von der Todesunreinheit Wasser gebraucht werden. Aber da diese Unreinheit die stärkste aller religiösen Verunreinigungen ist, so reicht zu ihrer Tilgung einfaches frisches Wasser nicht aus, sondern wird hiezu ein durch die Asche eines Sündopfers verstärktes, zu einer heiligen Lauge präparirtes Sprengwasser verordnet. Den Hauptinhalt des folgenden Gesetzes bildet demnach die Bereitung der hiezu erforderlichen Asche, welche durch das *Opfer der rothen Kuh* gewonnen wird.[1] V. 2 ff. Die Söhne Israels sollen zu Mose bringen eine ganz fehllose rothe junge Kuh und dem Priester Eleasar geben, damit er sie außerhalb des Lagers in seiner Gegenwart schlachten lasse. פָּרָה ist nicht die Kuh im Allgemeinen, sondern die junge Kuh, die zwischen dem Kalbe und der ausgewachsenen Kuh stehende Färse, δάμαλις (LXX), *juvenca.* אֲדֻמָּה rothfarbig ist nicht mit תְּמִימָה zu verbinden: ganz roth (*Rabb.*), sondern תְּמִימָה *integra* für sich und das folgende: „an der kein Fehler“ als nähere Bestimmung dazu zu fassen, s. Lev. 22, 19 f. — Die Schlachtung dieser Kuh wird v. 9 u. 17 חַטָּאת Sündopfer genant. Um den Tod als Sold der Sünde der Gemeinde ins Gedächtnis zu rufen, solte das Antidotum gegen die Todesunreinheit von einem Sündopfer genommen werden. Da es sich aber nicht um Aufhebung und Tilgung der Sünde als solcher handelte, sondern nur um Reinigung der Gemeinde von der aus dem Fluche der Sünde, dem Tode fließenden Unreinheit, so mußte nach diesem besondern Zwecke das Sündopfer eigentümlich modificirt werden. Das Opferthier soll nicht ein Stier sein, wie zu den gewöhnlichen Sündopfern der Gemeinde (Lev. 4, 14), sondern ein weibliches Thier, weil das weibliche Geschlecht das Leben gebärende ist (Gen. 3, 20), eine פָּרָה d. i. eig. die fruchtbringende, und von rother Farbe, nicht weil die Bluträthe auf die Sünde hindeutet (*Hgstb.* nach dem Vorgange der Rabb. und älteren Theologen), sondern als die

1) Ueber dieses an symbolischen Beziehungen reiche und nach seinen einzelnen Momenten schwer zu deutende Opfer vgl. die rabb. Satzungen in dem talmud. Tractate *Para* (in der *Mischna v. Surenh. VI, p. 269 sqq.*); *Maimonides de vacca rufa ed. A. Chr. Zeller. Amstel. 1711* u. *Lundius* jüd. Heiligth. S. 680 ff. — Die neueren Verhandlungen darüber s. in *Bähr*'s Symbolik II S. 493 ff., *Hgstb.* die BB. Mos. u. Aeg. S. 181 ff., *Kurtz* in d. theol. Studien u. Krit. 1846 S. 629 ff. u. Alttestl. Opferc. S. 369 ff., m. Archäol. I §. 58, *Leyrer* in *Herzogs* R. Encykl. XII S. 632 ff. und *Wangemann*, das Opfer II S. 132 ff.

Farbe des intensivsten Lebens, das in dem Blute seinen Sitz hat, in der Röthe des Gesichts (der Wangen, Lippen) hervortritt (*Bähr, Kurtz, Leyrer* u. A.); „auf welche noch kein Joch gekommen" d.h. deren Lebenskraft noch nicht durch Arbeit unter dem Joche geschwächt war. Endlich solte sie wie alle Opferthiere unversehrt und fehlerfrei sein, da der allen Opfern, insbesondere den Sündopfern zu Grunde liegende Begriff der Stellvertretung eben so sehr natürliche Sündlosigkeit und ursprüngliche Reinheit als zugerechnete Sündhaftigkeit und übertragene Unreinheit fordert. Wenn das leztgenante Requisit die Hostie als geeignet zum Tragen der Sünde darstelt, so bezeichnen die übrigen Attribute die aufs höchste potenzirte Lebens-Fülle und Kraft, und qualificiren sie zu einem kräftigen Gegenmittel gegen den Tod. Dazu bestimt, ein Reagens gegen Tod und Todesverwesung zu liefern, solte das Opferthier in seinem ganzen Habitus, in Farbe, Geschlecht und Leibesbeschaffenheit frische, kräftige Lebensfülle besitzen. — V. 3. Die Opferung soll der Priester Eleasar besorgen, der älteste Sohn des Hohenpriesters und präsumtive Nachfolger in seinem Amte, weil Aaron oder der Hohepriester, dem die Vollziehung der Sündopfer für die Gemeinde oblag (Lev. 4, 16), diese Handlung, die in der engsten Beziehung zur Todesunreinheit stand und eben deshalb außerhalb des Lagers vorgenommen werden solte, nach seiner amtlichen Stellung, die ihm Meidung aller Todesunreinheit auferlegte (Lev. 21, 11 f.), nicht selbst vollziehen konte. Das Subject zu וְהוֹצִיא und וְשָׁחַט ist unbestimt, da das Schlachten des Opferthiers nicht Sache des Priesters war, sondern des Darbringers d.i. hier der Gemeinde, die dazu jemand aus ihrer Mitte bestelte. Dem Priester lag nur die Blutsprengung ob; doch solte das Schlachten לְפָנָיו vor ihm d.h. unter seinen Augen geschehen. Von dem Blute soll Eleasar mit dem Finger 7 mal אֶל־נֹכַח פְּנֵי אֹהֶל־מֹ׳ nach dem Gegenüber d.h. nach der Fronte (Vorderseite) der Stiftshütte hin sprengen (7 mal wie Lev. 4, 17). Durch diese Blutsprengung wurde das Schlachten zum Opfer, indem es dadurch in Beziehung zu Jehova und dem Heiligtume gesezt, und das für die Sünde der Gemeinde geopferte Leben hiedurch dem Herrn übergeben, in der bei diesem außerhalb des Heiligtums bereiteten Opfer allein möglichen Weise dargebracht wurde.

Darauf (v. 5 f.) soll man die Kuh mit Haut, Fleisch, Blut und Mist vor seinen (Eleasars) Augen verbrennen und dieser (etwas) Cedernholz, Ysop und Scharlachwolle in den Brand werfen. Das Verbrennen des Opferthiers außerhalb des Lagers fand bei jedem Sündopfer für die ganze Gemeinde statt, aus dem S. 45 entwickelten Grunde. In unserem Falle aber mußte die ganze Opferhandlung außerhalb des Lagers d.h. außerhalb des Bereiches der Theokratie verrichtet werden, weil durch dieses Sündopfer nicht die Gemeinde mittelst Sühnung ihrer Sünde wieder in die Gemeinschaft mit dem am Altare und im Heiligtume ihr gegenwärtigen Gott und Herrn aufgenommen, sondern nur für die durch Todesgemeinschaft vom Tode inficirte Gemeinde ein Antidotum gegen die Todesinfection bereitet werden solte, somit die Hostie nicht die lebende und als solche noch in Beziehung zu dem in seinem irdischen Reiche gegenwärtigen Gotte stehende Gemeinde, sondern die dem zeitlichen Tode als Sold der Sünde verfallenen und als solche aus der irdischen Theokratie ausgeschiedenen Glieder derselben vertreten solte (vgl. m. Archäol. I S. 283). Bei diesem Opfer wurde auch das Blut, das sonst an den Boden des Altars ausgegossen wurde, mit verbrant und seine Substanz der zu gewinnenden Asche imprägnirt. Um aber die Kraft dieser Asche, die schon als das vom Feuer nicht zerstörte unverwesliche Residuum des Sündopfers sich zu einem kräftigen Antidotum gegen Todesverwesung eignete, noch zu verstärken, wurden Cedernholz als Symbol der unverweslichen Lebensdauer, Ysop als Symbol der Reinigung von Todesverwesung und Scharlachwolle, deren intensives Roth die intensive Kraft des Lebens abschattet (s. zu Lev. 14, 6), in den Brand geworfen, so daß die Asche „als die durchs Feuer geläuterte und sublimirte Quintessenz alles Reinigenden und Lebenstärkenden" (*Leyrer*) angesehen werden konte. — V. 7—10ª. Die bei diesem Geschäfte beteiligten Personen, der Priester, der Verbrenner und der reine Mann, welcher die Asche sammelte und für den Gebrauch an einem reinen Orte aufbewahrte, wurden dadurch bis auf den Abend unrein, nicht dadurch daß sie für Verunreinigte handelten und sich gewissermaßen an ihrer Unreinheit beteiligten (*Kn.*), sondern durch die Unreinheit der Sünde und des Todes, welche auf das Sündopfer übergegangen war; gleichwie der Mann unrein wurde, der den durch Auflegung der Sünde unrein gewordenen Bock in die Wüste führte Lev. 16, 26. — Selbst das aus der Asche bereitete Sprengwasser verunreinigte jeden der es berührte (v. 21). Aber auf ihre Bestimmung zum Reinigungsmittel gesehen, war die Asche als rein zu betrachten. Daher solte sie nicht nur von einem reinen Manne gesammelt, sondern auch an einem reinen Orte für die Fälle des Gebrauchs aufbewahrt werden, wie ja auch die vom Altare abgeräumte Opferasche an einen reinen Ort außerhalb des Lagers geschaft werden solte Lev. 6, 4. Gehoben wurden diese Verunreinigungen wie jede nur bis zum Abende dauernde Unreinheit durch Waschung s. S. 96. — Die gesammelte Asche soll der Gemeinde dienen לְמֵי נִדָּה d.h. wörtl. zu Unreinheitswasser d.i. zu einem die Unreinheit tilgenden Wasser. מֵי נִדָּה analog dem מֵי חַטָּאת 8, 7.

V. 10ᵇ—22. *Der Gebrauch des Reinigungswassers.* Die W. v. 10ᵇ: „und es soll den Söhnen Israels und dem Fremdlinge in ihrer Mitte sein zu ewiger Satzung" beziehen sich auf die Bereitung und die Verwendung des Sprengwassers, und verknüpfen die voraufgegangenen Vorschriften mit den nachfolgenden. V. 11—13 geben die allgemeinen Bestimmungen über den Gebrauch des Wassers, v. 14—22 die speciellere Ausführung derselben. V. 11 ff. Wer „einen Todten hinsichtlich aller Menschenseelen" d.h. eine Leiche von Menschen jeglichen Alters und Geschlechts anrührt, wird 7 Tage unrein, und soll sich am 3. und 7. Tage damit (בּוֹ dem Sinne nach auf das Reinigungswasser bezogen) entsündigen (יִתְחַטָּא wie 8, 21), so wird er wieder rein. Unterläßt er diese Entsündigung, so wird er nicht rein und verunreinigt die Wohnung Jehova's, s. zu Lev. 15, 31. Ein solcher soll aus Israel ausgerottet werden s. zu Gen. 17, 14. — V. 14—16. Die besondere Anweisung über die Verunreinigung. Wenn ein Mensch im Zelte stirbt, wird jeder, der in dasselbe eintritt und der darin sich befin-

det, auf 7 Tage unrein. Ebenso jedes darin befindliche „geöffnete Gefäß, auf welchem nicht eine Decke eine Schnur ist" d. h. das nicht eine mit einer Schnur befestigte Zubindung hat, die das Eindringen des Leichengeruchs verhindert. פָּתִיל Schnur ist Apposition zu צְמִיד Band, Zubindung, s. *Ges.* §. 113. *Ew.* §. 287[e]). Desgleichen wer auf freiem Felde einen Schwerterschlagenen oder Gestorbenen oder ein Menschengebein (Todtengerippe) oder ein Grab berührt. — V. 17—19. Das Verfahren bei der Reinigung. Man soll nehmen für den Unreinen von dem Staube des Brandes der Kuh d. h. etwas von der aus der Verbrennung der Kuh gewonnenen Asche und darauf lebendiges d. h. frisches Wasser (s. Lev. 14, 5) in ein Gefäß tun. Dann soll ein reiner Mann einen Ysopbüschel (s. Ex. 12, 22) wegen der ihm eigenen reinigenden Kraft (s. zu v. 6) nehmen, in das Wasser tauchen und damit das Zelt, die Geräthe und die Personen in demselben, so wie jeden, der ein Todtengebein, einen Erschlagenen oder Todten oder ein Grab berührt hatte, am 3. und 7. Tage nach erfolgter Verunreinigung besprengen, worauf die Personen noch ihre Kleider waschen und sich baden sollen, um am Abende rein zu werden. Wie die Unreinheit durch Anberaumung ihrer Dauer auf 7 Tage d. i. eine ganze Woche als der höchste Grad der Verunreinigung dargestelt wird, so weist auch die Festsetzung einer zwiefachen Reinigung mit Sprengwasser auf die Stärke der zu tilgenden Unreinheit hin, wobei die Wahl des 3. und 7. Tages mit der Bedeutsamkeit dieser Zahlen zusammenhängt. In v. 20 wird die Strafdrohung für die Unterlassung der Reinigung aus v. 13 wiederholt, um sie nachdrücklichst einzuschärfen. V. 21 f. Auch das soll als ewige Satzung gelten, daß bis auf den Abend unrein werden sowol der, welcher das Reinigungswasser sprengt oder auch nur berührt (s. zu v. 7 ff.), als der, welchen ein (durch Todte) Verunreinigter anrührt, und die Person welche denselben berührt, was ja auch von den andern Unreinheiten gilt, s. S. 96.

Cap. XX u. XXI. Die lezten Züge Israels von Kades bis zur Höhe des Pisga im Gefilde Moabs.

Im ersten Monate des 40sten Jahres sammelte sich die ganze Gemeinde Israels wieder bei Kades in der Wüste Zin, um den Zug nach Canaan anzutreten. In Kades starb Mirjam (20, 1) und das Volk haderte mit Mose und Aaron über Wassermangel. Diesem Mangel half der Herr durch Spendung von Wasser aus dem Felsen ab, wobei aber Mose sich versündigte, so daß auch ihm der Eingang nach Canaan versagt wurde (v. 2—13). Von Kades aus sandte Mose Boten an den König von Edom, um für Israel die Erlaubnis zu friedlichem Durchzuge durch sein Land zu erbitten, die aber von dem edomitischen Könige verweigert wurde (v. 14—21). Unterdeß zogen die Israeliten von Kades zum Berge Hor an der Grenze des Landes Edom, woselbst Aaron starb und Eleasar an seiner Statt mit dem Hohepriestertume bekleidet wurde (v. 22—29). Auf diesem Zuge wurden sie von dem cananitischen Könige von Arad angegriffen, schlugen aber diesen Feind siegreich zurück und belegten seine Städte mit dem Banne (21, 1—3). Vom Berge Hor aus aber wurden sie, weil der König

von Edom ihrem Durchzuge durch sein Land feindlich entgegentrat, genötigt, nach dem Schilfmeere zu aufzubrechen, um das Land Edom zu umgehen. Auf diesem Wege wurde das murrende Volk von giftigen Schlangen gebissen, die Reuigen aber durch den Blick auf die eherne Schlange, die Mose auf göttlichen Befehl errichtete, von dem Schlangenbisse geheilt (v. 4—9). Nach Umgehung des Moabitergebirges wandten sie sich gegen Norden und zogen an der Ostseite des Edomiter- und Moabiterlandes bis zum Arnon an die Grenze des Amoriterkönigreiches des Sihon, um durch dasselbe nach dem Jordan zu ziehen und in Canaan einzurücken (v. 10—20). Da Sihon aber den Durchzug durch sein Land nicht gestatten wolte und Israel feindlich entgegenzog, so schlugen sie ihn und eroberten sein Land und auch das nördliche Amoriterreich des Königs Og von Basan (v. 21—35), und drangen durch das Amoritergebiet bis zur Höhe des Pisga vor, um von dort aus in die Steppen Moabs am Jordan einzurücken (22, 1). — Diese Züge bilden das *dritte* Stadium der Führung Israels durch die Wüste nach Canaan.

Cap. XX—XXI, 3. Tod der Mirjam. Wasser aus dem Felsen. Verweigerung des Durchzugs durch Edom. Aarons Tod. Sieg über den König von Arad.

Die in dieser Ueberschrift aufgeführten Ereignisse, die in Kades und auf dem Zuge von dort bis zum Berge Hor vorfielen, sind in c. 20, 1—21, 3 mehr sachlich als streng chronologisch zusammengestelt. Der Tod der Mirjam fält in die Zeit, als das Volk sich bei Kades-Barnea in der Wüste Zin sammelte v. 21. Als aber das ganze Volk sich in dieser Wüste zusammenzog, trat Mangel an Wasser ein, worüber das Volk mit Mose haderte, bis Gott dem Mangel wunderbar abhalf (v. 2—13). Die Absendung der Botschaft an den König von Edom erfolgte noch von Kades aus (v. 14 ff.). Aber die Rükkehr der abgesandten Boten scheint Mose nicht in Kades abgewartet zu haben, sondern unterdeß mit dem Volke nach der Araba zu aufgebrochen zu sein. Wann und wo die Boten wieder zu Mose kamen, wird nicht berichtet. So viel steht jedoch fest, daß die Edomiter mit einem Heere den Israeliten erst entgegenzogen (v. 20 f.), als diese sich ihrem Lande näherten, um durch dasselbe zu ziehen. Denn erst in der Araba beim Berge Hor wandte sich Israel, um das Land Edom zu umgehen (21, 4). In die Zwischenzeit zwischen dem Aufbruche von Kades und der Ankunft in der Araba beim Berge Hor fält der Angriff der Cananiter von Arad (21, 1—3), welche den Israeliten das Vorrücken in der Wüste Zin streitig machen wolten, so daß diese Begebenheit chronologisch in 20, 22, zwischen das erste und zweite Glied dieses Verses hineingehört und die Worte: und sie kamen zum Berge Hor (v. 22[b]), eine vorgreifende Angabe sind, an welche sogleich das für Israel wichtigste Ereignis jener Zeit, der Tod Aarons am Berge Hor (v. 23—29), angereiht ist.[1]

1) Daß die Erzählung Num. 21, 1. 33, 40 als Nachholung einer vor der Ankunft der Israeliten am Berge Hor stattgehabten Begebenheit zu fassen sei und der Kampf

V. 1. **Sammlung der Gemeinde bei Kades.** Im ersten Monate kamen die Söhne Israels in die Wüste Zin, d.i. im 40sten Jahre des Zugs, bei dessen Beginn „die ganze Gemeinde“ sich wieder in derselben Gegend sam-

mit dem Könige von Arad sogleich beim Vordringen Israels in der Wüste Zin sich ereignet haben müsse, das wird auch von *Fries* a.a.O. S. 53 f. anerkant und richtig bemerkt, daß der heil. Schriftsteller das, was mit Mose's und Aarons Versündigung und Edoms Weigerung in pragmatischem Zusammenhange steht, auch mit jenen Tatsachen in engster Verknüpfung dargestelt habe, wobei für die Erwähnung des Conflicts mit Arad, nachdem einmal c. 20 mit Erzählung der tragischen Ereignisse begonnen war, durch dieses ganze Cap. hin kein Ort mehr vorhanden war und dieser Kampf erst hinter jenem Complexe der denkwürdigsten Begebenheiten von Mirjams Tode bis zu Aarons Tod, an Bedeutsamkeit ihnen untergeordnet, in zweiter Linie seine Stelle c. 21,1 finden konte. Dagegen weicht *Fries* von unserer obigen Darstellung darin ab, daß er Israel nicht von Kades aus dürch den Wady *Murreh* geradeswegs in die Araba an die Grenze des (eigentlichen) Landes Edom ziehen, und erst dort sich nach dem Schilfmeer zu wenden läßt, um das Gebirge Edom zu umgehen, sondern nach mißlungener Unterhandlung mit dem Könige von Edom Mose sofort aus der Wüste Zin und der Ebene von Kades sich wenden und südwestlich herab zur Hebronstraße zurükkehren, dann diese Straße bis zum Dschebel Araif, dem südwestlichen Eckpfeiler des westlichen Edom, verfolgen und hier sich im rechten Winkel wenden und, den Dschebel Mukrah links zur Seite, nach der Araba ziehen läßt, wo der entgegenstehende Hor, als dortiger Grenzpfeiler Edoms abermals die Richtung zu verändern und gegen Süden zum Schilfmeere abzulenken genötigt habe (S. 88 f.). Allein obgleich dürch diese Combination die mit unserer Annahme verbundene Schwierigkeit vermieden wird, daß Israel bei seinem Einrücken in die Araba, um beim Berge Hor zu lagern, bereits das edomitische Gebiet betreten habe, nämlich die Stelle der Araba, welche das von den Edomitern diesseit der Araba in Besitz genommene Gebiet des Azazimeh-Berglandes mit ihrem Stammlande, dem Gebirge Seir verband: so können wir doch diese Ansicht nicht für den biblischen Angaben entsprechend erachten. Denn abgesehen von der Unwarscheinlichkeit, daß Mose, nachdem er auf Edoms abschlägige Antwort hin in Kades sich bewogen gefunden, von dem Vordringen durch die Wüste Zin (Wady *Murreh*) abzustehen und den Umweg oder Rückweg an der Westseite des edomitischen Gebiets des Azazimehlandes einzuschlagen, noch ein zweites Mal beim Berge Hor an die Grenze von Edom gezogen sein solte, um sich noch einmal zurückweisen zu lassen, hievon abgesehen läßt sich auch der Bericht von dem Conflicte mit dem Könige von Arad mit dieser Combination schwer vereinigen. In diesem Falle müßte der König von Arad die Israeliten angegriffen oder überfallen haben, als sie sich in der Wüste Zin bei Kades sammelten. Dies stimt nicht mit den Worten 21,1: als der Cananiter — hörte, daß Israel den Weg der Kundschafter kam (heranzog). Wenn Mose in Kades in Folge der Weigerung Edoms sich wandte um auf der Hebronstraße bis zum Dschebel Araif hinabzuziehen, so haben die Israeliten gar nicht den Weg der Kundschafter betreten, da dieser Weg nördlich von Kades aus nach Canaan ging. Die Annahme von *Fries* (S. 54), daß die W.: דֶּרֶךְ הָאֲתָרִים . . . בָּא 21,1 Permutativ von מִדְבַּר־צִן . . . וַיִּבְאוּ 20,1 seien, und bezüglich der Zeit vollkommen coincidiren, ist gezwungen, weil die Israeliten 20,1 nicht nur in die Wüste Zin überhaupt kamen, sondern dort bei Kades sich sammelten.

Die moderne Kritik von *Kn.* u.A. hat auch diese Cap. zerstückelt, und nur 20,1 (teilweise) 2.6.22—29. 21,10.11 u. 22,1 der Grundschrift gelassen, alles übrige für jehovistische Ergänzung teils aus alten Quellen teils nach eigner Zutat des Jehovisten ausgegeben. Aber der vermeintliche Widerspruch, daß die Grundschrift Israel durch das nördliche Edom gehen und das moabitische Gebiet im engeren Sinn umziehen lasse; dagegen der Jehovist von einem Umziehen des Landes Edom im Westen, Süden und Osten (20,21. 21,4), auch von einem Umziehen des Arnongebiets in größerem Umkreise und über andere Ortschaften (21,12.16.18) erzähle, stüzt sich auf falsche Deutung der angezogenen Stellen. Die übrigen Gründe

melte, wo sie vor 37½ Jahren zum 40jährigen Bleiben in der Wüste bis zum Aussterben des widerspenstigen Geschlechts verurteilt worden war. Das Jahr ist v. 1 nicht genant, kann aber nach 14,32 ff. nur das Jahr sein, mit dem die 40 Strafjahre des Hinsterbens in der Wüste abliefen, d.i. das 40ste J. des Zugs. Dies wird durch das Nachfolgende außer Zweifel gesezt. Denn von Kades in der Wüste Zin zieht die ganze Gemeinde zúm Berge Hor, woselbst Aaron starb, und zwar nach 33,38 im 5. Monate des 40. J. nach dem Auszuge aus Aegypten. — Während das Volk in Kades weilte (יֵשֶׁב), starb Mirjam und wurde dort begraben.

V. 2—13. **Die Versündigung Mose's und Aarons beim Haderwasser zu Kades.** In der dürren Wüste fehlte der Gemeinde Wasser, worüber das Volk mit Mose haderte. Beim ersten Aufenthalte zu Kades ist von Wassermangel nichts berichtet. Aber da der Name Kades nicht blos eine bestimte Oertlichkeit, sondern einen größeren District der Wüste Zin umfaßt, so konte leicht an dieser oder jener Stelle Wassermangel eintreten. Das Volk wünscht in seinem glaubenslosen Unmute verschieden zu sein, als seine Brüder vor Jehova verschieden. Damit meinen sie nicht die Rotte Korahs (*Kn.*), auf deren Untergang גָּוַע *exspirare* nicht paßt, sondern die während der 37 Jahre allmälig Gestorbenen. Warum — murrten sie weiter gegen Mose und Aaron — habt ihr die Gemeinde Gottes in diese Wüste geführt, daß sie dort mit ihrem Vieh umkomme? warum sie aus Aegypten geführt in dieses böse Land, wo es nicht Saat, nicht Feigen- und Granatbäume, nicht Weinstöcke und kein Wasser zu trinken gibt? V. 6. Da wandten sich Mose und Aaron zur Stiftshütte, um die Hilfe des Herrn anzuflehen, worauf die Herrlichkeit des Herrn erschien, s. zu 17,7 u. 14, 10. — V. 7 f. Dem Mangel an Wasser half der Herr ab. Mose soll den Stab nehmen und mit Aaron die Gemeinde versammeln und vor ihren Augen zum Felsen reden, so werde er Wasser geben, daß die Gemeinde mit ihrem Vieh trinken könne. — V. 9—11. Da nahm Mose den Stab „von vor Jehova“ d.i. den Stab, mit dem er die Wunder in Aegypten verrichtet hatte (Ex. 17,5), der im Heiligtume niedergelegt war, nicht den blühenden Stab Aarons (17,25), versammelte die Gemeinde vor dem Felsen und sprach zu ihr: „Höret doch ihr Widerspenstigen, werden wir aus diesem Felsen euch Wasser hervorbringen?“ und schlug dann den Felsen mit seinem Stabe zweimal, worauf viel Wasser hervorkam, so daß die Gemeinde und ihr Vieh zu trinken hatten. V. 12. Dafür kündigt der Herr beiden, Mosen und Aaron, an: „weil ihr nicht fest auf mich vertraut habt, mich zu heiligen vor den Augen der Söhne Israels, darum solt ihr diese Gemeinde nicht einführen in das Land, das ich ihr gegeben habe.“ Das לֹא הֶאֱמַנְתֶּם nicht glauben an oder nicht fest vertrauen auf den Herrn, um ihn vor dem Volke zu heiligen, wodurch beide sich versündigt hatten, war kein völliger Unglaube oder gänzlicher Zweifel an der göttlichen Allmacht und Gnade,

aber, wie: der Jehovist hebe den Haß der Edomiter stark hervor 20,18.20, webe Dichtersprüche ein 21,14 f. 17 f. 27 f., der Wunderstab in Mose's Hand 20,8, die Etymologie 21,3, sind vollständige Zirkelschlüsse, da die Voraussetzung, daß alle diese Dinge der Grundschrift fremd seien, keine ausgemachte Sache, sondern reine *petitio principii* ist.

als ob Gott dem Wassermangel nicht abhelfen könne oder doch dem murrenden Volke seine Hilfe nicht angedeihen lassen werde; denn der Herr hatte ja Mosen seine Hilfe zugesagt und Mose tat auch was der Herr ihm befohlen. Es war nur Mangel an der vollen Glaubenszuversicht, ein momentanes Wanken des unerschütterlichen Vertrauens, welches die beiden Häupter des Volks der Gemeinde gegenüber hätten beweisen sollen und nicht bewiesen. Mose tat auch mehr als Gott ihm geboten hatte. Statt mit dem Gottesstabe in der Hand zum Felsen zu reden, wie Gott ihm geboten, sprach er zur Gemeinde und zwar die unbedachten Worte: „werden wir aus dem Felsen euch Wasser hervorbringen?“ die falls sie auch keinen Zweifel an der Hilfe des Herrn ausdrücken solten, doch geeignet waren, das Volk in seinem Unglauben zu bestärken, und deshalb in Ps. 106, 33 ein Plappern mit den Lippen (vgl. Lev. 5, 4) genant werden. Darauf schlug er mit dem Stabe 2 mal den Felsen, „als ob es auf die menschliche Anstrengung und nicht allein auf Gottes Macht angekommen wäre“, als ob die göttliche Zusage „sich nicht ohne alles Schlagen von seiner Seite erfüllt haben würde“ (*Kn.*). In dem hierin sich ausdrückenden Unmute tritt die Glaubensschwäche hervor, von welcher der treue, aber von den vielen Versuchungen ermüdete Knecht Gottes sich übermannen ließ, daß er strauchelte und den Herrn vor den Augen des Volks nicht so heiligte, wie er ihn hätte heiligen sollen. Mit Mose wankte auch Aaron, indem er nichts tat, um den Fehltritt Mose's zu verhindern. Ihre Versündigung wurde aber dadurch so schwer, daß sie in ihren Amte fehlten. Daher straft sie Gott damit, daß er ihnen das Amt entzieht, bevor sie das ihnen aufgetragene Werk vollführt haben. Sie sollen die Gemeinde nicht in das verheißene Land einführen, also auch selbst nicht in dasselbe eingehen, vgl. 27, 12—14. Deut. 32, 48 ff. — Der Fels, welcher Wasser gab, wird durch den Artikel הַסֶּלַע nicht als ein schon erwähnter, bereits bekanter, sondern nur als ein bestimter Fels jener Gegend bezeichnet, dessen Lage freilich nicht näher angegeben ist, so daß man ihn noch jezt dort aufsuchen könte.[1] — V. 13. Der Bericht von diesem Ereignisse schließt mit den W.: „dies ist das Haderwasser, worüber die Söhne Israels mit Jehova haderten, und er heiligte sich an ihnen.“ Darin liegt nicht, daß der

1) Richtig erklärt schon *Moses Nachmanides* die W.: „redet zu dem Felsen vor ihren Augen“ (v. 8): *Ad petram primum obviam et in oculis eorum positam.* — Die den Rabbinen zugeschriebene Fabel, daß der Fels von *Raphidim* den Israeliten in der Wüste überall hin gefolgt sei und ihnen Wasser gegeben habe, läßt sich nach den von *Buxtorf, historia Petrae in deserto*, in dessen *exercitatt.* c. V. mitgeteilten talmudischen und rabbinischen Stellen nicht erweisen, sondern gründet sich blos auf buchstäbliche Auffassung einiger rabbin. Aussagen über die Identität des Wasserbrunnens (בְּאֵר) zu Raphidim mit dem zu Kades, die offenbar bildlich gemeint waren, wie *Abarbanel* bei *Buxt. l. c. p. 422 sq.* ausdrücklich sagt: *vera mens et intentio illorum haec fuit, quod aquae illae, quae egressae sunt in Choreb, fuerint donum Dei Israelitis concessum et per totum desertum continuatum, sicut Manna. Nam quocunque proficiscebantur, ex tempore aperta illis fuit vena aquarum vivarum. Et hac ratione fuit petra in Kadesch ipsa petra quae erat in Horeb.* — Noch weniger hat der Apostel Paulus mit den W.: *ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας.* 1 Cor. 10, 4 auf jene rabbin. Fabel angespielt und ihr durch: *ἡ δὲ πέτρα ἦν ὁ χριστός* eine geistige Deutung gegeben.

Ort dieser Begebenheit den Namen „Haderwasser“ erhalten habe, sondern nur daß das Wasser, welches Gott den Israeliten aus dem Felsen fließen ließ, diesen Namen bekam. Geheiligt hat sich aber Gott an ihnen dadurch, daß er einerseits durch die wunderbare Wasserspendung ihren Unglauben beschämte, andrerseits Mose und Aaron für ihren Schwachglauben strafte.[1]

V. 14—21. **Israels Botschaft an den König von Edom.** Da Israel von Kades aus seinen Zug nach Canaan antreten wolte, aber nicht vom Süden her, wo das hohe und steile Gebirgsterrain dem Eindringen schwer zu überwindende, wenn nicht ganz unübersteigliche Hindernisse entgegenstelte, sondern von Osten her über den Jordan einrücken wolte: so sandte Mose von Kades aus eine Botschaft an den König von Edom, um von dem Brudervolke ungehinderten friedlichen Durchzug durch sein Land zu erbitten. Er ließ den König an die Verwandtschaft Israels und dessen Führung nach Aegypten, an die dort erlittene Drangsal und ihre Ausführung aus diesem Lande erinnern, und ihm versprechen, daß sie nicht durch Felder und Weinberge ziehen und nicht ihr Brunnenwasser trinken, sondern sich auf der Königstraße ohne rechts oder links abzubiegen halten, also seinem Lande durchaus keinen Nachteil zufügen wolten v. 14—16.[2] Unter dem מַלְאָךְ, der Israel aus Aegypten geführt, ist natürlich nicht die Wolken- und Feuersäule (*Kn.*) zu verstehen, sondern der Engel des Herrn, der sichtbare Offenbarer des unsichtbaren Gottes, den aber die Boten den Edomitern gegenüber unbestimt als einen Engel bezeichnen. *Kades* wird v. 16 eine Stadt an der Grenze des edomitischen Gebietes genant. Gemeint ist *Kades-Barnea* (33, 8. 44, 4. Deut. 1, 2. 19. 2, 14. 9, 23 Jos. 10, 41. 14, 6 f. 15, 3). Diese Stadt lag ohne Zweifel ganz in der Nähe des von *Rowl.* entdekten *Ain Kudes* Brunnen von Kades. Da

1) Der Einfall der neologischen Kritik, daß unsere Begebenheit mit dem ähnlichen Ereignisse zu Raphidim (Ex. 17) identisch sei, nur eine andere Sage über dasselbe enthalte, entbehrt jedes festen Anhaltspunktes. Der Wassermangel in der dürren Wüste ist eine von allen Reisenden so vielfach bezeugte Tatsache, daß man sich wundern müßte, wenn Israel in 40 Jahren nur einmal diesen Mangel empfunden und darüber mit seinem Gott und seinen Führern gehadert hätte. Schon Ex. 15, 22 ff. murt das Volk über Mangel an trinkbarem Wasser, und das bittere Wasser wird in süßes verwandelt, und gleich nach unserer Begebenheit erhebt es c. 21, 4 f. von neuem die Klage: „wir haben kein Brot und kein Wasser.“ Wenn aber die Not sich gleich blieb, so mußte auch die Abhilfe der Not in ähnlicher oder gleicher Weise sich wiederholen. Im Uebrigen aber sind die Ereignisse zu Raphidim (oder Massa-Meriba) und zu Kades überaus verschieden. In Raphidim gibt Gott dem Volke Wasser aus dem Felsen und das Murren des Volks ist beschwichtigt. In Kades hilft Gott zwar in derselben Weise der Not ab, aber die Vermittler seiner Gnade, Mose und Aaron, versündigen sich dabei, so daß Gott sich durch Gericht an ihnen heiligt, weil sie ihn nicht vor der Gemeinde geheiligt hatten. Vgl. noch *Hgstbg.* Beitrr. III. S. 378 ff.

2) Aus Jud. 11, 17 erfahren wir, daß Israel von Kades aus auch Boten an den König von Moab mit dem gleichen Auftrage sandte, und daß dieser gleichfalls die Bitte um ungehinderten Durchzug durch sein Land abschlug. Diese Gesandtschaft ist hier mit Stillschweigen übergangen, weil die abschlägige Antwort der Moabiter auf den weiteren Zug der Israeliten keinen Einfluß hatte. „Denn konten sie nicht durch Edomitis ziehen, so half ihnen auch die Erlaubnis der Moabiter nichts. Nur *eventualiter* hatten sie dieselbe nachgesucht.“ *Hgstbg.* Beitrr. III. S. 285.

dieser Brunnen zu Abrahams Zeit *En-Mischpat* Born des Gerichts hieß (Gen. 14,7) und der Name *Kades* bei der ersten Ankunft der Israeliten in jener Gegend erst in der Erzählung der dort vorgefallenen Ereignisse als Mittelpunkt der Lagerstätte „Wüste Paran" oder „Wüste Zin" erwähnt (vgl. 13,26 mit v. 21 u. 12,16), und selbst bei der zweiten Ankunft der Gemeinde in jener Gegend erst nach der Wüste Zin genant wird (20,1), der vollständige Name *Kades-Barnea* aber zum ersten Male 32,8 von Mose gebraucht wird, als er das Volk an jene traurigen Vorfälle in Kades c. 13 u. 14 erinnerte: so liegt die Vermutung nahe, daß die betreffende Oertlichkeit den Namen *Kades* erst von jenem tragischen Ereignisse c. 14 erhalten hat, oder vielleicht auch erst von dem in unserm Cap. berichteten Murren der Gemeinde über Wassermangel, wobei Mose und Aaron sich versündigten, so daß der Herr durch Gericht sich an ihnen heiligte (יִקָּדֵשׁ), weil sie ihn nicht vor den Söhnen Israels geheiligt hatten (v. 12 u. 13), und daß *Barnea* der ältere oder ursprüngliche Name der in der Nähe des „Haderwassers" gelegenen Stadt gewesen, welcher dann mit *Kades* zu einem *nomen compos.* verbunden wurde. Ist diese Vermutung richtig, so würde der Name *Kades* nicht nur Gen. 14,7 zur näheren Bestimmung von *En-Mischpat,* sondern auch Gen. 16,14. 20,1 u. Num. 13,26. 20,1 proleptisch gebraucht sein, wofür es nicht an Analogien fehlt. Vielleicht haben wir hierin auch den Grund dafür zu suchen, daß in dem Stationenverzeichnisse c. 33 der Name Kades nicht schon bei der ersten, sondern erst bei der zweiten Ankunft der Gemeinde in der Wüste Zin (v. 36) steht, und die Lagerstätte bei der ersten Ankunft daselbst *Ritma* heißt und nicht *Barnea*, weil das Hauptquartier des Lagers im Wady *Retemat*, nicht bei der tiefer in der Wüste Zin gelegenen Stadt *Barnea* sich befunden hat. — Der Zusatz: „Stadt des Endes deines Gebiets" ist nicht so zu verstehen, daß die Stadt den Edomitern gehörte, sondern besagt nur, daß sie an der Grenze des edomitischen Gebietes lag. Der Annahme, daß Barnea eine Edomiterstadt gewesen, steht der Umstand entgegen, daß sie 34,4 u. Jos. 15,3 zum Land Canaan gerechnet, und Jos. 10,41 als die südlichste Stadt, wo Josua die Cananiter schlug und ihr Land eroberte, endlich Jos. 15,23 warscheinlich unter den dem Stamme Juda zugeteilten Städten aufgeführt ist, woraus zu folgen scheint, daß sie den Amoritern gehörte. קְצֵה גְּבוּלֶךָ das Ende des Gebiets des Edomiterkönigs ist zu unterscheiden von גְּבוּל אֶרֶץ אֱדוֹם Gebiet des Landes Edom v. 23. Das Land Edom reichte westlich nur bis zur Araba, der Tiefebene, die sich von der Südspitze des todten Meeres bis zur Spitze des älanitischen Golfs hinzieht. Damals aber hatten die Edomiter ihr Gebiet über die Araba hinüber ausgebreitet und einen Teil der zur Sinaihalbinsel gehörenden Wüste Paran eingenommen, welcher nördlich von der Wüste Zin begrenzt wurde, s. zu 34,3. Das Nichttrinkenwollen des Brunnenwassers v. 17 ist nach v. 19 von eigenmächtiger, unentgeldlicher Benutzung der Brunnen der Edomiter zu verstehen. Der „Königsweg" ist die öffentliche Landstraße, die vermutlich auf Staatskosten hergestelt war und erhalten wurde für die Reisen des Königs und seines Heeres, gleichbedeutend mit „Sultan- oder Kaiserstraße" (*Derb es Sultan*), wie jezt im Oriente die offenen, breiten alten

Heerstraßen genant werden, vgl. *Robins.* II S. 596. *Seetzen* I S. 61. 132. II S. 336 u. a. *Movers,* die Phönizier II, 3 S. 132.

Diese Heerstraße führte ohne Zweifel, wie schon *Leake* bei *Burckh.* Syr. S. 21 f. vermutet — durch den breiten Wady *el Ghuweir*, der nicht nur einen directen und leichten Durchgang durch die sehr steil in die Araba abfallenden Berge nach dem Flachlande oben, sondern auch eine bequeme Straße durch das Land Edom bildet (*Rob.* III S. 108. 140 u. 172) und durch seine treffliche Weide, eine Folge seiner vielen Quellen, berühmt ist (*Burckh.* S. 688 f.). Denn von Kades zieht sich am Nordrande des Azazimeh-Berglandes der breite Wady *Murreh* nicht blos bis zum Berge Moddera (Madurah), wo er sich teilt, sondern in seinem südlichen Teile bis zur Araba hin (s. oben S. 233). Dies ist vermutlich die „große Route durch breite Wady's," die nach der Versicherung der *Rowlands* begleitenden Beduinen „sehr gut sein soll, und direct zum Berge Hor führt, welche aber noch keinem europäischen Reisenden bekannt ward" (*Ritter's* Erdk. XIV S. 1088), und die warscheinlich beim Wady *el Weibeh* gegenüber dem W. *Ghuweir* in die Araba einmündet. — V. 18 f. Die Edomiter schlugen sehr unbrüderlich das Gesuch der Israeliten ab, und drohten ihnen mit dem Schwerte entgegenzuziehen, ohne auf die wiederholte Versicherung der isr. Gesandten, nur auf dem gebahnten Wege durchziehen und selbst das Wasser zum Trinken für sich und ihr Vieh bezahlen zu wollen, Rücksicht zu nehmen. רַק אֵין־דָּבָר eig. „es ist gar keine Sache, mit meinen Füßen will ich durchgehen", d. h. wir verlangen gar nichts Großes; nur die Landstraße wollen wir benutzen. — V. 20. Um seiner Weigerung Nachdruck zu geben, zog Edom mit zahlreichem Volke und starker Macht Israel entgegen *sc.* als dasselbe seinen Grenzen nahte. Diese Angabe so wie die v. 21, daß Israel vor Edom ausbog, greifen dem geschichtlichen Verlaufe vor. Denn es versteht sich von selbst, daß die Edomiter nicht sofort mit einem Heere den rükkehrenden Gesandten nachzogen, um den Israeliten den Weg durch den an der Grenze ihres Gebietes im Westen der Araba hinlaufenden Wady *Murreh* zu verlegen.

V. 22—29. **Der Tod Aarons am Berge Hor.** Von Kades aufbrechend zogen die Israeliten auf dem so eben bezeichneten Wege zum Berge *Hor.* Diesen Berg nach 33,37 an der Grenze (בִּקְצֵה) des Landes Edom gelegen, sezt schon *Josephus* (*Ant. IV, 4, 7*) in die Nähe von Petra; eben so *Euseb.* und *Hieron.* im *Onom.: Or mons, in quo mortuus est Aaron, juxta civitatem Petram.* Es ist nach den neuern Reisenden der Berg *Harun* an der Nordwestseite von Wady *Musa* (*Petra*); nach *Robins.* III S. 54 „ein unregelmäßig abgestumpfter Kegel mit drei zackigen Spitzen, unter denen die im Nordosten die höchste und mit dem muhammedanischen Wely oder Grab das Aaron versehen ist", von welchem der Berg seinen Namen *Harun* d. i. *Aaron* erhalten hat, vgl. *Burckh:* Syr. S. 715 f.; *v. Schubert* Reise II S. 419 ff.; *Rob.* III S. 758 ff. u. *Ritter* Erdk. XIV S. 1127 ff. — An der Richtigkeit dieser Ueberlieferung im Allgemeinen ist nicht zu zweifeln.[1] Wenn auch die muhammed. Tradition über das Grab Aarons keine

1) Ganz nichtig sind die Gründe, mit welchen *Kn.* ihre Unrichtigkeit beweisen will. Der erste Einwand: daß die Hebräer von Kades aus den Berg Hor mit einem

Gewähr hat, so stimt doch die Lage dieses Berges mit den Angaben v. 23 u. 33, 37, daß Israel dort an die Grenze des Landes Edom gekommen war, gut zusammen. — Die Stätte, wo das Volk lagerte, heißt Deut. 10, 6 *Mosera* und in dem Stationenverzeichnisse 33, 30 *Moserot*, und ist jedenfalls in der Araba in der Nähe des *Hor* zu suchen, uns aber ganz unbekant. Das Lager von 600,000 Mann mit Weibern, Kindern und Herden mußte natürlich einen meilenweiten Raum einnehmen, konte sich also leicht von den Mündungen der W. el Weibeh und Ghuweir in der Araba an bis in die Gegend des *Harun*-Berges hinab erstrecken. Nach diesem Berge, dem *Hor*, wird aber hier und 33, 37 ff. die Lagerstätte benant, weil Aaron daselbst starb und begraben wurde. Seinen Tod kündigt der Herr Mosen an mit dem Befehle, mit ihm und Eleasar auf den Berg Hor zu steigen, dort Aaron seines Priesterschmuckes zu entkleiden und denselben seinem Sohne Eleasar anzulegen, da Aaron nicht in das verheißene Land kommen soll, weil sie (Aaron und Mose) dem Befehle Jehova's bei dem Haderwasser widerstrebt haben (s. zu v. 12). הַאסֵף אֶל עַמָּיו wie von den Patriarchen Gen. 25, 8. 17. 35, 29. 49, 33. — V. 27 f. Diesen Befehl führte Mose aus, und Aaron starb auf dem Gipfel des Berges, nach 33, 37 f. am ersten Tage des 5. Monats im 40. J. seit dem Auszuge aus Aegypten, 123 Jahre alt geworden, was mit Ex. 7, 7 übereinstimt, und wurde vom ganzen Israel 30 Tage betrauert.

Cap. XXI, 1—3. **Israels Sieg über den Cananiter-König von Arad.** Als dieser im Negeb d.i. im Süden Palästina's (s. 13, 17) wohnende cananitische König hörte, daß Israel den Weg der Kundschafter kam, so bekriegte er die Israeliten und machte von ihnen Gefangene. *Arad* wird außer hier und der Parallelstelle 33, 40 noch Jos. 12, 14 als Sitz eines cananitischen Königs erwähnt neben *Horma*, vgl. Jud. 1, 16 f. Nach *Euseb.* und *Hieron.* im *Onom.* lag es 20 röm. Meilen südlich von Hebron, und hat sich in den Ruinen des *Tell Arad* erhalten, die *v. Schubert* (II S. 457 ff.) und *Rob.* (III S. 12. 180 u. 185) aus der Ferne sahen; nach *Roth* in *Petermanns* geogr. Mittheil. 1858 S. 269 südostwärts von Kurmul (Carmel) in einer welligen, ganz baum- und strauchlosen Ebene aus aufgeschwemtem

einzigen Marsche erreichten, hat keinen Grund im biblischen Texte, und läßt sich auch aus dem Umstande, daß zwischen Kades und dem Berge Hor keine Lagerstätte genant ist, durchaus nicht folgern, da einerseits nicht nur aus c. 21, 10, sondern schon aus Exod. 17, 1 vgl. mit Num. 33, 41 ff. u. 12 f. deutlich zu ersehen, daß in dem geschichtlichen Berichte nur die Lagerstätten erwähnt sind, an welchen berichtenswerte Ereignisse vorfielen, andrerseits aber auch aus 10, 33 sich ergibt, daß die Israeliten zuweilen mehrere Tagereisen zogen, bevor sie wieder ein Lager aufschlugen. Der andere Einwand: man sehe nicht ein, wie das Ziehen der Hebräer von Kades nach dem Hor, wenn dieser bei Petra lag, für den mehr als 30 Stunden nördlicher wohnenden König von Arad ein Kommen (33, 40) oder gar ein Kommen auf dem Wege der Kundschafter (21, 1) heißen könne, und wie dieser König mit den bei Petra stehenden Hebräern in Fehde gerathen konte, stützt sich auf die irrige Voraussetzung, daß der Angriff des Königs von Arad erst nach dem Tode Aarons erfolgt sei, weil er nach demselben berichtet ist. Endlich der dritte Einwand, daß ein Zug von Kades südostwärts nach Wady Musa und von hier nordwärts über Zælmona nach Phunon (33, 41) doch gar zu abenteuerlich sei, wird schon durch 21, 4, wonach die Israeliten von Hor aus den Weg nach dem Schilfmeer einschlugen, als irrig widerlegt. Das Nähere s. zu 21, 10.

Lande, in welchem sich einzelne Hügel und Hügelreihen, unter ihnen *Tell Arad*, erheben. Die Bedeutung von דֶּרֶךְ הָאֲתָרִים ist unsicher. Die LXX, *Saad.* u. A. halten אֲתָרִים für *nom. appell.* eines nicht weiter genanten Ortes; richtiger wol *Chald. Sam. Syr.* für *nom. appell.* von תור mit א *prostet.* gebildet und gleichbedeutend mit הַמְרַגְּלִים die Kundschafter (14, 6). Der Weg der Kundschafter ist der Weg durch die Wüste Zin, welchen einst die isr. Kundschafter nach Canaan eingeschlagen hatten 13, 21. — Das Gebiet des Königs von Arad reichte bis an die Südgrenze Canaans, bis an die Wüste Zin, durch welche die Israeliten von Kades zum Berge Hor hinzogen. Auf diesem Zuge griffen die Cananiter sie an und erbeuteten von ihnen Gefangene. — V. 2 f. Da gelobete Israel dem Herrn, wenn er dieses Volk in ihre Gewalt gäbe, seine Städte ihm zu bannen; und der Herr erhörte die Bitte und gab die Cananiter dahin, daß sie und ihre Städte mit dem Banne belegt wurden. Ueber den Bann s. zu Lev. 27, 28. „Und man nante den Ort חָרְמָה *Horma* d.i. Verbannung, Bannstätte. חֲרֶם kann nur der Ort sein, wo die Cananiter von den Israeliten geschlagen wurden. Wäre speciell die Stadt Zephat oder die Hauptstadt Arad gemeint[1], so würde sie gewiß auch genant worden sein, wie Jud. 1, 17. Da Mose nicht beabsichtigte, vom Süden her über das steile, schwer zu übersteigende Gebirge in Canaan einzudringen, um es zu erobern: so konten die Israeliten sich für jezt mit der den Cananitern beigebrachten Niederlage begnügen und die vollständige Ausführung des Banngelübdes bis auf die Zeit verschieben, wenn sie in Canaan festen Fuß gefaßt haben würden. Das Bannen der Cananiter von Arad und ihrer Städte sezt nicht notwendig die sofortige Eroberung des ganzen Gebiets und die Einäscherung aller ihrer Städte voraus. Eben so wenig beweist die Aufzählung eines Königs von *Horma* d.i. *Zephat* unter den von Josua besiegten Königen (Jos. 12, 14), daß Zephat schon unter Mose erobert und Horma genant worden war. Zephat als die südlichste Grenzstadt des Reiches von Arad kann dort und Jos. 19, 4 proleptisch Horma genant sein mit Rücksicht auf den von Mose über das Gebiet des Königs von Arad verhängten Bann, und diesen Namen erst nach seiner Eroberung durch die Judäer und Simeoniten erhalten haben. Doch ist es auch recht gut denkbar, daß Zephat schon unter Josua (Jos. 10, 40 f.) mit den übrigen Städten des Südens eingenommen und Horma genant worden wäre, aber damals noch nicht dauernd von den Israeliten behauptet werden konte, so daß nach dem Abzuge des israelitischen Heeres der alte Name von den Cananitern wiederhergestelt oder vielmehr nur festgehalten wurde, bis die Stadt nach ihrer Wiedereroberung nach Josua's Tode (Jud. 1, 16 f.) von den Israeliten bleibend eingenommen wurde, und den neuen Namen für immer erhielt. Auf keinen Fall berechtigt die Erwähnung von Horma hier und 14, 45 zu der Meinung, daß die in unsern Vv. berichtete Bekriegung und Besiegung der Cananiter von Arad erst nach dem Tode Mose's und der Einnahme Canaans unter Josua falle.

1) So *J. Bachmann*, d. Buch der Richter S. 126 f.

Cap. XXI, 4—35. Umgehung des Landes Edom und Moab und Besiegung der Amoriterkönige Sihon und Og.

V. 4—9. **Der Zug Israels durch die Araba. Plage der Schlangen und eherne Schlange.** V. 4. Vom Berge Hor aufbrechend mußte Israel, weil ihnen die Edomiter den Durchzug durch ihr Land verweigerten, den Weg nach dem Schilfmeere zu einschlagen, um das Land Edom zu umgehen, also die Araba bis zur Spitze des älanitischen Meerbusens hinabziehen. V. 5 f. Auf diesem Wege wurde das Volk ungeduldig (תִּקְצַר נֶפֶשׁ s. Ex. 6, 9) und fing wieder an gegen Gott und Mose darüber zu murren, daß es kein Brot und kein Wasser habe (vgl. 20, 4 ff.) und der losen d. h. geringen (קְלֹקֵל von קָלַל) Speise des Manna überdrüssig sei. Die zwischen steilen Gebirgswänden zu beiden Seiten vom todten bis zum Schilfmeere sich hinziehende Tiefebene der Araba mochte, da sie, obgleich nicht ganz ohne Pflanzenwuchs, besonders da, wo von den Bergen her Wadys und Winterströme in sie münden, doch im Ganzen eine schreckliche Einöde mit losem Sandboden und Gerölle von Granit und anderem Gesteine ist, in der zuweilen furchtbare Sandstürme vom rothen Meere her wehen (s. *v. Schub.* R. II S. 396 ff. u. *Ritter* Erdk. XIV S. 1013 ff.), den Israeliten außer dem Manna, welches Gott ihnen gab, wenig andere Nahrungsmittel bieten, wozu noch häufig Mangel an trinkbarem Wasser kommen mochte. Darüber empörte sich das Volk, und wurde dafür vom Herrn mit feurigen Schlangen, von deren Bisse viele starben, gezüchtigt. נְחָשִׁים שְׂרָפִים eig. brennende Schlangen, so genant von ihrem brennenden d. h. entzündlichen, mit Brand und Gift erfüllenden Bisse, wie auch die Griechen manche Schlangen, namentlich die *διψάς*, weil ihr Gift brennendem Feuer glich, *πρηστῆρες* und *καύσωνες* nanten (*Dioscor. 7, 13. Aelian. nat. anim. 6, 51*), nicht von der feuerroth gefleckten Haut der Schlangen, die sich in der Araba häufig finden und sehr giftig sind.[1] V. 7. Diese Strafe brachte das Volk zur Besinnung. Sie bekanten Mosen ihre Versündigung und baten ihn, durch seine Fürbitte bei dem Herrn sie von dieser Plage zu befreien. Und der Herr half, aber so, daß der Empfang der Hilfe an den Glauben des Volks geknüpft ward. — V. 8 f. Auf Gottes Geheiß macht Mose eine *eherne Schlange*[2] und sezt sie auf ein Panier. Wer nun von

1) So berichtet *v. Schubert* R. II S. 406: „Am Nachmittage brachte man uns eine sehr buntfarbige, mit feuerrothen Flecken und Wellenstreifen gezeichnete große Schlange, die, wie uns der Bau ihres Gebisses zeigte, zu den giftigsten Arten ihres Geschlechts gehörte. — Nach der Aussage der Beduinen ist diese Schlange, welche sie sehr fürchten, in der Umgegend sehr häufig."

2) Die verschiedenen Ansichten der Aelteren über die eherne Schlange s. bei *Buxtorf, historia serp. aen.* in s. *Exercitt. p. 458 sqq.; Deyling observatt. ss. II obs. 15 p. 156 sqq.; Vitringa observ. ss. I p. 403 sqq.; Jo. Marck scripturariae exercitt. exerc. 8 p. 465 sqq.; Huth, Serpens exaltatus non contritoris sed conterendi imago. Erl. 1758; Gottfr. Menken* über die eherne Schlange. Bremen 2. A. 1829; *G. C. Kern* die eherne Schl. in *Bengels* theol. Archiv 5 St. 1—3; *Sack* Apologetik 2. Ausg. S. 355 ff. *Hofmann* Weissag. und Erfüll. II S. 142 f., *Kurtz* Gesch. II S. 438 ff. und die Ausll. zu Joh. 3, 14 u. 15.

den giftigen Schlangen gebissen, im Glauben an die göttliche Verheißung auf die eherne Schlange blikte, der lebte d. h. genas von dem Schlangenbisse. Von Erz oder Kupfer solte die Schlange angefertigt werden, weil die Farbe dieses Metalles, von der Sonne beschienen, der Gestalt der feurigen Schlangen am meisten glich, um das Bild der Sache ähnlicher zu machen.

Die eherne Schlange wird schon Sap. 16, 6 f. ein *σύμβολον σωτηρίας — οὐ διὰ τὸ θεωρούμενον, ἀλλὰ διὰ τὸν πάντων σωτῆρα* genant. Dies war sie aber nicht blos als „ein Zeichen, daß so gut als diese Schlange auf Jahve's Geheiß gebunden und unschädlich gemacht in der Höhe schwebe, eben so jeder, der dies im Glauben an die erlösende Kraft Jahve's anschaue, vor dem Uebel gesichert sei — also ein bildliches Zeichen wie bei uns das des heiligen Georgios mit dem Lindwurme" (*Ewald* Gesch. II S. 228), denn hienach würde gar kein innerer Causalnexus zwischen den feurigen Schlangen und dem ehernen Schlangenbilde stattfinden, — sondern als Bild der durch Gottes Gnade unschädlich gemachten Giftschlangen. Denn Gott ließ ja nicht eine wirkliche Schlange dazu nehmen, sondern ein Schlangenbild, in welchem die feurige Schlange gleichsam zu todtem Erze erstarrt war, errichten, zum Zeichen daß das tödtliche Gift der feurigen Schlangen in dieser ehernen Schlange überwunden sei. Diese ist daher auch nicht als Symbol der göttlichen Heilkraft zu fassen und die Wahl dieses Symbols nicht mit *Winer* (bibl. R. Wörterb. II S. 415), *Kurtz* (II S. 440), *Kn.* u. A. aus der religiös symbolischen Anschauung des gesamten heidnischen Altertums von der Schlange als einer Segen, Heil und Genesung bringenden Macht, wodurch sie zum Symbole der Heilkraft und zur Repräsentation der Heilgötter erhoben ward, abzuleiten und zu erklären. Diese heidnische Anschauung ist nicht nur dem Alten Testamente fremd, und hat auch in dem Factum, daß zu Hiskia's Zeit das Volk dem von Mose errichteten ehernen Schlangenbilde abergläubische Verehrung bewies (2 Kg. 18, 4), keinen Haltpunkt, sondern steht auch mit der durch Gen. 3, 15 begründeten biblischen Anschauung von der Schlange, als Repräsentantin des Bösen, in unvereinbarem Widerspruch, und ist aus der magischen Kunst der Schlangenbeschwörung geflossen, die das A. Testament als abgöttischen Greuel verabscheut. Hiezu komt, daß der dieser Deutung zu Grunde liegende Gedanke: Gift ist durch Gift zu heilen, in Hos. 13, 14 nicht begründet, sondern der Schrift fremd ist. Gott straft zwar Sünde durch Sünde, heilt aber weder die Sünde durch Sünde, noch den Tod durch den Tod, sondern um die Sünde überwinden zu können, mußte der Erlöser ohne Sünde sein, um dem Tode seine Macht zu nehmen, mußte Christus, der Fürst des Lebens, der das Leben in sich hatte, aus dem Tode und Grabe auferstehen (Joh. 5, 26. 11, 25. Act. 3, 15. 2 Tim. 1, 10).

Zum *σύμβολον σωτηρίας* wird die eherne Schlange durch die drei schon von *Luther* klar erkanten Momente: „Zum *ersten,* muß die Schlange, die Moses auf Gottes Befehl machen soll, ehrnen oder küpfern sein, das ist, röthlicht, und allerdings (doch ohne Gift) ähnlich denen, die von den feurigen Schlangen gebissen, roth waren und vor Hitze branten. Zum

andern, muß die ehrne Schlange aufgerichtet werden auf einem Pfahl zum Zeichen. Zum *dritten,* müssen die, so von dem feurigen Schlangenbiß genesen und leben wollen, die ehrne Schlange auf dem Pfahl aufgerichtet, ansehen, sonst können sie nicht genesen noch leben" (*Luthers* Predigt üb. Joh. 3, 1—15 in s. Werken Erl. Ausg. IV S. 173 vgl. S. 183). In diesen drei Momenten liegt auch, wie *Luther* gleichfalls schon gut entwickelt hat, der typische Charakter dieses Symbols, auf welchen Christus in dem Gespräche mit Nikodemus Joh. 3, 14 hinweist. Nämlich darin, daß die eherne Schlange zwar die Gestalt einer wirklichen Schlange hat, aber doch „ohne Gift und aller Ding unschädlich" ist. So hat auch Gott seinen Sohn gesandt in der Gestalt des sündlichen Fleisches und doch ohne Sünde (Röm. 8, 3. 2 Cor. 5, 21. 1 Petr. 2, 22—24). 2. In der Aufrichtung der Schlange zu einem Paniere. Darin lag ein *δειγματίζειν ἐν παρρησίᾳ*, ein *θριαμβεύειν*, ein triumphirendes Zurschaustellen der in dem ehernen Schlangenbilde ertödteten giftigen Schlangen, gleichwie die Erhöhung Christi an das Kreuz ein öffentlicher Triumph war über die bösen Mächte und Gewalten unter dem Himmel (Col. 2, 14 f.). 3. In der Heilung durch den Blick auf das Schlangenbild. Gleichwie die Israeliten in gläubigem Gehorsam gegen das Wort des Herrn ihren Blick auf die eherne Schlange richten mußten, um von dem Bisse der giftigen Schlangen geheilt zu werden, eben so müssen wir auf den ans Kreuz erhöhten Menschensohn gläubig hinschauen, wenn wir von dem Bisse der alten Schlange, von Sünde, Tod, Teufel und Hölle erlöst werden wollen. „Christus ist das Gegenbild der Schlange, insofern als er die schädlichste aller schädlichen Potenzen, die Sünde auf sich nahm und stellvertretend büßte." *Hgstb.* zu Joh. 3, 14. — Das eherne Schlangenbild wurde übrigens von den Israeliten mit nach Canaan genommen und bis unter Hiskia erhalten, der es zerschlagen ließ, weil das abgöttische Volk diese heilige Reliquie durch Rauchopfer verehrt hatte 2 Kg. 18, 4.

V. 10—20. **Israels Zug um Edom und Moab herum bis zur Höhe des Pisga im Felde Moabs.** Vgl. 33, 41—47. — V. 10. Von der nicht näher bezeichneten Lagerstätte in der Araba, wo das murrende Volk durch feurige Schlangen gestraft worden, brach Israel auf nach *Oboth.* Nach dem Stationenverzeichnisse 33, 41 ff. zogen sie vom Hor nach *Zalmona,* dessen Lage noch nicht ermittelt ist, da die Vermutung *C. v. Raumers,* der Zug der Israeliten S. 45, daß es *Maan* sei, an dem Umstande, daß Maan eine Station der syrischen Pilgerkarawane ist, keinen sichern Halt hat; von da nach *Phunon* und dann erst nach *Oboth.* Der Name *Phunon* ist ohne Zweifel eins mit *Phinon,* einem Stammsitze der edomitischen Phylarchen Gen. 36, 41; nach *Hieron.* im *Onom. s. v. Fenon: viculus in deserto, ubi aeris metalla damnatorum suppliciis effodiuntur* (s. zu Gen. 36, 41), *inter civitatem Petram et Zoaram.* Diese Angabe paßt, sobald wir uns die Lage von Phunon nur nicht in gerader Linie zwischen Petra und Zoar denken, sondern sie mehr östlich hinter den Bergen am Saume der Wüste zwischen beiden Orten annehmen. Denn vom Südende der Araba zogen die Israeliten unstreitig durch den Wady *el Ithm* (*Getum*), der wenige Stunden nördlich von Akaba und dem alten Ezjongeber von

Osten her in die Araba mündet, auf die Ostseite von Idumäa. Damit hatten sie das Gebirge Edom umgangen, die Wendung nach Norden (Deut. 2, 3) begonnen, so daß sie nun im Osten des Edomitergebirges „durch das Gebiet der Söhne Esau's" nordwärts weiter zogen, ohne Zweifel auf demselben Wege, den noch heutiges Tages die von Gaza her durch das Ghor nach Maan ziehenden Karawanen nehmen. „Dieser läuft auf einem Rain, der die Westgrenze des wüsten Arabiens und die Ostgrenze des cultivirten Landes bildet, welches sich vom Lande Edom bis zu den Quellen des Jordan auf der Morgenseite des Ghor hinzieht" (*v. Raumer* Zug S. 45). — An der Westseite ihrer Berge hatten die Edomiter den Israeliten den Durchzug durch ihr Land verweigert (20, 18 ff.), da das Gebirge Seir mit steilem hohen Abfalle westwärts gegen das Ghor (die Araba) abfällt und nur von ein paar engen Wadys von Westen nach Osten durchschnitten wird, unter welchen der Wady Ghuweir allein einem Heere einen nicht allzuschwierigen Einmarsch darbietet, aber auch mit einer mäßigen Armee besetzt werden kann, daß kein Feind durch ihn in das Land einzudringen vermag, vgl. *Leake* bei *Burckh.* S. 21 f. u. *Robins.* III S. 140. Anders war es auf der Ostseite, wo das Gebirge sich in große, hochgelegene Ebenen absenkt, die nur wenig über die Wüste Arabiens sich erheben. Hier auf der schwachen Seite ihrer Grenzen entfiel den Edomitern der Mut, Israel feindlich entgegenzutreten. Hier hätten die Israeliten ihnen ihr feindseliges Benehmen entgelten können. Aber der Herr hatte Israel geboten, die Söhne Esau's nicht zu bekriegen, sondern beim Durchzuge durch ihr Gebiet Speise und Wasser von ihnen für Geld zu kaufen (Deut. 2, 4—6). Da fügten sich die Edomiter in die Notwendigkeit und suchten aus ihr durch Verkauf von Lebensmitteln Vorteil zu ziehen, „auf die nämliche Weise, wie noch jezt die Karawane von Mekka von den Gebirgsbewohnern an der Pilgerstraße versorgt wird" (*Leake* bei *Burckh.* S. 24). — Die Lage von *Oboth* ist bis jezt unbestimbar.

V. 11. Die nächste Lagerstätte war „*Ijje Abarim* in der Wüste, die vor Moab gegen Sonnenaufgang liegt" d. i. an der östlichen Grenze von Moabitis (33, 44). Da der in einem tiefen und schmalen Felsenbette von Südosten her in das todte Meer mündende Wady *el Ahsy,* der in seinem untern Laufe *el Kerahy* genant wird (*Burkh.* Syr. S. 673 f.), Idumäa von Moabitis scheidet, so ist עִיֵּי הָעֲבָרִים d. i. Trümmer (Ruinen) der Uebergänge an der Grenze Moabs nördlich von diesem Wady zu suchen, aber schwerlich mit *Kn.* an der Hügelreihe *el Tarfuye,* die weiter südlich *Orokaraye* heißt und südwestlich von *Kerek* endet (*Burckh.* S. 624. 638), während sie nordwärts durch die Hügelreihe *el Ghoweithe* und den Gebirgszug *el Zoble* fortgesezt wird; wenn auch unter הָעֲבָרִים „die Uebergänge oder Seiten" diese Hügelreihen und Bergzüge, welche dem Amoriter- und Moabiterlande zur Seite gehen und die einschließenden Seiten bilden, zu verstehen sein mögen. Denn die Grenzscheide zwischen den *el Tarfuye-* und den *el Ghoweithe*-Hügeln liegt dem Arnon so nahe, daß zwischen ihr und dem Arnon nicht der nötige Raum für die Lagerstätte am Bache Sared (v. 12) bleibt. *Ijje Abarim* oder *Ijjim* kann nicht fern von dem nördlichen Ufer des *el Ahsy* gelegen sein, vielleicht in der Nähe von *Kalaat el Hassa*

(*Ahsa*), dem Quellpunkte des *Ahsy*, einer Station der Pilgerkarawanen (*Burckh.* S. 1035). Auch die Moabiter solte Israel nicht befeinden (Deut. 2, 9 ff.); daher zogen die Israeliten v. 12 an der Ostgrenze von Moabitis hin zum Bache *Sared*. Darunter ist nicht der Wady *el Ahsy* zu verstehen (*Rob.* III S. 107. *Ewald* Gesch. II S. 259 u. *Ritter* Erdk. XV S. 689); denn diesen mußten sie schon überschritten haben, als sie zur Grenze Moabs kamen (v. 11), auch wol nicht „der Bach *Saïde*, welcher vom Südosten komt, etwa zwischen den Bergreihen *Ghoweithe* und *Tarfuye* hindurchgeht und dem Arnon, als dessen Hauptquelle zugeht," wofür *Kn.* den sehr zweifelhaften Grund, daß dessen Name aus *Sared* verdorben sei, geltend macht, sondern warscheinlich der Wady *Kerek* in seinem obern Laufe, unfern *Katrane* an der Pilgerstraße (*v. Raumer* Zug S. 47. *Kurtz* u. A. — V. 13. Das folgende Lager war „jenseits (מֵעֵבֶר) d. i. an der Seite des *Arnon*, welcher in der Wüste, der aus dem Gebiete der Amoriter hervorgeht". Der *Arnon*, d. i. der heutige Wady *Modscheb* entsteht aus der Vereinigung des von Südost her kommenden, nicht weit von Katrane an der Pilgerstraße entspringenden *Seyl* (d. i. Bach oder Fluß) *Saïde* mit dem von Nordost herkommenden *Ledschum*, welcher die kleinen Flüsse *el Mekhreys* und den von der Pilgerstation *Kalaat Balua* herkommenden *Balua* aufnimt, und fließt in einem schmalen, tiefen, von sehr steilen und hohen Felsufern eingeschlossenen und mit vielen Steinblöcken, die sich von den höheren Lagen losgerissen haben, bedekten Thale dem todten Meere zu (*Burckh.* S. 633 ff.), so daß er nur an einigen Stellen zu passiren ist, weshalb ein wanderndes Volk wie die Israeliten nicht über den Modscheb selbst in das Gebiet der ihnen feindlichen Amoriter eindringen konte.[1] Denn der Arnon bildete die Grenze zwischen Moab und dem Amoritergebiete. Die Stelle, wo Israel am Arnon lagerte, ist am oberen Laufe desselben zu suchen, da wo er noch „in der Wüste" fließt; aber nicht am W. *Saïde*, obgleich *Burckh.* S. 635 diesen die Hauptquelle des Modscheb nent, sondern an dem in den Ledschum mündenden *Balua*. Warscheinlich führten diese Flüsse, von welchen der *Ledschum* von Norden herkomt, schon den Namen *Arnon*, wie aus der Bestimmung: „welcher von dem Gebiete der Amoriter ausgeht" zu schließen. Die Lagerstätte Israels „jenseits des Arnon in der Wüste" ist demnach in der Gegend von *Kalaat Balua* anzunehmen, und zwar an der Südseite des *Arnon* (*Balua*). Dies ergibt sich klar aus Deut. 2, 24. 26 ff., wonach die Israeliten mit dem Uebergange über den Arnon in das Gebiet des Amoriterkönigs Sihon einrükten, zuvor aber eine Gesandtschaft mit friedlicher Bitte um Durchzug durch sein Land an ihn geschikt hatten, vgl. v. 21 ff. Wenn dies nach Deut. 2, 26 „von der Wüste von *Kedemot*," einer amoritischen Stadt, aus geschah, so folgt daraus noch nicht, daß die Israeliten damals schon den Arnon überschritten hatten, in das Gebiet der Amoriter bereits eingerükt waren, sondern nur, daß sie an der Grenze desselben standen in der nach

1) „Keineswegs ist zu denken, daß ein ganzer Völkerzug sich mit Hab und Gut wie mit seinen Heerden den Gefahren und größten Beschwerden des Uebergangs eines so fürchterlich wilden, tiefen Thales ohne Not ausgesezt haben werde, um in Feindesland einzudringen." *Ritter* Erdk. XV S. 1207.

Kedemot benanten Wüste, die bis an diese, schon ihrem Namen nach zu urteilen, östlichste Stadt des Amoritergebiets reichte. *Kedemot* wurde nach Eroberung des Landes den Rubeniten zugeteilt (Jos. 13, 18) und zur Levitenstadt gemacht Jos. 21, 37. 1 Chr. 6, 64.

Hier erhielt Israel vom Herrn die Aufforderung, über den Fluß Arnon zu gehen, und den Amoriterkönig Sihon von Hesbon zu bekriegen und sein Land in Besitz zu nehmen, mit der Verheißung, daß der Herr Sihon in Israels Hand gegeben habe und alle Völker vor ihnen her mit Furcht und Schrecken erfüllen werde (Deut. 2, 24 f.). Diese verheißungsreiche Aufforderung erfülte nicht nur das Volk Israel mit Mut und Kraft, den Kampf mit diesem mächtigsten Stamme der Cananiter aufzunehmen, sondern begeisterte auch Dichter aus seiner Mitte, die Kriege und Siege Jehova's über seine Feinde in Liedern zu feiern. Aus einem dieser Lieder werden hier v. 14 ff. einige Verse mitgeteilt, nicht um die geographische Angabe, daß der Arnon die Grenze von Moabitis berühre oder daß Israel nun an der Grenze des moabitischen und amoritischen Gebietes angekommen wäre, zu bewarheiten, sondern als ein Zeugnis dafür, daß die Israeliten an der Grenze Moabs durch die göttliche Zusage mit der Zuversicht von der Einnahme des vor ihnen liegenden Landes der Amoriter erfült worden waren. V. 14 f. „Darum *sc.* weil der Herr hier den König Sihon mit seinem Lande in die Hand Israels gegeben, heißt es in dem Buche der Kriege des Herrn: „Vaheb (nimt Jehova) im Sturm, und die Bäche des Arnon und den Thalgrund der Bäche u. s. w." Das Buch der מִלְחֲמֹת יְהוָה „Kriege Jehovas" ist weder ein amoritisches Buch von den Streiten Baals, in welchem die von Sihon und andern amoritischen Kriegshelden unter dem Beistande Baals ausgeführten Waffentaten besungen waren, wie *G. Unruh*, der Zug der Isr. aus Aeg. nach Canaan S. 130 fabelt, noch ein aus den Zeiten Josaphats stammendes Werk über die Vorgeschichte Israels von den hebräischen Erzvätern an bis über Josua hinaus mit eingewebter Gesetzgebung, wozu es *Knobels* kritische Phantasie stempeln möchte, sondern eine Sammlung von Liedern, in welchen die großen Taten des Herrn an und für Israel besungen wurden, aus den Zeiten Mose's; und „das Citat steht zu der Erzählung in gleichem Verhältnisse, wie die Verse von *Körner*, die ein Geschichtschreiber der Freiheitskriege, der selbst an ihnen teilgenommen, etwa einflicht" (*Hgstb.* Beitrr. III S. 225).[1] Die aus dem Liede ausgehobene Strophe hat weder Subject noch Verbum, da das Lied den Zeitgenossen bekant war und das zu Ergänzende sich leicht aus

1) „Daß ein solches Buch schon in der lezten Zeit Mose's, in welcher sich das junge Geschlecht zum ersten Male recht kräftig und allgemein als das Heer Jehova's wußte und bewährte, entstehen konte, ist so wenig befremdlich, daß wol kaum eine angemessenere Zeit für den Anfang einer solchen Schrift gefunden werden kann" (*Baumg.*). Wenn aber dies, so läßt sich auch die Anführung dieser Liedersammlung nicht als Argument gegen die mos. Abfassung des Pentateuchs geltend machen, da ja Mose die Geschichte der Züge von Kades bis in die Arbot Moab jedenfalls erst niedergeschrieben hat, nachdem die beiden Amoriterkönige überwunden waren, das ostjordanische Land erobert war und die Israeliten das Lager in den Steppen Moabs gegenüber Jericho bezogen hatten.

dem Zusammenhange, aus dem Titel: Kriege Jehova's ergibt. Sie lauten: *Vaheb in Sturm und die Bäche Arnons; und die Ergießung der Bäche, die sich wendet nach der Wohnung Ar und sich lehnet an die Grenze Moabs.* וָהֵב *Vaheb* ist ohne Zweifel *nom. propr.* einer amoritischen Festung; und בְּסוּפָה in Sturm nach Nah. 1, 3: „der Herr, im Sturm ist sein Weg" zu erklären: „in Sturm einhergehend nahm er Vaheb ein und die Bäche des Arnon d.h. die verschiedenen in den Arnon einmündenden Wadys, von Bächen durchschnittenen Thalgründe. אֲשֶׁד הַנְּחָלִים eig. Ergießung der Bäche, von אָשַׁד *effusio,* das Ergießen, dann der Ort wo sich Bäche herab ergießen, der Abhang der Berge und Hügel, wofür gewöhnlich אַשְׁדָּה im *plur.* steht, namentlich von den Abhängen des Gebirges Pisga Deut. 3, 17. 4, 49. Jos. 12, 3. 13, 20, und הָאַשְׁדֹּת von der Hügelregion Palästina's, die den Uebergang vom Gebirge zur Ebene bildet Jos. 10, 40 u. 12, 8. שָׁכַן das Wohnen poetisch von der Wohnstätte wie 2 Sam. 23, 7. Obad. 3. עָר die altertümliche Form für עִיר Stadt ist gleich dem עָר מוֹאָב v. 28. Jes. 15, 1 „die Stadt Moabs an der Grenze des Arnon, der am Ende des (moabit.) Gebiets" (22, 36); von den Griechen Ἀρεόπολις genant, in der Nähe von Aroër (Deut. 2, 36. Jos. 13, 9), vermutlich am Zusammenflusse des Ledschum und Modscheb gelegen, in dem „schönen grünen Weidegrunde, in dessen Mitte ein Hügel mit einigen Ruinen steht" und nicht weit davon die Ruine eines kleinen Kastells nebst einem Haufen zerbrochener Säulen anzutreffen (*Burckh.* Syr. S. 636). Dieses *Ar* ist nicht mit dem heutigen *Rabba* in der Mitte des Moabiterlandes, 6 Stunden südlich vom Ledschum, zu identificiren, auf welches in der patristischen Zeit der Name *Areopolis* übergegangen ist, warscheinlich nach der Zerstörung von *Ar,* dem alten Areopolis durch ein Erdbeben, von dem *Hieronym. ad Jes. 15.* aus seiner Kindheit berichtet; warscheinlich das Erdbeben vom J. 342 n. Chr., durch welches viele Städte des Orients und auch Nikomedia zerstört wurde, vgl. *Hgstb.* Bileam S. 234. 237. *Ritter* Erdk. XV S. 1212 ff. u. *v. Raumer* Paläst. S. 270 f. der 4. Aufl.

V. 16—19. Von dort zogen sie nach *Beer* (בְּאֵר Brunnen); eine Lagerstätte, welche ihren Namen davon erhielt, daß Gott hier dem Volke Wasser gegeben, aber nicht wie früher durch wunderbare Spendung aus dem Felsen, sondern dadurch daß er Brunnen zu graben befahl. Dies ergibt sich aus dem Liede, mit welchem die Gemeinde diese göttliche Gnadengabe verherrlichte. Damals sang nämlich Israel: *Steig auf Brunnen! singet ihm zu! Brunnen den Fürsten gegraben, den die Edlen des Volks gehöhlet, mit dem Scepter, mit ihren Stecken.* עָנָה wie Ex. 15, 21 u. 32, 18. מְחֹקֵק Herscherstab vgl. Gen. 49, 10. *Beer* warscheinlich einerlei mit *Beer Elim* (Jes. 15, 8) im Nordost von Moab, lag noch in der Wüste; denn von dort zogen die Israeliten „aus der Wüste nach *Mattana*" (v. 19), von da nach *Nahaliel* und von da nach *Bamoth.* Nach *Euseb.* (vgl. *Relandi Palaest. ill. p. 495*) lag *Mattana* (Ματθανέμ) am Arnonthale, 12 röm. Meilen östlich (soll wol heißen: südostlich oder südlich) von *Medaba,* und ist vielleicht in dem in Trümmern liegenden Orte *Tedun* nahe bei der Quelle des Ledschum (*Burckh.* S. 635 f.) zu suchen (*Hgstb.* Bil. S. 240 *Kn.*

u. A.). Von *Nahaliel* hat sich noch der Name in der Form *Encheileh* (انكيله) erhalten. So heißt nämlich der Ledschum, nachdem er den Balua aufgenommen, bis zu seiner Vereinigung mit dem Saïde (*Burckh.* S. 635). Hienach bewegte sich der Zug Israels von *Beer* in der Wüste aus nordwestlich nach *Tedun,* dann westlich nach dem nördlichen Ufer des *Encheileh* und von dort weiter in nordwestlicher und nördlicher Richtung nach *Bamoth.* Daß *Bamoth* mit *Bamoth Baal* d.i. Höhen des Baal (22, 4) identisch sei, unterliegt keinem Zweifel. Nach Jos. 13, 17 vgl. Jes. 15, 2 lag *Bamoth* in der Nähe sowol von *Dibon* (*Dibân*) zwischen dem Wady Wale und Wady Modscheb als von *Beth-Baal Meon* d.i. *Myun* ½ deutsche Meile südlich von Hesbon; und nach 22, 41 konte man von *Bamoth Baal* aus das Ende des isr. Lagers in den Steppen Moabs sehen. Hienach kann *Bamoth* nicht der südlich von W. Wale befindliche Berg sein, auf dessen Gipfel *Burckh.* S. 632 eine sehr schöne Ebene erwähnt (*Hgstb.* Bil. S. 242 f.), weil man von diesem Berge aus keine Aussicht in die Steppen Moabs hat, indem dieselbe durch den Dschebel Attarus verdekt wird, sondern *Bamoth* ist eine Höhe auf dem langen Berge *Attarus,* der sich am südlichen Ufer des Zerka Maein hinzieht, und vielleicht eine Stelle auf dem Gipfel des Dsch. Attarus, „dem höchsten Punkte in der Umgegend", auf welchem sich nach *Burckh.* S. 630 „ein von einem sehr großen Pistacienbaume überschatteter Steinhaufe" findet. Ein wenig weiter unten liegt südwestlich davon der verfallene Ort *Kereijat* (*Körriat* bei *Seetzen* II S. 342) d.i. *Kerijot* Jer. 48, 24. Am. 2, 2. — V. 20. Von Bamoth zogen sie „nach dem Thale, welches im Felde Moabs, auf der Höhe des *Pisga* und über die Fläche der Wüste hinblickt." רֹאשׁ הַפִּסְגָּה Haupt, Höhe des *Pisga* ist Apposition zu שְׂדֵה מוֹאָב. Das „Feld Moabs ist ein Teil der von Rabbat Ammân bis zum Arnon sich erstreckenden Hochebene, „welche zum Teil, wie z. B. in der Umgegend von *Eleale* weit und breit baumlos, aber mit Ruinen zerstörter Städte bedekt ist," und „die morgenwärts sich in die Wüste Arabiens verläuft und abendwärts gegen den Jordan und das todte Meer abfält" (*v. Raumer* Pal. S. 71). Es ist identisch mit der „ganzen Ebene (מִישׁוֹר) von *Medeba* bis *Dibon*" (Jos. 13, 9) und „der ganzen Ebene an (bei) Medeba" (v. 16), in welcher Hesbon und ihre Städte lagen (v. 17 vgl. v. 21 u. Deut. 3, 10). Das Thal in dieser Hochebene lag auf der Höhe des *Pisga* d.i. dem nördlichen Teile des Gebirges Abarim (s. später) und blikte über die Fläche der Wüste hin. הַיְשִׁמֹן „die Wüste" ist die Ebene *Ghor el Belka* d.h. Thalgrund der Oede am Nordostrande des todten Meeres, die sich von dem Wady *Menshalla* oder W. *Ghuweir* (*el Guêr*) an bis an den kleinen Bach *el Szuême* (W. *es Suweimeh* auf der *van de Velde*schen Karte) am todten Meere hinzieht und dasselbe auf dieser Seite am Nordende immer mehr verengt. „*Ghor el Belka* hat einen teils unfruchtbaren salzigen und steinichten Boden, teils Stellen, welche angebaut werden können. Nordwärts vom Bache *el Szuême* fängt schon die große Jordanebene an, welche bis zu dem gegen 2 Stunden entfernten *Nahr Hesbân* hinauf unfruchtbar ist und blos salzige bittere Kräuter für Kamele trägt" (*Seetzen* II S. 373. 374), und wol auch noch zum *Jeschimon* gerechnet wurde, da *Beth-Jeschimot* in ihr lag, s. zu 23, 28. Das Thal, in wel-

chem die Israeliten im Felde Moabs oben auf dem Pisga lagerten, ist demnach westlich von Hesbon auf dem in das Ghor el Belka abfallenden Bergzuge des Abarim zu suchen. Von ihm zogen die Israeliten in die *Arbot Moab* s. 22,1.

Vergleichen wir mit den v.11—20 genanten Lagerstätten das Stationenverzeichnis c.33,41—49, so sind dort zwischen *Ijje Abarim* und den *Arboth Moab* statt der hier genanten 7 Lagerorte: Bach Sared, jenseits des Arnon in der Wüste, Beer, Mattana, Nahaliel, Bamoth und Thal im Felde Moabs oben auf dem Pisga, nur 3 angegeben, nämlich: *Dibon* Gads, *Almon Diblatajim*, und Berge *Abarim* vor *Nebo*. Daß die lezterwähnte Oertlichkeit nur eine andere Benennung für das Thal im Felde Moabs oben auf dem Pisga ist, erhellt unzweifelhaft daraus, daß der Berg *Nebo* nach Deut.34,1 vgl.3,27 ein Gipfel des *Pisga* war und nach Deut. 32,49 auf dem Gebirge *Abarim* lag, woraus sich zugleich ergibt, daß der *Pisga* ein Teil des Gebirges *Abarim*, und zwar der nördliche, Jericho gegenüber liegende war, s. zu 27,12.— Die beiden andern Namensverschiedenheiten erklären sich daraus, daß der von den Israeliten, einem Heere von 600,000 Mann mit Weibern, Kindern und Herden, eingenommene Lagerraum innerhalb des bewohnten und mit Städten und Dörfern besezten Landes, wo jeder Ort seinen feststehenden Namen hatte, sich über mehrere Ortschaften ausdehnen mußte, so daß ein und derselbe Lagerplatz nach diesem oder jenem Orte, den er berührte, bezeichnet werden konte. Wenn *Dibon Gad* (33,45) das von den Gaditen nach der Eroberung des Landes gebaute (d.h. wiederaufgebaute oder befestigte) Dibon (32,3.34) ist, welches den Rubeniten zugeteilt wurde (Jos.13,9.17) und in den Ruinen von *Dibân*, 1 Stunde nordwärts vom Arnon sich erhalten hat (*v.Raum.* Pal. S.261), woran nicht zu zweifeln: so ist die Lagerstätte *Nahaliel* (*Encheile*) identisch mit *Dibon* Gads, und 33,45 nach dieser Stadt benant, weil das Lager der Israeliten am nördlichen Ufer jenes Flusses sich bis *Dibon* erstrekt hat. Eben so verhält sich *Almon Diblatajim* zu *Bamoth*. Beide Orte scheinen nicht weit von einander entfernt gewesen zu sein. Denn *Almon Dibl.* ist warscheinlich mit *Beth Diblatajim* identisch, welches Jer.48,22 neben *Dibon, Nebo* und andern moabischen Städten genant und nördlich oder nordwestlich von Dibon zu suchen ist. Denn nach *Hieron.* im *Onom s. v. Jassa* lag *Jahza* zwischen *Medaba* und *Deblatai*, wofür *Euseb.* Δηβούς verschrieben für Διβών hat, indem *Eus.* die Lage von Jahza nach einem südlicheren, *Hier.* nach einem nördlicheren Orte bestimt (*Kn.*). Mithin konte das Lager der Israeliten leicht von Almon oder Beth-Diblatajim bis nach Bamoth sich ausbreiten und nach beiden Orten bezeichnet werden.[1]

1) Weder diese Namenverschiedenheit einzelner Lagerstätten, noch die sachliche Differenz, daß in unserm Cap. 4 Lagerstätten mehr genant sind als c.33, während im Uebrigen das Stationenverzeichnis (c.33) mehr Stationen aufzählt als in dem geschichtlichen Berichte vorkommen, berechtigen zu der Hypothese, daß unser Cap. aus einer anderen Urkunde geflossen sei als c.33. Denn sie erklären sich, wie schon *Kurtz* II S.463 überzeugend dargetan, einfach aus der verschiedenen Tendenz der beiden Capitel. Num. 33 hat lediglich statistische Tendenz. Dieser Katalog soll „die eigentlichen Stationen, d.h. diejenigen Lagerplätze, wo sich Israel zu längerem Aufenthalte niederließ und daher nicht nur ein organisirtes Lager aufgeschlagen, sondern auch das Heiligtum aufgerichtet wurde, der Reihe nach vollständig aufzählen." In dem historischen Berichte dagegen werden nur die geschichtlich bedeutsam gewordenen Lagerstätten erwähnt. Aus diesem Grunde werden da vom Berge Hor bis Ijje Abarim weniger Stationen als in c.33 genant, die, an welchen nichts Wichtiges sich ereignet hatte, übergangen; dagegen von Ijje Abarim bis Arboth Moab mehr als dort, nämlich auch solche erwähnt, wo nicht ein vollständiges Lager mit Aufrichtung der Stiftshütte aufgeschlagen worden, weil sie vermutlich als Ausgangspunkte für die Eroberungszüge in die beiden Amoriterreiche denkwürdig waren.

V.21—35. Besiegung der Amoriterkönige Sihon von Hesbon und Og von Basan und Eroberung ihrer Reiche. V.21—23. Wie an den König von Edom (20,14ff.), so sandte Israel auch an den Amoriterkönig *Sihon*, als es an der Ostgrenze seines Reiches angekommen war (s. zu v.13), Gesandte ab, um von ihm friedlichen Durchzug durch sein Gebiet auf der Heerstraße zu erbitten (vgl. v.22 mit 20,17); und wie der König von Edom, so schlug auch Sihon diese Bitte ab und zog den Israeliten mit seinem ganzen Volke feindlich entgegen. Aber während der Herr den Israeliten verbot, das Brudervolk der Edomiter zu bekriegen, so gebot er ihnen dagegen, den Amoriterkönig mit Krieg zu überziehen und sein Land einzunehmen (Deut.2,24f.). Denn die Amoriter gehörten zu den cananitischen Völkerstämmen, die für das Gericht der Vertilgung reif waren (Gen.15,16). Wenn dessen ungeachtet Israel Boten mit Worten des Friedens (Deut.2,26) an ihn sandte, so geschah dies nur, um die Entscheidung seines Schicksals in seine Hand zu legen, s. zu Deut.2,24. — Und Sihon zog den Israeliten entgegen in die Wüste bis *Jahza*, wo es zur Schlacht kam, in der er unterlag. Die Angaben des *Onom.* über Jahza, nach *Eus.* zwischen *Μηδαμών* (*Medaba*) und *Δηβούς* (*Dibon* s. oben), nach *Hier.* zwischen *Medaba* und *Deblatai*, lassen sich mit seiner Lage in der Wüste vereinigen, sobald man dieselbe nur nicht in gerader Linie zwischen den genanten Orten annimt, sondern in mehr östlicher Richtung am Saume der Wüste, in der Nähe der Anfänge des Wady *Wale*, wohin auch die Zusammenstellung mit *Mephaat* Jos.13,18. 21,37 u. Jer.48,21 führt, s. zu Jos.13,18. — V.24. Israel schlug ihn mit der Schärfe des Schwerts d.h. schonungslos (s. Gen.34,26) und nahm sein Land ein „vom Arnon (Modscheb) bis zum Jabbok, bis zu den Kindern Ammon," d.h. bis zum obern Jabbok dem heutigen *Nahr* oder *Moiet Ammân*. Der *Jabbok*, jezt *Zerka* d.i. der blaue genant, entspringt nämlich nicht, wie *Seetzen* meinte, erst an der Pilgerstraße beim Kastell *Zerka*, sondern sein Quellfluß ist nach *Abulfeda, tab. Syr. p.91* und *Buckingham* (Reise II S.124) der von der alten Hauptstadt der Ammoniter herkommende *Nahr Ammân*, welcher der *obere Jabbok* genant wird, und die Westgrenze der Ammoniter gegen das Reich Sihons, später gegen Gad bildete (Deut.2,37. 3,16. Jos.12,2). „Denn stark (fest) war die Grenze der Ammoniter" d.h. mit starken Festungen besezt, weshalb Sihon seine Eroberungen blos bis an den obern Jabbok, nicht weiter in das ammonitische Gebiet hinein ausdehnen konte. Denn für die Israeliten war nicht die Festigkeit ihrer

Grenze der Grund, weshalb sie in das Land der Ammoniter nicht eindrangen, sondern das Wort des Herrn: „bekriege sie nicht; denn ich werde dir vom Lande der Söhne Ammons keine Besitzung geben“ Deut. 2, 19. Gott hatte nämlich den Patriarchen für ihre Nachkommen nur das Land Canaan zu geben verheißen, das gegen Osten vom Jordan begrenzt wurde (34, 2—12 vgl. mit Gen. 10, 19 u. 15, 19—21); und die Israeliten würden auch auf der Ostseite des Jordan keine Besitzung erhalten haben, hätte nicht der cananitische Zweig der Amoriter sich zu Mose's Zeiten hier ausgebreitet und von der Besitzung der Moabiter so wie nach Jos. 13, 25 vgl. mit Jud. 11, 13 auch der Ammoniter einen großen Teil erobert, und die Moabiter bis hinter den Arnon, die Ammoniter bis hinter den Nahr Ammân zurückgedrängt gehabt. Mit der Besiegung der Amoriter ging alles Land, was dieselben erobert hatten, in den Besitz der Israeliten über, die diese Städte einnahmen, vgl. Deut. 2, 34—36. — Die Bemerkung v. 25: daß Israel in allen Städten der Amoriter sich niederließ (יָשַׁב), greift der Geschichte etwas vor, da die Niederlassung erst dann erfolgte, als Mose den Stämmen Ruben und Gad das eroberte Land zum Besitze gab (c. 32). Von den Städten sind hier nur genant: *Hesbon* und ihre Töchter d. h. die zu ihr gehörenden kleineren Städte (vgl. Jos. 13, 17), die 32, 34—38 u. Jos. 13, 15—28 einzeln aufgezählt werden. — Zur Erläuterung der Angabe: „Hesbon und ihre Töchter“ wird v. 26 hinzugefügt, daß Hesbon die Stadt d. i. Hauptstadt, Residenz des Amoriterkönigs Sihon war, welcher mit dem früheren Könige von Moab gekriegt und ihm sein ganzes Land bis an den Arnon weggenommen hatte. Hienach war bis auf Balaks, des damaligen Moabiterkönigs, Vorgänger auch das Land nördlich vom Arnon moabitisch, und zwar warscheinlich bis an den unteren Jabbok, bis wohin das Reich des Sihon sich erstrekte, s. Deut. 3, 12 f. Jos. 12, 5. — Im Einklange hiemit wird die Gegend, wo die Israeliten vor dem Uebergange über den Jordan Jericho gegenüber lagerten, zum Lande Moab gerechnet (Deut. 1, 5. 28, 69. 32, 49. 34, 5 f.) und Arbot Moab genant (s. 22, 1), wie auch die Weiber, welche dort die Israeliten zum Götzendienste des Baal Peor verführten, Töchter Moabs heißen (25, 1).

V. 27—30. Die glorreiche Eroberung und Einäscherung der Hauptstadt des mächtigen Amoriterkönigs durch die Israeliten in der Kraft des Herrn ihres Gottes begeisterte Spruchdichter (מְשֹׁלִים *denom.* von מָשָׁל Spruch) zu Liedern, in welchen Israel diesen Sieg feierte. Aus einem solchen Liede werden drei Strophen mitgeteilt und mit den Worten: „darum“ *sc.* weil Hesbon so gefallen, „sagen die Spruchdichter“ eingeführt. Die *erste* Strophe v. 27^{b} u. 28 lautet: *Kommet nach Hesbon: Gebaut und hergestellt werde Sihons Stadt! Denn Feuer ging aus von Hesbon, Flamme aus der Stadt Sihons. Es fraß Ar Moab, die Herren der Arnonhöhen.* Die Aufforderung: nach Hesbon zu kommen und diese zerstörte Stadt wieder aufzubauen, ist nicht an die Israeliten gerichtet, sondern an die besiegten Amoriter, und mit *Fr. v. Meyer, Ewald* (Gesch. II S. 267 f.) u. A. als Spott zu fassen: Ihr siegreichen Amoriter, komt nach Hesbon und baut eure von uns in Trümmer gelegte Königsstadt wieder auf! Von ihr ist

ja ein Feuer ausgegangen, das Ar Moab und die Herren der Höhen des Arnon verzehrt hat. Gemeint ist das Kriegsfeuer, welches die siegreichen Amoriter unter dem früheren Könige von Moab von Hesbon aus im Lande Moab entzündeten, der Krieg, in welchem sie sich Ar Moab und die Besitzer der Höhen des Arnon unterwarfen. *Ar Moab* (s. zu v. 15) scheint früher die Hauptstadt von ganz Moabitis oder wenigstens von dem auf der nördlichen Seite des Arnon gelegenen Teile gewesen zu sein, womit ihre Hervorhebung Deut. 2, 9. 18. 29 im Einklange steht. Die Höhen des Arnon sind genant als die Grenzen, bis wohin Sihon seine siegreiche Herschaft über Moab ausgebreitet hatte. Die בָּמֳתֵי dieser Höhen sind die Moabiter. — Die *zweite* Strophe v. 29: *Wehe dir Moab! Du bist verloren, Volk des Camos! Hingegeben hat er seine Söhne als Flüchtlinge und seine Töchter in Gefangenschaft — dem Amoriterkönige Sihon.* Hier wendet sich der Dichter an Moab und verkündet seinen Untergang. *Camos* (כְּמוֹשׁ von כָּמַשׁ = כָּבַשׁ, *subactor, domitor*) war die Hauptgottheit der Moabiter (Jer. 48, 7) wie auch der Ammoniter (Jud. 11, 24), und nicht nur mit dem *Milcom* der Ammoniter, sondern auch mit dem altcananitischen *Baal* und *Moloch* verwandt; nach einer Angabe des *Hieron. ad Esaj. c. 15* nur ein anderer Name für *Baal Peor*; vermutlich ein Sonnengott, der als der König seines Volks und als Kriegsgott verehrt wurde. Als solcher ist er auf Münzen von *Areopolis* abgebildet: auf einer Säule stehend, in der Rechten das Schwert, in der Linken Lanze und Schild haltend, mit zwei Feuerfackeln zur Seite, vgl. *Ekhel doctr. numm. vet. III p. 504,* und wurde in Zeiten großer Not durch Kinderopfer versöhnt (2 Kg. 3, 27). Mehr und zum Teil Abweichendes über denselben gibt *J. G. Müller* in *Herz.* R. Enc. II S. 633 f. — Zu נָתַן ist weder Moab noch Jehova Subject, sondern Camos. Der Gedanke ist: Da Camos, der Gott Moabs, sein Volk nicht einmal vor dem Amoriterkönige retten konte, so ist nun, nachdem Israel diesen überwunden hat, Moab ganz verloren. In dem Triumphe, den Israel durch Besiegung der Sieger über Moab feiert, spricht sich eine Vorahnung von der dereinstigen Unterwerfung Moabs unter das Scepter Israels aus. — V. 30. Die *dritte* Strophe, in welcher das über Moab ausgerufene Wehe begründet wird: *Wir warfen sie nieder, verloren ist Hesbon, bis nach Dibon; und wir verheerten sie bis gen Nophah, mit Feuer bis Medeba.* נֹרֶם ist *1 pers. plur. imp. kal* von יָרָה *c. suff.* ־ם für ־אֵם (wie Ex. 29, 30). יָרָה Pfeile werfen, niederschießen (Ex. 19, 13) dichterisch: zu Boden werfen Ex. 15, 4. נַשִּׁים für נְשִׁים *1 pers. pl. imperf. hiph.* von נָשָׁה gleichbedeutend mit נָצָה Jer. 4, 7 verheeren. Die Suffixe beider Verba gehen auf die Moabiter als die Bewohner der genanten Städte. Dem gemäß ist auch חֶשְׁבּוֹן als *masc.* construirt, weil nicht die Stadt als solche, sondern ihre Einwohnerschaft gemeint ist. *Chesbon* (*Hesbon*) Residenz des Königs Sihon, lag ziemlich in der Mitte zwischen dem Arnon und Jabbok, nach dem *Onom.* 20 röm. Meilen vom Jordan, Jericho gegenüber, und existirt noch in umfangreichen Ruinen mit tief ausgemauerten Brunnen unter dem alten Namen *Hesbân,* vgl. *v. Raum.* Pal. S. 262. Ueber *Dibon* im Süden nur eine Stunde von Arnon entfernt s. S. 304. *Nophach* warscheinlich eins mit *Nobach* Jud. 8, 11, aber von dem *Nobach* umbenanten *Kanata*

32,42 verschieden, lag nach Jud. 8,11 in der Nähe von *Jogbeha* unfern der östlichen Wüste und hat sich warscheinlich in dem Ruinenorte *Nowakis* (*Burckh.* S. 619. *Buckingh.* II S. 46. *Rob.* III S. 922) nordwestlich von *Ammân* (*Rabbat-Ammon*) erhalten. Demnach ist *Nophach* als eine nordöstliche Stadt oder Festung dem im Süden gelegenen *Dibon* gegenübergestelt. Das folgende אֲשֶׁר עַד מ׳ „welches bis Medeba" gibt keinen vernünftigen Sinn. Die LXX geben dafür πῦρ ἐπὶ *M.* und scheinen אֵשׁ עַד gelesen zu haben. Auch die Masora bezeichnet das ר an אשר durch ein *punct. extraord.* als verdächtig. אשר scheint demnach ein alter Schreibfehler für אֵשׁ zu sein, von dem *verb.* נִשְׁרִים abhängig: „mit Feuer bis *Medeba.*" Diese Stadt lag *circa* 2 Stunden südöstlich von Hesbon und hat sich in Ruinen auf einem felsigen Hügel von einer halben Stunde im Umfange unter dem Namen *Medaba* erhalten (*Burckh.* S. 625 *Seetzen* I, 407 f. IV, 223; *Ritter* Erdk. XV S. 1181 f. u. *v. Raum.* Pal. S. 264 f.).[1]

V. 31 f. Als Israel im Lande der Amoriter saß d. h. dort lagerte, ließ Mose *Jaëser* erkunden, worauf die Israeliten „ihre Töchter" d. h. die zu Jaëser gehörenden kleineren Orte wegnahmen und die dort wohnenden Amoriter ausrotteten. Daß sie auch *Jaëser* selbst eroberten, wird als selbstverständlich nicht ausdrücklich gesagt. Aus 32,35 erhellt übrigens, daß *Jaëser* nicht blos erobert, sondern auch zerstört wurde. Diese Stadt, nach dem *Onom. s. v. Jazer* 10 röm. Meilen westlich von *Philadelphia* (*Rabbat-Ammon*) und 15 r. M. nördlich von Hesbon gelegen, ist höchst warscheinlich mit *Seetzen* (I S. 397. 406 IV S. 216) in der Ruinenstätte *es Szîr* an der Quelle des *Nahr Szîr* zu suchen, in dessen Nähe *Seetzen* noch einige Teiche fand, die vielleicht Ueberreste von dem יָם יַעְזֵר Jer. 48,32 sind; weniger warscheinlich nach *Burckh.* Vermutung S. 609 in den Ruinen *Ain Hazir* bei *Kherbet el Suk* südwestlich von *es Salt,* wofür sich *v. Raumer,* Pal. S. 262 entschieden; vgl. Jos. 13. 25. — V. 33—35. Darauf wandten sich die Israeliten nordwärts und zogen hinauf den Weg nach Basan, wo ihnen der König Og mit seinem Volke feindlich entgegenrükte zum Kampfe bei *Edrei.* Von wo aus die Israeliten den Kriegszug gegen Basan unternahmen, ist weder hier berichtet, noch in Deut. 3,1 ff., wo Mose diese Begebenheiten recapitulirt und die Eroberungen genauer als hier angibt, weil für den Hauptzweck der Erzählung darauf nichts ankam. Wir haben uns die Eroberung der Reiche des Sihon und Og wol so zu denken, daß Mose, nachdem Sihon bei Jahza aufs Haupt geschlagen und in rascher Verfolgung dieses Siegs seine Hauptstadt Hesbon erobert worden war, von den verschiedenen v. 16.18—20 erwähnten

1) Daß dieses Lied bei Gelegenheit der Besiegung der Amoriter durch die Israeliten, und namentlich der Einnahme der Hauptstadt Hesbon gedichtet sei, darüber sind *Ewald* a. a. O. und *Bleek*, Einl. in d. A. T. S. 200 einverstanden, da es den Fall von Hesbon in der augenscheinlichsten Weise schildert, diese Stadt aber bald darauf von den Rubeniten wieder aufgebaut wurde und später immer eine bedeutende Stadt blieb. Dagegen hat *Kn.* Sinn und Inhalt der angeführten Verse völlig mißverstanden, indem er das Lied mit älteren Auslegern, wie *Cler.* u. A., für ein amoritisches Produkt hält und auf die Einnahme und Befestigung Hesbon's durch Sihon deutet.

Lagerstätten aus Heeresabteilungen in die einzelnen Teile seines Reiches entsandte, um ihre Städte zu erobern. Nach der Einnahme des ganzen Gebiets des Sihon zog das Hauptheer nach Basan und schlug den König Og in einer großen Feldschlacht bei Edrei, worauf wiederum einzelne Heeresabteilungen unter mutigen Führern die verschiedenen Teile seines Reiches eroberten, vgl. 32,39. 41. 42. — Das Reich des Og umfaßte die nördliche Hälfte von Gilead d. i. die Landschaft zwischen dem Jabbok und dem Mandhur, auch Hieromax Jarmuk genant (Deut. 3, 13. Jos. 12,5), das heutige Dschebel *Adschlun,* und „ganz Basan" oder „den ganzen Landstrich *Argob*" (Deut. 3,4. 13 f.), die heutige Ebene *Dschaulan* und *Hauran,* welcher ostwärts bis *Salcha,* nordostwärts bis *Edrei* (Deut. 3,10) und nördlich bis *Geschur* und *Maacha* reichte (Jos. 12,5). Mehr zu Deut. 3,10. Den Namen *Edrei* führten zwei Städte in Basan. Die eine, welche Deut. 1,4. Jos. 12,4 neben *Astaroth* als zweite Residenz des Königs Og genant ist, wird im *Onom.* s. *v. Astaroth* und *Edrei* 6 röm. M. d. i. reichliche 2 Stunden von Astaroth und 24 bis 25 M. von Bostra gesezt und *Adraa* oder *Adara* genant. Dies ist das heutige *Derà* oder *Draà* (bei *Burckh.* S. 385 u. *Seetzen* I S. 363 f.) und *Draah* (درعا), *Idderat* (الدرعا) bei *Buckhingh.* Syr. II S. 146), ein jezt nur aus einer Anzahl elender, größtenteils aus Basalt gebauter Häuser bestehender Ort auf einer kleinen Anhöhe in einer weiten, baumlosen hügelichten Gegend, mit Ruinen einer alten Kirche und anderer geringer Bauwerke, vermutlich aus der Zeit, wo *Draa, Adraa* als *urbs Arabiae* ein Bischofssitz war, östlich von der Pilgerstraße zwischen *Remtha* und *Mezareib* an einem kleinen Wady gelegen, vgl. *Ritter* Erdk. XV S. 838 ff. Das andere *Edrei,* das Deut. 3,10 als Nordwestgrenze von Basan genant wird, lag nördlicher und hat sich in dem Ruinenorte *Zorah* oder *Edhra* erhalten, s. zu Deut. 3,10. Hier ist das südliche gemeint unfern der Südwestgrenze von Basan, da Og sicherlich die Israeliten nicht bis zur Nordgrenze seines Reiches vordringen ließ, bevor er ihnen eine Schlacht lieferte. — V. 34 f. Wie über den Sihon, so hatte der Herr auch über den Og den Israeliten Sieg verheißen und ihn in ihre Gewalt gegeben, so daß sie ihn mit seinen Söhnen und seinem ganzen Volke schlugen, ohne einen Ueberrest übrig zu lassen, und an beiden Königen nach Deut. 2, 34 den Bann vollzogen. Das Weitere s. zu Deut. 3.

III. Begebenheiten in den Steppen Moabs nebst Verordnungen über die Einnahme und Verteilung Canaans. Cap. XXII—XXXVI.

Cap. XXII, 1. Nach der Besiegung der beiden Amoriterkönige Sihon und Og und der Eroberung ihrer Reiche in Gilead und Basan brachen die Israeliten von der Höhe des Pisga oder dem Gebirge Abarim vor Nebo (s. zu 21,20) auf und lagerten sich in den עַרְבוֹת מוֹאָב „Steppen Moabs jenseit des Jordan von Jericho" d. i. des Teiles vom Jordan, welcher das

Gebiet von Jericho berührt. *Arbot Moab* heißt derjenige Teil der Araba oder großen Jordanebene, des jetzigen *Ghor* (s. zu Deut. 1, 1), der vor Ausbreitung der Amoriter im Ostjordanlande unter Sihon zum Gebiete der Moabiter gehörte, warscheinlich vom todten Meere an bis zur Mündung des Jabbok hinauf. Die Oertlichkeit des Lagers der Israeliten wird daher durch den Zusatz: „jenseit des Jordan von Jericho“ näher bestimt. Diese oft (26, 3. 63. 31, 12. 33, 48. 50. 35, 1. 36, 13. Jos. 13, 32) genante Lagerstätte dehnte sich nach 33, 49 von *Beth-Jesimoth* bis *Abel Sittim* aus. בֵּית הַיְשִׁמֹת d. i. Oedenhausen, an dem nordöstlichen Wüstensaume (הַיְשִׁימֹן 21, 20), des todten Meeres, eine dem St. Ruben zugeteilte Stadt (Jos. 12, 3. 13, 20), lag nach dem *Onom. s. v. Βηθασιμούθ*, *Bethsimuth* 10 r. M. d. i. 4 Stunden südwärts (südöstlich) von Jericho am todten Meere, nach *Joseph. bell. jud. IV, 7, 6* südlich von *Julias* (*Livias* d. i. *Beth-Haram, Rameh* am nördlichen Rande des Wady Hesban (s. zu 32, 36), und hat sich, wie *Ewald* (Götting. gel. Anz. 1866 S. 176) meint, in den Trümmern von *Suaime* erhalten, welche *F. de Saulcy, Voyage en terre sainte. Par. 1865. I p. 315* ff. gefunden und beschrieben hat. אָבֵל הַשִּׁטִּים d. i. Acacienaue, abgekürzt *Schittim* (25, 1) lag nach *Joseph. Ant. IV, 8, 1* an der Stelle der späteren Stadt *Abila* in einer an Dattelpalmen reichen Gegend, 60 Stadien vom Jordan entfernt, warscheinlich am Wady *Eschtah* nördlich von W. Hesban, wenn auch *Kn.'s* Combination von אבל mit אָשְׁטָה = שִׁטָּה mit א *prost.* nicht haltbar sein solte. Von *Schitim* oder *Sittim* brachen die Israeliten unter Josua nach dem Jordan auf, um Canaan einzunehmen (Jos. 3, 1).

In den Steppen Moabs lagerte Israel an der Grenze des verheißenen Landes, von dem es nur der Jordan noch trente. Bevor aber diese Grenze überschritten werden konte, waren noch mancherlei Vorbereitungen zu treffen. Zunächst solte die ganze Gemeinde hier noch eine für alle Zukunft wichtige Erfahrung über ihre Stellung zum Heidentume machen; sodann solte Mose, weil auch er um seiner Versündigung beim Haderwasser willen nicht in Canaan eingehen solte, hier vor seinem Tode noch das Werk der Gesetzgebung zum Abschluß bringen und nicht nur die nötigen Verordnungen über die Eroberung des verheißenen Erbes und seine Verteilung an die Stämme Israels erlassen, sondern auch den wesentlichen Inhalt des ganzen Gesetzes mit allem, was der Herr für Israel getan, der ganzen Gemeinde nochmals eindringlich ans Herz legen, um sie in der Treue gegen den Herrn zu befestigen und vor Abfall zu bewahren. Dieses lezte Werk des treuen Knechtes Gottes, mit dem er sein Mittleramt beschloß, ist im Deuteronomium verzeichnet, während die Gesetze über die Eroberung und Verteilung Canaans mit den Erlebnissen Israels in den Steppen Moabs den lezten Teil unsers Buches ausfüllen.

Cap. XXII, 2—XXIV, 25. Bileam und seine Weissagungen.

Die rasche siegreiche Bewältigung der beiden mächtigen Amoriterkönige und ihrer Reiche erfülte die Moabiter mit Grauen vor der unwiderstehlichen Macht Israels, so daß ihr König Balak mit den Fürsten Midians die Kräfte der heidnischen Magie gegen das Volk Gottes aufzubieten versucht, und zu dem Ende an den berühmten Warsager *Bileam* in Mesopotamien, der in dem Rufe stand, mit Erfolg segnen und verwünschen zu können, Boten mit Geschenken absendet, und ihn bitten läßt zu kommen und mit seinen magisch wirkenden Flüchen die Israeliten so zu schwächen, daß er sie schlagen und aus seinem Lande vertreiben könne (22, 1—7). Diesen Antrag lehnte zwar Bileam zufolge göttlicher Weisung anfangs ab (v. 8—14); als aber hernach eine zweite noch viel ansehnlichere Gesandtschaft moabitischer Fürsten vor ihm erschien, gab ihm Gott die Erlaubnis, mit denselben zu ziehen unter der Bedingung, daß er nur das tue, was Jehova zu ihm reden werde (v. 15—21). Unterwegs wurde er dann durch wunderbares Entgegentreten des Engels des Herrn nochmals gewarnt, nichts zu reden, als was Gott ihm sagen werde (v. 22—35). Als daher Balak bei seiner Ankunft ihm schon an der Grenze seines Reiches entgegenkam, um ihn feierlich zu empfangen, erklärte Bileam ihm, daß er nur das Wort, welches Jehova in seinen Mund legen werde, reden könne (v. 36—40), und verkündigte hierauf in *vier* Sprüchen, was Gott ihm eingegeben. Zuerst auf der Höhe von Bamoth-Baal, von wo er das Ende des israelitischen Lagers sehen konte, daß er dieses so einzig geartete, so zahlreiche und gerechte Volk nicht verfluchen könne, weil sein Gott demselben nicht fluche (22, 41 — 23, 10); sodann auf dem Haupte des Pisga, wo er ganz Israel sehen konte, daß Jehova dieses Volk segne, weil er kein Unrecht an ihm sehe, und daß er als König unter ihm wohne, ihm sein Wort verkünde und ihm Rüstigkeit und Löwenkraft verleihe (23, 11—24). Endlich auf dem Gipfel des Peor, wo er Israel nach seinen Stämmen gelagert überschauen konte, weissagte er in noch zwei Sprüchen die gottgesegnete Ausbreitung und Machtentfaltung Israels in seinem Erbteile (23, 25 — 24, 9) und das Hervorgehen eines Sternes aus Jakob in der fernen Zukunft, das Auftreten eines Herschers in Israel, der alle seine Feinde zerschmettern werde, (24, 10—24), worauf Balak ihn verabschiedete (v. 25).

Ueber den Charakter Bileams sind von Alters her die Ansichten geteilt gewesen.[1] Die Einen (z. B. *Philo, Ambros., Augustin.*) hielten ihn für einen dem Götzendienste ergebenen Zauberer und falschen Propheten, der ohne alle Empfänglichkeit für die ware Religion wider seinen Willen von Gott gezwungen worden sei, über Israel Segen statt Fluch auszusprechen. Die Anderen (z. B. *Tertull. Hieron.* vgl. *Deyling observatt. ss. III p. 81 sqq.*) für einen echten und waren Propheten, der nur durch Habsucht und Ehrgeiz zu Fall gekommen sei. In dieser Ausschließlichkeit sind beide

1) Ueber Bileam und seine Weissagungen vgl. *G. Moebius Prophetae Bileami historia. Lps. 1676. Lüderwald* die Geschichte Bileams deutl. und begreiflich erklärt. Helmst. 1787. *B. R. de Geer Diss. de Bileamo, ejus historia et vaticiniis. Ultraj. 1816. Steudel* in d. Tübing. Ztschr. 1831. II S. 66 ff. *Tholuck* in s. vermischten Schriften I S. 406 ff. *Hengstenberg* die Geschichte Bileams und seine Weissagg. Berl. 1842. *Kurtz* Gesch. des A. B. II S. 464 ff. *L. Reinke* Beitrr. zur Erkl. des A. Test. IV S. 179 ff. u. *Gust. Baur* Gesch. der altestl. Weissagung. Gießen 1861. I S. 329 ff., wo die Literatur vollständiger angegeben ist.

Ansichten unhaltbar. Dies hat nach dem Vorgange von *Witsius* (*Miscellan. ss. I lib. 1 c. 16 §. 33sqq.*) zuerst *Hgstb.*, Bil. S. 5ff. evident nachgewiesen; vgl. auch *Kurtz* II S. 466ff. — Der Name בִּלְעָם LXX *Βαλαάμ* ist nicht mit *Gesen.* von בָּל und עָם *non populus*, Nichtvolk, abzuleiten, sondern entweder von בָּלַע und עָם (mit Ausstoßung eines ע), Volksverschlinger (*Simonis, Hgstb.*), oder warscheinlicher von בָּלַע mit der Bildungssylbe ם־, Verschlinger, Verderber (*Fürst, Dietrich*), wonach *Bileam* seinen Namen „als gefürchteter Zauberer und Beschwörer führte, sei es nun, daß er ihn, aus einer Familie abstammend, in der dies Gewerbe hergebracht war, gleich bei der Geburt erhielt, und daß er nachher in der öffentlichen Meinung wirklich wurde, was die Namengebung von ihm hofte und ihm wünschte, oder daß der Name ihm nach orientalischer Sitte erst später zugeteilt wurde, als die durch ihn bezeichnete Sache ins Leben getreten war" (*Hgstb.*). Der Bedeutung nach ist dieser Name verwandt dem seines Vaters *Beor*.[1] בְּעוֹר von בָּעַר verbrennen, abweiden, vertilgen, so „genant wegen der vernichtenden Kraft, die man seinen Bannflüchen beilegte" (*Hgstb.*). Denn es ist sehr warscheinlich, daß Bileam einer Familie angehörte, in welcher die mantische Disposition oder die magische Kunst erblich war. Schon diese Namen lassen in Bileam einen heidnischen Zauberer oder Warsager vermuten. Hiezu komt, daß Bileam nicht נָבִיא Prophet oder חוֹזֶה Seher genant wird, sondern קוֹסֵם der Warsager (Jos. 13, 22), eine Bezeichnung, die nie von den waren Propheten vorkomt. Denn קֶסֶם Warsagung wird Deut. 18, 10ff. den Israeliten als ein Greuel vor Jehova verboten, und erscheint daher überall nicht nur als schwere Sünde (1 Sam. 15, 33. Ez. 13, 23. 2 Kg. 17, 17), sondern auch allenthalben als Sache der falschen Propheten (Ez. 13, 9. 22, 28. Jer. 14, 14 und selbst Jes. 3. 2, wo קֹסֵם den Gegensatz zu נָבִיא bildet). Sodann geht auch Bileam ganz wie die heidnischen Warsager auf Augurien aus (24, 1 vgl. mit 23, 3. 5), um Offenbarungen zu erhalten, woraus man sieht, daß er sich der Zeichendeutung als des gewöhnlichen Mittels bei seinem Warsagen zu bedienen pflegte.[2] — Andrerseits aber war Bileam auch nicht ohne ein gewisses Maß von richtiger Gotteserkentnis und nicht ohne Empfänglichkeit für die Offenbarungen des waren Gottes, die ihm zu Teil wurden, so daß er ohne wirklich Prophet zu sein doch ware Weissagungen Jehova's verkündigen konte. Er kent nicht nur Jehova, sondern bekent sich auch vor den moabitischen Gesandten und vor Balak zu Jehova. Er

1) Die Namensform *Βοσόρ* 2 Petr. 2, 15, für *Βεώρ* (LXX) scheint aus einer eigentümlichen Aussprache des Gutturals ע entstanden zu sein, wie schon *Loescher de causis ling. ebr. p. 246* meint, wogegen *Vitringa, observatt. ss. L. IV c. 9 p. 1001* glaubt, Petrus habe sie gebildet, *ut per sonum vocabuli Βοσόρ alluderet ad hebraeum* בָּשָׂר, *quod carnem notat, elegante hoc lusu subinnuens, Bileamum, falsum prophetam, suadendo voluptatum carnalium exercitium, merito dicendum esse filium Βοσόρ h. e.* בָּשָׂר *Carnis.*

2) „Daß er sich der Zeichendeutung, dieses so höchst unsichern Mittels, dessen Unzulänglichkeit selbst das Heidentum anerkante, vgl. *Nägelsbach*, homer. Theol. S. 154ff., und das nie ein warer Prophet unter Israel in Anwendung brachte, bediente, das erklärt sich nur aus der Unkräftigkeit der ihm zu Teil gewordenen Erregung durch den Geist Gottes. In wem der Geist kräftig wirkt, der braucht nicht in der Natur umherzuschauen, um des Willens Gottes gewiß zu werden." *Hgstb.*

fragt nach seinem Willen und befolgt denselben (22, 8. 13. 18. 19. 38. 23, 12), zieht daher auch erst dann mit den Gesandten Balaks, als Gott ihm die Erlaubnis dazu gegeben hatte (22, 20). Ohne Gottesfurcht würde er ohne weiteres der Einladung Balaks Folge geleistet haben. Hiezu komt, daß obgleich anfangs nur *Elohim* ihm seinen Willen offenbart (22, 9. 20) und auch beim ersten Ausgehen auf Orakel *Elohim* ihm entgegenkomt (23, 4), doch nicht nur der Engel *Jehova's* ihm unterwegs entgegentritt (22, 22ff.), sondern auch *Jehova* die Worte in seinen Mund legt, die er dem Moabiterkönige verkündigt (23, 5. 12. 16), so daß er alle seine Weissagungen wirklich aus einer vom Geiste Jehova's erregten und beherschten Stimmung heraus verkündigt, und zwar nicht vermöge eines von Gott auf ihn ausgeübten physischen Zwanges, sondern so, daß er mit seinem Gemüte und Geiste in dieselben eingeht, seiner Seele wünscht, den Tod dieser Gerechten d. i. des Volks Israel zu sterben (23, 10) und nachdem er erkant daß es Jehova gefalle Israel zu segnen, es unterläßt, noch ferner auf Augurien auszugehen (24, 1), und schließlich dem erzürnten Balak erklärt, den Befehl Jehova's nicht übertreten zu können, wenn der König ihm auch sein Haus voll Silber und Gold gäbe (24, 13).[1]

Diese Zweiseitigkeit und Zweideutigkeit des religiösen und prophetischen Charakters Bileams erklärt sich daraus, daß er mit einer Anlage zur Divination und Mantik begabt, Warsagung und Zeichendeutung als Gewerbe trieb und, um es in dieser Kunst zur möglichsten Vollkommenheit zu bringen, sowol die Ueberlieferungen der Völker als auch alle Erscheinungen der Gegenwart in den Kreis seiner Beobachtungen zog. Auf diesem Wege mochte er die ersten Elemente der waren Gotteserkentnis aus verschiedenen Nachklängen von der damals noch nicht ganz erloschenen Ueberlieferung der Urzeit gewonnen, vielleicht auch in seinem

1) Auf den bedeutsamen Wechsel im Gebrauche der Gottesnamen, wonach Bileam von Anfang an (22, 8. 13. 18. 19) schon immer von *Jehova* redet, während nach dem Erzähler nur *Elohim* sich ihm offenbarte (22, 9. 10. 12), hat schon *Hgstb.*, Beitrr. II S. 404ff. hingewiesen, und auch *Baur*, Gesch. d. alttestl. Weiss. I S. 334, findet darin eine „feine Unterscheidung", obgleich beide den Unterschied nicht genügend erklären. — Denn durch die Annahme, daß dadurch Bileam stillschweigend der Heuchelei angeklagt (*H.*) oder daß angedeutet werden solle, „der heidnische Seher habe zu dem waren Gotte Israels vorerst noch in keinem Verhältnisse gestanden" (*B.*), wird zwischen *Elohim* und *Jehova* eine Kluft errichtet, mit welcher die Tatsache, daß nach 22, 22 der Zorn *Elohims* über Bileams Reise sich in dem Entgegentreten des Engels *Jehova's* manifestirte, unvereinbar ist. Die Offenbarung Gottes in der Gestalt des Engels *Jehova's* ist nur eine höhere Stufe der vorhergegangenen Offenbarungen *Elohims*. Daraus folgt nur, daß Bileams anfängliche Stellung zu Jehova noch sehr unvollkommen war, dem waren Wesen des Gottes Israels noch nicht entsprochen hat. In seinem *Jehova* hatte Bileam nur *Elohim* d. i. nur ein göttliches Wesen, aber noch nicht den Gott Israels, der ihm erst in der Erscheinung des Engels Jehova's, und noch deutlicher in den Sprüchen, die er in seinen Mund legte, nach seinem waren Wesen offenbar wurde. Dies wird durch den Gebrauch von *Elohim* 22, 9. 10. 12 angedeutet. In den übrigen Stellen, wo dieser Gottesname noch vorkomt, wird er von dem Gedanken gefordert, in 22, 22 um die Wesensidentität von *Elohim* und *Maleach Jehova* auszudrücken, in 22, 38. 23, 27 u. 24, 2 um anzudeuten, daß Bileam nicht aus *eigenem* Geiste, sondern aus Eingebung des *göttlichen* Geistes geredet hat.

Vaterlande schon einzelne Laute von den patriarchalischen Gottesoffenbarungen aus der Heimat der Stammväter Israels vernommen haben. Doch reichen diese Ueberlieferungen zur Erklärung seiner Stellung zu Jehova und seiner Aussprüche über Israel nicht aus. Die specielle Kenntnis Bileams von Jehova, dem Gotte Israels, und von allem, was derselbe an seinem Volke getan hat, und noch mehr die Bekantschaft mit den patriarchalischen Verheißungen, die uns in seinen Weissagungen entgegentritt (vgl. 23, 10 mit Gen. 13, 16; 23, 24 u. 24, 9 mit Gen. 49, 9; und 24, 17 mit Gen. 49, 10), lassen sich nur aus der Tatsache erklären, daß das Gerücht von den großen Taten Gottes an und für Israel in Aegypten und am Schilfmeere nicht blos unter allen anwohnenden Völkerschaften sich verbreitet hatte, wie Ex. 15, 14 vorausverkündigt, und durch Jethro Ex. 18, 1 ff. wie durch die Cananitin Rahab Jos. 2, 9 ff. bezeugt wird, sondern daß die Kunde davon auch bis nach Mesopotamien gedrungen war, da die Euphratländer von Alters her mit Vorderasien und Aegypten in regem Handelsverkehre standen. Durch diese Kunde wurde Bileam ohne Zweifel bewogen, nicht nur über diese Taten sich genauere Nachrichten zu verschaffen um daraus Vorteil für sein Gewerbe zu ziehen, sondern auch sich dem Dienste Jehova's zu weihen, „in der Hoffnung, auf diese Weise an den neuen dem menschlichen Geschlechte geschenkten Kräften participiren zu können, so daß er fortan Jehova seinen Gott nante und in seinem Namen als Prophet auftrat" (*Hgstb.*). In dieser Hinsicht gleicht Bileam den jüdischen Exorcisten, die im Namen Jesu Dämonen austrieben, ohne Christo nachzufolgen (Marc. 9, 38 f. Luc. 9, 49), besonders aber dem Simon Magus, seinem „neutestamentlichen Gegenbilde", der auch von den neuen Gotteskräften des Christentums sich so angezogen fühlte, daß er gläubig wurde und sich taufen ließ, weil er die Zeichen und großen Wunderkräfte, die geschahen, sah (Act. 8, 13). Auch scheint von der Zeit an, da Bileam Jehova suchte, der Ruf von seiner mantischen Kunst noch gestiegen zu sein. Ohne Zweifel war es die Kunde, daß er in einem näheren Verhältnisse zu dem Gotte Israels stehe, welche Balak nach 22, 6 bewog, ihn gegen Israel zu dingen, weil der heidnische König den Glauben aller Heiden teilte, daß Bileam im Stande sei, auf den Gott, dem er diene, einzuwirken und seinen Willen zu bestimmen. Gott hatte dem Warsager vermutlich einzelne merkwürdige Blicke in das Verborgene gewährt, um ihn für den Dienst seines Reiches vorzubereiten. Aber „Bileams Herz war nicht rechtschaffen vor Gott"; „er liebte den Lohn der Ungerechtigkeit" (Act. 8, 21. 2 Petr. 2, 15). Sein nach Ehre und Geld dürstender Sinn wurde durch die Offenbarungen des waren Gottes nicht gebrochen, daß er es über sich vermocht hätte, sein mantisches Gewerbe aufzugeben und dem lebendigen Gotte mit ungeteiltem Herzen zu dienen. So geschah es, daß er durch den Ruf, den Balak an ihn ergehen ließ, in eine Situation gerieth, in welcher er es zwar nicht wagte, etwas wider den Willen Jehova's zu unternehmen, aber doch auch nicht zu gründlicher Sinnesänderung durchdrang, so daß er wol in der Kraft des über ihn gekommenen Geistes Gottes auf die von Balak ihm in Aussicht gestelten Ehren und Belohnungen verzichtete und Segenssprüche über Israel verkündete, aber gleich darauf der Macht der Sünde seines ungebrochenen Herzens erlag, in das alte heidnische Wesen zurückfiel und den Midianitern den Rath erteilte, die Israeliten zu dem unzüchtigen Cultus des Baal Peor zu verlocken (31, 16), und bei der Besiegung dieser Feinde von den Israeliten getödtet wurde (31, 8).[1]

Cap. XXII, 2—21. **Bileam von Balak gedungen, um Israel zu fluchen.** V. 2—4. Als die Israeliten an der östlichen Grenze des Landes Moab vorüberzogen, wagten die Moabiter nichts gegen sie zu unternehmen, sondern überließen ihnen für Geld Brot und Wasser (Deut. 2, 29). Damals hoften sie ohne Zweifel, daß ihr furchtbarer Besieger Sihon auch diese Feinde mit leichter Mühe vernichten oder in die Wüste, woher sie gekommen, zurückwerfen würde. Als sie aber diese Hoffnung vereitelt sahen, als die Israeliten mit siegreicher Gewalt die beiden Amoriterkönige geschlagen und ihre Reiche erobert hatten und durch ehemals moabitisches Gebiet bis an den Jordan vorgedrungen waren, da erfülte die Nähe eines so starken Volkes ihren König Balak mit Furcht und Grauen (קוּץ wie Ex. 1, 12), so daß er auf Mittel zur Vernichtung desselben sann. Begründete Ursache zu solcher Furcht lag nicht vor, da Israel infolge göttlicher Weisung (Deut. 2, 9) keine Feindseligkeiten gegen die Moabiter geübt, sondern ihr Gebiet und Eigentum gewissenhaft geschont, und auch nach Besiegung der Amoriter seine Waffen nicht gegen sie gewendet hatte, sondern bis an den Jordan vorgerükt war, um das Land Canaan einzunehmen. Aber die übernatürliche Macht des Volkes Gottes war dem Moabiterkönige unheimlich, daß ihm Grauen vor den Israeliten ankam. Zu schwach sich fühlend, mit Waffengewalt sie anzugreifen, sucht er bei den Aeltesten Midians Rath. Mit den Worten: „dieser Haufe (הַקָּהָל) wird nun alle unsere Umgebungen ablecken, wie das Rind das Grün des Feldes ablekt" d. h. all unser Hab und Gut ganz aufzehren, macht er sie auf die Gefahr aufmerksam, welche die Nähe Israels seinem und ihrem Gebiete bringen würde, um sie zu veranlassen, sich mit ihm zu gemeinsamen Maßregeln wider diesen gefährlichen Feind zu verbinden. Diese Absicht liegt *implicite* in seinen Worten, wie aus dem Verfolge der Geschichte deutlich hervorgeht. Nach v. 7 ziehen die Aeltesten Midians mit den Aeltesten Moabs zu Bileam, und es unterliegt keinem Zweifel, daß die midianitischen Aeltesten dem Balak den Rath gegeben, den ihnen auf ihren Handelsrei-

1) Wenn die neuere Kritik (*Kn. Baur* u. A.) die Ueberlieferung 31, 8. 16. Jos. 13, 22, daß Bileam ein קוֹסֵם war, welcher den Midianitern den Rath gab, Israel zum Baalsdienste zu verführen, für unvereinbar mit dem in c. 22—24 vorliegenden Berichte über Bileam, seine Stellung zu Jehova und seine Weissagungen über Israel ausgibt, so hat sie damit nur ihre Unfähigkeit, einen religiösen Charakter wie Bileam zu erfassen und psychologisch zu würdigen dargetan, aber durchaus nicht bewiesen, daß die Erzählung c. 22—24 von dem Jehovisten in die elohistische Grundschrift eingeschoben sei. Und was sie zur weiteren Begründung dieser Hypothese vorbringt, nämlich daß die Einwebung von prophetischen Verkündigungen in die geschichtliche Darstellung, der Wechsel der Gottesnamen Jehova und Elohim, die Erscheinung des Engels des Herrn, das wunderbare Reden der Eselin u. dgl. mehr der elohistischen Grundschrift fremd sei, das sind Behauptungen und Voraussetzungen, welche dadurch nicht beweiskräftig werden, daß man sie überall vorbringt, wo bessere Gründe nicht aufzutreiben sind.

sen (vgl. Gen. 37,28) bekant gewordenen Bileam zur Verfluchung der Israeliten herbeizurufen. Auf ein näheres Verhältnis der Midianiter zu Bileam führt auch der Umstand, daß dieser Warsager, nachdem er wider seines natürlichen Herzens Neigung Israel hatte segnen müssen, sich zu den Midianitern begab und ihnen den Rath erteilte, Israel durch Verleitung zum Götzendienste unschädlich zu machen (31,16). — Die hier auftretenden Midianiter sind von dem auf der Sinaihalbinsel wohnenden Zweige dieses Volks (10,29 f. Ex. 2,15 f. 3,1) zu unterscheiden. Sie wohnten schon längst (vgl. Gen. 36,35) an der östlichen Grenze des moabitischen und amoritischen Gebietes in einem grasreichen, aber baumlosen Steppenlande, wo noch viele Trümmerorte und Brunnen aus alter Zeit zu finden (*Buckingh.* Syr. II S. 79 ff. 95 ff.), von Viehzucht (31,32 ff.) und Karawanenhandel lebend, waren aber nicht sehr streitbar, so daß sie nicht nur von den Edomitern geschlagen (Gen. 36,35), sondern auch von Sihon besiegt und tributpflichtig gemacht worden waren, s. zu 31,8. Nur in den Zeiten der Richter fielen sie einmal mit den Amalekitern und Söhnen des Ostens verheerend ins Land Israel ein, wurden aber von Gideon geschlagen und vertrieben (Richt. 6 u. 7), und verschwinden von da ab aus der Geschichte. Die „Aeltesten Midians" sind Stammhäuptlinge, welche die allgemeinen Angelegenheiten dieses gleich Israel in patriarchalischer Verfassung lebenden Volks verwalteten. Die mächtigsten unter ihnen führten den Titel „Könige" (31,8) oder „Fürsten" (Jos. 13,21). — Durch den Satz „und Balak, der Sohn Zippors, war König von Moab in jener Zeit" wird nachträglich das Verhältnis Balaks zu den Moabitern deutlich gemacht.

V. 5. u. 6. Balak sandte Boten zu Bileam nach *Pethor* in Mesopotamien. Die Stadt *Pethor* oder *Pethora* (*Φαθοῦρα* LXX) ist unbekant. Die Combination des Namens bei *Kn.* mit *Φαθοῦσαι*, einem Orte südlich von *Circesium* (*Zosim. III, 14*) und dem *Βέθαννα* des *Ptolem. V, 18, 6* und deren Identificirung mit *Anah, Ἀναθώ, Anatha* (*Ammian. Marcell. 24, 1, 6*) ist sehr unsicher. Auch die Vermutung, daß der Name von פָּתַר Träume deuten (Gen. 41,8) abzuleiten sei und den Ort als einen Sitz von Inhabern geheimer Künste bezeichne, ist mehr als zweifelhaft, weil dem פָּתַר im Aram. פְּשַׁר entspricht, obgleich daran nicht zu zweifeln, daß *Pethor* ein berühmter Sitz babylonischer Weisen sein mochte, da diese Weisen sich in einzelnen Ortschaften zu concentriren pflegten, vgl. *Strabo XVI, 1 §. 6* u. *Münter* Relig. der Babyl. S. 86. — Balak wünscht von Bileam, daß er das Volk Israel, welches aus Aegypten gekommen sei so zahlreich, daß es das Auge der Erde (s. Ex. 10,5) d. h. die ganze Oberfläche des Landes bedecke und ihm gegenüber sitze (gelagert sei), verfluchen möge, damit er es dann vielleicht schlagen und aus dem Lande vertreiben könne. Zur Construct. אוּכַל נָכָּה vgl. *Gesen.* §. 142, 3[c] u. *Ew.* §. 285[c], und zu אָרָה für אֹר *imper.* von אָרַר *Ew.* §. 228[b]. „Denn ich weiß, wen du segnest, der ist gesegnet, und wem du fluchst, der ist verflucht." Balak glaubt mit der gesamten alten Welt an die reale Macht und Wirkung der von Priestern, Warsagern und Goëten ausgesprochenen Flüche, Bann- und Zauberformeln. Diesem Glauben liegt eine Warheit zu Grunde, so sehr dieselbe

auch von dem Heidentume in Wahn- und Aberglauben verkehrt worden sein mag. Wen Gott mit übernatürlichen Kräften seines Wortes und Geistes ausrüstet, dem verleiht er damit zugleich die Macht, in übernatürlicher Weise auf Andere einzuwirken. Ja der Mensch vermag sogar vermöge des realen Zusammenhanges seines Geistes mit der höheren Geisteswelt sich übernatürliche Kräfte anzueignen und für Zwecke der Sünde und Bosheit sich dienstbar zu machen, um Magie und Zauberei zu treiben; Künste die wir nicht für bloßen Wahn und reinen Aberglauben halten dürfen, da die Schrift alten und neuen Testaments die Zauberei als eine reale Macht der Bosheit und des Reiches der Finsternis betrachtet und verpönt (s. Bd. I S. 367 f.). Auch in unserer Erzählung wird die Macht Bileams zu segnen und zu fluchen anerkant, und außerdem dies mehrfach als eine große Israel erzeugte Gnade gepriesen, daß der Herr nicht auf Bileam gehört, sondern den Fluch in Segen gewandelt hat Deut. 23,5. Jos. 24,10. Mich. 6,3. Neh. 13,2. Diese Kraft Bileams wird hiebei freilich nicht von der Macht heidnischer Götter abgeleitet, sondern von der Macht Jehova's, zu dessen Namen Bileam sich bekante, aber doch die Möglichkeit vorausgesezt, daß sein Fluch den Israeliten hätte wirklichen, nicht blos vermeintlichen Schaden zufügen können. Ueberdies zeigt der Verlauf unserer Geschichte, daß Bileam im Grunde seines Herzens sehr geneigt war, den Wunsch des Moabiterkönigs zu erfüllen, und daß diese seine subjective Neigung nur durch die objective Macht des Geistes Jehova's überwunden wurde.

V. 7—14. Als die Aeltesten Moabs und Midians zu ihm kamen mit Warsagerlohn in der Hand, wies er sie nicht ab, sondern ließ sie bei sich über Nacht bleiben, um ihnen Bescheid zu geben, was Jehova zu ihm reden würde. קְסָמִים von קֶסֶם Warsagung, bed. hier das durch Warsagung Erwirkte und Gewonnene, den Warsagerlohn, wie בְּשׂוֹרָה eig. frohe Botschaft in 2 Sam. 4, 10 den Lohn für frohe Botschaft, oder פֹּעַל, פְּעֻלָּה Arbeit, Tat, Werk häufig das Erwirkte, den Erwerb, Lohn. Wäre Bileam ein warer Prophet und treuer Diener Jehova's gewesen, so würde er die Abgesandten mit ihrem Begehren sofort abgewiesen haben, da er als solcher wissen mußte, daß Gott sein erwähltes Volk nicht verfluchen werde. Aber Bileam liebte den Lohn der Ungerechtigkeit. Diese Unlauterkeit seines Herzens verdunkelte seinen Geist, daß er sich, und zwar nicht zum bloßen Schein, sondern mit der Absicht und in der Hoffnung an Gott wendet, die göttliche Zustimmung zu seinem Vorhaben zu erlangen. Auch kam Gott in der Nacht zu ihm, offenbarte ihm durch höhere Einsprache seinen Willen. Ob durch das Medium eines Traums oder einer Vision, wird als für die Sache gleichgültig nicht berichtet. — Die Frage Gottes v. 9: „wer sind diese Männer bei dir?" dient nicht blos zur Anknüpfung des Gesprächs (*Kn.*), sondern soll „das schlummernde Gewissen Bileams wecken, ihn zum Nachdenken über den Antrag jener Männer hinführen und die Kraft der sündigen Neigung brechen" (*Hgstb.*). V. 12. Darauf verbietet ihm Gott ausdrücklich, mit den Gesandten zu ziehen und Israel zu fluchen, da dieses Volk gesegnet sei, wodurch Bileam genötigt wird, die Gesandten unverrichteter Sache abziehen zu lassen, weil Jehova ihm die Erlaubnis

mit ihnen zu ziehen verweigert habe. מָנַע־לִי v. 11 *imper.* von נָקַב = נָקַב s. zu Lev. 24, 11.

V. 15—21. Der Bescheid, mit welchem Bileam die moabitischen Gesandten entlassen hatte, ermutigt Balak, die Hoffnung den berühmten Warsager noch für seine Zwecke zu gewinnen nicht aufzugeben, sondern durch eine neue Gesandtschaft „von Fürsten zahlreicher und geehrter als jene“ und mit glänzenderen Versprechungen den Versuch zu machen, sein früheres Widerstreben zu überwinden, sei es nun daß er, wie warscheinlich, „dasselbe aus einem Reste von schwächlicher Gottesfurcht ableitete, oder daß er es nur für einen Kunstbegriff hielt, wodurch er bessere Bedingungen erhalten wolte“ (*Hgstb.*). Als echter Heide, der in dem Gotte Israels nur einen Nationalgott dieses Volks erblikt, meint er durch glänzende Ehren und reiche Geschenke nicht nur Menschen, sondern auch die Götter günstig für sich stimmen zu können.[1] — V. 18 f. Aber Bileam erwidert auf die Anträge seiner Gesandten: „Wenn Balak mir sein Haus voll Silber und Gold gäbe, so vermag ich nicht den Mund (Befehl) Jehova's, meines Gottes, zu übertreten, zu tun Kleines oder Großes,“ d. h. irgend etwas gegen den Willen des Herrn zu unternehmen (vgl. 1 Sam. 20, 2. 22, 15. 25, 36). Das „nicht vermögen“ fließt aus sittlicher Scheu vor Gott und Furcht vor seiner Strafe. „Dem Bileam steht von Anfang bis zu Ende dieses Eine fest, daß er in dem Werke, zu welchem Balak ihn fordert, schlechterdings nichts vermöge außer durch Jehova. Das ist eine Erkentnis, welche ihm vermöge seiner natürlichen Sehergabe und seiner bisherigen Erfahrung zu seinem Eigentume geworden ist. Allein diese klare Erkentnis Jehova's im Verstande wird ihm durch seine Liebe zu dem Lohne, die in seinem Herzen regiert, wiederum völlig verdunkelt. Weil er um des Lohnes willen Balak, den Feind Israels, liebt, Jehova dagegen um seines Namens willen Israel liebt, so ist Bileam nach seinem innersten Wesen und Willen in Widerspruch mit Jehova, mit dem er sich nach seiner natürlichen Gabe in Einheit weiß. Dadurch fält er in dieselbe Blindheit des Widerspruchs, in welcher Balak gefangen ist“ (*Baumg.*). In dieser Blindheit hoft er Jehova gegen Israel und für Balaks und seines eigenen Herzens Wünsche umstimmen zu können. Daher läßt er (v. 19) die Gesandten wiederum warten, um abermals Jehova zu fragen. Und (v. 20) Gott erlaubt ihm diesmal mit ihnen zu ziehen, aber nur mit der Bedingung, daß er nur das tue, was er zu ihm reden werde. — Der scheinbare Widerspruch, daß Gott zuerst dem Bileam das Mitziehen untersagt (v. 12), sodann aber erlaubt (v. 20) und als Bileam dieser Erlaubnis zufolge sich auf den Weg gemacht hat, der Zorn Gottes über ihn entbrent (v. 22), sezt keine Wandelbarkeit in den Rathschlüssen Gottes voraus,

1) Vgl. was über diesen Glauben *Plinius h. n. 28, 4* von den Römern mitteilt: *Verrius Flaccus auctores ponit, quibus credat, in oppugnationibus ante omnia solitum a Romanis sacerdotibus evocari Deum, cujus in tutela id oppidum esset, promittique illi eundem aut ampliorem apud Romanos cultum. Et durat in Pontificum disciplina id sacrum, constatque ideo occultatum, in cujus Dei tutela Roma esset, ne qui hostium simili modo agerent*, und die weitere Begründung dieser heidnischen Anschauung bei *Hgstb.* Bil. S. 36 f.

sondern verschwindet völlig, sobald man nur die pädagogische Absicht der göttlichen Einwilligung in Betracht zieht. Als bei Ankunft der ersten Gesandtschaft Bileam Gott fragte, ob er mit ihnen gehen und Israel fluchen könne, verbot Gott das Mitziehen und Fluchen. Da aber Bileam mit innerem Widerstreben diesem göttlichen Befehle Folge leistete, so erlaubte ihm Gott, als er nach dem Erscheinen der zweiten Gesandtschaft wiederum fragte, das Gehen mit derselben, aber unter der oben angeführten Bedingung, die ihm das Fluchen verbot. Dies tat Gott nicht etwa blos deshalb, weil er vorhatte, dem Propheten Segnungen statt der Flüche in den Mund zu legen, und „die Segenssprüche des berühmten Propheten immerhin ihm als Mittel dienen konten, Israel zu ermutigen und dessen Feinde zu entmutigen, wenn er ihrer auch nicht gerade bedurfte“ (*Kn.*), sondern zunächst und hauptsächlich um Bileams selber willen, um diesem für höhere Eindrücke nicht unempfänglichen Warsager sowol seine Allmacht und ware Gottheit als auch die göttliche Erwählung Israels in so mächtiger Weise kundzutun, daß er sich für oder wider den Gott Israels und sein Heil entscheiden solte. Dazu ließ Gott ihn zu Balak ziehen, jedoch nicht ohne ihn unterwegs nochmals vor der Gefahr, in welche seine Ehr- und Geldgier ihn stürzen würde, kräftig zu warnen. Dieser nächste Zweck der Führung Bileams, wonach Gott ihn von dem Wege des Verderbens, auf welchen er durch die in seinem Herzen waltende Sünde gerathen war, wo möglich abbringen wolte, schließt freilich die viel weiter reichende göttliche Absicht nicht aus, durch diesen weitberühmten Warsager seinen Namen unter den Heiden und in Israel zu verherrlichen, die in Bileams Segenssprüchen offenbar wird.

V. 22—35. **Die redende Eselin Bileams.** V. 22. „Und es entbrante der Zorn Gottes, daß er gehend war (הוֹלֵךְ הוּא) und es stelte sich der Engel Jehova's in den Weg ihm als Widersacher.“ Aus dem Gebrauche des *partic.* הוֹלֵךְ statt des *imperf.*, mit dem es nicht zu verwechseln, erhellt einerseits, daß der Zorn Gottes nicht darüber, daß Bileam mit den Aeltesten Moabs reiste, sondern über sein Verhalten bei dem Gehen oder auf der Reise mit ihnen entbrante,[1] andrerseits aber auch, daß die folgende

1) Aus der Nichtbeachtung des Particips im Unterschiede vom Präteritum und aus einer Mißdeutung der Worte des Engels des Herrn v. 32: „ich bin ausgegangen als Widersacher, denn der Weg stürzt ins Verderben,“ die man so gefaßt, als habe der Engel dem Seher das Mitziehen verbieten wollen, während er ihn nur vor dem Verderben, dem er entgegengehe, warnen will, hat die Kritik einen Widerspruch zwischen der Geschichte von der redenden Eselin (v. 22—35) und dem Vorausgehenden formirt, um dessentwillen *A. G. Hoffmann* in d. allg. Encykl. v. *Ersch* u. *Gruber* X S. 184 und jüngst wieder *E. v. Oertenberg*) im theol. Literaturbl. d. Allg. K. Z. 1861 Nr. 90 den Abschnitt v. 22—35 für ein späteres Einschiebsel erklären, dagegen *Baur* Gesch. d. alttestl. Weiss. I S. 333 umgekehrt den Abschnitt von der warnenden Eselin für die ursprüngliche Gestalt der Erzählung und das Vorausgehende für eine Darstellung des Jehovisten halten will. Aber ein „Widerspruch“ oder eine „offenbare Incongruenz“ stelt sich nur dann heraus, wenn man für das Erscheinen des Engels des Herrn keine andere Absicht anerkennen will, als die: dem Seher nochmals das Mitziehen zu verbieten und hinterdrein mit einer Einschränkung doch zu erlauben. Die übrigen Verschiedenheiten, welche *E. v. O.* noch geltend macht, liegen in der Natur der Sache. Die Offenbarung Gottes in der Gestalt des Engels Je-

Begebenheit nicht in den Anfang, sondern mehr gegen das Ende der Reise fiel. Da Ehrgeiz und Lohnsucht den Warsager zum Unternehmen der Reise bewogen hatten, so mußten die in Aussicht stehenden Ehren und Güter seine Seele um so mehr beschäftigen, je näher er im Geleite der vornehmen moabitischen Gesandten dem Ziele seiner Reise kam, und sein Herz so einnehmen, daß er in Gefahr gerieth, die von Gott ihm gestelte Bedingung in den Wind zu schlagen. Ueber diesen gefährlichen Feind seiner Seele entbrante der Zorn Gottes; und diesen Zorn ihm kundzutun, dazu stelte sich der Engel des Herrn ihm in den Weg, als er mit zwei Dienern auf seinem Esel ritt, לְשָׂטָן לוֹ „als Widersacher ihm" d. h. um ihn von dem Fortschreiten auf dem Wege, der ihn ins Verderben stürzen mußte, zurückzuhalten (vgl. v. 32). — Diese sichtbare Gotteserscheinung (vgl. über den Engel des Herrn Bd. I S. 134 ff.) nahm die Eselin war, während Bileam der Seher so verblendet war, daß sie seinem durch die sündliche Begierde verdunkelten Auge verborgen blieb; und zwar dreimal, bis ihn Jehova durch das Reden des sprachlosen Thieres zur Besinnung brachte und seine Augen öffnete.[1] Das „gezükte Schwert" in der Hand des Engels manifestirt den göttlichen Zorn. Die Eselin bog vor der drohenden Erscheinung vom Wege ab aufs Feld, und wurde dafür von Bileam geschlagen, לְהַטּוֹתָהּ חַמֹּרָךְ um sie auf den Weg zu wenden, zurückzulenken. —V. 24 f. Darauf stelte sich der Engel des Herrn in einen Hohlweg der Weinberge, wo Mauern (גֶּדֶר Weinbergsmauer Jes. 5, 5) zu beiden Seiten waren, so daß das von dem Engel erschrekte Thier sich an die Wand drängte und den Fuß Bileams an die Wand klemte, wofür Bileam dasselbe wieder schlug. V. 26 f. Da ging der Engel nochmals weiter und stelte sich ihm entgegen an einer engen Stelle, wo kein Weg zum Ausbiegen rechts und links war. Da die Eselin hier weder ausbiegen noch vorbei kommen konte, so warf sie sich nieder. Darüber entbrante Bileams Zorn, daß er das Thier mit dem Stocke (בַּמַּקֵּל, den er führte s. Gen. 38, 18) schlug. — V. 28 ff. „Da öffnete Jehova den Mund der Eselin und sie sprach zu Bileam: was hab ich dir getan, daß du mich nun dreimal geschlagen hast?" Bileam aber, über die Widerspenstigkeit seines Reitthieres aufgeregt, erwiderte: „weil du mir übel mitgespielt hast (הִתְעַלַּלְתָּ s. Ex. 10, 2); wäre nur ein Schwert in meiner Hand, warlich ich hätte dich jezt todtgeschlagen." Aber das Thier antwortete ihm, daß es von jeher von ihm geritten worden und niemals gewohnt gewesen sei, ihm also zu tun. Diese Rede des vernunftlosen Thieres, deren Warheit Bileam zugeben mußte, machte Eindruck, wekte ihn aus seiner Verblendung, so daß Gott nun seine Augen öffnen konte, daß er den Engel des Herrn sah.

hova's muß einen anderen Charakter haben, als die unmittelbar geistige Offenbarung des göttlichen Willens. Endlich die Verschiedenheit des Ausdrucks für *dreimal* (שָׁלֹשׁ רְגָלִים eig. 3 Gänge 22, 28. 32. 33 und שָׁלֹשׁ פְּעָמִים eig. 3 Tritte 24, 10 u. a.) beweist nichts weiter, als daß der König Balak seine Sprache nicht nach der Rede der Eselin gebildet hat.

1) Treffend bemerkt hiezu *Calvin: Cum magno prophetae dedecore patefactam prius asinae fuisse angeli gloriam. — Visiones extraordinarias ante jactabat, nunc quod bestiae oculis expositum est eum fugit. Unde haec tanta caecitas, nisi ex avaritia, qua sic fuerat obstupefactus, ut turpe lucrum sanctae Dei vocatione praeferret.*

Bei dieser wunderbaren Begebenheit, welche die Bibelspötter beständig als Angriffswaffe gegen die Warheit des Wortes Gottes im Munde führen, macht der Umstand, daß die Eselin die Erscheinung des Engels des Herrn eher warnimt als Bileam, gar keine Schwierigkeit. Ist es doch eine allbekante Sache, daß die vernunftlosen Thiere für viele Naturphänomene, Erdbeben, Gewitter u. dgl., ein viel feineres und schärferes instinktmäßiges Vorgefühl haben als der Mensch mit den fünf Sinnen seines Geistes. Eben so unleugbar ist die Tatsache, daß manche Thiere, Pferde und Kühe, das sogenante zweite Gesicht (*second sight*) sehen und davor erschrecken.[1] Der Stein des Anstoßes an unserer Erzählung liegt in dem vernünftigen Reden der vernunft- und sprachlosen Eselin. Der Inhalt dieser Rede geht zwar nicht über die Empfindungen und Gefühle hinaus, wie sie Thiere bei Mißhandlungen in Gebehrden und unarticulirten Tönen kundgeben. Hier aber geschieht diese Kundgebung in vernünftigen Worten menschlicher Sprache, die das Thier nicht hat; daher die Frage entsteht, wie dieses Wunder aufzufassen sei, ob als eine rein innerliche Tatsache ekstatischer Natur oder als ein äußerlich erlebter Vorgang? Prüfen wir die Argumente, welche *Hgstb.* für die erste, *Kurtz* für die zweite Ansicht geltend gemacht haben, genauer, so liegen weder in dem Umstande, daß in dem Berichte nichts von dem Eintreten einer Ekstase bei Bileam zu lesen, noch in der Angabe: „da tat Jehova der Eselin den Mund auf," noch endlich in den Worten 2 Petr. 2, 16: „das sprachlose Lastthier, mit Menschenstimme redend, wehrte der Thorheit des Propheten", bündige, geschweige denn gar „zwingende" Beweisgründe für die Behauptung: „wie die Eselin leibhaftig und äußerlich sichtbar gegenwärtig war, so muß auch ihr Reden äußerlich und leiblich hörbar gewesen sein" (*Kurtz*). In den beiden Schriftzeugnissen liegt nur so viel klar vor, daß die Eselin auf eine für Bileam vernehmbare Weise geredet hat und daß dieses Reden als etwas ganz Außerordentliches von Jehova gewirkt war. Ob aber Bileam die Rede des Thieres mit dem äußeren d. h. leiblichen oder mit dem inneren geistigen Ohre vernommen, darüber sagen sie nichts aus. Auf der andern Seite aber läßt sich auch weder daraus, daß Bileam über das Reden der Eselin so gar keine Verwunderung äußert, noch daraus, daß die Begleiter Bileams, seine beiden Diener (v. 22) und die moabitischen Gesandten, die wie es nach v. 35 scheint auch zugegen waren, weder die Erscheinung des Engels gesehen noch das Reden der Eselin gehört haben, mit Bestimtheit folgern, daß der ganze Vorgang ein

1) Zum Belege hiefür wollen wir von den Bemerkungen *Martin's* hierüber, welche *Hgstb.* Bil. S. 61 aus *Passavant's* Unterss. üb. den Lebensmagnetismus und das Hellsehen S. 316 ff. der 2. Aufl. mitteilt, hier nur Folgendes anführen: „Daß Pferde es (das zweite Gesicht) sehen, zeigt sich gleicherweise durch ihr heftiges und schnelles Stutzen, wenn der Reiter oder Mitscher eine Vision irgend einer Art bei Tage oder bei Nacht hat. Beim Pferde ist noch zu bemerken, daß es diesen Weg nicht vorwärts gehen will, bis man es einen Umweg führt, und dann ist es ganz in Schweiß. (Tatsachen)."

rein innerlicher, nur von Bileam in der Ekstase erlebter gewesen sein müsse, da bekantlich *argumenta e silentio* nicht viel zu beweisen pflegen. In Betreff Bileams kann man mit *Augustinus quaest. 50 in Num.* sagen: *iste tanta cupiditate ferebatur ut nec tanti monstri miraculo terreretur et responderet quasi ad hominem loquens, cum Deus utique non asinae animam in naturam rationalem vertisset, sed quod illi placuerat, ex illa sonare fecisset, ad illius vesaniam cohibendam.* Von den moabitischen Gesandten aber ist es sehr fraglich, ob sie Augen- und Ohrenzeugen des Vorganges gewesen. Es ist sehr leicht möglich, daß sie eine Strecke voraus gezogen oder zurückgeblieben waren, als Bileam die Erscheinung hatte. Von den beiden Knechten aber brauchte nicht besonders erwähnt zu werden, daß sie die Engelerscheinung gesehen und das Reden des Thieres gehört haben, da dieser Umstand für den Hauptzweck des Berichts ohne alle Bedeutung war. Noch weniger darf man sagen, „daß das Reden der Eselin in das Gebiet der äußeren Wirklichkeit versetzt, die ewigen Grenzen zu verrücken scheine, welche in Gen. 1 zwischen der Menschen- und Thierwelt gezogen sind." Diese Grenzen würden nur dann verrükt worden sein, wenn die Rede der Eselin über die Empfindungen und Gefühle eines Thieres hinaus gegangen wäre, wenn sie wesenhaft menschliche, nur aus der menschlichen Vernunft begreifliche Warheiten ausgesprochen hätte. Dies ist aber nicht der Fall. Was die Eselin redet, hält sich innerhalb der Sphäre des thierischen Seelenlebens.

Die richtige Ansicht liegt in der Mitte zwischen der Vorstellung, daß der ganze Vorgang ein rein innerlicher gewesen sei, nur in einer gottgewirkten Ekstase Bileams bestanden habe, und zwischen der grob realistischen Herabziehung desselben in das Gebiet der äußeren Sinnlichkeit und Sinneswarnehmung. Der Engel, welcher dem auf seinem Thiere reitenden Warsager auf dem Wege entgegentrat und von der Eselin sogleich, von Bileam aber erst, nachdem Jehova ihm die Augen geöffnet, gesehen wurde, erschien in der äußeren Sinnenwelt auf der Landstraße; aber die Gestalt, in welcher er erschien, war keine grob sinnliche, körperlich materielle, wie die leibhaftige Gestalt eines Sinnenwesens; denn sonst hätte ihn Bileam sehen müssen, als sein Thier wiederholt scheu und stutzig geworden nicht vorwärts gehen wolte, da nicht berichtet ist, daß Gott ihn, etwa wie die Männer von Sodom Gen. 19, 11 oder das Volk 2 Kg. 6, 18 mit Blindheit geschlagen hatte, sondern glich der Erscheinung eines Geistes, die auch nicht von jedem, der körperlich gesunde Augen hat, sondern nur von denen gesehen wird, die für Erscheinungen aus der Geisterwelt gewekte Sinne haben. So sahen z. B. die Männer, die mit Paulus nach Damaskus zogen, niemand, als der Herr ihn in einem wunderbaren Lichte vom Himmel umleuchtete und mit ihm redete, obwol sie auch die Stimme hörten (Act. 9, 7). Dem Bileam fehlte der geistliche Sinn für die Warnehmung des Engels des Herrn, weil sein Geistesauge durch die Begierde nach Ehren und Lohn geblendet war. Diese Verblendung steigerte sich mit der innerlichen Erregung, in welche die sich wiederholende Widersetzlichkeit seines Reitthieres ihn versezte, so daß er alle Besonnenheit

verlor. Da die Eselin sich früher niemals so störrig gezeigt hatte, so hätte er bei nur einiger Ruhe und besonnener Ueberlegung sich nach der Ursache dieser auffallenden Umwandlung seines Reitthieres umschauen müssen, und würde dann ohne Zweifel auch die Anwesenheit des Engels wargenommen haben. Da er jedoch alle Besinnung verloren, so mußte Gott dem stummen, unvernünftigen Thiere den Mund öffnen und durch dasselbe den Seher von Profession über seine Blindheit belehren. *Poterat statim angeli verbis ipsum castigare, sed quia absque gravi ignominia non satis severa fuisset objurgatio, bestiam ei constituit magistram. Calv.* — Das Reden der Eselin ist eine Wirkung der göttlichen Allmacht, wobei sich nicht entscheiden läßt, ob durch ein Wunder Gottes der Thierstimme diejenige Modulation gegeben wurde, durch welche sie als Worte menschlicher Rede zu Bileams Ohren gelangte (*Kurtz*), oder ob die Töne des Thieres durch unmittelbare göttliche Einwirkung erst in der Seele Bileams zur vernünftigen Rede gebildet wurden, so daß er allein die Rede des Thieres vernahm und verstand, während die anwesenden Diener nichts weiter als unverständliche Thierlaute hörten.[1] In beiden Fällen empfing Bileam aus dem Munde des vernunftlosen Thieres eine tief demütigende Zurechtweisung, nicht blos zu seiner Beschämung, sondern zugleich um ihn zur Besinnung zu bringen, für das Vernehmen der Stimme Gottes empfänglich zu machen. Der Seher, der sich rühmte, für göttliche Offenbarungen geöffnete Augen zu haben, ist so blind, daß er die Erscheinung des Engels nicht sieht, die doch selbst das vernunftlose Thier gesehen hat. Damit wurde ihm die Lehre gegeben, daß selbst ein Thier fähiger sei, Dinge aus der höheren Welt zu vernehmen, als ein durch sündliche Begierde verblendeter Mensch. Erst nach dieser Demütigung öffnete Gott seine Augen, daß er den Engel des Herrn mit gezücktem Schwerte auf dem Wege stehen sah und vor dieser furchtbaren Erscheinung auf sein Angesicht niederfiel.

V. 32—34. Um ihn innerlich tief zu beugen, hält ihm der Herr das Unrecht der Mißhandlung seines Thieres vor und sagt ihm zugleich, daß dasselbe durch sein Ausbiegen ihm das Leben gerettet habe. „Ich bin ausgegangen — spricht der Engel des Herrn — als Widersacher; denn der Weg stürzt ins Verderben vor mir", d. h. der Weg, den du ziehst, stürzt dich in meinen Augen, nach meinem Erachten ins Verderben. יָרַט stürzen *sc.* ins Verderben, vgl. וֶרֶט Verderben, hier und Hi. 16, 11, wo es allein noch vorkomt. V. 33. Vor dem ihm drohenden Verderben wolte der Engel des Herrn durch sein Entgegentreten Bileam bewahren; aber er sah ihn nicht — wol aber seine Eselin. אוּלַי נָטְתָה וגו „vielleicht bog sie aus

1) Vgl. den analogen Fall Joh. 12, 28 f. von der Stimme, die aus dem Himmel über Jesum erscholl, wo ein Teil des dabeistehenden Volks nur einen Donner, ein anderer das Reden eines Engels gehört hat.

2) *Usus est Deus voce asinae, tum quia congrue bruta mens per brutum docetur, tum, ut ait Nyssenus l. de vita Mosis sub finem, ut eruditetur et castigaretur vanitas auguris (Balaam), qui ruditum asinae et garritum avium, quasi omnia praefutura quae significarent, observare solebat. C. a Lap.*

vor mir — — denn sonst hätte ich dich sogar getödtet und sie leben lassen.“ Der erste Satz ist mit *Hgstb.* als Aposiopesis zu fassen. Der Engel spricht den Grund, weshalb die Eselin vielleicht ausgewichen sei, nicht bestimt aus, sondern deutet ihn nur leise an und überläßt es Bileam, aus dem Angedeuteten sich selber zu sagen, daß das treue Thier aus Liebe zu seinem Herrn, in einem dunklen Gefühle der ihm drohenden Gefahr ausgebogen, dafür aber, gleichsam zum Lohne für diesen Liebesdienst, von ihm gemißhandelt worden sei. Die herkömliche Uebersetzung: „wenn die Eselin nicht ausgebogen wäre, so ...“ läßt sich sprachlich nicht rechtfertigen, und zu einer Textesänderung, etwa לוּלֵי (*Kn.*), ist kein zureichender Grund vorhanden. Diese Worte machten Eindruck. Bileam bekent v. 34: „ich habe gesündigt, denn ich habe nicht erkant, daß du mir auf dem Wege entgegengestanden; und nun, wenn es dir mißfält, will ich umkehren.“ Der Engel des Herrn erwidert aber v. 35: „Gehe mit den Männern; aber nur das Wort, das ich zu dir reden werde, das solst du reden.“ Damit hatte er genug, um zu wissen, daß nicht die Reise an sich Gott mißfällig sei, wol aber die Gesinnung und Absicht, in der er sie unternommen. Der ganze Vorgang solte ihm das Gewissen schärfen und seinen Geist ernüchtern, damit er auf das Wort, das der Herr zu ihm reden würde, Acht hätte. Dennoch war der Eindruck, welchen die Erscheinung und Rede des Engels des Herrn auf sein von Geld- und Ehrsucht umnebeltes Herz machte, kein tiefer, zu gründlicher Erkentnis seines Innern führender — sonst hätte er nach einer solchen Warnung die Fortsetzung seiner Reise aufgeben müssen.

V. 36—41. **Der Empfang Bileams von Seiten des Moabiterkönigs.** V. 36f. Sobald Balak von Bileams Kommen hörte, zog er ihm entgegen nach der Stadt Moabs am Gebiete des Arnon, welcher an der äußersten (Nord-) Grenze (des moabitischen Gebietes) floß, d. i. *Areopolis* (s. zu 21, 15), früher vielleicht Hauptstadt des Reiches, nun aber, nachdem der Amoriter Sihon alles Land bis an den Arnon den Moabitern weggenommen, zu einer Grenzstadt herabgesunken, während das südlicher gelegene *Rabba* Residenz geworden war. Durch das Entgegenkommen bis zur Grenze seines Reiches wolte Balak dem berümten Warsager besondere Ehre erweisen. Doch kann er nicht umhin, ihn mit einem leisen Vorwurfe zu empfangen darüber daß er nicht sogleich auf seine erste Einladung gekommen, als ob er, der König, nicht im Stande wäre, ihn nach Verdienst zu ehren. V. 38. Bileam noch eingedenk der kurz vorher empfangenen göttlichen Warnung antwortet: „Siehe, ich bin zu dir gekommen jezt, vermag ich denn etwas zu reden? (*sc.* aus eignem Antriebe). Das Wort, das Gott in meinen Mund legt, das werde ich reden. Mit dieser Antwort sucht er von vornherein die Erwartungen Balaks etwas herabzustimmen, der aus seinem Kommen unbedenklich seine Bereitwilligkeit zu fluchen folgerte (*Hgstb.*). Im Grunde sagt Bileam dem Könige nichts anderes als was er von Anfang an seinen Gesandten erklärt hatte (vgl. v. 18). Aber wie er diesen nicht die volle Warheit gesagt hatte, sondern verschwiegen, daß Jehova sein Gott ihm anfangs die Reise aus dem Grunde verboten hatte, weil er dem Volke, das gesegnet sei, nicht fluchen dürfe (v. 12), so kann

er auch vor dem Könige keine offene, unzweideutige Sprache reden. V. 39f. So zog er denn mit Balak nach *Kirjat-Chuzot,* wo der König Rinder und Schafe zum Opfer schlachten ließ, und Bileam wie den bei ihm befindlichen Fürsten Fleisch sandte zu einem Opfermahle, um damit den Warsager zu ehren. Die Opfer waren nicht sowol Dankopfer für Bileams glückliche Ankunft als vielmehr Bittopfer für das Gelingen des beabsichtigten Unternehmens. Dies erhellt nach der richtigen Bemerkung von *Hgstb.* „aus Ort und Zeit ihrer Darbringung; nicht an dem Orte, wo Balak Bileam zuerst getroffen, und gerade am Vorabende des großen Actes.“ Auch wurden sie ohne Zweifel nicht den moabitischen Götzen dargebracht, von denen Balak ja keine Hilfe erwartete, sondern Jehova, welchen Balak in Verbindung mit Bileam seinem Volke (Israel) abgeneigt und Moab geneigt machen wolte. Die Lage des nur hier erwähnten *Kirjat-Chuzot* läßt sich nicht ganz sicher bestimmen. Da Balak am nächsten Morgen nach dem hier gehaltenen Opfermahle sich mit Bileam nach Bamot-Baal begibt, so kann Kirjat-Chuzot nicht weit davon entfernt gewesen sein. Nicht unwarscheinlich vermutet hienach *Kn.,* daß es mit *Kerijot* (Jer. 48, 24) d. i. *Kereijat* oder *Körriat* einerlei sein könte, am Fuße des Dschebel Attarus, auf dessen Höhe Bamot-Baal gelegen, s. zu 21, 19. — V. 41. Nach *Bamot-Baal* führte aber Balak den Warsager nicht deshalb, weil dieser Ort dem Baal geweiht war, sondern weil derselbe auf dem Wege zu den Steppen Moabs die erste Höhe war, von der man das Lager Israels, wenigstens „das Ende des Volks“ d. h. den äußeren Teil des Lagers sehen konte. Denn „Balak ging von der Voraussetzung aus, daß Bileam notwendig Israel vor Augen haben müsse, wenn sein Fluch wirksam sein solle“ (*Hgstb.*).

Cap. XXIII, 1—24. **Die ersten Sprüche Bileams.** V. 1—3. Die *Vorbereitungen* für den ersten Act, der zu Bamot-Baal vorgenommen ward. Auf Bileams Geheiß baut Balak 7 Altäre und stelt dann 7 Farren und 7 Widder, die sie hierauf, nämlich immer einen Farren und einen Widder auf jedem Altare, opfern. Wie die alten Völker überhaupt alle wichtigen Unternehmungen mit Opfern begleiteten, um sich des Schutzes und Beistandes der Götter dabei zu versichern, so wurden insbesondere auch Beschwörungen durch Opfer eingeleitet. Nach *Diod. Sic. 2, 29* suchten die Chaldäer durch Opfer und Beschwörungen Unglück abzuwenden und Glück herbeizuführen. Das Nämliche wird von andern Völkern bezeugt, vgl. *Hgstb.* Bil. S. 69f. u. *Nägelsbach* Homer. Theol. S. 181. Demgemäß tat auch Bileam alles, was zum Gelingen von Balaks Unternehmen nach seinen eigenen religiösen Vorstellungen notwendig erschien, um einen erwünschten Erfolg zu erzielen. Die *Siebenzahl* der Altäre und Opferthiere erklärt sich aus der Heiligkeit, welche diese Zahl auf Grund der Schöpfung der Welt in 7 Tagen als Signatur des gottgefälligen Wirkens erhalten hatte. Die Opfer waren Brandopfer und wurden selbstverständlich Jehova gebracht, zu dem sich ja Bileam bekante. V. 3f. Nach Verrichtung der Opfer läßt Bileam den König bei seinem Brandopfer d. h. den für ihn auf den 7 Altären gebrachten Opfern stehen, um auf Augurien auszugehen. Der Sinn der W.: „ich will gehen, vielleicht wird mir Jehova entgegen-

kommen“ ergibt sich aus 24,1: und er ging nicht ferner den Augurien (נְחָשִׁים s. zu Lev. 19,26) entgegen.“ Bileam ging auf eine Manifestation Jehova's in bedeutsamen Zeichen und Naturerscheinungen aus. Das Wort, was Jehova ihn sehen lassen werde, will er Balak anzeigen. Hierin tritt uns die für Bileams religiösen Standpunkt eben so charakteristische als für den echt geschichtlichen Charakter der Erzählung bedeutsame Mischung von israelitischen und heidnischen religiösen Vorstellungen entgegen, indem Bileam in Naturzeichen eine Offenbarung Jehova's zu erhalten oder zu erspähen hoft. Weil das Heidentum kein „festes prophetisches Wort“ hatte, so sucht es die Erkentnis des göttlichen Willens und Rathes, der in den menschlichen Geschicken sich vollzieht, in mannigfachen in der Natur warnehmbaren Zeichen — *signa quae a Diis hominibus portendantur,* wie der Stoiker *Chrysippus* bei *Cicero, de divin. II, 63* sich ausdrükt.[1] Um auf diesem Wege ein Wort Jehova's zu erschauen, begab sich Bileam an eine „Kahlhöhe.“ Dies die sprachlich allein gesicherte Bed. von שְׂפִי, von שָׂפָה reiben, schaben, kahlmachen, die auch zur Sache sehr gut paßt, da die heidnischen Auguren für die Auspicien immer erhabene Plätze mit freier Aussicht, ragende, öde, selten von Menschen besuchte Bergeshöhen wählten (s. *Hgstb.* a. a. O.), wogegen die von *Ewald,* bibl. Jahrb. X S. 46 ff. u. 478 in Vorschlag gebrachte Bed. „allein“ oder „spähen“ von sprachlicher Begründung ganz entblößt ist. — V. 4. „Und es kam Gott dem Bileam entgegen,“ der als ein echter *hariolus* Gott auf die ihm errichteten Altäre mit den Opfern aufmerksam zu machen für nötig hält, und offenbarte ihm seinen Willen, aber nicht in einem Naturzeichen von zweifelhafter Bedeutung, sondern legte ein sehr bestimtes, unzweideutiges Wort in seinen Mund, das er ihm gebot dem Könige zu verkünden.

V. 7—10. Der *erste* Spruch Bileams. Zum Brandopfer zurückgekehrt, hob Bileam vor dem Könige und den versammelten Fürsten seinen Spruch an. מָשָׁל eig. Gleichnis, dann Sprüchwort, weil dieses in Vergleichungen und Bildern besteht, endlich Sentenz, Spruch. Diese Bezeichnung aller Verkündigungen Bileams (v. 7. 18. 24, 3. 15. 20), die nirgends von den Weissagungen der waren Propheten Jehova's gebraucht wird, sondern nur von einzelnen in dieselben eingeschalteten Liedern und Gleichnissen

1) Vgl. *G. Fr. Oehler* „üb. das Verhältnis der alttestamentl. Prophetie zur heidnischen Mantik,“ in dem Glückwünschungsschreiben der Tübinger Univers. zum Jubiläum der Univ. Breslau. Tüb. 1861. S. 6 ff., und die Bemerkungen über die Beschaffenheit der heidnischen Auspicien von *Nägelsbach* und *Hartung* bei *Hgstb.*, Bileam S. 74 f. „Da die Götter — bemerkt daselbst *Hart.* I S. 96 — nicht außerhalb der Welt und von ihr geschieden lebten, sondern die zeitlichen und räumlichen Dinge selbst von ihrem Wesen erfült waren, so war es ganz consequent, daß die Zeichen ihrer Gegenwart in allen sichtbaren und hörbaren Ereignissen der belebten wie der leblosen Natur gesucht und erkant wurden. Zum Medium der Offenbarung konten demnach alle irgend in die Sinne fallenden Erscheinungen in Elementen und Geschöpfen dienen, es seien Bewegungen oder Töne, Naturerzeugnisse oder Ereignisse, mechanischer oder physischer, willkürlicher oder unwillkürlicher Art.“ — Ferner S. 98: „Das Zeichen an sich ist nichtig, wenn es nicht beobachtet wird. Darum ist es nötig, daß der Mensch und Gott sich *entgegenkommen* und das Zeichen nicht blos gegeben, sondern auch aufgenommen werde.“

(z. B. Jes. 14,4 Ez. 17, 2. 24, 3. Mich. 2, 4) vorkomt, erklärt sich nicht blos aus der poetischen Form der Reden Bileams, dem Vorherschen dichterischer Bilder, dem streng eingehaltenen *parallelismus membrorum,* der Bewegung der Rede in kurzen zugespizten Sentenzen und andern Eigentümlichkeiten der poetischen Sprache, z. B. בְּנוֹ 24, 3. 15, sondern weist zugleich auf den sachlichen Unterschied hin, der zwischen diesen Reden und den Weissagungen der Propheten obwaltet. Die lezteren sind an die Gemeinde gerichtete Reden, welche aus der allgemeinen und besonderen Stellung Israels zum Herrn und seinem Gesetze das Verhalten des Herrn zu seinem Volke in der Gegenwart und Zukunft entwickeln und den Gottlosen das Gericht, den Frommen aber Heil verkündigen, wogegen Bileams „geistiges Auge,“ wie *Hgstb.* richtig bemerkt, „nur auf das gerichtet ist, was er schaut, und es wiedergibt ohne Rücksicht auf den Eindruck, den es bei dem Hörer hervorbringen solte.“ — Gleich der erste Spruch lautete so, daß er dem Balak alle Hoffnung auf Erfüllung seines Wunsches abschneiden solte. V. 7. *Von Aram holet mich Balak, der König Moabs von den Bergen des Ostens: Komm, fluche mir Jakob, und komm, bedräue Israel.* קֶדֶם ist Mesopotamien, das schon Gen. 29,1 das Land der Söhne des Morgenlandes heißt, vgl. 22,5. Die Berge seiner Heimat erwähnt Bileam im Gegensatz zu den Bergen des Moabiterlandes, auf denen er sich jezt befindet. Israel zu fluchen, dazu hatte Balak ihn herbeigerufen, s. 22,11.17. וְעָתָּה f. וְעַתָּה *imper.* s. *Ew.* §. 228[b]. זָעַם zürnen, hier: den Zorn Gottes aussprechen, synonym mit נָקַב oder קָבַב verfluchen. *Jakob* poetische Bezeichnung des Volks, gleichbedeutend mit *Israel.* — V. 8. *Wie soll ich fluchen, dem Gott nicht flucht, und wie bedräuen, den Jehova nicht bedräut?* Balak glaubte, wie alle Heiden, daß Bileam als Goët und Magier nach eigener Willensmacht über Segen und Fluch verfügen und seinem Gotte Gewalt antun könne, daß derselbe ihm zu Willen sei (s. zu 22,6). Diesem Wahne tritt der Seher entgegen: Der Gott Israels flucht seinem Volke nicht, also kann auch sein Diener demselben nicht fluchen. Weshalb nicht? sagen die folgenden Verse 9 u. 10: *Denn vom Gipfel der Felsen seh ich ihn, und von den Hügeln gewahr ich ihn. Siehe er ist ein Volk, das abgesondert wohnt, und unter die Heiden sich nicht zählet. Wer bestimt den Staub Jakobs und der Zahl nach das Vierteil Israels? Es sterbe meine Seele des Todes der Redlichen, und mein Ende sei gleich dem seinen!* Zwei Gründe sind es, welche es dem Bileam unmöglich machen, Israel zu fluchen: 1) weil es ein äußerlich und innerlich von andern Völkern verschiedenes, 2) weil es ein von Gott reich gesegnetes und hochbegnadigtes Volk ist. Von der Höhe der Berge herab schaut Bileam das Volk Israel. Die äußere, irdische Höhe seines Standpunktes ist das Substrat der geistigen Höhe, auf welche der Geist Gottes ihn gestelt und seinen Geistesblick so erleuchtet hat, daß er im Stande ist, die Eigentümlichkeit und das Wesen Israels zu erschauen. In dieser Hinsicht tritt seinem Blicke zunächst entgegen, daß dieses Volk allein wohnt. Das Alleinwohnen bezeichnet hier nicht eine stille und geschüzte Zurückgezogenheit, wie viele Ausl. nach Deut. 33,28. Jer. 49,31 u. Mich. 7,14 erklären, sondern dem parallelen: „un-

ter die Völker rechnet es sich nicht" gemäß die Absonderung Israels von den übrigen Völkern. Diese Absonderung stelte sich dem Auge des Sehers äußerlich darin dar, „daß das Heer Israels in einem abgesonderten Lager auf dem Blachfelde wohnet. Darin erkent der Geist die innere und wesentliche Absonderung Israels von allen Heiden" (*Baumg.*). Das äußerliche Alleinwohnen ist Bild der innern Geschiedenheit von der Heidenwelt, vermöge welcher Israel nicht nur den Geschicken der Heidenwelt nicht verfält, sondern auch von den Heiden nicht bewältigt werden kann; natürlich nur so lange als es selbst diese seine Absonderung von den Heiden innerlich bewahrt, im Bunde mit dem Herrn seinem Gotte, der es aus den Völkern sich zu seinem Eigentume ausgesondert hat, treu verharrt. Sobald hingegen Israel sich in heidnisches Wesen verlor, so verlor es auch seine äußere Selbständigkeit. Dies gilt von dem Israel des alten und neuen Bundes, von der Gemeinde oder Kirche Gottes aller Zeiten. לֹא יִתְחַשָּׁב „es rechnet sich nicht unter die Heidenvölker" d. h. es teilt nicht das Los der übrigen Völker, weil es einen andern Gott und Schutz als die Heiden hat, vgl. Deut. 4, 8. 33, 29. Die Warheit dieses Ausspruches hat sich an Israel ungeachtet des Zurückbleibens hinter der Idee seiner göttlichen Berufung doch so merkwürdig erfült, „daß während alle mächtigen Reiche der alten Welt, Aegypten, Assur, Babel u. s. w. spurlos untergegangen sind, Israel schon unter dem A. Bunde aus so vielen, gänzlichen Untergang drohenden Gefahren errettet, namentlich aus dem Exile zurückgeführt, in der Gemeinde des N. Bundes fortblüht und auch noch in seinem verworfenen, dereinst aber zur Wiederaunahme bestimten Teile fortexistirt" (*Hgstb.*).

In dieser seiner Absonderung von den übrigen Völkern erfreut sich Israel des Segens seines Gottes, der schon in der zahllosen Menge, zu der es heranwächst, deutlich zu erkennen. „Wer hat den Staub Jakobs je bestimt?" So unzählbar wie der Staub, so zahllos ist die Menge Israels. Diese Worte sehen auf die Verheißung Gen. 13, 16 zurück, und gelten eben sowol von der Gegenwart als von der Zukunft Israels. Von der wunderbaren Erfüllung der den Patriarchen gegebenen Verheißung einer zahllosen Nachkommenschaft lag der Anfang bereits vor Augen, vgl. Deut. 10, 22. Nicht zu berechnen ist schon jezt der Zahl nach auch nur der vierte Teil Israels. Von dem vierten Teile redet Bileam mit Rücksicht auf die Einteilung des Volks in vier Lager (c. 2), von welchen er von seinem Standpunkte aus (22, 41) nur eins, also nur den vierten Teil des Volks überschauen konte. מִסְפָּר ist *accus.* der nähern Bestimmung, und Subject und Verbum מִי מָנָה aus dem ersten Versgliede zu wiederholen, so daß es nicht der Aenderung des מִסְפָּר in מִי סָפַר bedarf. — Aber nicht blos äußerlich durch zahllose Vermehrung erscheint Israel von Gott gesegnet, sondern auch innerlich ist es zu einem Volke von יְשָׁרִים Rechtschaffenen, Redlichen erhoben. Das Prädicat יְשָׁרִים wird Israel beigelegt vermöge seiner göttlichen Berufung, weil es einen Gott hat, der צַדִּיק וְיָשָׁר „gerecht und redlich," Treue und nicht Unrecht (Deut. 32, 4) ist, oder weil Israels Gott heilig ist und sein Volk heiligt (Lev. 20, 7 f. Ex. 31, 13 u. a.) und zu einem יְשֻׁרוּן Deut. 32, 15. 33, 5. 26 macht. Rechtschaffenheit, Redlichkeit ist die Idee und Bestimmung dieses Volkes, die es zwar zu keiner Zeit vollkommen realisirt, aber auch niemals ganz verloren hat. Selbst in Zeiten allgemeinen Abfalls vom Herrn war im Volke stets noch eine ἐκλογή vorhanden, welcher das Prädicat der Redlichkeit und Rechtschaffenheit in Warheit zukam, vgl. 1 Kg. 19, 18. Die Rechtschaffenheit der Israeliten ist „ein Produkt der Anstalten, die Gott unter ihnen errichtet, der Offenbarung seines heiligen Willens, die er ihnen in seinem Gesetze gegeben, der Vergebung der Sünden, die er an die Darbringung der Opfer geknüpft, der Erteilung seines Geistes, welcher stets in seiner Gemeinde und nur in ihr lebendig und geschäftig ist" (*Hgstb.*). — Einem solchen Volke kann Bileam nicht fluchen, sondern sich nur wünschen, daß sein Lebensende dem Ende dieser Rechtschaffenen gleiche. Der Tod komt hiebei als Ende und Vollendung des Lebens in Betracht. „Bileam wünscht sich die ganze, volle, unzerstörbare und unverlierbare Seligkeit des Israeliten, deren Abschluß und Vollendung, deren Siegel und Bewährung der Tod ist" (*Kurtz*). Dieser Wunsch involvirt nicht die gewisse Hoffnung auf ein seliges Leben im Jenseits, welche die Israeliten selbst damals noch nicht hatten, sondern enthält nur den Gedanken, daß der Tod eines frommen Israeliten ein wünschenswertes Gut sei. Dies war derselbe im Hinblicke auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Der fromme Israelit konte in der Stunde des Todes auf ein langes und „an Spuren der segnenden, vergebenden, rettenden und heilenden Gnade Gottes" reiches Leben mit seliger Befriedigung zurückschauen, er konte der frohen Hoffnung, in seinen Kindern und Kindeskindern fortzuleben und in ihnen an der zukünftigen Erfüllung der göttlichen Gnadenverheißungen teilzunehmen, sich getrösten, und konte endlich, im Besitze der göttlichen Liebe und Gnade sterbend, mit dem freudigen Bewußtsein, im Scheol zu seinen Vätern gesammelt zu werden (Gen. 25, 8), von hinnen scheiden.

V. 11—17. Ueber diesen Spruch, welcher den Israeliten Segen statt Fluch verkündete, machte Balak dem Bileam Vorwürfe. Dieser aber wies sie mit der Bemerkung zurück, daß er an den Befehl Jehova's gebunden sei. Der *infin. abs.* בָּרֵךְ nach dem *verbo fin.* drükt aus, daß Bileam fort und fort nur Segen ausgesprochen habe. שָׁמַר לְדַבֵּר warnehmen zu reden, שָׁמַר sorgsam beobachten, wie Deut. 5, 1. 19 u. ö. — Balak aber glaubte die Ursache in der ungünstigen Localität suchen zu müssen, und führte deshalb den Seher auf „das Feld der Wächter oben auf dem *Pisga*," wo er das ganze Volk Israel sehen konte. Die W. אֲשֶׁר חֶרְאֶנּוּ וגו v. 13 sind zu übersetzen: „von wo du es (Israel) sehen wirst; nur sein Ende siehst du, nicht aber sein Ganzes" *sc.* hier auf Bamot-Baal. Diese Ergänzung fordert die Vergleichung unsers V. mit 22, 41, wo ganz unzweideutig gesagt ist, daß Bileam auf Bamot-Baal nur „das Ende des Volks" gesehen habe. Aus diesem Grunde hielt Balak jenen Ort für ungünstig und wolte eben deshalb den Seher an einen Ort führen, wo er das Volk ohne irgendwelche Beschränkung sehen könne. Hienach können die W. אָפֵס קָצֵהוּ troz des fehlenden כִּי nur den Grund angeben sollen, weshalb nach Balaks Meinung der erste Spruch Bileams ungünstig ausgefallen war. קָצֵהוּ = קָצֵהוּ

קְצֵה־הָעָם das Ende des Volks (22,41) kann nimmermehr bedeuten: das ganze Volk, oder, wie *Marck, de Geer, Ges.* u. *Kurtz* meinen: das Volk von einem Ende bis zum andern, also קְצֵה הָעָם das gerade Gegenteil von קָצֵהוּ; denn קְצֵה הָעָם ist nicht mit כָּל־הָעָם מִקְּצֵה Gen. 19,4: „das ganze Volk von seinem Ende oder seinem lezten Manne an, d.h. bis auf den lezten Mann" zu verwechseln oder zu identifiziren. Noch weniger bedeutet אֶפֶס קְצֵה הָעָם „das äußerste Ende des ganzen Volks, das Ende der Gesamtheit des Volks," wie *Kurtz* meint, trozdem daß er selbst die Ausdrucksweise „das Ende des Endes des Volks" eine „unerträgliche Tautologie" nent. קָבְנוֹ *imper.* mit *Nun epenth.* von קָבַב s. *Ew.* §. 250[b]. — Das „Feld der Wächter" oder „Späher (צֹפִים) auf dem Gipfel des *Pisga*" entspricht ohne Zweifel dem „Felde Moabs oben auf dem *Pisga,*" im Westen von Hesbon, s. zu 21,20. Einen oder vielleicht auch *den* Gipfel des Pisga bildete der Berg *Nebo,* von wo aus Mose das Land Canaan nach seiner ganzen Ausdehnung überschaute Deut. 3,27. 34,1. Das Feld der Wächter ist warscheinlich eine Hochfläche am Nebo; so genant weil man in unruhigen Zeiten dort Wächter aufstelte, welche ringsum spähen solten, oder möglicher Weise auch ein Ort, wo Warsager Himmels- und Vogelschau zu treiben pflegten (*Kn.*). Von diesem Standorte aus, obgleich die Localität noch nicht genauer von Reisenden untersucht ist, mußte man einen großen Teil der *Arbot Moab* überblicken können. Noch etwas nördlicher und dem Lager der Israeliten in diesen Arbot näher lag der Gipfel des *Peor*, wohin Balak später den Bileam führte (v. 28), und wo er nicht nur das ganze Volk Israels, sondern auch die Lager der einzelnen Stämme genau überschauen konte (24,2). — V. 14[b]—17. Auf dem Pisga treffen Balak und Bileam dieselben Vorbereitungen für eine neue Gottesoffenbarung wie zu Bamot-Baal v. 1—6. כֹּה in v. 15 bed. nicht: „hier" oder „dort", sondern wie überall nur: „so", „also." Der Gedanke ist: bleib du so stehen *sc.* wie du stehst und ich werde so entgegengehen *sc.* wie es erforderlich ist. אִקָּרֶה ist hier mantischer *terminus techn.* s. v. a. nach Augurien ausgehen (24,1), auf eine Gottesoffenbarung ausgehen.

V. 18—24. Der *zweite* Spruch. *Auf, Balak und höre! Horch auf mich, Sohn Zippors!* קוּם „stehe auf" fordert zu geistiger Erhebung auf, zum Vernehmen des Gottesswortes; denn Balak stand ja bei seinem Opfer (v. 17). שְׁמַע f. שְׁמַע s. *Ges.* §. 10,2 Anm. הַאֲזִין mit צר wie Hi. 32,11 bezeichnet ein Hören, das bis zum Redenden vordringt, d.i. ein scharfes und genaues Hören (*Hgstb.*). בְּנוֹ mit dem altertümlichen Bindelaute für בֶּן s. zu Gen. 1,24. — V. 19. *Nicht ein Mann ist Gott, daß er lüge, noch ein Menschensohn, daß ihn gereue. Hat er gesprochen und solte es nicht tun? Und geredet und solte es nicht ausführen?* V. 20. *Siehe zu segnen hab ich empfangen, und gesegnet hat er und nicht kann ichs wenden.* Dem Ansinnen Balaks, den ausgesprochenen Segen zurückzunehmen, tritt Bileam mit dem Ausspruche entgegen, daß Gott nicht wie veränderliche und wankelmütige Menschen seine Rathschlüsse ändere, vielmehr sein Wort unverbrüchlich halte und ausführe. Die Unveränderlichkeit der göttlichen Rathschlüsse folgt aus der Unwandelbarkeit des göttlichen Wesens. In Bezug auf seine Rathschlüsse läßt Gott sich auch

nichts gereuen; womit übrigens die Reue Gottes als anthropopathischer Ausdruck des Schmerzes, welchen die göttliche Liebe über die Vertilgung ihrer Geschöpfe empfindet, nicht aufgehoben wird, s. zu Gen. 6,6 u. Ex. 32,14. Das הַ vor הֲוּא (v. 19) ist das ה *interrog.* s. *Ges.* §. 100,4. Die beiden Sätze 19[b]: „hat er gesprochen u. s. w." haben zwar an und für sich betrachtet, ganz allgemeine Gültigkeit, beziehen sich aber im vorliegenden Contexte speciell auf das, was Gott durch Bileam in dessen erstem Spruche in Bezug auf Israel geredet hat, wie aus der näheren Bestimmung v. 20: siehe zu segnen hab ich empfangen (לָקַח genommen, angenommen) u. s. w. deutlich hervorgeht. הָשִׁיב zurückführen, etwas rückgängig machen Jes. 43,13 — Mit den Worten Bileams v. 19[a] weist später Samuel die Bitte Sauls zurück, seine von Gott beschlossene Verwerfung rückgängig zu machen, 1 Sam. 15,29. — V. 21. Nach dieser entschiedenen Zurückweisung des Ansinnens Balaks führt Bileam den im ersten Spruche nur kurz angedeuteten Segen weiter aus. *Nicht schauet er Bosheit in Jakob und nicht siehet er Leid in Israel. Jehova sein Gott ist mit ihm und Königsjubel unter ihm.* Das Subject zu הִבִּיט und רָאָה ist Gott, vgl. Hab. 1,3.13. Gott erblikt in Israel nicht אָוֶן Nichtswürdigkeit, Bosheit und עָמָל Mühsal, Elend als Folge der Sünde, und findet darum keinen Grund, dem Volke zu fluchen. Daß dies nur dem Volke vermöge seiner Erwählung zum heiligen Volke Jehova's gilt, also damit die Sünde der Einzelnen nicht geleugnet wird, das erhellt aus dem zweiten Hemistich, welches den Gedanken des ersten in positiver Form ausdrückt, so daß das: „Jehova sein Gott ist mit ihm" dem: „er schaut nicht Bosheit", und „der Königsjubel in ihm," dem Nichtsehen von Ungemach entspricht. Daher erfreut sich Israel des göttlichen Segens auch nur so lange, als es der Idee seiner göttlichen Berufung treu bleibt, in der Bundesgemeinschaft mit dem Herrn verharrt. So lange kann ihm auch die Weltmacht nichts anhaben. Der „Königsjubel" in Israel ist der Jubel Israels darüber, daß Jehova als König unter ihm ist und waltet, vgl. Ex. 15,18. Deut. 33,5. Als König hat sich Jehova ihm erwiesen in der Ausführung aus Aegypten. V. 22. *Gott führet sie aus Aegypten; seine Rüstigkeit ist wie eines Büffels.* אֵל ist Gott als der Starke, Mächtige. Das *partic.* מוֹצִיאָם steht nicht für das *praeter.*, sondern bezeichnet die Ausführung als noch fortdauernd, bis zur Einführung in Canaan während. Das Pluralsuffix ם־ geht *ad sensum* auf Israel das Volk. Weil Gott sie führt, so ziehen sie mit der Rüstigkeit eines Büffels. תּוֹעֲפוֹת von יָעַף ermüden, bed. das was müde macht, die Anstrengungen, Kraftäußerungen, daher die Kraftfülle, Rüstigkeit oder Fähigkeit Anstrengungen zu machen und zu ertragen. רְאֵם ist der Büffel oder wilde Stier, ein unbändiges, besonders durch seine Hörner furchtbares Thier Hi. 39,9—11 Deut. 33,17. Ps. 22,22. — V. 23. Die Gemeinschaft seines Gottes, deren Israel sich erfreut und der es seine Stärke verdankt, ist eine tatsächliche Warheit. *Denn nicht Zeichendeutung ist in Jakob und nicht Warsagung in Israel. Zur Zeit wird gesprochen zu Jakob, und zu Israel was Gott tut.* כִּי bed. nicht: „so daß, den Folgesatz einführend" (*Kn.*), sondern: denn, als Causalpartikel. Die Tatsache, daß Israel nicht wie andere Völker auf die unsicheren, trügerischen Mit-

tel der Zeichendeutung und Divination angewiesen ist, sondern in allen seinen Angelegenheiten sich der unmittelbaren Offenbarung seines Gottes erfreut, liefert den Beweis, daß es seinen Gott in seiner Mitte hat, von seinem Gott selbst geleitet wird und mit Kraft ausgerüstet ist. נַחַשׁ und קֶסֶם οἰωνισμός und μαντεία, *augurium et divinatio* (LXX *Vulg.*) sind die beiden Mittel, deren sich die Heiden zur Erforschung der Zukunft bedienten, s. *Oehler* üb. d. Verhältnis der alttestl. Prophetie zur heidn. Mantik S. 7 ff. נחשׁ (s. zu Lev. 19, 26) ist die Erforschung der Zukunft aus Zeichen in Naturerscheinungen und unerklärbaren Vorgängen im Thier- und Menschenleben; קֶסֶם Warsagung aus angeblicher oder vermeintlicher Offenbarung der Gottheit im Innern des Menschengeistes, die Mantik im engeren Sinne des Worts. כָּעֵת „gemäß der Zeit" d. i. zur rechten Zeit offenbart Gott sein Tun, seinen Rath und Willen Israel in seinem Worte, das er anfangs zu den Patriarchen, hernach durch Mose und die Propheten geredet hat. Darin hat er seinem Volke in Warheit und auf untrügliche Weise kundgetan, was die Heiden durch Zeichendeutung und Warsagung vergeblich zu erforschen strebten, vgl. Deut. 18, 14—19.[1] — V. 24. Durch seinen Gott ist Israel unüberwindlich und wird alle seine Feinde zermalmen. *Siehe, ein Volk gleich der Löwin steht es auf, und gleich dem Löwen erhebt es sich. Nicht legt es sich, bis es fresse Raub, und das Blut der Erschlagenen trinke.* Was der Patriarch Jakob Gen. 49, 9 von Juda, dem Herscher unter seinen Brüdern geweissagt, das überträgt Bileam auf das ganze Volk, um alle Hoffnungen des Moabiterkönigs auf Besiegung und Vernichtung Israels zu Schanden zu machen.

Cap. XXIII, 25 — XXIV, 25. **Die lezten Sprüche Bileams.** V. 25—30. Dennoch läßt Balak nicht ab, noch einen Versuch zu machen. Anfangs zwar ruft er voll Entrüstung über diesen zweiten Spruch Bileams aus: „Weder verfluchen solst du es, noch auch segnen." Das doppelte גַּם mit אל bed. weder — noch, wodurch die Uebersetzung: wenn du ihm nicht fluchst, so solst du es auch nicht segnen, als unstatthaft zurückgewiesen wird. Im Unwillen über den zweiten mißglückten Versuch will er von Bileam gar nichts mehr hören. Da dieser ihm aber wiederholt entgegnet, daß er von Anfang an erklärt habe, nichts anders tun zu können, als was Gott zu ihm reden werde (vgl. 22, 38), so besint er sich eines Andern und beschließt, Bileam an einen andern Ort zu führen, in der Hoffnung: „vielleicht wird es Gott gefallen, daß du es mir von dort verfluchest." *Haec enim fuit ethnicorum opinio, quod non obtinebatur prima, secunda aut tertia victima, id interdum impetrari quarta,* bemerkt hiezu

1) „Was hier von Israel gesagt wird, das gilt von der Kirche aller Zeiten, das gilt auch von den einzelnen Gläubigen. Die Gemeinde Gottes weiß aus seinem Worte, was Gott tut und was sie demnach zu tun hat. Der Zeichendeutung und Warsagung gilt die Weisheit dieser Welt gleich, deren die Gemeinde Gottes im Besitze seines Wortes nicht bedarf, und welche ihre Freunde dem Abgrunde entgegenführt, da sie es nicht vermag den Willen Gottes zu erfassen. Diesen mit klarer Gewißheit zu erkennen ist das große Privilegium, dessen sich die Gemeinde Gottes erfreut." *Hgstb.* Bileam S. 127 f.

Cleric., mit Anführung von Belegen aus *Sueton, Curtius, Gellius* u. A. — V. 28. Er bringt den Seher nun „auf den Gipfel des *Peor,* der über die Fläche der Wüste (יְשִׁימֹן s. zu 21, 20) hinüberblikt," also dem Lager der Israeliten noch näher. Der Berg *Peor* ist ein Gipfel des nördlichen Teiles des Abarimgebirges bei der (nachmals rubenitischen Jos. 13, 20) Stadt *Bethpeor,* welcher gegenüber die Israeliten in den Steppen Moabs lagerten (Deut. 3, 29. 4, 46). Nach *Euseb. Onom. s. v. Φογώρ* lag der *Peor* über dem im Jordanthale gelegenen *Libias* d. i. *Bethharam* (ὑπέρκειται δὲ τῆς νῦν Λιβιάδος καλουμένης, wofür *Hieron.: in supercilio Libiados* hat, und nach der Angabe unter *Araboth Moab: καὶ ἔστι τόπος εἰς δεῦρο δεικνύμενος παρὰ τῷ ὄρει Φογώρ, ὁ παράκειται ἀνιόντων ἀπὸ Λιβιάδος ἐπὶ Ἐσσεβοὺς* (d. i. *Hesbon*) *τῆς Ἀραβίας ἀντικρὺ Ἰεριχώ,* hart an den Arbot Moab, Jericho gegenüber auf dem Wege von Libias nach Hesbon. Von Hesbon war der *Peor* nach der Angabe *s. v. Λαναβά* ohngefähr 7 röm. Meilen entfernt, während Bethpeor *s. v. Βεθφογγώρ* in der Nähe des Berges *Peor,* Jericho gegenüber, 6 röm. Meilen höher (*ἀνωτέρω Λιβιάδος σημείοις ς'*) als Libias d. i. östlich davon lag. Vgl. *Hgstb.* Bileam S. 249 f. — V. 29 f. Die Opfervorbereitungen zu dem neuen Acte wie die zu den früheren v. 14 u. 1 f.

Cap. XXIV. 1—9. Der *dritte* Spruch. V. 1 u. 2. Aus den beiden bisher empfangenen Offenbarungen sah d. h. erkante Bileam, daß es Jehova wolgefiel, Israel zu segnen. Dies bewog ihn, nicht wie die vorigen Male auf Augurien auszugehen. כְּפַעַם־בְּפַעַם „wie mal an mal" d. h. wie die früheren Male 23, 3 u. 15. Er richtete daher sein Gesicht nach der Wüste d. i. nach den Steppen Moabs, wo Israel gelagert war 22, 1. Als er nun seine Augen erhob, „sah er Israel lagernd nach seinen Stämmen; da kam der Geist Gottes über ihn." Der Eindruck, den der Anblick der Stämme Israels auf ihn machte, diente zur subjectiven Vorbereitung für die Aufnahme des ihn inspirirenden Geistes Gottes. Von den beiden frühern Sprüchen heißt es: Jehova legte ein Wort in seinen Mund (23, 5 u. 16), von diesem dritten dagegen: „der Geist Gottes kam über ihn." Jene wurden ihm, als er auf eine Gottesoffenbarung ausging, in der Weise eingegeben, daß er ohne in Ekstase versezt zu werden, in seinem Innern die Stimme Gottes vernahm, die ihm sagte, was er reden solte. Diesmal aber wurde er gleich den Propheten bei ihren Weissagungen durch den Geist Gottes in ekstatisches Schauen versezt, so daß er mit geschlossenem äußeren Auge wie beim Hellsehen den Inhalt der Gottesoffenbarung mit dem geöffneten innern Geistesauge schaute. So beschreibt er nicht nur selbst in v. 3 u. 4 seinen Zustand, sondern dem entspricht auch die Verkündigung, die sich nach Form und Inhalt als ein Produkt der vom Geiste Gottes in seinem Innern gewirkten Anschauung darstelt. V. 3 u. 4 enthalten die Präfation der Weissagung: *Der Gottesspruch Bileams, des Sohnes Beor, der Gottesspruch des Mannes mit verschlossenem Auge; der Gottesspruch des Hörers göttlicher Rede, der das Gesicht des Allmächtigen sieht, niederfallend und geöffneter Augen.* Für das *nomen particip.* נְאֻם ist durch das schon 14, 28 u. Gen. 22, 16 vorkommende und in den Weissagungen der Propheten beständig wiederkehrende נְאֻם יְהוָה die

Bed. Gottesspruch, *effatum* (nicht *inspiratum*) *Domini* zweifellos gesichert, auch für die wenigen Stellen, wo statt *Jehova* ein menschlicher Urheber genant ist, außer hier v. 3 f. u. 15 f. noch 2 Sam. 23, 1. Prov. 30, 1 und selbst Ps. 36, 2, wo dem personifizirten Frevel ein נְאֻם zugeschrieben wird. Wenn also Bileam die folgende Weissagung נְאֻם nent, so geschieht dies, um sie als eine vom Geiste Gottes empfangene Gottesoffenbarung zu bezeichnen. Er hat sie aber empfangen und verkündet sie als Mann שְׁתֻם הָעָיִן verschlossenen Auges. שָׁתַם bed. nicht: erschließen, wofür sich blos eine Stelle der *Mischna* beibringen läßt, sondern: verschließen, wie סָתַם Dan. 8, 26 u. ö. und שָׁתַם Thren. 3, 8 mit Erweichung des שׁ in ס oder שׂ, vgl. *Roediger* in *Ges. thes.* u. *Dietrich* im hebr. Handwörterb. *s. v.* „Bileam bezeichnet sich als den Mann mit verschlossenem Auge mit Beziehung auf die Ekstase, bei der die Verschließung der äußeren Sinne mit der Oeffnung des inneren Hand in Hand geht" (*Hgstb.*). Das Zurücktreten der äußeren Sinneswarnehmung, beziehungsweise der selbstbewußten Reflexion ist eine dem Gesichte und dem Traume, diesen beiden Erscheinungsformen der prophetischen Gabe (12, 6), gemeinsame Eigentümlichkeit, die aus der Natur der inneren Anschauung fließt. Bei Propheten, deren Geistesleben gefördert ist, kann Eingeistung eintreten, ohne ein Verschließen der äußeren Sinne. Aber auf Männer wie Bileam, dessen inneres religiöses Leben noch sehr unlauter und unentwickelt war, konte der Geist Gottes nur so einwirken, daß er sie durch Verschließung der äußeren Sinne den sinnlichen Eindrücken der niederen, irdischen Welt entriß und zu Anschauungen der höheren Welt des Geistes erhob.[1] Was Bileam in diesem ekstatischen Zustande vernimt, ist אִמְרֵי אֵל Rede Gottes, und was er sieht מַחֲזֵה שַׁדַּי Gesicht des Allmächtigen. Der Geist Gottes komt mit solcher Macht über ihn, daß er niederfält (נֹפֵל), ähnlich wie Saul (1 Sam. 19, 24), nicht etwa blos aus ehrfurchtsvoller Scheu beim Schauen und Hören göttlicher Dinge niedersinkt (*Kn.*), sondern von dem Geiste Gottes, der „wie ein gewappneter Mann über den Seher komt," zu Boden geworfen wird, und zwar so, daß beim Niederfallen seine (Geistes-) Augen geöffnet werden. — Diese Einleitung seiner Weissagung ist nicht Ausdruck prahlerischer Eitelkeit, — sondern wie *Calvin* richtig bemerkt — *non alio tendit tota praefatio, nisi ut se verum Dei prophetam esse probet et benedictionem quam proferet se habere ex coelesti oraculo.*

Der Segenspruch selbst v. 5 ff. entwickelt zwei Gedanken: 1) das herrliche Gedeihen Israels und die Erhabenheit seines Königtums v. 5—7; 2) die furchtbare, alle Feinde zermalmende Kraft dieses Volkes, welches den Völkern zum Fluch und zum Segen gesezt ist v. 8 u. 9. — V. 5—7.

1) Wir haben uns demnach, wie *Hgstb.* Bil. S. 139 richtig bemerkt, Bileam beim Aussprechen seiner Weissagungen mit verschlossenen Augen des Leibes zu denken, ohne daß wir jedoch von diesem seinem Zustande aus auf einen vollkommen gleichen bei einem Jesaja schließen dürfen. Damit vgl. die lehrreichen Mitteilungen über analoge Erscheinungen auf dem Gebiete der natürlichen Mantik und Ekstase bei *Hgstb.* S. 137 ff. und *Tholuck*, die Propheten und ihre Weissagungen S. 49 ff.

Wie schön sind deine Zelte, Jakob! deine Wohnungen, Israel! Gleich Thälern sind sie ausgebreitet, gleich Gärten am Strome, gleich Aloen, die Jehova gepflanzt, gleich Cedern an Gewässern. Fließen wird Wasser aus seinen Eimern, und sein Same ist an vielen Wassern. Und erhabener sei als Agag sein König, und erheben wird sich sein Königtum. Was Bileam vor der Entzückung mit leiblichen Augen gesehen, bildet das Substrat für die innere Anschauung, in welcher die mit dem reichsten Segen vom Herrn geschmükten Wohnungen Israels vor sein Geistesauge treten. Die Schilderung geht zwar von der Gegenwart aus, umfaßt aber die ganze Zukunft Israels. In dem gesegneten Canaan werden sich die Wohnungen Israels ausbreiten wie Thäler. נְחָלִים bed. hier nicht Bäche, sondern Thäler, die von Bächen durchzogen und bewässert sind. נָטָה sich ausdehnen, weithin erstrecken, ausbreiten. Ja „wie Gärten am Strome," die noch lieblicher sind als die gras- und blumenreichen Bachthäler. Dieser Gedanke wird durch die beiden folgenden Bilder noch gesteigert. אֲהָלִים sind Aloebäume, welche in Ostindien, Siam, Cochinchina und auf den Molukken wachsen und das seines Wolgeruchs wegen äußerst geschäzte und kostbare Aloeholz zu Räucherwerk liefern, von den Griechen *ἀγάλλοχον* und später *ξυλαλόη* genant, vgl. *Gesen. thes. p. 33* u. *Rosenm.* bibl. Alterthk. IV, 1 S. 225 ff. — Wie die Aloen ihres Wolgeruchs wegen geschäzt waren, so die Cedern wegen ihres herrlichen hohen Wuchses und der Dauerhaftigkeit ihres Holzes. Das Prädicat: „welche Jehova gepflanzt" entspricht der Sache nach dem עֲלֵי מַיִם „an Wasser"; denn so werden Bäume genant, *quae ob singularem praestantiam excedunt communem naturae modum. Calv.* Vgl. Ps. 104, 16. — V. 7. Wie seine Wohnungen, so wird auch Israel selbst fröhlich gedeihen. Es wird Wasser — diese Hauptquelle alles Segens und Gedeihens im heißen Morgenlande — die Fülle haben. Das Volk ist als ein Mann personificirt, der zwei von Wasser überfließende Eimer trägt. דְּלָיָו ist *dual* דַּלְיֵהֶם. Der Dual wird gewöhnlich von Gegenständen gebraucht, die durch Natur oder Kunst zu einem Paare verbunden sind, *Ges.* §. 88, 2. Sein Same d. i. seine Nachkommenschaft (nicht: seine Saat — deren Erwähnung in diesem Zusammenhange einen mindestens gesagt sehr matten Gedanken ergäbe) ist d. h. wächst auf an vielen Wassern d. h. erfreut sich des reichsten Segens, vgl. Deut. 8, 7 u. 11, 10 mit Jes. 44, 4. 65, 23. יָרֹם (Optativ) hoch sei vor (höher als) Agag sein König. *Agag*, אֲגַג der Feurige, nach dem arab. أَجَّ *arsit, flagravit*, ist nicht Eigenname des von Saul besiegten Amalekiterkönigs (1 Sam. 15, 8), sondern Titel, *nomen dignitatis* der amalekitischen Könige insgemein, gleichwie alle ägyptischen Könige den gemeinsamen Namen *Pharao*, die philistäischen den Namen *Abimelech* hatten.[1]

1) Vgl. *Hgstb.* Beitrr. III S. 306 ff. u. Bileam S. 149 ff. Selbst *Gesen.* kann nicht umhin, gegen die Beziehung unserer Weissagung auf das Ereignis 1 Sam. 15, 8 ff. das Bedenken zu äußern: *nisi Agagi nomen Amalekitarum regibus fere commune fuisse dicas (thes. p. 19)*, und auf den Namen *Abimelech* zu verweisen, von dem er *l. c. p. 9* erklärt: *nomen complurium regum in terra Philistaeorum, ut regio Gerariti tempore Abrahami Gen. 20, 2 sq. 21, 22 sq. et Isaaci Gen. 26, 1 sq., item regis*

Der Amalekiterkönig aber ist genant als Träger der in den Königen der Heiden gipfelnden Feindschaft der Welt wider das Reich Gottes, weil die Amalekiter das erste Heidenvolk waren, welches Israel auf seinem Zuge nach Canaan feindlich angegriffen Ex. 17, 8. Die Nennung eines einzelnen bestimten Amalekiterkönigs ist weder dem Zusammenhange angemessen, noch mit dem gesamten Charakter der Sprüche Bileams vereinbar. Vorher und nachher weissagt Bileam in großen, allgemeinen Zügen das Heil, dessen Israel sich erfreuen werde; wie solte er nun mitten inne plötzlich darauf verfallen sein, das Königtum Israels mit der Größe eines einzelnen Königs der Amalekiter zu vergleichen? Selbst seine vierte und lezte Weissagung verkündet nur in großen Zügen den Untergang der verschiedenen, gegen Israel feindlich sich erhebenden Völker, ohne auf specielle Verhältnisse einzugehen, die, wie die Besiegung der Amalekiter durch Saul, für die Stellung der Heiden zu dem Volke Gottes keine erhebliche und nachhaltige Wirkung hatten, da dieses Volk nach der von Saul ihm beigebrachten Niederlage bald wieder in altgewohnter Weise verheerend und plündernd in das israelitische Gebiet einfiel, vgl. 1 Sam. 27, 8. 30, 1 ff. 2 Sam. 8, 12.[1] מַלְכּוֹ sein König ist nicht ein einzelner geschichtlicher König Israels, sondern ganz im Allgemeinen der König, den Israel in der Zukunft erhalten wird. Denn מַלְכּוֹ ist sachlich gleich dem parallelen מַלְכְּתוֹ, dem Königtume Israels, welches schon den Patriarchen verheißen worden (Gen. 17, 6. 35, 11), und in welchem Israel erst die seiner Bestimmung entsprechende Machtentwicklung erlangen solte; wie denn überhaupt die Machtentfaltung eines Volkes in seinem Königtume zu gipfeln pflegt. — Der König Israels, dessen Größe Bileam preist, ist daher weder ausschließlich der Messias, noch auch das irdische Königtum ohne den Messias, sondern das Königtum Israels, das durch David aufgerichtet worden und in dem Messias sich zum ewigen Königtume erhoben hat, dem Gott alle seine Feinde zum Schemel seiner Füße legen wird Ps. 2 u. 110.

Weiter verkündet Bileam v. 8 u. 9: *Gott führt ihn aus Aegypten, seine Rüstigkeit ist wie eines Büffels. Fressen wird er Völker, seine Feinde, und ihre Gebeine zermalmen und mit seinen Pfeilen sie zerschmettern. Er hat sich gelagert, liegt da wie ein Löwe, und wie eine Löwin, wer mag ihn auftreiben? Gesegnet seien die dich segnen, und verflucht die dir fluchen!* Welche Kraftfülle dem Volke Israel innewohnt, das tritt schon in der Kraft und Rüstigkeit vor Augen, mit der es sein Gott

urbis Gath tempore Davidis Ps. 34, 1 coll. 1 Sam. 21, 10, ubi idem Achis vocatur. Commune fere illud horum regum nomen titulusve fuisse videtur, ut Pharao regum priscorum Aegypti, Caesar et Augustus imperatorum romanorum.

1) Selbst unter der dem Charakter aller Weissagungen Bileams widerstreitenden Voraussetzung, daß in dem Namen Agags, des Zeitgenossen Sauls, ein *vaticinium ex eventu* vorläge, würde die Nennung gerade dieses Königs höchst befremdlich bleiben, da zu Sauls Zeiten die Amalekiter gar keine hervorragende Rolle unter den Feinden Israels spielten und dem Saul ihre Ausrottung befohlen wird nicht wegen eines besonderen, damals gegen Israel verübten Frevels, sondern wegen dessen, was sie Israel auf seinem Wege aus Aegypten angetan hatten, 1 Sam. 15, 2 vgl. mit Ex. 17, 8.

aus Aegypten geführt hat. Diese Tatsache wiederholt Bileam aus dem vorigen Spruche (23, 22), um daran die weitere Verkündigung zu knüpfen, wie sich die Kraft dieses Volkes an seinen Feinden in der Zukunft bewähren wird. Den W.: „fressen wird es Völker u. s. w." liegt schon das Bild des Löwen zu Grunde, unter dem in v. 9 die unbesiegbare Heldenkraft Israels geschildert wird, mit Worten aus dem Segen Jakobs Gen. 49, 9. Das *pi.* גָּרַם ist *denom.* von גֶּרֶם in der Bed. entknöchern, die Knochen vernichten, zerschlagen, wie שָׁרַשׁ entwurzeln, u. a., vgl. *Ges.* §. 52, 2. *Ew.* §. 120[e]. חִצָּיו ist nicht Object zu וּמָחַץ, denn מָחַץ zerschmettern paßt nicht auf Pfeile, die wol zerbrochen, aber nicht zerschmettert werden; und das Singularsuffix an חִצָּיו kann nur auf den Singularbegriff des Verses d. i. Israel gehen, nicht auf die Feinde, von welchen im Plural die Rede ist. Die Pfeile sind individualisirend für Waffen im Allgemeinen genant.[1] — Gleich dem vorigen schließt auch dieser Spruch mit einem Worte aus dem Segen Jakobs, welches Bileam aufnimt, um Balak zu verkünden, daß Israel nach einem von Jehova schon durch seinen Stammvater zu ihm geredeten Worte seine Feinde dermaßen überwinden werde, daß keiner mehr sich gegen dasselbe zu erheben wagen wird. Daran knüpft er noch das Wort, mit welchem Isaak den Segen Abrahams Gen. 12, 3 auf Jakob übertragen hatte Gen. 27, 29, um Balak zu warnen, von seiner Feindschaft gegen das erwählte Gottesvolk abzulassen.

V. 10—14. Ueber diese abermalige Segnung Israels gerieth Balak in heftigen Zorn, daß er die Hände zusammenschlug und Bileam in seine Heimat zu fliehen rieth mit dem Bemerken: „ich sprach: Ehren will ich dich sehr (vgl. 22, 17 u. 37), aber siehe, Jehova hat dir Ehre vorenthalten." סָפַק אֶת־כַּפַּיִם die Hände zusammenschlagen ist Gebehrde des Entsetzens (Thren. 2, 15) und heftiger Entrüstung, lezteres hier u. Hi. 27, 23. In den W.: „Jehova hat dir Ehre vorenthalten" läßt sich die Ironie, mit der Balak das Vertrauen Bileams auf Jehova verspottet, nicht verkennen. — V. 12. Bileam erinnert ihn dagegen an die gleich anfangs seinen Boten gegebene Erklärung (22, 18), daß er um keinen Preis etwas wider Jehova's Befehl reden könne, und fügt hinzu: „Und nun, siehe, ich gehe zu meinem Volke. Wolan ich will dir rathend verkünden, was dieses Volk deinem Volke tun wird am Ende der Tage." יָעַץ rathen, hier von einer Verkündigung, die einen Rath in sich schließt. Die Verkündigung von dem, was Israel in der Zukunft den Moabitern tun würde, enthielt den Rath für Balak, wie er sich gegen Israel zu verhalten habe, wenn dieses Volk dem seinigen Segen statt Fluch bringen solle. Ueber אַחֲרִית הַיָּמִים s. zu Gen. 49, 1.

V. 15—24. Die *vierte* und lezte Weissagung Bileams unterscheidet sich von den früheren dadurch, daß sie der Ankündigung v. 14 gemäß sich ausschließlich mit der Zukunft beschäftigt und die siegreiche Obmacht Israels über alle Feinde samt dem Untergange aller Weltmächte

1) Mit Textesänderungen läßt sich der Anstoß, den Viele an חִצָּיו nehmen, nicht beseitigen. Die allein mögliche Conjectur חֲלָצָיו seine Lenden scheitert schon an dem Singularsuffix, da an ein Zerschmettern der Lenden Israels nicht zu denken ist. Der Vorschlag *Knobels* aber: חֲמָרָיו zu lesen, hat in Deut. 33, 11 keine Begründung, und ist viel zu gewaltsam, als daß er auf Beifall rechnen könte.

verkündigt. Durch das viermal wiederholte וְנָשָׂא מְשָׁלוֹ (v. 15. 20. 21 u. 23) wird sie in 4 Sprüche geteilt. Der *erste* dieser Sprüche gilt den beiden Israel verwandten Völkern Moab und Edom (v. 17—19), der *zweite* dem Erzfeinde Israels Amalek (v. 20), der *dritte* den Israel befreundeten Kenitern (v. 21 u. 22), der *vierte* verkündet den Untergang der großen Weltmächte (v. 23 u. 24). — Die Einleitung v. 15 u. 16 ist der des vorigen Spruches v. 3 u. 4 gleich, nur daß „Hörer göttlicher Rede" mit יֹדֵעַ דַּעַת „Kenner der Kentnis des Höchsten" vertauscht ist, anzudeuten, daß Bileam die Kentnis des Höchsten besizt, d. h. daß ihm das zu verkündende Wort Gottes schon mitgeteilt ist, nicht erst jezt eröffnet wird, oder daß er die nun auszusprechende Gottesoffenbarung zugleich mit der vorhergehenden empfangen hat. — V. 17. Die Weissagung selbst hebt an mit einem Bilde aus dem „Ende der Tage," das vor dem Geistesauge des Sehers auftaucht. *Ich sehe ihn, doch nicht jezt; ich schaue ihn, doch nicht nahe. Hervortritt ein Stern aus Jakob, und ein Scepter erhebt sich aus Israel, und zerschmettert Moab zu beiden Seiten, und verstöret alle Söhne des Getümmels.* Die Suffixe an אֶרְאֶנּוּ und אֲשׁוּרֶנּוּ gehen auf den im Folgenden genanten Stern, welchen Bileam im Geiste erblikt, aber „nicht jezt" d. h. nicht als bereits erschienen, und „nicht nahe" d. h. nicht in der nächsten Zeit erscheinend, sondern erst in der fernen Zukunft aus Israel hervorgehend. „Der Stern ist ein so natürliches Bild und Symbol der Herschergröße und des Herscherglanzes, daß sich der Gebrauch desselben fast bei allen Völkern findet. Aus der Natürlichkeit dieses Bildes und Symboles erklärt sich der Glaube der alten Welt, daß die Geburt und die Thronbesteigung großer Könige durch Erscheinen von Sternen angekündigt werde." *Hgstb.* mit Anführung von *Justini hist. 37, 2. Plinii h. n. 2, 23. Sueton. Jul. Caes. c. 78* u. *Dio Cass. 45. p. 273.* Könte aber darüber, daß der aufgehende Stern das Auftreten eines glänzenden Herschers oder Königs abbilde, noch ein Zweifel obwalten, so würde er durch das parallele: „ein Scepter ersteht aus Israel" vollends gehoben. Das Scepter, schon im Segen Jakobs Gen. 49, 10 Insigne der Herschermacht, erscheint hier als Bild und Symbol des zukünftigen Herschers in Israel. Dieser Herscher wird alle Feinde Israels vernichten Von diesen werden zunächst *Moab* und (v. 18) *Edom* genant, die beiden Israel stammverwandten Völker, die in der Gegenwart feindlich gegen dasselbe aufgetreten waren. In erster Reihe steht Moab, nicht blos deshalb, weil Bileam dem Könige Moabs verkünden will, was Israel seinem Volke in der Zukunft tun werde, sondern zugleich weil in der von Balak beabsichtigten Verfluchung Israels die Feindschaft der Heiden gegen das Volk Gottes am stärksten hervorgetreten war. פַּאֲתֵי מוֹאָב „die beiden Ecken oder Seiten Moabs" s. v. a. Moab nach beiden Seiten, von einem Ende bis zum andern. Für קָרְקַר *infin. Pilp.* von קוּר oder קִיר ist die Bed. zerstören durch das parallele מָחַץ und durch Jes. 22, 5 vollkommen gesichert, wie man auch über die Etymologie und Grundbedeutung urteilen möge. Zu einer Aenderung der Lesart קַרְקַר in קָדְקֹד Scheitel berechtigt weder der Samar. Text noch die an unsre Weissagung sich anlehnende Stelle Jer. 48, 45, da Jeremia die älteren Schriften fast durchweg in freier Weise so

benuzt, daß er den Ausdruck ändert, ungewöhnlichen Worten gewöhnlichere oder ähnlich lautende substituirt, vgl. *Kueper Jerem. libror. ss. interpres atque vindex p. XIII sq.* u. *p. 43.* — בְּלֵי־בְנֵי־שֵׁת bed. nicht: „alle Söhne Seths" d. i. alle Menschen, da das Menschengeschlecht nirgends nach Seth benant wird und der Gedanke, daß der aus Israel erstehende Herscher alle Menschen zerstören werde, völlig unpassend wäre, sondern „alle Söhne des Tobens oder Getümmels," worunter nach Analogie von Jakob und Israel (v. 17), Edom und Seir (v. 18) nur die Moabiter zu verstehen, als Männer wilden Kriegsgetümmels. שֵׁת ist contrahirt aus שְׁאֵת Thren. 3, 47 und mit *Verschuir, Hgstb.* u. A. von שָׁאָה abzuleiten und wird von Jerem. 48, 45 richtig durch בְּנֵי שָׁאוֹן wiedergegeben.[1]

Auf Moab folgt in der Verkündigung des Unterganges, welcher durch den Stern und das Scepter aus Israel seine Feinde treffen soll, „sein südlicher Grenznachbar Edom." V. 18. *Und Edom wird Besitz, und Besitz wird Seir, seine Feinde; Israel aber schaffet Macht.* Wessen Besitzung Edom und Seir werden soll, ist nicht ausdrücklich gesagt, ergibt sich aber aus dem Contexte und aus dem אֹיְבָיו, welches nicht ein von שֵׂעִיר abhängiger Genitiv, sondern Apposition zu *Edom* und *Seir* ist, wie צָרָיו v. 8 Apposition zu גּוֹיִם ist. Edom und Seir sind seine d. i. Israels Feinde; deshalb sollen sie von dem aus Israel erstehenden Herscher eingenommen werden. *Edom* ist Bezeichnung des Volks, *Seir* des Landes wie Gen. 32, 4; bei Seir also nicht an die voredomitische Bevölkerung des Landes zu denken, die damals längst von den Nachkommen Esau's unterjocht war und alle Selbständigkeit verloren hatte. — Zu Moses Zeit solte Israel nicht gegen die Edomiter streiten, als sie ihm den friedlichen Durchzug durch ihr Gebiet verweigerten (s. zu 20, 21), sondern sie als Brudervolk in ihrem Besitze lassen (Deut. 2, 4 f.). Anders soll sich aber das Verhältnis in der Zukunft gestalten, weil die schon damals hervortretende Feindseligkeit Edoms sich mehr und mehr zu hartnäckiger und tückischer Feindschaft entwickelte, welche alle Liebesbande, die Israel als heilig achten solte, auflöste und dadurch Edoms Untergang herbeiführte. — Die Erfüllung unserer Weissagung begint mit der Unterjochung der Edomiter durch David (2 Sam. 8, 14. 1 Kg. 11, 15 f. 1 Chr. 18, 12 f.), vollendet sich aber erst „am Ende der Tage," wenn alle Feinde Gottes und seiner Gemeinde Christo werden zum Schemel seiner Füße gelegt werden (Ps. 110, 1 ff.). Daß

1) Unstatthaft erscheint dagegen die Deutung des בְּלֵי־בְנֵי שֵׁת durch „alle Söhne des Trinkers d. i. Lots" von *Hiller*, welche *v. Hofmann* (Schriftbew. II, 2 S. 518 f.) und *Kurtz* erneuert haben. Denn erstlich berechtigt das Gen. 19, 32 ff. erzählte Factum nicht zu der Annahme, daß Lot den Beinamen des „Trinkers" erhalten habe, zumal in Gen. 19 nicht einmal שִׁכָּרוֹן vorkomt, sondern שִׁכָּר. Sodann paßt die Erwähnung „aller Söhne Lots", d. i. der Moabiter und Ammoniter, weder zu dem durchgängig synonymen Parallelismus der Glieder in den Sprüchen Bileams, noch entspricht sie dem Charakter seiner Weissagung, die zunächst nur den Völkern Untergang ankündigt, welche feindlich gegen Israel aufgetreten waren, Moab, Edom, Amalek, während die Ammoniter bis dahin zu Israel weder in freundliche noch in feindliche Beziehung getreten waren. Endlich sind auch alle dem Untergange geweihten Völker namentlich aufgeführt. Die Ammoniter aber waren ihrer Abstammung nach kein Zweig der Moabiter und ihr Gebiet keine Enclave des Moabitergebiets, so daß sich dasselbe mit *v. Hofm.* unter das „Viereck Moabs" subsumiren ließe.

David die Unterjochung Edoms nicht vollendete, erhellt einerseits schon daraus, daß die Edomiter schon unter Salomo, wenn auch damals ohne Erfolg, sich wieder empörten (1 Kg. 11, 14 ff.), unter Joram aber das ihnen aufgelegte Joch abschüttelten (2 Kg. 8, 20) und troz ihrer Besiegung durch Amazja (2 Kg. 14, 7. 2 Chr. 25, 11) und Usia (2 Kg. 14, 22. 2 Chr. 26, 2) bereits unter Ahas abermals in Juda einfielen (2 Chr. 28, 17) und später noch jede Gelegenheit benuzten, ihre Feindschaft gegen das Reich Juda und die Juden zu offenbaren, wie bei der Eroberung Jerusalems durch die Chaldäer (Ez. 35, 15. 36, 5) und in den Kämpfen der Makkabäer mit den Syrern (1 Makk. 5, 3. 65. 2 Makk. 10, 15. 12, 38 ff.), bis sie von Johannes Hyrcanus ums J. 129 v. Chr. gänzlich besiegt, zur Beschneidung gezwungen und dem jüdischen Staate einverleibt wurden (*Joseph. Ant. XIII, 9, 1. XV, 7, 9. bell. jud. IV, 5, 5*). Trozdem rissen sie bald darauf durch *Antipater* und *Herodes* die Herschaft über die Juden an sich (*Joseph Ant. XIV, 8, 5*) und verschwinden erst mit dem Untergange des jüdischen Staates durch die Römer aus der Geschichte. Andrerseits zeigen noch deutlicher teils die Aussprüche der Propheten (Am. 9, 12. Obad. 17 ff.), welche mit nicht zu verkennender Bezugnahme auf unsere Weissagung die Besitznahme des Restes von Edom durch das Königtum Israels verkünden, teils die Ankündigungen Jes. 34 u. 63, 1—6. Jer. 49, 7 ff. Ez. 25, 12 ff. c. 35 vgl. Ps. 137, 7. Thren. 4, 21 f., daß Edom als ein Hauptfeind des Reiches Gottes erst mit dem vollkommenen Siege des lezteren über die feindliche Weltmacht ganz überwunden werden wird. — Während Edom unterliegt, wird Israel Macht schaffen. עָשָׂה חַיִל Kraft, Vermögen schaffen (Deut. 8, 17 f. Rut 4, 11) nicht blos: sich tapfer oder stark beweisen. Richtig *Onk.: prosperabitur in opibus; Jonath. praevalebunt in opibus et possidebunt eos.* — V. 19. *Und ein Herscher soll aus Jakob kommen, und vertilgen was übrig ist aus Städten.* Das Subject zu יֵרֵד ist unbestimt und aus dem Verbo selbst zu ergänzen. Zu denken hat man an den als Stern und Scepter verkündigten Herscher. Die abgekürzte Form וְיֵרְדְּ steht nicht für das Futurum יִרְדֶּה, sondern ist Jussiv. Es soll einer aus Jakob herschen. מֵעִיר steht in collectiver Allgemeinheit wie Ps. 72, 16. Aus jeder Stadt, in der noch ein Ueberrest von Edom ist, soll derselbe vertilgt werden. שָׂרִיד gleichbedeutend mit שְׁאֵרִית אֲדוֹם Am. 9, 12. Gezwungen ist die Deutung: „vertilgt den Ueberrest von der Stadt aus, nämlich von der heiligen Stadt Jerusalem aus" (*Ew. Baur*), und aus dem *parallelismus membrorum* nicht zu erweisen.

V. 20. Der *zweite* Spruch dieser Weissagung trift die *Amalekiter*. Diese sieht Bileam nicht mit seinen Leibesaugen, sondern in der Ekstase, ähnlich wie den Stern aus Jakob. *Anfang der Heiden ist Amalek, und sein Ende ist Untergang.* רֵאשִׁית גּוֹיִם Anfang der Völker heißt Amalek nicht sofern als es „nach Alter, Macht und Berühmtheit zu den vorzüglichsten und ausgezeichnetsten Völkern gehört" (*Kn.*), denn in allen diesen Beziehungen wurde dieses von einem Enkel Esau's abstammende Beduinenvolk (s. zu Gen. 36, 12) von vielen andern Völkern übertroffen, sondern als das erste Heidenvolk, welches den Kampf der Heidenvölker gegen Israel als Volk Gottes eröffnet hat, s. zu Ex. 17, 8 ff. Wie sein Anfang (רֵאשִׁית) Feindschaft gegen Israel ist, so sein Ende (אַחֲרִיתוֹ) „bis zum Untergehenden (עֲדֵי אֹבֵד) d.h. zu dem Zustande eines Untergehenden gelangend, dem Untergange verfallend, der schon unter Saul begann und unter Hiskia sich vollendete, s. Bd. I S. 242 f.

V. 21 u. 22. Der *dritte* Spruch gilt den *Kenitern*, deren Ursprung im Dunkeln liegt (s. zu Gen. 15, 19), indem außer Gen. 15, 19 im ganzen A. Test. keine andern Keniter als die Nachkommen Jethro's die mit Hobab, dem Schwager Mose's nach Canaan zogen (10, 29 ff.), erwähnt werden (Jud. 1, 16. 4, 11. 1 Sam. 15, 6. 27, 10. 30, 29), so daß für die Unterscheidung von cananitischen und midianitischen Kenitern (*J. D. Mich. Hgstb.* u. A.) zureichende Gründe fehlen. Daß nämlich Bileam von cananitischen Kenitern rede oder die Keniter als Repräsentanten der Cananiter nenne, ist eine eben so unbegründete Hypothese als die, daß unter den Kenitern eigentlich (?) die Midianiter zu verstehen (*Kurtz, Kn.*) oder die Keniter hier und Gen. 15, 19 eine Abzweigung der vermeintlich uralten Amalekiter seien (*Ew.*). — Der Spruch über die Keniter lautet: *Dauerhaft ist dein Wohnsitz und gelegt auf den Felsen dein Nest; denn solte Kain vertilgt werden, bis daß Assur dich gefangen führen wird?* Dieser Spruch „gilt nicht Feinden, sondern Freunden Israels" (*v. Hofm.* Schriftbew. II, 2 S. 519), paßt also auf die mit Israel befreundeten Keniter. Die gegensätzliche Zusammenstellung der Amalekiter und der Keniter entspricht ganz der Stellung, welche am Horeb einerseits die Amalekiter, andrerseits die Keniter in der Person ihres Stammhauptes Jethro zu Israel eingenommen, s. Ex. 17, 8 ff. u. c. 18 und die Bemerk. Bd. I S. 445. — אֵיתָן von dauerndem Bestande ist der Wohnsitz der Keniter, weil sein Nest auf einen Felsen gelegt ist (שׂוּם ist *partic. pass.* wie 1 Sam. 9, 24. 2 Sam. 13, 32 u. Obad. v. 4). Diese Beschreibung des Wohnsitzes der Keniter kann nicht eigentlich verstanden werden, weil sich weder von den Kenitern noch von den Midianitern nachweisen läßt, daß sie in unzugänglichen Gebirgsgegenden wohnten, wie dies von den Edomitern Obad. 3 f. Jer. 49, 16 erwähnt ist. Die Worte sind bildlich zu fassen, und das Bild warscheinlich von dem Felsengebirge des Horeb hergenommen, in dessen Umgegend die Keniter vor ihrem Anschlusse an Israel nomadisirten, vgl. zu Ex. 3, 1. So richtig *v. Hofmann:* „Kain welches sein unnahbares Felsgebirg, den von der Wüste umschlossenen Horeb verlassen hat, um sich einem erst noch auf der Wanderung nach einer Heimat begriffenen Volke anzuschließen, hat eben hiemit sein Nest erst wirklich auf sicheren Fels gelegt." Dies wird v. 22 damit begründet, daß Kain nicht eher der Vertilgung anheimfallen werde, als bis Assur ihn in die Gefangenschaft wegführe. כִּי אִם bed. nicht: „dennoch", sondern entweder *nisi* nach voraufgegangenem negativen Satze, gleichviel ob die Negation durch לֹא ausgedrükt oder indirect durch einen Fragesatz angedeutet ist, oder: „nur", da wo weder directe noch indirecte Frage voraufgeht, wie Gen. 40, 14. Hi. 42, 8. Diese leztere Bedeutung ist aber hier nicht anwendbar, weil sie zu dem folgenden עַד־מָה nicht paßt. Demnach kann אִם hier nur „ob" bedeuten, wie 1 Kg. 1, 27. Jes. 29, 16. Hi. 31, 16 u.ö., und nur eine indirecte Frage einführen mit

verneinendem Sinne: denn ob Kain der Vertilgung verfallen wird bis daß . . . ? s. v. a. Kain wird nicht ausgerottet werden, bis daß Assur ihn in die Gefangenschaft abführen wird, d. h. Kain wird erst durch die assyrische Weltmacht untergehen. קֵינִי der Stammvater steht poetisch für הַקֵּינִי das von ihm abstammende Volk. בָּעַר austilgen, wie häufig im Deut. 13, 6. 17, 7 u. a. vgl. 2 Sam. 4, 11. 1 Kg. 22, 47. — Die Erfüllung dieses Ausspruchs dürfen wir nicht blos darin suchen, daß der eine Zweig der Keniter, welcher nach Jud. 4, 11 sich von seinen Stammgenossen im Süden Juda's getrent und in Naphtali bei Kades niedergelassen hatte, warscheinlich von Tiglatpilesar mit der Bevölkerung Galiläa's ins Exil abgeführt wurde (2 Kg. 15, 29), sondern Assur, als das erste große Weltreich, das sich von Osten her gegen die Theokratie erhob, ist individualisirende Bezeichnung aller in Assur erstehenden und aus ihm hervorgehenden Weltmächte, wie aus v. 24 deutlich zu ersehen. Vgl. auch Esr. 6, 22, wo der Perserkönig noch König von Assur genant wird. Daß diese Weltmacht auch Israel bedrängen und ins Exil führen werde, verkündigt Bileam nicht, weil diese Bedrängnis nur ein vorübergehendes Strafgericht war, das nicht zur Vertilgung sondern blos zur Läuterung des Volkes Gottes diente, und nach göttlichem Rathschlusse sogar dazu bestimt war, die Ueberwindung der Weltreiche durch das Reich Gottes anzubahnen und vorzubereiten. Nur den Kenitern wurde die Wegführung zum Gerichte der Vertilgung, weil sie, obschon dem Volke Israel befreundet und äußerlich zugetan, doch, wie aus 1 Sam. 15, 6 deutlich zu entnehmen, nicht innerlich in die Gemeinschaft Israels und des Gnadenbundes Jehova's eintraten, sondern neben Israel ihre Selbständigkeit behalten wolten und dadurch des auf Israel ruhenden göttlichen Segens verlustig gingen.[1]

V. 23 u. 24. Der *vierte* Spruch gilt *Assur* und wird durch einen Weheruf eingeleitet. *Wehe! wer wird leben, wenn Gott dies sezt! Und Schiffe (kommen) von der Seite von Chittim, und drängen Assur und drängen Eber, und auch er gehet unter.* Das: „Wehe, wer wird leben!" deutet hin auf die Furchtbarkeit des folgenden Gerichts, welches dem Seher tief zu Herzen geht, weil es die Söhne seines Volks (s. zu 22, 5) treffen wird. Sinn: „Wer wird bei der bevorstehenden allgemeinen Niederlage das Leben behalten?" (*Hgstb.*). מִשֻּׂמוֹ entweder: „seit seinem Setzen" s. v. a. von dem an, da Gott dies sezt; ὅταν θῇ ταῦτα ὁ θεός, *quando faciet ista Deus* (LXX *Vulg.*), oder: wegen seines Setzens d. i. weil Gott dies sezt. שׂוּם setzen von dem was Gott gründet, ordnet, herbeiführt, wie Jes. 44, 7. Hab. 1, 12. Das Suffix an שׂוּמוֹ läßt sich nicht mit *Kn.* auf *Assur* beziehen, weil dieser Spruch nicht von Assur handelt, „als dem Gewaltigen, der Alles zermalmt und zu Grunde richtet", sondern von einer aus dem fernen Westen kommenden Macht, die Assur drängen wird. Es bezieht sich auf den Inhalt der folgenden Verkündigung und ist neutral zu fassen. אֵל ist „Gott", nicht Abkürzung von אֱלָה, die im Pentat. stets den Artikel hat, הָאֵל Gen. 19, 8. 25. 26, 3. 4. Lev. 18, 27. Deut. 4, 42. 7, 22 u. 19, 11, und nur 1 Chr. 20, 8 einmal ohne Artikel vorkomt. צִיִּים von צִי Jes. 33, 21 bed. Schiff, wie צִיִּים in der auf unsere Weissagung zurückblickenden Stelle Dan. 11, 30. מִיַּד von der Seite, wie Ex. 2, 5. Deut. 2, 37 u. ö. כִּתִּים ist Cypern mit der Hauptstadt *Kition* (s. zu Gen. 10, 4), als die Vermittlerin zwischen Grichenland und Phönizien und die Hauptstation für die phönizische Schiffahrt, so daß alle Flotten die von dem Occidente nach dem Oriente fuhren, die Richtung über Cypern nehmen mußten Jes. 23, 1. Das Volk, das von der Seite von Cypern her übers Meer kommen werde, Assur zu demütigen, nent Bileam nicht weil es noch außerhalb seines Gesichtskreises lag. Er spricht nur den Gedanken aus: „Von Chittim her komt eine Macht übers Meer, welcher Assur und Eber, der Osten wie der Westen Sems, unterliegt" (*v. Hofm.*). עֵבֶר bezeichnet weder blos die Israeliten als Hebräer (LXX *Vulg.*), noch blos die Transeuphratenser (*Onk.* u. A.), sondern wie „alle Söhne Ebers" (Gen. 10, 21) die von Eber durch Peleg abstammenden Völkerschaften der Abrahamiden und Joktaniden, so daß *Assur* als Repräsentant der im fernen Osten wohnenden Semiten zugleich Elam in sich befaßt, *Eber* dagegen die westlichen Semiten, die von Arphachsad, Lud und Aram abstammenden Völker (Gen. 10, 21), repräsentirt. וְגַם־הוּא עֲדֵי אֹבֵד kann nicht auf Assur und Eber sich beziehen, weil diesen ihr Schicksal schon durch יָגוּז angekündigt ist, sondern nur auf die neue übers Meer kommende westliche Weltmacht, der jene unterlegen sind. „Was auch für Mächte aufkommen in der Völkerwelt, der heidnische Prophet Jehova's sieht sie alle untergehen, eine durch die andere und eine nach der andern; denn am Ende entschwindet ihm die Fernsicht, von wannen der lezten, die er erstehen sieht, der Untergang kommen wird" (*v. Hofm.* S. 520). Der Untergang dieser lezten Weltmacht, über welche erst der Prophet Daniel neue Offenbarungen empfängt und verkündigt, fält in „das Ende der Tage", in welchem der Stern aus Jakob als „heller Morgenstern" (Apok. 22, 16) über Israel aufgehen wird.

Steht es hienach fest, daß in dieser lezten Weissagung Bileams, wie *Tholuck* (die Propheten und ihre Weiss. S. 98) sich ausdrükt — „wenn auch in verblassenden Umrissen — mehr als ein Jahrtausend vor dem Geschehen das Gericht der Geschichte auch über die Weltmächte des *Westens* und der schließliche Sieg des Königs des Gottesreichs ausgesprochen wird": so kann auch die Verkündigung von dem Sterne aus Jakob und dem Scepter aus Israel, d. i. dem Könige und Herscher des Gottesreiches, der Moab zerschmettern und Edom in Besitz nehmen wird, ihre volle Erfüllung nicht in den Siegen Davids über diese Feinde Israels gefunden haben, sondern wird dieselbe erst in der Ueberwindung aller Feinde des Reiches Gottes in der Zukunft finden. Das „Ende der Tage" ist wie überall so auch hier die messianische Zeit, und zwar nicht blos in ih-

1) Durch diese einfache und historisch gesicherte Auffassung erledigt sich der Einwurf: „daß Bileam den Freunden Israels eben so wenig Verderben und Untergang verkündigen könne, wie Israel selbst," welchen *Kurtz* II S. 507 gegen die Beziehung unseres Spruches auf die Israel befreundeten Keniter erhoben hat. Was *K.* außerdem noch gegen *v. Hofmanns* Ansicht eingewandt hat, ist entweder unbeweisend, oder trift wenigstens unsere Auffassung nicht.

ren Anfängen, sondern in ihrer ganzen Entwicklung bis zur schließlichen Vollendung des Reiches Gottes bei der Wiederkunft unsers Herrn zum Weltgerichte. In dem „Sterne aus Jakob" schaut Bileam nicht David als einzelnen König Israels, sondern den Messias, in welchem das schon den Patriarchen verheißene Königtum Israels (Gen. 17, 6. 16. 35, 11) zu seiner vollen Verwirklichung gelangt. Stern und Scepter symbolisiren nicht das personificirte israelitische Königtum" (*Hgstb.*), sondern den wirklichen König in concreter Gestalt, wie er in der Zukunft aus Israel erstehen soll. — Den verheißenen König erhielt zwar Israel schon in David, der die Moabiter, Edomiter und andere benachbarte Israel feindliche Völker besiegte und unterjochte. Aber in der Person Davids und in seiner Herschaft realisirte sich das Königtum Israels nur nach seinen ersten, unvollkommenen Anfängen. Seine Vollendung gewint es erst in dem anderen David (Hos. 3, 5. Jer. 30, 9. Ez. 34, 24. 37, 24 f.), dem Messias, welcher alle Feinde Israels zerschmettert, und ein ewiges Reich gründet, dem alle Reiche und Mächte dieser Welt erliegen müssen (2 Sam. 7, 12—16. Ps. 2. 72 u. 110).[1]

Wenn aber der Stern aus Jakob erst in Christo der Welt aufgegangen ist, so steht auch der Stern, welcher den Weisen aus dem Morgenlande den Weg zu dem neugeborenen „König der Juden" wies und vor ihnen herging, bis er über der Krippe zu Bethlehem stand (Matth. 2, 1—11), in innerer Beziehung zu unserer Weissagung. Nur dürfen wir diese Beziehung nicht so unvermittelt fassen, als habe Bileam jenen Stern geschaut, welcher den Weisen erschien und ihnen die Geburt des Heilandes der Welt anzeigte. Der Stern der Weisen war vielmehr nur eine Verkörperung des von Bileam geschauten Sternes, der ihnen die Erfüllung jener Weissagung Bileams ankündigte, ein sichtbares Zeichen, wodurch Gott ihnen offenbarte, daß die Erscheinung des von Bileam in ferner Zukunft geschauten Sternes in der Geburt Christi, des Königs der Juden, zu Bethlehem verwirklicht worden sei. — Durch die Juden in der Zerstreuung mit den Of-

1) Die Beziehung des Sternes aus Jakob auf den Messias findet sich schon bei *Onkelos* und war unter den Juden so allgemein verbreitet, daß der unter Hadrian auftretende Pseudo-Messias, der selbst von dem *R. Akiba* anerkant wurde, sich nach unserer Weissagung den Namen בַּר כּוֹכְבָא *Sternensohn* beilegte, woraus später, als er mit seinen Anhängern den Römern unterlegen war, der Spottname בַּר כּוֹזִיבָא *Lügensohn* gebildet wurde. Auch in der christlichen Kirche war die messianische Erklärung seit *Justinus* und *Irenaeus* herschend, s. die Stellen in *Calovii Bibl. ad h. l.*, obschon nach einer Bemerkung von *Theodoret qu. 44 ad Num.* Einige sie nicht anerkanten. Erst von *Grotius* und noch mehr von *Verschuir* wurde die ausschließliche Beziehung auf David so verteidigt, daß selbst *Hgstb.* in der 1. Aufl. seiner Christol. und *Tholuck*, verm. Schriften I S. 406 ff., die messianische Beziehung verkanten. Beide sind aber später zu ihr zurückgekehrt, *Hgstb.* Bil. S. 172 ff. u. Christol. I S. 104 ff. der 2. Aufl. und *Tholuck* die Propheten S. 98 ff. Gegenwärtig wird die Messianität nur noch von Anhängern des vulgären Rationalismus, wie *Knobel* u. A. geleugnet, wogegen auch *G. Baur* Gesch. d. alttestl. Weiss. I S. 346 es nicht zweifelhaft findet, daß die Verkündigung des Sternes aus Jakob auf den erhabenen, von Gottes Geist erfülten herrlichen König hinweise, den Jesaja (9, 5. 11, 1 ff.) und Micha (5, 2) als den königlichen Vollender der Theokratie erwarten. — Eine ausführliche Geschichte der Auslegung gibt *Reinke*, Beitrr. zur Erkl. des A. T. IV S. 186 ff.

fenbarungen Gottes an Israel bekant geworden, mochten die *μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν* bei ihrem Suchen nach dem Heile der Welt sich von den Weissagungen Bileams vorzugsweise angezogen fühlen, weil dieser Seher aus ihrem Vaterlande, *ἐξ ὀρέων ἀπ' ἀνατολῶν* (23, 7) herstamte, so daß sie seine Sprüche zum Mittelpunkte ihrer Heilserwartungen machten und durch dieselben vermöge übernatürlicher Erleuchtung auch zu dem Heilande aller Völker geführt wurden. „Ihrem von der Sehnsucht nach dem von Bileam angekündigten „Sterne aus Jakob" erfülten Gemüte offenbarte Gott die Bedeutung des Sternes, welcher die Erfüllung der Weissagung Bileams ankündigte, offenbarte ihnen, daß er die Geburt des „Königs der Juden" ansagte. Wie Bileam freudig sein: ich sehe ihn und ich schaue ihn, ausgerufen, so konten auch sie nun sprechen: *εἴδομεν αὐτοῦ τὸν ἀστέρα*" (*Hgstb.*).

Vergleichen wir schließlich noch die Weissagung Bileams von dem aus Jakob hervorgehenden Sterne, dem aus Israel sich erhebenden Scepter mit der Weissagung des Erzvaters Jakob von dem Scepter, das nicht von Juda weichen solle bis der *Schilo* komme, dem die Völker gehorchen werden (Gen. 49, 10), so ist leicht zu erkennen, daß Bileam nicht nur die Stellung Israels zu den Weltvölkern und den Sieg des Reiches Gottes über alle feindliche Weltreiche deutlicher weissagt, sondern auch den von Jakob am Ende der Tage erwarteten Friedebringer als einen gewaltigen Herscher ankündigt, dessen Scepter alle Feinde des Volkes Gottes zerschmettern und vernichten werde. Vor dem Geistesauge der Patriarchen stehen die Stämme Israels in ihrer Entwicklung zu dem Volke, in welchem alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollen. Von diesem Gesichtspunkte aus gipfelt das den Söhnen Israels in der Zukunft erblühende Heil in dem Friedensreiche des *Schilo*, in welchem die Herschaft des siegreichen Löwen aus Juda sich vollenden wird. Das vom Geiste Gottes geöffnete Auge des Sehers Bileam dagegen schaut das nach seinen Stämmen gelagerte Volk Israel gegenüber seinen Feinden, den Völkern dieser Welt. Diese wollen Israel vernichten, sollen aber nach dem Rathschlusse des allmächtigen Gottes und Herrn der ganzen Welt in ihrem Kampfe gegen das gesegnete Volk Jehova's, eins nach dem andern, erliegen und von dem aus Israel erstehenden Könige vernichtet werden. Diesen Rathschluß des lebendigen Gottes solte Bileam, der heidnische Seher aus Mesopotamien, dem Mittelpunkte der Völkerentwicklung der alten Welt, verkündigen; zunächst den damaligen Repräsentanten der Israel feindlichen Weltvölker, auf daß sie erkenneten, was jeder Zeit zu ihrem Frieden diene, erkenneten, daß sie in ihrer Feindschaft gegen Israel sich wider den allmächtigen Gott Himmels und der Erde auflehnen und in diesem Kampfe untergehen müssen, da Heil und Leben allein bei dem von Gott gesegneten Volke Israel zu finden sei. Wenn aber auch Bileam den Rath des Herrn mit seinem Volke zunächst nur den Moabitern und den ihnen gleichgesinten Nachbarvölkern kundtun solte, so war doch seine Verkündigung zugleich für Israel selbst bestimt und solte der Gemeinde Israels für alle Zukunft die gewisse Erfüllung der göttlichen Verheißungen verbürgen und sie mit Mut und Kraft erfüllen, daß sie in allen Kämpfen mit den

Mächten dieser Welt in fester Glaubenszuversicht auf den Herrn ihren Gott vertraue, mit unerschütterlicher Treue dem Ziele ihrer göttlichen Berufung nachstrebe und das Reich Gottes auf Erden baue, welches alle Weltreiche überdauern werde. — Wie Israel freilich zur speciellen Kentnis der Weissagungen Bileams gelangte, so daß Mose sie der Thora einverleiben konte, ist nirgends berichtet, läßt sich aber aus dem weiteren Schicksale Bileams mit Sicherheit schließen.

V. 25. Nach dieser Verkündigung schieden Bileam und Balak von einander. Bileam machte sich auf und ging und wandte sich seinem Orte zu d. h. machte sich auf den Weg nach seiner Heimat; und auch der König Balak zog seines Weges. וַיָּשָׁב לִמְקֹמוֹ bed. nicht: er kehrte an seinen Ort, in seine Heimat, jenseit des Euphrat zurück (= וַיָּשָׁב אֶל־מְקֹמוֹ), sondern blos: er wandte sich seinem Orte zu (hier und Gen. 18,33). Daß er wirklich in die Heimat zurückgekehrt sei, liegt in diesen Worten selbst nicht, sondern muß aus andern Umständen entnommen werden. Im weiteren Verlaufe der Geschichte aber erfahren wir, daß Bileam zu den Midianitern sich begeben und diesen den Rath erteilt hat, die Israeliten zur Untreue gegen Jehova durch Verlockung zum Peorsdienste zu verleiten (31,16). Dort war er noch, als die Israeliten den Rachekrieg gegen diese Völkerschaft ausführten und wurde mit den 5 midianitischen Fürsten von den Israeliten getödtet (31,8. Jos. 13,22). Als er in diesem Kriege den Israeliten in die Hände gefallen war, hat er ohne Zweifel dem israelitischen Heerführer oder dem als Priester das Heer begleitenden Pinehas, vermutlich um sein Leben zu retten, vollständige Mitteilungen über seine Segenssprüche und Weissagungen gemacht, ohne freilich durch diese Geständnisse sich das Leben retten zu können.[1]

Cap. XXV. Israels Hurerei und Pinehas' Eifer.

V. 1—5. Vor dem Fluche Bileams hatte der Herr sein Volk Israel bewahrt, Israel selbst aber bewahrte nicht den Bund seines Gottes, sondern fiel in die Stricke der heidnischen Verführung. V. 1 f. Zu Sittim, in den Steppen Moabs, lagernd fing das Volk an mit den Töchtern Moabs Hurerei zu treiben, indem es der Einladung dieser zu einem Opferfeste ihrer Götter folgend an ihren Opfermahlen teilnahm und dabei die moabitischen Götter anbetete, insonderheit dem unzüchtigen Dienste des *Baal-Peor* fröhnte. — Wie schon bei dem Versuche, Israel durch einen Fluch Gottes zu verderben, die mit Moab befreundeten Fürsten Midians

1) Möglich ist es aber auch, daß — wie *Hgstb.* Bil. S. 217 vermutet — Bileam nach seiner Trennung von Balak seinen Weg ins Lager der Israeliten genommen und hier Mosen oder den Aeltesten Israels Eröffnungen über seine Weissagungen gemacht habe, in der Absicht und Hoffnung, hier den Lohn zu erhalten, den Balak ihm vorenthalten hatte, und erst, als er auch hier die seiner Ehr- und Geldgier entsprechende Befriedigung nicht gefunden, zu den Midianitern gezogen sei, um durch die Rathschläge, die er denselben gab, sich an den Israeliten zu rächen. Was *Kurtz* II S. 513 gegen diese Vermutung eingewandt hat, ist nicht stark genug, um ihre Unannehmbarkeit zu erweisen, obgleich auch aus der Möglichkeit der Sache noch nicht ihre Warscheinlichkeit oder Gewißheit folgt.

die Rathgeber und Helfer des Moabiterkönigs gewesen, so sind dieselben auch nach Mißlingen jenes Planes die Seele des neuen Unternehmens, Israel auf dem Wege des Abfalles von seinem Gotte durch Verleitung zu Götzendienst zu schwächen und unschädlich zu machen. Den Rath hiezu hatte aber, wie später 31,16 gelegentlich erwähnt wird, Bileam erteilt. Dies ist hier übergangen, weil für den Zweck unserer Erzählung nicht Bileams Anteil an diesem Anschlage, sondern die Ausführung desselben die Hauptsache ist (vgl. *Ranke* Unterss. II S. 240). An der Ausführung aber beteiligten sich auch die Töchter Moabs, indem sie freundschaftliche Verbindungen mit den Israeliten anknüpften und diese zu ihrem Opferfeste einluden. Als die Töchter des Landes sind sie v. 1 f. allein genant. Die Teilnahme der Midianiter komt erst in der schamlosen Unzucht der midianitischen Fürstentochter *Cosbi* v. 6 zum Vorschein, woraus man nicht nur ersieht, daß die Fürsten Midians ihre Hände mit im Spiele hatten, sondern auch erklärlich wird, weshalb das Strafgericht über die arglistigen Verderber Israels an den Midianitern vollstrekt werden soll.[1] — *Sittim* (שִׁטִּים) Abkürzung von *Abel-Sittim* (s. zu 22, 1), bis wohin das Lager der Israeliten in den Steppen Moabs reichte (33, 49), ist statt der *Arbot-Moab* genant in unserm Verse, weil die Moabiter eben an diesem nördlichen Punkte des Lagers sich den Israeliten näherten und sie hier zur Teilnahme an ihren Opfermahlen einluden, und in Jos. 2, 1. 3, 1, weil die Israeliten von dort als dem nächsten Punkte von der Stelle, wo der Jordan durchschritten werden solte, nach Canaan aufbrachen. זָנָה mit אֶל constr. wie Ez. 16, 26. 28 sich zu jem. hinneigen, sich an ihn hängen um zu huren. Das Wort bezeichnet hier fleischliche und geistige Hurerei. Fleischeslust verlokte die Israeliten dazu, sich den Töchtern Moabs zu nähern, Bekantschaften und Freundschaften mit ihnen anzuknüpfen, in Folge welcher sie von diesen „zu den Schlachtopfern ihrer Götter" d. h. zu den Opferfesten und Opfermahlzeiten geladen wurden, wobei sie dann „ihre Götter anbeteten", nämlich den mit dem Opferfeste verbundenen Götzendienst mitmachten. Diese Opfermahle wurden dem moab. Götzen *Baal-Peor* zu Ehren gefeiert, so daß die Israeliten sich dadurch an denselben hingen. צָמַד im *niph.* sich an jem. binden. *Baal-Peor* ist der *Baal* von *Peor*, der in der Stadt *Beth-Peor* (Deut. 3, 29. 4, 46) verehrt wurde (s. zu 23, 28), ein moabitischer *Priape*, dem zu Ehren Jungfrauen und Frauen sich preisgaben. *Hieron. ad Hos. 4, 14: .. colentibus maxime feminis Beel-Phegor ob obscoeni magnitudinem, quem nos Priapum possumus appellare.* Als Kriegsgott hieß derselbe *Camos* s. zu 21, 29. — V. 3—5. Darüber entbrante der Zorn des Herrn

1) Ein Widerspruch zwischen v. 1—5 und v. 6—18 liegt demnach nicht vor, der die gewaltsame Hypothese *Kn.'s* rechtfertigen könte, daß in unserm Cap. zwei verschiedene Erzählungen zusammengestelt seien, eine elohistische v. 6—18, deren Anfang, und eine jehovistische v. 1—5, deren Schluß weggeschnitten worden sei. Was *Kn.* im Einzelnen hiefür geltend macht, fält bei richtiger Erklärung der Relation in nichts zusammen, und Behauptungen wie die, daß der Name Sittim, die Erwähnungen der Richter (v. 5) und des Zornes Jehova's (v. 3 u. 4) dem Elohisten fremd seien, sind keine Beweise, sondern eitle Voraussetzungen.

wider das Volk, so daß Jehova Mosen gebot, die Häupter des Volks zu holen (לָקַח) d. h. zu versammeln und die Männer, welche sich an den Baal-Peor gehangen, „dem Herrn vor der Sonne aufhängen" zu lassen, damit der göttliche Zorn sich von Israel wende. Das Entbrennen des göttlichen Zornes, welcher durch die Mosen befohlene Bestrafung der Schuldigen von dem Volke abgewandt werden soll, bestand, wie aus v. 8 f. zu ersehen, in einer über das Volk verhängten Plage, welche viele Menschen hinwegraffte, in einem plötzlichen Sterben wie 14,37. 17,11. — הוֹקִיעַ von יָקַע *divulsus, avulsus est* (*Ges. Win.*) bed. die Strafe der Kreuzigung, eine bei den meisten alten Völkern vorkommende Todesstrafe (vgl. *Winer* bibl. R. Wörterb. I S. 680), welche teils so vollzogen wurde, daß man die Hinzurichtenden auf einem Pfahle aufspießte (*ἀνασκολοπίζειν*), die bei den Assyrern und Persern übliche Weise (*Herod. III, 159* und *Layard* Niniveh u. s. Ueberr. S. 379 mit der Abbild. Nr. 59), teils so, daß man sie an einen Pfahl anheftete, an ein Kreuz annagelte (*ἀνασταυροῦν*). Uebrigens wurden die Götzendiener im vorliegenden Falle nicht lebendig gepfählt oder ans Kreuz geschlagen, sondern, wie aus dem תְּרֻגוּ v. 5 erhellt und wie auch bei andern Völkern öfter zu geschehen pflegte (vgl. *Merz* in *Herz.* R. Encykl. VIII S. 65) erst getödtet und dann an einem Pfahle aufgespießt oder daran geheftet, so daß die Pfählung oder Kreuzigung nur eine Verschärfung der Todesstrafe war, ähnlich wie das Verbrennen Lev. 20,14 und das Aufhängen תָּלָה Deut. 21,22. LXX und *Vulg.* übersetzen hier *παραδειγματίζειν, suspendere*, in 2 Sam. 21,6.9 *ἐξηλιάζειν* der Sonne aussetzen, *crucifigere*. לַיהוָה für Jehova als Satisfaction für ihn d. h. zur Sühnung seines Zornes. אוֹתָם bezieht sich nicht auf die Häupter des Volks, sondern auf die Schuldigen im Volke, über welche die Häupter des Volks richten solten. V. 5 Die Richter sollen tödten, jeder seine Männer d. h. die Uebeltäter die nach der Ex. 18 eingeführten Gerichtsordnung vor sein Forum gehörten. Dieser Befehl Mose's an die Richter kam übrigens nicht zur Ausführung, weil die Angelegenheit eine andere Wendung nahm.

V. 6—9. Während nämlich die Volkshäupter darüber verhandelten und die ganze Gemeinde vor der Stiftshütte versammelt war, wegen des göttlichen Zornes weinend, kam ein Israelit, ein Fürst aus dem Stamme Simeon, und führte eine Midianitin, die Tochter eines midianitischen Häuptlings (v. 14), vor den Augen Mose's und der ganzen Gemeinde zu seinen Brüdern d. h. ins Lager der Israeliten, um in seinem Zelte mit ihr zu huren. Diese schamlose Frechheit, in der die Tiefe des in die Gemeinde eingedrungenen Verderbens ans Licht trat, entflamte den Eifer des *Pinehas*, Sohnes des Hohenpriesters Eleasar, daß er einen Spieß ergriff, in das Zelt der Hurer ging und beide auf frischer Tat durchbohrte. הַקֻּבָּה eig. das Gewölbte, Gewölbe, arab. قُبَّة, wovon das span. *alcova* und das deutsche *Alkoven*, bezeichnet hier die innere oder hintere Abteilung des Zeltes, das Schlaf- und Frauengemach in den größeren Zelten der Vornehmen, vgl. *Arvieux* Sitten der Beduinen-Araber, übers. v. *Rosenmüller* S. 186 f. Dagegen קֹבָה oder קֳבָה von נָקַב eig. Höhlung, nach den Rabb.:

After, richtiger: Bauchhöhle oder weibliche Schaam. אֶל־קֳבָתָהּ LXX: *διὰ τῆς μήτρας, Vulg.: in locis genitalibus.* — V. 8 f. Durch dieses von Pinehas in heiligem Eifer an den frechen Sündern vollstrekte Gericht wurde der Plage Einhalt getan, daß sie aufhörte. Das Strafexempel, welches Pinehas an diesen Sündern statuirte, war eine Tat der Intercession, durch welche der Hohepriester den Zorn Gottes sühnte, das Vertilgungsgericht von der ganzen Gemeinde abwandte (קִנֵּא לֵאלֹהָיו וַיְכַפֵּר v. 13), wobei der Gedanke zu Grunde liegt, daß die als läuternde Zucht geübte Strafe zur Deckung gegen das auszutilgende Gericht dient, vgl. *Oehler* in *Herz.* R. Enc. X S. 630.[1] — V. 9. Durch die Plage waren aber schon 24000 Mann getödtet. Abweichend hievon gibt der Apostel Paulus 1 Cor. 10,8 die Zahl der Gefallenen auf 23000 an, warscheinlich nach einer in den Schulen der Schriftgelehrten herkömlichen Deutung, wonach man von den 24000 Umgekommenen ein Tausend abzog als die Zahl derer, welche von den Richtern aufgehängt worden, so daß von der göttlichen Plage nur 23000 getödtet worden wären, die Paulus allein erwähnte.

V. 10—15. Für diese Tat göttlichen Eifers wird dem Pinehas und seiner Nachkommenschaft der ewige Besitz des Priestertums als Bund des Friedens Jehova's mit ihm zugesagt. בְּקַנְאוֹ dadurch daß er meinen Eifer in ihrer (der Israeliten) Mitte bewies. קִנְאָתִי ist nicht der „Eifer für mich", sondern der Eifer Jehova's, von dem Pinehas erfüllt und getrieben wurde, die frechen Sünder zu tödten. Dadurch hat er die Vernichtung der Israeliten abgewandt, dem Fortwirken des in der Plage sich kundgebenden Eifers Jehova's Einhalt getan. „Ich gebe ihm meinen Bund des Friedens (das Suff. am *nom. reg.* בְּרִיתִי wie Lev. 6,3). נֹתֵן בְּרִית wie Gen. 17,2 den Bund geben d. h. realisiren, das im Bunde Zugesagte gewähren. Der dem Pinehas gewährte Bund besteht darin, daß ihm „ewiges Priestertum" d. h. der ewige Besitz des Priestertums nicht nur für seine Person, sondern auch für seine Nachkommen erteilt wird als ein Bund d. h. in bundesmäßiger d. i. unwiderruflicher Weise, indem Gott seinen Bund nicht bricht. Dieser Verheißung gewäß blieb das Hohepriestertum, welches von Eleaser auf Pinehas überging (Jud. 20,28), mit einer kurzen Unterbrechung zu Eli's Zeiten (s. zu 1 Sam. 1—3 u. 14,3), bei seinem Geschlechte bis zur Zeit der lezten allmähligen Auflösung des jüdischen Staates durch die Tyrannei Herodes' des Gr. und seiner Nachfolger, vgl. m. Archäol. §. 38. — In v. 14 f. werden nachträglich die Namen der beiden frechen Sünder (v. 6) genant. Der Vater der midianitischen Fürstentochter Cosbi hieß *Zur* und wird hier „Haupt der Stämme (אֻמּוֹת s. zu Gen. 25,16)

1) Auf diese Tat des Pinehas in Verbindung mit den gleichartigen Beispielen des Samuel (1 Sam. 15,33) und des Mattathias (1 Makk. 2,24) gründeten die späteren Juden das sogen. Eiferrecht, *jus zelotarum*, wonach jeder, auch nicht durch amtliche Stellung dazu Befugte, das Recht haben solte, in Fällen frecher Verachtung theokratischer Institutionen oder frecher Verleugnung der Ehre Gottes gegen die Uebertreter rächend einzuschreiten. Vgl. *Salden otia theol. p. 609 sqq.* u. *Buddeus, de jure zelotarum apud Hebr. 1699* und in *Oelrichs collect. T. I. Diss. 5.* Einen Beleg für dasselbe liefert die Steinigung des Stephanus Act. 7,58 ff.

eines Vaterhauses in Midian" d.i. Oberhaupt mehrerer von einem Stammvater abstammender midianitischer Geschlechter genant, dagegen 31,8 als König (מֶלֶךְ) unter den von den Israeliten erschlagenen 5 Königen Midians mit aufgeführt.

V. 16—18. Hierauf befahl der Herr Mosen, die Midianiter wegen der Arglist, die sie durch Verleitung zum Götzendienste an den Israeliten geübt, zu befeinden (צָרַר) und zu schlagen, „damit der tatsächliche Eifer Pinehas' gegen die Sünde, welcher die Schuld gesühnt hatte, von dem ganzen Volke angeeignet würde" (*Baumg.*). Der *Infin. abs.* צָרוֹר für den *Imper.* wie Ex. 20,8 u. ö. — עַל־דְּבַר פ׳ in Ansehung des *Peor* und zwar d. h. besonders in Ansehung der *Cosbi.* Das וְעַל־דְּבַר כ׳ ist steigernd. In der schamlosen Frechheit der midian. Fürstentochter Cosbi gipfelte der Frevel der Midianiter. אֲחֹתָם ihre Schwester d. i. ihre Stammgenossin. — V. 19 gehört zum folg. Cap., den Vordersatz zu 26,1 bildend.

Cap. XXVI. Die Musterung Israels in den Steppen Moabs.

Vor Vollziehung der ihm befohlenen Rache an den Midianitern solte Israel durch eine neue Zählung zum Heere Jehova's gemustert wurden, da das am Sinai c. 1—4 gemusterte Geschlecht bis auf Caleb und Josua dem Gericht des Todes in der Wüste verfallen war (v. 64 f.). Aus diesem Grunde erging der göttliche Befehl zur neuen Zählung und Musterung „nach der Plage" (25,19). Denn mit derselben waren die lezten von den aus Aegypten Gezogenen, die nicht nach Canaan kommen solten, weggeraft und damit jenes Gericht vollendet worden. — Die neue Zählung bezwekte übrigens nicht blos Israel für den Krieg mit den Midianitern und bei der bevorstehenden Eroberung des verheißenen Landes mit den Cananitern zu mustern, sondern solte zugleich zur Vorbereitung für die Niederlassung in Canaan, für die Verteilung des eroberten Landes unter die Stämme und Geschlechter Israels dienen. Daher werden hier (c. 26) die Geschlechter der einzelnen Stämme aufgezählt, was bei c. 1 nicht der Fall war, und zugleich in v. 52—56 allgemeine Vorschriften für die Verteilung Canaans gegeben. — Die Zählung erstrekte sich wieder nur über die männliche Volkszahl in dem Alter von 20 Jahren und darüber, und wurde ohne Zweifel wie jene am Sinai von Mose und dem Hohenpriester (Eleasar) unter Beihilfe der Stammhäupter ausgeführt, obgleich das lezte hier nicht ausdrücklich erwähnt ist. — Die Namen der Geschlechter Israels stimmen bis auf wenige schon Bd. I S. 281 besprochene Abweichungen mit den Gen. 46 aufgeführten Enkeln und Urenkeln Jakobs. — Ueber die Gesamtzahl des Volks und der einzelnen Stämme vgl. die Bemerkk. S. 190 ff.

V. 1—51. **Die Musterung der 12 Stämme.** V. 1—4. Der an Mose und Eleasar ergehende göttliche Befehl lautet wie c. 1,2 u. 3, nur weniger ausführlich. V. 3. „Und Mose und Eleasar, der Priester, redeten mit ihnen" (דִּבֶּר *c. accus.* wie Gen. 37,4). Das Pronomen geht auf „die Söhne Israels" oder genauer genommen auf die Volkshäupter, als Repräsentanten der Gemeinde, welche die Zählung vornehmen solten. Ueber die *Arbot-Moab*

s. zu 22,1. Von dem Inhalte ihrer Rede wird nur die Hauptsache angedeutet: „von 20 Jahren und darüber" *sc.* solt ihr die Summe der Söhne Israels aufnehmen, indem sich שְׂאוּ אֶת־רֹאשׁ וגו leicht aus v. 2 ergänzt.[1] — Die W. von וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל v. 4ᵇ an bilden die Einleitung zur Aufzählung der einzelnen Stämme v. 5 ff., wobei das verb. יִהְיוּ zu ergänzen. „Und die Söhne Israels, die aus Aegypten ausgezogen, waren: Ruben u. s. w." — V. 5—11. Die Geschlechter *Rubens* stimmen mit Gen. 46,9. Ex. 6,14 u. 1 Chr. 5,3. Der Plural בְּנֵי v. 8, obgleich nur ein Sohn genant ist, erklärt sich daraus, daß von diesem Sohne mehrere Söhne (Enkel) genant werden. Ueber *Dathan* und *Abiram* s. zu 16,1 u. 32 ff. Dazu hier v. 10ᵇ u. 11 die Bemerkung, daß die mit der Rotte Korah Vertilgten zu einem Zeichen (נֵס hier Warnungszeichen) wurden, die Söhne Korahs aber nicht mit ihrem Vater umkamen. — V. 12—14. Die *Simeoniten* zählten nur 5 Geschlechter, indem *Ohad* (Gen. 46,10) kein Geschlecht hinterließ. *Nemuel* heißt dort *Jemuel,* wie denn *Jod* und *Nun* öfter mit einander wechseln, vgl. *Gesen. thes. p. 833* u. *557,* und *Serach* ist anderer Name für *Zohar* von gleicher Bedeutung; זֶרַח Aufgang der Sonne, צֹהַר *candor,* Glanz. — V. 15—18. Die *Gaditen* wie Gen. 46,16, nur daß *Osni* (אָזְנִי) dort *Ezbon* (צְפוֹן) heißt. — V. 19—22. Die Söhne und Geschlechter *Juda's* in Uebereinstimmung mit Gen. 46,12 vgl. Gen. 38,6 ff. Eben so 1 Chr. 2,3—5. — V. 23—25. Die Geschlechter *Isaschars* entsprechend den Gen. 46,13 genanten Söhnen, nur daß dort יוֹב für יָשׁוּב steht. Beide Namen haben gleiche Bedeutung, da יוֹב vom arab. أَوْبَ, أَوْبٌ *rediit* stamt. — V. 26 u. 27. Die Geschlechter *Sebulons* nach den Söhnen Gen. 46,14. — V. 28—37. Die Nachkommen *Josephs* teilten sich nach seinen beiden vor Israels Uebersiedlung nach Aegypten geborenen Söhnen *Manasse* und *Ephraim* in 2 Hauptgeschlechter, welche dadurch, daß der Patriarch Israel diese Söhne Josephs zu seinen Söhnen adoptirte (Gen. 48), zu Gründern von Stämmen erhoben wurden. V. 29—34. Von *Manasse* stamten 8 Geschlechter ab: 1 von seinem Sohne *Machir,* das 2. von dessen Sohne oder Manasse's Enkel *Gilead,* die übrigen 6 von den 6 Söhnen Gileads, womit die genealogischen Angaben c. 27,1. 36,1 u. Jos. 17,1 ff. harmoniren, nur daß *Ieser* (אִיעֶזֶר v. 30) in Jos. 17,2 *Abiëser* (אֲבִיעֶזֶר) heißt; wogegen in den geneal. Bruchstücken 1 Chr. 2,21—24 u. 7,14—19 von den hier genanten Namen nur einige vorkommen. Von *Hefer* (חֵפֶר) wird v. 33 ein Sohn *Zelofchad* erwähnt, der keine Söhne, sondern nur Töchter hatte, deren Namen angegeben werden, um auf die durch diesen Fall veranlaßten gesetzlichen Bestimmungen c. 27 u. 36 vorzubereiten. V. 35—37. Von *Ephraim* stamten 4 Geschlechter ab; 3 von seinen Söhnen und 1 von seinem Enkel. Von der Nachkommenschaft des *Sutelah* werden 1 Chr. 7,20 ff.

1) Diese Ergänzung ist wenigstens leichter und einfacher als die zur Beseitigung der Schwierigkeit in Vorschlag gebrachten Textesänderungen. *Kn.* will וַיִּדְבַּר in וַיִּתְדַּבֵּר und לֵאמֹר in לִפְקֹד ändern: „Mose und Eleaser ordneten die Söhne Israels, indem sie sie musterten." Allein תִּדְבִּיר bed. nicht: ordnen, sondern nur: zu Paaren treiben, unterjochen Ps. 18,48 u. 47,4 — ein Ausdruck, dessen Unangemessenheit für die Ordnung des Volks in Geschlechter behufs der Zählung in die Augen springt.

mehrere auf einander folgende Glieder aufgezählt. — V. 38—41. Die Söhne *Benjamins* zerfielen in 7 Geschlechter, von welchen 5 durch seine Söhne, 2 durch Enkel begründet wurden. Ueber die Abweichungen in den Namen von Gen. 46,21 s. Bd. I S. 281. Einige der hier genanten Söhne und Enkel Benjamins finden sich auch in den geneal. Fragmenten 1 Chr. 7,6—18 u. 8,1 ff. — V. 42 u. 43. Die Nachkommen *Dans* bildeten nach dem einen Sohne Dans, der hier *Schucham,* in Gen. 46,23 *Huschim* heißt, nur *ein* Geschlecht, das sich ohne Zweifel in mehrere kleinere Geschlechter verzweigte, die aber hier nicht genant sind, weil unser Verzeichnis nur die Hauptgeschlechter, in welche die Stämme sich gliederten, namhaft macht. — V. 44—47. Die Geschlechter *Asers* stimmen mit den Gen. 46, 17 u. 1 Chr. 7, 30 genanten Söhnen Asers, nur daß *Jischwa* hier fehlt, weil er kein Geschlecht begründete. — V. 48—50. Die Geschlechter *Naphtali's* stimmen mit den Gen. 46,24 u. 1 Chr. 7,30 genanten Söhnen Naphtali's überein. — V. 51. Die Gesamtzahl der Gemusterten betrug 601,730 Personen.

V. 52—56. **Die Verordnung über die Verteilung des Landes** bestimt v. 53 f., daß den 12 Stämmen (לָאֵלֶּה) das Land als Erbe nach der Zahl der Namen (1,2.18) d. h. der namentlich gezählten Personen jedes ihrer Geschlechter verteilt werden soll. Dem Zahlreichen soll man sein Erbteil groß, der Wenigkeit d. h. den nicht viel Personen zählenden Stämmen und Geschlechtern gering machen; jedem nach Maßgabe seiner Gemusterten (vor אִישׁ ist לְ zu wiederholen), ferner v. 55 f.: daß die Austeilung durchs Los geschehen soll. „Nach den Namen ihrer väterlichen Stämme sollen sie es (die Söhne Israels das Land) zum Erbe erhalten." Der Sinn dieser Worte kann nur der sein, daß jeder Stamm ein eigenes, an seinem Namen für immer haftendes Gebiet zum Erbe erhalten soll. Die andere Bestimmung v. 56: „Nach Maßgabe des Loses soll sein Erbe (das Erbe jedes Stammes) unter den zahlreichen und den geringen (Stamm) verteilt werden," ist ohne Zweifel so zu verstehen, daß man bei der Verteilung der Stammgebiete nach der größeren oder geringeren Volkszahl der einzelnen Stämme sich an den durchs Los jedem Stamme zugefallenen Landesteil halten soll. Durch das Los konte ja nicht die Größe oder der Umfang der einzelnen Stammgebiete der verschiedenen Stärke der Stämme entsprechend bestimt werden, sondern nur die Lage derselben innerhalb des ganzen Landes, so daß schon *R. Bechai* mit Recht bemerkt: *sortitionem factam esse propter portiones melioris deterioris conditionis commodius distribuendas, ne rixae et concupiscentiae pravae locus esset,* obgleich das hiefür angegebene Motiv zu einseitig gefaßt ist. Durch das Los solte jedem Stamme sein Landesteil bestimt werden, nicht blos um jeden Anlaß zur Unzufriedenheit und Klage abzuschneiden, sondern auch damit jeder Stamm den ihm zugefallenen Besitz als das von Gott ihm beschiedene Erbteil dankbar annehme, da ja der Ausfall des Loses fast von allen Völkern als eine Fügung Gottes angesehen wird, vgl. Prov. 16,33. 18,18. Aus diesem Grunde wurde auch nicht blos von den Griechen und Römern bei Verteilung eroberter Länder (s. die Belege bei *Cler. Rosenm.* u. *Kn.*), sondern wird auch

jezt noch bei Landesteilungen das Los angewandt. Das Weitere s. zu Jos. 14, 1 ff.

V. 57—62. **Die Musterung der Leviten.** Die Aufzählung der einzelnen levitischen Geschlechter, in welcher die 3 von den Söhnen Levi's, Gerson, Kahat und Merari, begründeten Hauptgeschlechter Levi's sich gliederten, ist nicht vollständig, sondern wird nach Nennung von 5 einzelnen Geschlechtern in v. 58 abgebrochen, um nochmals die Abstammung der Häupter nicht nur dieses Stammes, sondern des ganzen Volks, nämlich Mose's und Aarons, nebst den Söhnen des lezteren, mitzuteilen (v. 59—61), worauf schließlich nur noch die Gesamtzahl der Gemusterten des Stammes Levi angegeben wird (v. 62). — Von den genanten einzelnen Geschlechtern gehört *Libni* zu Gerson (vgl. 3,21), *Hebroni* zu Kahat (3,27), *Machli* und *Muschi* zu Merari (3,33) und *Korchi* d. h. das Geschlecht Korahs nach 16, 1 vgl. Ex. 6,21 u. 24 zu Kahat. — Von Kahat stamten auch Mose und Aaron ab, s. zu Ex. 6,20 u. 2,1. Schwierigkeit macht der Relativsatz אֲשֶׁר יָלְדָה אֹתָהּ וגו „welche man dem Levi in Aegypten geboren hatte" (v. 59), wegen des unbestimt gelassenen Subjects. Dies kann nicht אִשְׁתּוֹ (Levi's Weib) sein, wie *Jarchi, Ab. Esr.* u. A. meinen, weil *Jochebed,* Mose's Mutter, nicht eine Tochter Levi's im eigentlichen Sinne des Worts, sondern nur eine Levitin oder Nachkommin Levi's, die gegen 300 Jahre nach Levi gelebt hatte, war, wie denn auch ihr Mann *Amram* nicht der Sohn Kahats dieses Namens (Ex. 6,18), sondern ein späterer Nachkomme dieses älteren Amram war (s. Bd. I S. 361). Das fehlende Subject ist aus dem Verbo zu entnehmen, entweder הַיֹּלֶדֶת oder אִמָּהּ, wie 1 Kg. 1,6, wo gleichfalls אמו zu suppliren, vgl. *Ew.* §. 294[b]. [1] — V. 60 f. Aarons Söhne, vgl. 3,2 u. 4. Ex. 6,23. Lev. 10,1 f. — V. 62. Die Leviten wurden nicht mit den übrigen Stämmen Israels zusammen gemustert, weil die Musterung behufs der Besitzname Canaans geschah, die Leviten aber kein eigenes Stammgebiet erhalten solten; s. zu 18,20. — V. 63—65. Schlußformel mit der Bemerkung v. 65, daß das Strafgericht, welches Gott 14,29 u. 38 über die aus Aegypten gezogene Generation ausgesprochen, vollständig in Erfüllung gegangen war.

Cap. XXVII. Erbansprüche der Töchter Zelofchads. Ankündigung des Todes Mose's und Weihung Josua's zu seinem Nachfolger.

V. 1—11. **Die Ansprüche der Töchter Zelofchads auf ein Erbteil an dem verheißenen Lande.** V. 1—4. Die bei der Musterung der Stämme erlassene göttliche Verordnung, das Land an die Stämme nach Maßgabe der größeren oder kleineren Anzahl ihrer Geschlechter zu verteilen

1) Gegen die Aenderung des יָלְדָה in הִלְדָה (*Kn.*) entscheidet das אֲשֶׁר אֹתָהּ, welches in diesem Falle unerhört wäre, so häufig auch *Niph.* und *Pual* mit אֵת construirt werden. Die Streichung des ganzen Satzes aber als späteres Glossem bei *Kurtz* (Gesch. II S. 18) ist ein Produkt exegetischer Verlegenheit, vgl. dagegen *Engelhardt* in d. Ztschr. f. luth. Theol. 1860 S. 137.

(26,52—56), veranlaßte die Töchter des Manassiten *Zelofchad* vom Geschlechte Gileads, des Sohnes Machirs, vor die mit Mose und Eleasar bei der Stiftshütte versammelten Fürsten der Gemeinde zu treten mit der Bitte, ihnen einen Erbbesitz unter dem Geschlechte ihres Vaters zu gewähren, da ihr Vater ohne Söhne zu hinterlassen in der Wüste gestorben sei, sich aber nicht an dem Aufruhr der Rotte Korah (vgl. 16,11), wodurch er die Ausschließung von dem Anteile an dem gelobten Lande verschuldet haben könte, beteiligt habe, sondern בְּחֶטְאוֹ „durch seine (eigene) Sünde" gestorben sei, d.h. wegen einer Sünde, wie sie jedermann begehe und alle, die in der Wüste gestorben, begangen haben. „Warum soll der Name unsers Vaters aus der Mitte seines Geschlechts abgeschnitten (d.h. ausgetilgt) werden?" Dies würde nämlich geschehen sein, wenn ihm, da er keinen Sohn hinterlassen, kein Erbteil am Lande zugeteilt worden wäre. Dann würde bei Verheiratung seiner Töchter in andere Geschlechter oder Stämme sein Geschlecht erloschen sein. Wenn dagegen seine Töchter ein eigenes Besitztum unter den Brüdern ihres Vaters erhielten, so wurde durch dasselbe der Name ihres Vaters erhalten, indem sie dann Männer heiraten konten, die in ihren Grundbesitz eintraten, so daß ihre Kinder Namen und Besitz ihres mütterlicben Großvaters erhielten und fortpflanzten. Dem Begehren dieser Töchter liegt nämlich die, ohne Zweifel auf altem Herkommen beruhende, Voraussetzung zu Grunde, daß in den Ehen, wo die Frauen ein liegendes Besitztum als Mitgift eingebracht hatten, die Söhne, welche das mütterliche Besitztum erbten, durch diese Erbschaft in das Geschlecht ihrer Mutter oder ihres Großvaters mütterlicherseits aufgenommen wurden. Ein Beispiel hiefür aus vormosaischer Zeit ist *Jarha* 1 Chr. 2,34 f. Dies geschah vermutlich in allen Fällen, wo Töchter einen Teil des väterlichen Besitzes als Mitgift erhielten, wenn auch Söhne vorhanden waren. Daraus erklärt sich z.B. die Aufführung des *Jair*, dessen Vater *Segub* ein Sohn des Judäers *Chezron* war, unter den Manassiten (32,41. Deut. 3,14), weil seine Mutter eine Tochter des Manassiten *Machir* war (1 Chr. 2,21 f.). Aehnlich ist es, wenn die Söhne eines Priesters, welcher eine Tochter des reichen Gileaditen *Barsillai* zum Weibe genommen, Söhne des *Barsillai* genant werden Esr. 2,61. Neh. 7,63. — V.5—7. Diese Rechtssache (מִשְׁפָּט) brachte Mose vor Gott und empfing den Bescheid, den Töchtern Zelofchads, da sie recht geredet, einen Erbbesitz unter den Brüdern ihres Vaters zu geben und das Erbe ihres Vaters auf sie übergehen zu lassen, wozu später c. 36 noch eine Verordnung über die Verheiratung der Erbtöchter kam. — V.8—11. Bei diesem Anlasse gab Gott ein allgemeines Erbgesetz, das für alle Fälle als חֻקַּת מִשְׁפָּט „Rechtssatzung" d.h. zu Recht bestehende und das Recht bestimmende Satzung gelten solte. Wenn jemand ohne einen Sohn zu hinterlassen stirbt, soll sein Grundbesitz auf seine Tochter (oder Töchter) übergehen; in Ermangelung von Töchtern auf seine Brüder; in Ermangelung von solchen auf seine Vaterbrüder, und wenn auch solche nicht vorhanden seien, auf seinen nächsten Blutsverwandten (שְׁאֵרוֹ הַקָּרוֹב wie Lev. 21,2). — Ueber die Intention dieses Gesetzes vgl. m. Archäol. §. 142 (II S. 212 f.) und über das Erbgesetz

überhaupt *J. Selden de success. ad leges Hebr. in bona defunctorum Frcf. a. O. 1695.*

V. 12—14. **Die Ankündigung des Todes Mose's.** Nach diesen Bestimmungen für die Verteilung des Landes kündigt der Herr Mosen sein bevorstehendes Ende an. Vom Gebirge Abarim aus soll er das Land, welches die Israeliten erhalten werden, schen und dann gleich Aaron zu seinen Volksgenossen gesammelt werden, weil er sich gleich diesem bei dem Haderwasser zu Kades versündigt habe. Diese Ankündigung geschieht, „damit er mit vollem Bewußtsein dem Tode entgegengehen und sein Haus bestellen könne, nämlich so viel an ihm ist bei seinem Leben noch ausführe und bewirke, was nach seinem Tode seine Person, auf welche das ganze Haus Israels gestelt ist, ersetzen könne" (*Baumg.*). Die Ausführung dieser Ankündigung wird Deut. 32,48—52 berichtet. Dort wird auch der Ort auf dem Gebirge Abarim, von wo aus Mose das Land Canaan überschaute, genauer angegeben. Es war der Berg *Nebo*, auf dem er auch starb. Das Gebirge *Abarim* (vgl. הָרֵי הָעֲבָרִים 33,47) ist der in die Steppen Moabs abfallende Gebirgsrand der Moabitischen Hochebene. Auf diesem Gebirge, dessen nördlicher, Jericho gegenüber liegender Teil auch den besonderen Namen *Pisga* führte, ist der Berg *Nebo* zu suchen, der bald als ein Berg des Gebirges *Abarim* (Deut. 32,49) bald als Gipfel des *Pisga* (Deut. 3,27. 34,1) bezeichnet wird, s. zu 21,20. Der *Nebo* ist nicht mit dem Dschebel *Attarus* zu identificiren, sondern viel nördlicher zu suchen, da er nach *Euseb. s. v.* Ἀβαρείμ gegenüber Jericho auf dem Wege zwischen *Livias*, im Thale des Jordan ungefähr Jericho gegenüber, und Hesbon lag; vgl. *Hgstb.* Bil. S. 247 f., also ungefähr da, wo auf der *van de Veld*eschen Karte die *Hights of Nebo* verzeichnet sind. Die Höhe des Nebo muß eine sehr weite Fernsicht gewährt haben. Liegt doch schon die Stadt *Hesbon* (*Hhuzban*) nach *Burckh.* Syr. II S. 106 f. „an einem so beherschenden Platze, daß die Aussicht von da sich wenigstens auf 30 (engl.) Meilen weit nach allen Seiten hin erstrekt, ja nach Süden der Blick vielleicht auf 60 M. weit reicht." Ueber נֶאֱסַף אֶל־עַמָּיו s. zu Gen. 25,8 und über Aarons Tod Num. 20,28. בַּאֲשֶׁר מְרִיתֶם gleichwie ihr meinen Befehl übertreten habt. Durch das zweifache בַּאֲשֶׁר *quomodo* wird der Tod Aarons wie Mose's in ein bestimtes Verhältnis zur Versündigung dieser beiden Häupter Israels gesezt. Gleichwie beide zu Kades gegen das Gebot des Herrn gesündigt haben, so sollen gleicherweise beide auch sterben, ohne in das Land Canaan einzugehen. Ueber die Versündigung s. zu 20,12 f. und über die Wüste *Zin* zu 13,21.

V. 15—23. **Die Weihe Josua's zum Nachfolger Mose's.** V. 15—17. Die vorstehende Ankündigung veranlaßt Mose, den Herrn um Bestellung eines Führers seines Volkes zu bitten, damit die Gemeinde nicht einer hirtenlosen Herde gleich werde. Als „Gott der Geister alles Fleisches" d.h. als der welcher allen Wesen Leben und Odem gibt (s. zu 16,22), soll Jehova einen Mann über die Gemeinde bestellen, der vor ihr aus- und eingehe, sie aus- und einführe d.h. ihr in allen ihren Angelegenheiten vorstehe und sie leite. צֵאת וָבוֹא bezeichnet das Tun und Treiben der Menschen im Leben Deut. 28,6. 31,2. Jos. 14,11 u.ö. הוֹצִיא וְהֵבִיא die Lei-

tung der Angelegenheiten des Volks, wobei das Bild eines Hirten zu Grunde liegt. — V. 18—21. Darauf ernent der Herr Josua als einen Mann, welcher Geist habe, zu diesem Amte. רוּחַ bed. nicht „Einsicht und Weisheit“ (*Kn.*), sondern Geist ist die von Gott der Seele eingehauchte höhere Kraft, welche das sittliche und religiöse Leben erzeugt und seine Entfaltung bedingt, hier also die für das zu übernehmende Amt erforderliche geistige Begabung. Zur Uebernahme dieses Amtes soll ihn Mose durch Handauflegung weihen, nämlich wie סָמַכְתָּ אֶת־יָדְךָ עָלָיו v. 19 u. 20 näher bestimt wird, ihn vor den Hohenpriester und die Gemeinde stellen, vor ihren Augen ihm befehlen (צִוָּה) d. h. ihn zu seinem Amte verordnen und von seiner Hoheit (הוֹד) auf ihn legen d. h. durch Handauflegung einen Teil seiner Würde und Majestät auf ihn übertragen, damit die ganze Gemeinde auf ihn höre, seiner Führung vertraue. Zu וְיִשְׁמְעוּ ist das Object aus dem Contexte zu suppliren, nämlich אֵלָיו wie Deut. 34, 9 zeigt. Das מִן vor הוֹדְךָ ist partitiv wie Gen. 4, 4 u. ö. Nicht die ganze Hoheit und Autorität Mose's soll auf Josua übergehen, denn diese ist einzig an seine Person gebunden (vgl. 12, 6—8), sondern nur so viel als er zur Ausrichtung seines Amtes bedarf. Josua soll weder Gesetzgeber noch unbeschränkter Regent Israels werden, sondern in Bezug auf die höchste Entscheidung der Angelegenheiten Israels unter das Recht der *Urim*, mit dem der Hohepriester betraut ist, gestelt werden. Dies der Sinn von v. 21: „Eleasar soll ihm (für ihn) befragen das Recht der Urim vor Jehova.“ הָאוּרִים ist Abkürzung von הָאוּרִים וְהַתֻּמִּים (Ex. 28, 30) das dem Hohenpriester gegebene Mittel zur Erfragung des göttlichen Willens und Raths in allen wichtigen Angelegenheiten der Gemeinde. „Nach seinem Munde“ d. h. nach dem Ausspruche, welchen der Hohepriester vermöge des ihm verliehenen Rechtes der Urim und Tummim tut, sollen Josua und die ganze Gemeinde aus- und einziehen d. h. ihr Tun und Lassen richten, ihre Unternehmungen bemessen. כָּל־הָעֵדָה im Unterschiede von „allen Söhnen Israels“ ist die Gesamtheit der Volkshäupter oder das die Gemeinde vertretende und ihre Angelegenheiten verwaltende Collegium der Volksältesten — V. 22 f. Die Ausführung des göttlichen Befehles. — Vgl. hiezu *Hoelemann* Neue Bibelstudien S. 297 f.

Cap. XXVIII—XXX, 1. Die Ordnung der täglichen und festtäglichen Opfer der Gemeinde.

Als Israel durch die neue Zählung und Musterung seiner Mannschaft und durch die Ernennung Josua's zum Heerführer für die Einnahme des verheißenen Landes gerüstet war, wurde seine Stellung zum Herrn in dem einzunehmenden Lande durch ein Gesetz geordnet, welches die Opfer bestimt, durch die es Tag für Tag die Gemeinschaft mit seinem Gotte pflegen und als sein Volk ihm dienen soll c. 28 u. 29. Durch diese Opferordnung, welche das ganze Leben der Gemeinde zu einem continuirlichen Gottesdienste zu gestalten und zu heiligen bezwekt, werden die bereits gegebenen Opfer- und Festgesetze Ex. 23, 14—17 29, 38—42. 31, 12—17 Lev. 23 u. Num. 15, 1—12 vervollständigt und zu einem wolgeordneten einheitlichen Ganzen zusammengefaßt. „Angemessen ergeht dieses Gesetz kurz vor dem Einrücken in Canaan. Denn erst hier werden die Israeliten im Stande sein, den Opferdienst in seinem ganzen Umfange zu üben, erst hier die Opfer- und Festgesetze zur vollen Anwendung zu bringen“ (*Kn.*). Dasselbe begint mit dem täglichen Morgen- und Abend-Brandopfer (v. 3—8), welches schon am Sinai zugleich mit der Einweihung des Altars angeordnet worden, nicht blos der Vollständigkeit halber, um in einem allgemeinen Ueberblicke alle während des ganzen Jahres darzubringenden Gemeindeopfer zusammenzufassen, sondern zugleich aus dem inneren Grunde, weil das tägliche Opfer auch an den Sabbaten und Festtagen gebracht werden, neben den allgemeinen und besondern Festopfern hergehen und die allgemeine Grundlage für diese bilden solte. Hierauf folgen v. 9—15 die Sabbats- und Neumondsopfer, und v. 16 — c. 29, 38 die allgemeinen Festopfer für die einzelnen Jahresfeste, die zu den jedem einzelnen Feste eigentümlichen, seinen specifischen Charakter ausprägenden und mit der Einsetzung desselben zugleich angeordneten Opfern hinzukamen, so daß die Gemeinde an den Jahresfesten dreifache Opfer: a) das tägliche Morgen- und Abendopfer, b) die allgemeinen Festopfer jedes Festtages, c) die jedem Feste eigentümlichen oder speciellen Festopfer darzubringen hatte. Diese Cumulation erklärt sich aus der Bedeutung der Tages- und Festopfer. Wie die Gemeinde Israels als Gemeinde Jehova's im täglichen Brandopfer ihr Leben nach Geist, Seele und Leib dem Herrn ihrem Gotte heiligen soll, so soll sie diese Heiligung an den Festtagen des Herrn in verstärktem Maße betätigen. Diese verstärkte Betätigung der Lebensheiligung ist im Cultus so ausgeprägt, daß an den Sabbaten und Festtagen das tägliche Opfer durch Hinzufügung eines zweiten, meist viel beträchtlicheren Brand- Speis- und Trankopfers erhöht und gesteigert wird. Die Steigerung richtet sich aber nach der Bedeutung der Feste. An den Sabbaten wird das tägliche Opfer durch ein aus 2 Lämmern bestehendes Brandopfer verdoppelt, an den übrigen Festtagen durch ein aus Farren, Widdern und jährigen Lämmern zusammengeseztes Brandopfer verstärkt, dem jeder Zeit ein Sündopfer voraufgeht. — Wie aber der siebente Wochentag als Sabbat durch ein verstärktes Brand- Speis- und Trankopfer vor den übrigen Wochentagen als ein dem Herrn in höherem Grade geheiligter Tag ausgezeichnet wird: so wird auch der siebente Monat als Sabbatmonat dadurch über die übrigen Monate des Jahres erhoben und zu einem Festmonate geheiligt, daß an ihm sowol zu dem gewöhnlichen Neumondsopfer von 2 Farren, 1 Widder und 7 jährigen Lämmern noch ein besonderes Festopfer von 1 Farren, 1 Widder und 7 jährigen Lämmern hinzukomt (29, 2), welches auch am Versöhnungstage und am Schlusse der Laubhüttenfeier wiederholt wird (29, 8 u. 36), als auch das in diesen Monat fallende Laubhüttenfest durch eine viel größere Zahl von Brandopfern als das größte und heiligste Fest der Gemeinde Israels gefeiert werden soll.[1]

1) Die Angabe *Knobels* S. 163 über die Verschiedenheit der Opferansätze: „Bei den Festtagen, welche nur überhaupt Jehova feiern, also bei dem sabbatischen Teile des siebenten Neumonds, dem Versöhnungstage und dem Schlußtage der Jahresfeste

Alle Feste des ganzen Jahres bilden nämlich einen nach der Siebenzahl geordneten Cyclus von Festtagen, welcher seinen Ausgangs- und Mittelpunkt im Sabbate hat und sich nach der durch die Schöpfung begründeten Einteilung der Zeit in Wochen, Monate, Jahre und Jahrperioden gliedert, vom Wochensabbate zum Monatssabbate, Sabbatjahre und Halljahre aufsteigt. In diesen nach der Siebenzahl zu immer größeren Kreisen sich erweiternden Cyclus heiliger Zeiten ist der Kreislauf der jährlich wiederkehrenden Feste, welche dem Gedächtnisse der Großtaten des Herrn zur Gründung, Erhaltung und Beseligung seines Volks geweiht waren, solchergestalt eingegliedert, daß 1. die Zahl der Jahresfeste gerade 7 beträgt, von welchen die beiden Hauptfeste (Mazzot und Laubhütten) je 7 Tage gefeiert werden, 2. in sämtlichen teils ein- teils siebentägigen Festen des Jahres im Ganzen wieder nur 7 Tage mit Sabbatruhe und heiliger Versammlung begangen werden sollen, 3. die 7 Feste zu zwei größeren Festkreisen verbunden sind, von welchen jeder aus einer Vorfeier, einer 7tägigen Hauptfeier und einer 1tägigen Nachfeier besteht. Der *erste* dieser Festkreise gilt der Erhebung Israels zum Volke Gottes und seiner Erhaltung. Er begint mit dem zum Gedächtnisse der Verschonung Israels vor dem Würgengel, der Aegyptens Erstgeburt schlug, eingesezten Pascha am 14. Abib (Nisan) Abends als der Vorfeier, gipfelt in dem 7tägigen Mazzotfeste als der Feier der Erlösung Israels aus der Knechtschaft und seiner Erhebung zum Volke Gottes, und schließt mit dem 7 Wochen nach Darbringung der Erstlingsgarbe am zweiten Mazzottage gefeierten Wochenfeste, Pfingsten oder Erntefesttage. Dieser Festkreis enthält nur 3 mit Sabbatruhe und heiliger Versammlung zu feiernde Tage (den 1. und 7. Tag der Mazzot und den Pfingsttag). — Der *andere* Festkreis fält ganz in den 7. Monat und hat die Beseligung Israels im Vollgenusse der Gnadengüter seines Gottes zum Gegenstande, und wird eben deshalb durch eine größere Zahl von Brandopfern gefeiert. Dieser Festkreis wird eröffnet durch den auf den 10. Tag des 7. Monats festgesezten

ist der Ansatz: 1 Farre, 1 Widder und 7 jährige Lämmer (29, 2. 8. 36), dagegen bei den älteren Festen welche eine Beziehung auf die Natur hatten, nämlich bei den Neumonden, den Mazzot-Tagen und dem Wochenfeste: 2 Farren, 1 Widder und 7 jährige Lämmer (28, 11. 19. 24. 27. 29, 6) und beim Laubhüttenfeste viel mehr, namentlich Farren (29, 12 ff.). Hier wurde Jehova noch besonders verehrt, wiefern er seinen Segen in die Natur legte und den Landbau reichlichen Ertrag gewähren ließ. Der Stier war das Thier des Landbaues" — ist nicht nur irrig, sondern auch irreleitend und das ware Sachverhältnis verdunkelnd und entstellend. Nicht die angeblich älteren Feste, welche eine Beziehung auf die Natur hatten, werden durch einen größern Ansatz von Opferthieren vor den Festtagen, welche überhaupt nur Jehova feiern, ausgezeichnet, sondern allein die Feste des siebenten Monats. So der 7. Neumondstag durch ein doppeltes Neumondsopfer mit 3 Farren, 2 Widdern und 14 jährigen Lämmern, der Versöhnungstag als Vorfeier des Laubhüttenfestes durch ein besonderes Festopfer, während der im ersten Festkreise ihm correspondirende Paschatag als Vorfeier des Mazzotfestes gar kein allgemeines Festopfer hat, endlich das Laubhüttenfest nicht nur durch eine sehr beträchtliche Erhöhung der Zahl der Festopfer an allen 7 Tagen, sondern auch durch Hinzufügung eines achten Tags als Festoctave mit einem den Festopfern des ersten und zehnten Tages dieses Monats entsprechenden Festopfer.

Versöhnungstag als Vorfeier (s. zu Lev. 16, 29), gipfelt in dem 7tägigen Laubhüttenfeste und schließt mit dem zu den 7 Festtagen hinzugefügten 8. Tage als der Octave dieses Festkreises oder dem feierlichen Abschlusse sämtlicher Jahresfeste. Auch er enthält nur 3 mit Sabbatruhe und heiliger Versammlung zu feiernde Tage (den 10. 15. u. 22. Monatstag), wozu noch der den Monat eröffnende Tag des Posaunenhalles als ein Ruhesabbat mit heiliger Versammlung hinzukomt, um die Siebenzahl dieser Ruhetage vollzumachen. Vgl. m. Archäol. I §. 76. Die Einwürfe von *Kurtz* (Opferc. S. 299 ff.) gegen die Annahme zweier Festkreise sind nicht dazu angetan die Sache zweifelhaft zu machen.

Cap. XXVIII. V. 2 enthält die allgemeine Vorschrift, dem Herrn בְּמוֹעֲדוֹ „zu der von ihm festgesezten Zeit" seine Opfergabe darzubringen. Ueber קָרְבָּן s. zu Lev. 1, 2 (S. 25 vgl. mit S. 10); לֶחֶם יְהוָה zu Lev. 3, 11; אִשֶּׁה und רֵיחַ נִיחוֹחַ zu Lev. 1, 9 und מוֹעֵד zu Lev. 23, 2 u. 4. — V. 3—8. Das *tägliche* Opfer, wie es Ex. 29, 38—42 am Sinai eingesezt worden. V. 7. בְּקֹדֶשׁ הַסֵּךְ וגו „im Heiligtume, d. i. *περὶ τὸν βωμόν*, wie *Joseph. Ant. III, 10* umschreibt; nicht: mit (in) heiligen Gefäßen (*Jonath.* u. A.), gieße aus ein Trankopfer als שֵׁכָר für Jehova." שֵׁכָר bed. hier nicht: berauschendes Getränk (s. zu Lev. 10, 9), sondern nur: kräftiges Getränk im Gegensatz zum Wasser als dem einfachen Getränke. Denn das Trankopfer bestand nur in Wein, s. zu 15, 5 ff., daher *Onk.* רְחֵמַר עַתִּיק *vini veteris* umschreibt. — V. 9—10. Das *Sabbats*opfer, das zu dem täglichen hinzu (עַל darauf) kommen soll, besteht in 2 jährigen Lämmern als Brandopfer mit dem entsprechenden Speis- und Trankopfer, nach der allgemeinen Regel 15, 3 ff., und wird erst hier angeordnet, während die Sabbatfeier schon Ex. 20, 8—11 u. Lev. 23, 3 vorgeschrieben ist. עֹלַת שַׁבָּת בְּשַׁבַּתּוֹ „das Brandopfer des Sabbats an seinem Sabbate" d. h. so oft der Sabbat eintritt, an jedem Sabbate. — V. 11—15. An den Monatsanfängen d. h. den *Neumonden* soll zum täglichen oder beständigen Brandopfer hinzukommen ein größeres Brandopfer, in 2 Farren (jungen Stieren), 1 Widder und 7 jährigen Lämmern bestehend, mit den entsprechenden Speis- und Trankopfern, als „Monatsbrandopfer an seinem (d. h. jedem) Monate hinsichtlich der Monate des Jahres" d. h. ihnen entsprechend. Dazu noch ein Sündopfer von einem zottigen Bocke (שְׂעִיר עִזִּים s. zu Lev. 4, 23). Die Auszeichnung der Monatsanfänge oder Neumondstage des Jahres durch ein besonderes Festopfer, ohne daß diese Tage eigentliche Festtage mit Sabbatruhe und heiliger Versammlung waren,[1] ergab sich aus dem Verhältnisse des Monats zum einzelnen Tage. „Wenn die Gemeinde des Herrn an jedem Tage durch ein Brandopfer ihr Leben und Wirken dem Herrn heiligen solte, so durfte sie dies auch beim Beginne des größeren Zeitabschnittes, welchen der Monat bildet, nicht unterlassen, sondern

1) Doch wurde in der Folgezeit der Neumond mehr und mehr zu einem Festtage, an dem Handel und Wandel ruhte (Am. 8, 5), die Frommen in Israel bei den Propheten Erbauung suchten (2 Kg. 4, 23), manche Familien und Geschlechter Jahresdankopfer darbrachten (1 Sam. 20, 6. 29) und auch in der späteren Zeit noch die andächtigsten Personen das Fasten unterließen (Judith 8, 6), daher auch von den Propheten oft neben dem Sabbate als Fest genant Jes. 1, 13. Hos. 2, 13. Ez. 46, 1.

mußte vielmehr den beginnenden neuen Monat durch ein besonderes Opfer heiligen. Während nun für den einzelnen Tag ein Brandopfer genügte, in welchem die Idee der Sühne der weihenden Hingabe an den Herrn untergeordnet war, mußte für den Monat in Hinsicht auf die im Laufe des durchlebten Monats begangenen und ungesühnt gebliebenen Sünden ein besonderes Sündopfer zur Sühnung derselben gebracht werden, um auf Grund der hiedurch erlangten Vergebung und Versöhnung mit Gott im Brandopfer sein Leben von neuem dem Herrn heiligen zu können. Diese Bedeutung des Neumondsopfers wurde aber dadurch noch erhöht, daß während seiner Darbringung die Priester in die silbernen Trompeten stießen, damit dasselbe der Gemeinde zum Gedächtnis vor Gott sei (10,10). Der Trompetenschall solte die im Opfer verkörperten Gebete der Gemeinde vor Gott bringen, auf daß Gott ihrer in Gnaden gedenke, ihr Vergebung der Sünde und Kraft zur Heiligung zuwende und sie in der Gemeinschaft seiner beseligenden Gnade neu belebe" (m. Archäol. I S. 369). — V. 16—25. Die gleiche Zahl von Opfern wie am Neumonde ist an jedem der 7 Tage der *Mazzot*feier vom 15. bis 21. Tage des ersten Monats darzubringen, während das Pascha am 14. dieses Monats (Ex. 12, 3—14) kein allgemeines Festopfer hat. In Betreff der Mazzotfeier wird aus Ex. 12, 15—20 u. Lev. 23, 6—8 wiederholt, daß am ersten und siebenten Tage Sabbatruhe und heilige Versammlung stattfinden soll. V. 23 f. Die Festopfer der 7 Tage sind zu bereiten „außer dem Morgenbrandopfer, das zu dem beständigen Brandopfer dient." Darin liegt, daß die vorgeschriebenen Festopfer täglich nach dem Morgenopfer bereitet und dargebracht werden sollen. — V. 26—31. Die nämliche Zahl von Opfern wird für den Tag der Erstlinge d. i. das *Wochen-* oder *Erntefest* (vgl. Lev. 23, 15—22) festgesezt. Das Fest-Brand- und Sündopfer dieses Tages ist von dem Lev. 23, 18 angeordneten Begleit-Brand- und Sündopfer der Webebrote unabhängig und vor diesem nach dem täglichen Morgenopfer zu bereiten.

Cap. XXIX. V. 1—6. Das Festopfer für den *Neumond des 7. Monats* besteht in einem Brandopfer von 1 Farren, 1 Widder und 7 jährigen Lämmern mit den entsprechenden Speis- und Trankopfern und einem Sündopfer von einem Ziegenbocke „außer" (also hinzu zu) dem Monats- und täglichen Brand- Speis- und Trankopfer. Demnach wurden am 7. Neumondstage dargebracht: 1. am Morgen und am Abend 1 jähriges Lamm mit seinem Speis- und Trankopfer; 2. am Morgen nach dem täglichen Opfer das gewöhnliche Neumondsopfer in 2 Farren, 1 Widder und 7 jährigen Lämmern mit den entsprechenden Speis- und Trankopfern bestehend (s. zu v. 11); 3. das Sündopfer des Ziegenbocks nebst dem Brandopfer von 1 Farren, 1 Widder und 7 jährigen Lämmern mit den dazu gehörigen Speis- und Trankopfern, deren Bedeutung zu Lev. 23, 23 ff. entwickelt worden. — V. 7—11. Am *Versöhnungstage,* am zehnten des 7. Monats, ist ein gleiches Festopfer (Brand- und Sündopfer) wie am 7. Neumondstage darzubringen, außer dem Sündopfer der Versöhnung, welches Lev. 16 vorgeschrieben ist, und den täglichen Brandopfern. Das Nähere über diese Feier s. zu Lev. 16 u. 23, 26—32. — V. 12—34.

Das *Laubhüttenfest,* dessen besondere Feier Lev. 23, 34—36 u. 39—43 vorgeschrieben ist, zeichnet sich vor allen andern Jahresfesten durch die große Zahl von Brandopfern aus, wodurch es zu dem größten Freudenfeste erhoben wird. An den 7 Festtagen, deren erster mit Sabbatruhe und heiliger Versammlung zu feiern, sind außer dem täglichen Brandopfer darzubringen: täglich zum Sündopfer ein Ziegenbock und zum Brandopfer in den 7 Tagen zusammen 70 Stiere, sowie täglich 2 Widder und 14 jährige Lämmer mit den dazu erforderlichen Speis- und Trankopfern. Während also die Zahl der Widder und Lämmer im Vergleiche mit der am Pascha und Pfingstfeste verdoppelt ist, beträgt die Zahl der Stiere das Fünffache, statt 14 für 7 Tage 70 Stiere. Diese Vervielfältigung der Stiere ist so verteilt, daß nicht täglich 10, sondern am ersten Tage 13, am zweiten 12 und sofort jeden Tag 1 weniger, also am 7. Tage gerade 7 geopfert wurden, warscheinlich um für diesen lezten Tag die heilige Siebenzahl zu erlangen und dabei zugleich in der stufenweisen Abnahme der Opferstiere die stufenweise Abnahme des festlichen Charakters der 7 Festtage anzudeuten. Ihren Grund hat diese Vermehrung der Zahl von Brandopfern in der Bedeutung des Festes. Wenn schon das Wohnen in Laubhütten dem Volke den Schutz und Segen seines Gottes vergegenwärtigte und das Laubwerk dieser Hütten auf die herrlichen Güter des vom Herrn empfangenen Erbteils hinwies, so mußte dies nach Beendigung der Obst- und Weinlese gefeierte Fest noch mehr durch den reichen Ertrag der schönsten und köstlichsten Früchte dieses Erbteiles, die man eingesammelt hatte, um sie nach vollbrachter Arbeit des Landbaues in Ruhe zu genießen, die Herzen zur höchsten Dankesfreude gegen den Herrn und Geber derselben stimmen und dieses Fest zu einem bezeichnenden Abbilde der Seligkeit des Volkes Gottes im Ausruhen von seinen Werken machen. Dieser vom Herrn seinem Volke bereiteten Seligkeit entsprach die reiche Zahl von Brandopfern, in welchen die Gemeinde an jedem der 7 Festtage auf der Basis eines Sündopfers sich nach Seele und Leib mit allen Kräften dem Herrn zu einem lebendigen und heiligen Opfer darstelte, um von dem Feuer seiner heiligen Liebe sich mehr und mehr heiligen, verklären und vollenden zu lassen; vgl. m. Archäol. I S. 416. — V. 35—38. Der *achte* Tag soll עֲצֶרֶת Schlußfeier sein, und gehört nur insofern zum Laubhüttenfeste als die Sabbatruhe und heilige Versammlung des 7. Festtages auf ihn verlegt ist, während er nach seinen Opfern dem siebenten Neumonds- und dem Versöhnungstage gleicht, und sich eben dadurch als Octave oder Schluß des zweiten Festkreises herausstelt, s. zu Lev. 23, 36. — V. 39. Die vorgenanten Opfer sind vonseiten der Gemeinde dem Herrn zu bereiten außer den Brand- Speis- Trank- und Friedensopfern, welche Einzelne oder Familien in Folge von Gelübden oder aus freiem Antriebe darbringen wollen. Ueber die Gelobung von Brand- und Friedensopfern s. 15, 3. 8. Lev. 22, 18. 21. — Cap. 30, 1 gehört als Schluß zu dem Opferverzeichnisse c. 28 u. 29.

Cap. XXX, 2—17. Vorschriften über die Gültigkeit der Gelübde.

Während die Gelübde nach ihren Objecten und ihrer Lösung schon Lev. 27 gesetzlich geregelt sind, folgen hier noch die Vorschriften über die Gültigkeit der Gelobungen und Ablobungen. Diese sind insofern ganz passend an die allgemeine Opferordnung angereiht, als die Gelobungen zum größeren Teile in Darbringung von Opfern bestanden und selbst die Ablobungen oder Entsagungsgelübde gottesdienstlicher Art waren. Die betreffenden Vorschriften sind (v. 2) an „die Häupter der Stämme" des Volks gerichtet, weil sie in die Sphäre der bürgerlichen Rechtsverhältnisse, namentlich in das Familienleben, eingreifen. V. 3. An der Spitze steht die allgemeine Regel: „Wenn jemand ein Gelübde Jehova gelobt oder einen Schwur schwört, zu einer Enthaltung seine Seele zu verbinden, soll er sein Wort nicht entweihen; nach allem was aus seinem Munde gegangen soll er tun" d. h. die Gelobung und Ablobung ganz seinem Worte gemäß halten oder erfüllen. נֶדֶר ist das positive Gelübde oder das Versprechen, dem Herrn von seinem Eigentum etwas zu geben oder zu heiligen. אִסָּר von אָסַר binden, fesseln, das negative oder Enthaltungsgelübde. אֱסֹר אִסָּר עַל נַפְשׁוֹ eine Enthaltung auf seine Seele nehmen. Worin solche Enthaltungen bestanden, wird, weil aus dem Herkommen bekant, nicht näher bestimt, vermutlich wol zumeist in Fasten und andern Enthaltungen von erlaubten Dingen. Das Nasiräat, das man gewöhnlich zu den Enthaltungsgelübden zählt, wird 6, 2 ff. נֶדֶר nicht אִסָּר genant, weil es nicht blos in der Enthaltung vom Gewächse des Weinstocks, sondern zugleich in dem positiven Momente des freien, dem Herrn zu Ehren getragenen Haarwuchses bestand. Das חִשָּׁבַע שְׁבֻעָה (v. 3 vgl. v. 14) zeigt, daß man sich in der Regel mit einem Schwure zu der Enthaltung verpflichtete. Der *Infin. constr.* חָשָׁבַע steht hier, wie zuweilen, für den *Inf. absol.*, vgl. *Ges.* §. 131, 4 Anm. 2. — יַחֵל, von חָלַל für יְחַל wie Ez. 39, 7 vgl. *Ges.* §. 67 Anm. 8, entweihen (sein Wort) d. h. unerfült lassen oder brechen. — V. 4—16 folgen die Bestimmungen über die Gültigkeit der positiven und negativen Gelübde des Weibes, wobei 4 Fälle unterschieden sind. Der *erste* Fall v. 4 — 6 betrift das Weib in ihrer Jugend, die unverheiratete, noch im Hause ihres Vaters lebende Tochter. Wenn diese etwas gelobt oder ablobt, und ihr Vater wann er davon hört dazu schweigt, so soll es bestehen d. h. Gültigkeit haben. Wenn hingegen ihr Vater, sobald er es hört, sie zurückhält (חֵנִיא) d. h. die Erfüllung ihr verbietet, verweigert, so soll es nicht bestehen, ungültig sein, und Jehova wird ihr vergeben, weil ihr Vater es verweigert. Der Gehorsam gegen den Vater steht höher als selbsterdachter Gottesdienst. — Der *zweite* Fall v. 7—9 bezieht sich auf eine Gelobung oder Ablobung, welche ein Frauenzimmer vor ihrer Verheiratung auf sich genommen hat und עָלֶיהָ „auf sich" mit in die Ehe bringt. Da hat ihr Mann über die Gültigkeit zu entscheiden, und zwar in derselben Weise wie vor der Verheiratung ihr Vater. Am Tage da er davon hört kann er sein Weib zurückhalten d. h. ihr Gelübde aufheben; tut er es aber nicht sofort, so darf er später die Erfüllung nicht hindern. מִבְטָא שְׂפָתֶיהָ Geschwätz ihrer Lippen, das unbedacht oder unbesonnen Ausgesprochene, vgl. Lev. 5, 4. Dieser Ausdruck deutet an, daß Enthaltungsgelübde unverheirateter Frauenzimmer oft unbedacht und unüberlegt getan wurden. — Der *dritte* Fall v. 10: das Gelübde von Witwen oder Verstoßenen (Geschiedenen) hat Gültigkeit, weil sie von keinem Manne abhängen. — Der *vierte* Fall v. 11—13 betrift das Gelübde, welches ein Weib in der Ehe tut. Dieses soll gültig sein, wenn ihr Mann, sobald er davon hört, dazu schweigt und sie nicht zurückhält, hingegen ungültig sein, wenn der Mann es alsbald aufhebt. — Hiezu noch v. 14—17 die allgemeine Bestimmung, daß der Mann jede Gelobung oder Ablobung des Weibes bestehen lassen oder aufheben kann. Wenn er aber „von Tag zu Tag" dazu schweigt, so bestätigt er dieselbe durch sein Schweigen, und hat, falls er dieselbe hinterdrein noch für nichtig erklärt, das Vergehen seines Weibes zu tragen. עֲוֹנָהּ das Vergehen, welches das Weib tragen müßte, falls sie eigenwillig das Gelübde gebrochen hätte. Dies bestand entweder in einem Sündopfer zur Sühnung ihrer Versündigung Lev. 5, 4 ff., oder falls dies unterlassen wurde, in der Strafe, welche Gott über die Uebertretung verhing (Lev. 5, 1). — V. 17. Schlußformel.

Cap. XXXI. Der Rachekrieg gegen die Midianiter.

V. 1—12. *Der Kriegszug.* Nachdem das Volk Israel zum Heer Jehova's gemustert und durch die darauf ihm gegebene Opferordnung auch sein Verhältnis zum Herrn für die Zukunft festgestelt war, befahl der Herr Mosen die Ausführung der schon c. 25, 16—18 gebotenen Befeindung der Midianiter. Mose soll die Rache der Söhne Israels an den Midianitern rächen d. h. vollziehen, hernach aber zu seinen Volksgenossen gesammelt werden d. h. sterben, wie ihm auch schon c. 27, 13 eröffnet worden war. „Die Rache der Söhne Israels" ist die Rache für den Frevel, welchen die im Osten Moabs wohnenden Stämme der Midianiter (s. zu 22, 4) an den Israeliten durch ihre Verführung zum Götzendienste des Baal-Peor verübt hatten. Diese Rache wird v. 3 „Rache Jehova's" genant, weil durch diese Verführung Jehova's Gottheit und Ehre angetastet worden war. An der Verführung hatten sich zwar auch die Töchter Moabs beteiligt (25, 1 f.), aber nicht selbständig, sondern nur auf Anstiften der Midianiter (s. S. 346 f.), daher diese allein für den Frevel büßen sollen. — V. 3—6. Zur Vollziehung dieser Rache ließ Mose 1000 Mann von jedem Stamme zum Kriege ausrüsten, die von den Geschlechtern (אַלְפֵי s. 1, 16) der Stämme geliefert wurden (נִמְסָרוּ s. zu v. 16), und sandte dieselben zum Heere (in den Krieg) mit Pinehas, dem Sohne des Hohenpriesters Eleasar, der die heiligen Geräthe, nämlich die Alarmtrompeten trug. *Pinehas* wurde dem Heere beigegeben, nicht als Anführer der Krieger, sondern als Oberpriester mit den heiligen Trompeten (10, 9), weil der Krieg ein heiliger Krieg der Gemeinde gegen ihre und ihres Gottes Feinde war. *Pinehas* aber hatte durch seinen gegen die Götzendiener bewiesenen Eifer (25, 7) sich so bewährt, daß man aus der gesamten Priesterschaft keinen

Mann dem Heere hätte beigeben können, der ihm an heiligem Eifer gleichgekommen und gleich ihm befähigt gewesen wäre, die Mannschaft für den heiligen Kampf zu begeistern. כְּלֵי הַקֹּדֶשׁ kann nicht die Bundeslade bezeichnen, wegen des Plurals, der für dieses Heiligtum nicht paßt, auch nicht die Urim und Tummim, weil Pinehas noch nicht Hoherpriester war und auch hiezu der Ausdruck כְּלֵי nicht stimmen würde, sondern nur die gleich darauf genanten Lärmtrompeten, indem וְ vor הַחֲצֹצְרוֹת das ו *explic.* „und zwar" ist. Diese nahm Pinehas in die Hand, weil der Herr sie für seine Gemeinde angeordnet hatte, um in Kriegsnöten ihr Gedächtnis vor ihn zu bringen und seines Beistandes sich zu versichern (10,9). — V.7—10. Der Kriegszug selbst wird nur nach seinem Resultate berichtet. Er war ohne Zweifel auch mit einer großen Schlacht, in der die Midianiter unversehens überfallen und aufs Haupt geschlagen wurden, beendigt. Da es ein Rachekrieg Jehova's war, so tödteten die Sieger alles Männliche d. h. alle Erwachsenen, wie das Folgende zeigt, schonungslos, und „auf ihre Erschlagenen darauf" d.h. zu ihnen hinzu auch die 5 midian. Könige und den Bileam, der nach v.16 den Midianitern den Rath, die Israeliten zum Götzendienste zu verführen, gegeben hatte. Die 5 Könige waren Häuptlinge der größeren oder mächtigeren midianitischen Stämme, wie der eine von ihnen, *Zur*, 25,15 ausdrücklich bezeichnet ist, und werden Jos. 13,21 „Vasallen Sihons" genant, weil Sihon sie bei Eroberung des Landes sich untertänig und tributpflichtig gemacht hatte. — Die Weiber und Kinder der Midianiter wurden gefangen weggeführt, ihr Vieh (בְּהֵמָה Zug- und Lastthiere, wie Ex. 20,10) und ihre Herden und ihr Vermögen an Sachen (חֵילָם) erbeutet. Die Städte in ihren Wohnsitzen und all ihre Dörfer (טִירֹת Zeltdörfer Gen. 25,16) niedergebrant. Der Ausdruck: „Städte in ihren Wohnsitzen" führt darauf, daß die Städte nicht Eigentum der Midianiter, eines Nomadenvolks, waren, sondern ursprünglich wol den Moabitern gehört hatten, unter Sihon aber von den Amoritern in Besitz genommen waren. Dies wird bestätigt durch Jos. 13,21, wonach diese 5 midian. Vasallen Sihons im Lande d. h. in dem Reiche Sihons wohnten. Hieraus erklärt sich auch, warum in unserm Berichte die Wegnahme ihres Landes nicht erwähnt ist, obgleich dasselbe nach Jos. *l.c.* mit dem Reiche Sihons den Rubeniten zugeteilt wurde. — V.11f. Alle diese Beute (שָׁלָל Beute an Sachen) und allen Raub an Menschen und Vieh (מַלְקוֹחַ) brachten die Sieger zu Mose und Eleasar und der Gemeinde ins Lager in den Steppen Moabs. In v.12 bezeichnet שִׁבְי die gefangen genommenen Weiber und Kinder, מַלְקוֹחַ das erbeutete Vieh und שָׁלָל den übrigen Raub an Sachen und Gütern.

V.13—18. *Das Verfahren mit den Gefangenen.* Als Mose mit Eleasar und den Fürsten der Gemeinde den heimkehrenden Kriegern hinaus vors Lager entgegenging, zürnte er auf die Befehlshaber, weil sie alle Weiber leben gelassen hatten, da dieselben doch auf Bileams Wort hin den Israeliten Ursache zum Abfalle von Jehova wegen des Peor geworden waren, und befahl, alles Männliche an Kindern so wie jedes Weib, das einen Mann in Bezug auf Beischlaf kennen gelernt, zu tödten und nur die unerwachsenen Mädchen, die noch mit keinem Manne zu tun gehabt hatten, leben zu lassen. פְּקוּדֵי חֵיל eig. die Bestelten d.h. Vorgesezten des Heeres, die dann in Fürsten (Hauptleute) über Tausende und Hunderte geteilt werden. — הַבָּאִים מִצָּבָא חמ׳ die vom Kriegszuge gekommen d.h. zurückgekehrt waren. Die Frage v.15: „Habt ihr alles Weibliche leben lassen?" ist Ausdruck der Mißbilligung und des Vorwurfs darüber, daß sie dies getan hatten. בִּדְבַר בִּלְעָם auf Bileams Wort, vermöge desselben. לִמְסַר־מַעַל — חָיוּ „sie sind den Israeliten geworden zu bewirken eine Untreue gegen Jehova" d.h. haben ihnen Anlaß zum Begehen einer Untreue gegen Jehova gegeben. Das nur in unserm Cap. v.5 u. 15 vorkommende מָסַר scheint nach ܡܫܪ *incitavit, eduxit,* ܡܣܪ, מְסַר *tradidit* die Bed. geben, liefern, zu haben, dann wie נָתַן tun, machen, bewirken. Zur Sache vgl. 25,6ff. Der Befehl: alles Männliche an Kindern zu tödten, hat den Zweck, das ganze Volk auszurotten, da es in den Weibern nicht fortleben konte. Von dem weiblichen Geschlechte sollen alle getödtet werden, die das Beilager (מִשְׁכַּב Lev. 20,13. 18,22) d.h. den Beischlaf eines Mannes kennen gelernt, also auch schon den unzüchtigen Peorsdienst getrieben haben können (25,2), um die Gemeinde vor jeder Befleckung mit diesem abscheulichen Götzendienste zu bewahren.

V.19—24. *Die Entsündigung der Kriegsleute, der Gefangenen und der Beute.* Den Kriegern gebot Mose, 7 Tage außerhalb des Lagers der Gemeinde zu bleiben, um die c.19 angeordnete gesetzliche Reinigung oder Entsündigung der durch Todtenberührung unrein gewordenen Personen und Sachen am 3. und 7. Tage vorzunehmen. Entsündigt soll werden jeder der eine Seele (Person) getödtet und einen Erschlagenen berührt hat, sowol die Krieger als ihre Gefangenen (שְׁבִי). Desgleichen alle Kleider, ledernen Geräthe und ziegenhaarenen Stoffe und alle hölzernen Geräthschaften. V.21—24. Zu diesem Behufe gab Eleasar, der als Hoherpriester die Beobachtung der Reinigungsgesetze zu überwachen hatte, die nähere Anweisung über die Reinigung der Sachen, wodurch das Gesetz c.19 vervollständigt wird. הַבָּאִים לַמִּלְחָמָה die zum Kriege Gekommenen d.h. in den Krieg Gezogenen (s. 10,9). חֻקַּת הַתּוֹרָה wie 19,2. — Das Metall (Gold, Silber, Kupfer, Zinn, Blei), alles was ins Feuer zu kommen pflegt d.h. das Feuer verträgt, soll man durchs Feuer ziehen, damit es rein werde, und dann noch mit Entsündigungswasser (19,9) besprengen; alles aber was das Feuer nicht verträgt soll durchs Wasser gezogen werden. — Das Waschen der Kleider am 7. Tage, wie 19,19 vorgeschrieben.

V.25—47. *Die Teilung der Beute.* Die gesamte Beute an Menschen und Vieh befahl Gott Mosen, mit Eleasar und den Häuptern der Vaterhäuser (בֵּית־אָבוֹת für אָבוֹת s. zu Ex.6,14) der Gemeinde, aufzunehmen und in zwei Hälften zu teilen; die eine für die Kriegsmannschaft (תֹּפְשֵׂי הַמִּלְחָמָה die den Krieg Ergreifenden, sich mit dem Kriege Befassenden), die andere für die Gemeinde; und davon eine Abgabe (מֶכֶס = מִכְסָה *computatio*, Betrag, s. Ex.12,4) für Jehova zu erheben. Von der den Kriegern zufallenden Hälfte soll von je 500 ein Mensch und ein Stück Vieh, also ⅕ Procent, als Hebe für Jehova dem Priester Eleasar übergeben werden; von der andern für die Söhne Israels d.h. für die Gemeinde

bestimten Hälfte eins von 50, also 2 Procent für die Leviten. אָחַז erfaßt d. h. beim Zählen aus der Gesamtzahl herausgegriffen; wol nicht: vom Lose ergriffen, getroffen, wie 1 Chr. 24, 6, weil hier kein Grund für die Anwendung des Loses vorlag. — Die Teilung der Beute in zwei gleiche Hälften, von welchen die eine den Kriegern, die andere der am Kriege nicht beteiligten Gemeinde zufiel, war ganz billig und recht. Da die 12000 Krieger aus der ganzen Gemeinde ausgewählt waren, um den Krieg in ihrem Auftrage zu führen, so konte die Gemeinde auch auf einen Anteil an der Beute Anspruch machen. Da aber jene 12000 dabei alle Mühen, Strapazen und Gefahren des Kriegs getragen hatten, so konten sie auch auf eine Belohnung für ihren Dienst rechnen, welche ihn dadurch zu Teil wurde, daß sie eben so viel erhielten als die ganze dabei nicht beteiligt gewesene Gemeinde, ja eigentlich noch mehr, indem die Krieger von ihrem Anteile als Dankopfer für den ihnen verliehenen Sieg nur ⅛ Procent, die daheimgebliebenen von dem ihrigen aber 2 Proc. an Jehova zu Gunsten der Priester und Leviten abzugeben hatten. Uebrigens ist dies nur für diesen Fall, nicht als Gesetz für alle Zeiten verordnet, obgleich jederzeit die zu Hause Gebliebenen einen Anteil an der von den Kriegern heimgebrachten Beute empfingen, vgl. Jos. 22, 8. 1 Sam. 30, 24 f. 2 Makk. 8, 28. 30. — V. 31 ff. Die Beute, nämlich „das Uebrige der Beute (יֶתֶר חַבַּז), welche das Kriegsvolk erbeutet hatte," d. h. was von den gefangen weggeführten Menschen nicht getödtet und von dem erbeuteten Viehe nicht während des Rückzugs verzehrt worden war, betrug 675,000 St. Kleinvieh, 72,000 Rinder, 61,000 Esel und an Menschen 32,000 Mädchen. Jede Hälfte also 337,500 St. Kl., 36,000 R., 30,500 E., und 16,000 M. (v. 36 u. 43—46). Von der einen Hälfte erhielten die Priester 675 St. Kl., 72 R. 61 E. und 32 M. für Jehova, welche Mose dem Eleasar übergab (v. 37—46), ohne Zweifel zum Lebensunterhalte für die Priester, gleich dem Zehnten 18, 26—28 u. Lev. 27, 30—33, so daß sie die Thiere ihrem Viehstande (35, 3) einverleiben und Rind- und Kleinvieh nach Bedürfnis schlachten und die Esel verkaufen, die Mädchen aber zu ihren Sklavinnen machen konten; nicht in der Eigenschaft von Gelübden, bei welchen die reinen Thiere zu opfern, die Menschen und die unreinen Thiere zu lösen waren Lev. 27, 2—13. — Von der andern Hälfte erhielten die Leviten den 50sten Teil (v. 43—47), also 6750 St. Kl., 720 R., 610 E. und 320 Mädchen. Das מַחֲצִית וגו v. 42 wird in v. 47 wieder aufgenommen, und die wiederholte Aufzählung des Bestandes dieser Hälfte v. 43—46 ist parenthetisch zu fassen.

V. 48—54. *Die Weihgeschenke der Heerführer.* Da die Kriegsobersten nach Beendigung des Feldzuges die Kriegsleute, die „in ihrer Hand" waren d. h. unter ihrem Befehle den Kriegszug ausgeführt hatten, aufnahmen und nicht einen Mann vermißten, so fühlten sie sich bewogen, ihren Dank für diese wunderbare Bewahrung der ganzen Mannschaft durch eine Opfergabe für Jehova zu betätigen, und brachten alles, was jeder an goldenen Geschmeiden erlangt (מָצָא), erbeutet hatte, dem Herrn dar „zur Sühnung ihrer Seelen (s. zu Lev. 1, 4), nämlich im Gefühle, daß sie

solcher Gnade nicht würdig waren; nicht dafür, daß sie durch nicht vollständige Ausrottung der Feinde Jehova's gefehlt hatten (*Kn.*). Diese als Hebe für Jehova dargebrachte Gabe betrug an goldenem Geschmeide (כְּלִי זָהָב s. Ex. 25, 22) — nämlich אֶצְעָדָה Armring nach 2 Sam. 1, 10 (LXX: *χελιδῶνα*, nach *Suidas: χελιδόναι κοσμοὶ περὶ τοὺς βραχιόνας, καλοῦνται δὲ βραχιάλια*), צְמִיד Band, gewöhnlich Armband (Gen. 24, 22 u. ö.), טַבַּעַת Siegelring, עָגִיל Reif, nach Ez. 16, 12 Ohrring, und כּוּמָז Goldkügelchen Ex. 35, 22 — im Ganzen 16750 Sekel, während die Kriegsleute außerdem für sich Beute gemacht hatten. Diese Gabe der Heerführer wurde in die Stiftshütte gebracht „als Gedächtnis der Söhne Israels vor Jehova" (vgl. Ex. 30, 16), also in den Schatz des Heiligtums getan.

Die Tatsache, daß die Israeliten in der Schlacht keinen Mann verloren, ist zwar ein leuchtender Beweis von göttlicher Bewahrung, aber doch nicht so wunderbar, daß die Richtigkeit der Angabe mit Fug und Recht in Zweifel gezogen werden dürfte.[1] Die Midianiter waren als von Viehzucht lebende Nomaden kein kriegerisches Volk. Dazu kam, daß sie vermutlich ganz unverhoft überfallen und unvorbereitet vollständig geschlagen und schonungslos niedergemacht wurden. — Auch die Menge der heimgebrachten Beute ist nicht so groß, daß sie unglaublich erscheinen könte. Nach den 32000 weiblichen Seelen, die keinen Beischlaf erfahren hatten, zu urteilen, mochten die unter den 5 Königen stehenden Stämme circa 130—150,000 Seelen betragen, und am kriegsfähigen Männern nicht viel über 35000 gehabt haben, die von 12000 mutigen Streitern überrumpelt leicht total geschlagen werden konten. Daß aber von diesen Stämmen 675,000 Schafe und Ziegen, 72,000 Rinder und 61,000 Esel erbeutet werden konten, wird Keinen befremden, der von dem Reichtume der Nomaden an Viehherden richtige Begriffe hat. Befremdlich könte nur erscheinen, daß keine Kamele erwähnt sind. Allein es fragt sich erstlich, ob die Midianiter viel Kamelzucht trieben, sodann ob, wenn sie solche hatten, die israelitischen Krieger diese Thiere mit weggeführt und nicht vielmehr die vorgefundenen getödtet haben, weil dieselben für Israel in seinen damaligen Verhältnissen keinen Wert hatten. — Endlich die Masse von erbeuteten Kleinodien harmonirt ganz mit der allbekanten Vorliebe der Nomaden, selbst der wilden Völker, für dergleichen Schmucksachen; und die besondere Vorliebe der Midianiter für dieselben wird bestätigt durch die Angabe Jud. 8, 26, der zufolge Gideon von den Midianitern allein goldene Ringe an Gewicht 1700 Sekel erbeutete, außer den übrigen Schmucksachen. — Den Goldsekel zu 10 Thaler angenommen (s. Bd. I S. 571 ff.) betrug der Wert der von den Kriegsobersten unter Mose erbeuteten Geschmeide im Gewichte von 16750 Sekeln Gold circa 167,500 Thaler. So viel konten möglicher Weise

1) Schon *Rosenm.* führt aus *Taciti Ann. 13, 39* an, daß die Römer bei der Einnahme eines parthischen Kastells keinen Mann verloren und alle Feinde niedergemacht haben, und aus *Strabo XVI, 1128* von einer Schlacht, in welcher 1000 Araber und nur 2 Römer getödtet worden; und *Haevern.* Einl. I, 2. S. 452 verweist auf einen ähnlichen Bericht von einer Schlacht in der *vita Saladini.*

allein die 5 Könige und übrigen Häuptlinge mit ihren Frauen besessen haben.

Cap. XXXII. Austeilung des eroberten transjordanischen Landes an die Stämme Ruben, Gad und Halb-Manasse.[1]

V. 1—5. Die Rubeniten und Gaditen, die sehr große Viehherden hatten, bitten Mose, Eleasar und die Fürsten der Gemeinde, ihnen das eroberte Gilead als ein für Herden besonders geeignetes Land zum Besitze zu geben und sie nicht über den Jordan hinüberziehen zu lassen. עָצוּם מְאֹד sehr stark ist eine zur Verstärkung des רַב am Schluß des Satzes nachgebrachte Apposition. Der große Herdenreichtum der Rubeniten und Gaditen steht mit dem c. 11, 4 u. 22 erwähnten Mangel an Fleisch nicht in Widerspruch. Denn dieser Herdenbesitz war kein ursprünglicher, sondern ein neu erworbener. Ruben und Gad hatten nicht nur ihren Anteil bekommen von der reichen Beute an Vieh bei Besiegung der Midianiter (c. 31), sondern warscheinlich auch einen Hauptanteil an der Eroberung des Landes des Amoriterkönigs Sihon gehabt und bei dieser Gelegenheit viel Vieh erbeutet. Zwar wird die Eroberung des Landes Sihons in 21, 21 f. den Israeliten im Allgemeinen beigelegt; aber daß hiebei nach der Hauptschlacht die genanten Stämme hauptsächlich die einzelnen Landesteile eroberten, wie nach 32, 39 f. der halbe Stamm Manasse Basan eroberte (s. zu 21, 33—35), läßt sich schon daraus schließen, daß Mose auf ihre Bitte ihnen den Besitz dieses Landes zusagt. Das Land, das sie wünschen, nennen sie „Land *Jaëser*“ d. i. die Landschaft, deren Hauptstadt *Jaëser* (s. 21, 32) war, und „Land *Gilead.*“ Jaëser stellen sie voran, vermutlich weil diese Gegend besonders reich an vorzüglichem Weidelande war. *Gilead* ist das Land im Süden und Norden des Jabbok, s. zu Deut. 3, 10, die heutigen Landschaften *Belka* im Süden zwischen dem Jabbok und dem Arnon, und *Dschebel Adschlun* nördlich vom Jabbok bis zum Mandhur hinauf. Das alte Gilead zeigt noch in seiner heutigen

1) Auch dieses Kap. wird von *Kn.* zerstückelt und v. 1—2. 16—19. 24. 28—30 u. 33—38 dem Elohisten, das übrige v. 3—5. 6—15. 20—23. 25—27. 31—32 u. 39—42 dem Jehovisten zugewiesen. Da jedoch die angeblich elohistischen Stücke lückenhaft sind, indem z. B. v. 19 vorausgesetzt wird, daß die Stämme Ruben und Gad um das Jordanland gebeten und dasselbe von Mose zugesichert erhalten hatten, wovon in v. 1 u. 2 nichts zu lesen, so soll der elohistische Bericht nur lückenhaft erhalten sein. Den Hauptgrund für diese gewaltsame Hypothese liefert die Einbildung des Kritikers, daß die genanten Stämme nicht hätten so unverschämt sein können, auf der Ostseite des Jordans bleiben und die Eroberung Canaans den übrigen Stämmen allein überlassen zu wollen, und daß die Bereitwilligkeit, ihren Brüdern Canaan erobern zu helfen, welche sie v. 16 ff. aussprechen, mit der anfänglichen Weigerung, dies zu tun, in Widerspruch stehe. — Argumente, die für den vorurteilsfreien und mit der Selbstsucht des natürlichen Herzens bekanten Bibelleser keiner Widerlegung bedürfen. Auch die aus der Sprache entnommenen Nebengründe sind überaus schwach. Da in v. 1 und 29 Worte vorkommen, welche die Kritik für jehovistisch erklärt, so muß sie hier wie anderwärts mit dem kritischen Scheidemesser das Anstößige gewaltsam beseitigen, um die Gültigkeit ihrer Satzungen aufrecht zu halten.

Verödung, wo es mit Hunderten von Ruinen zerstörter alter Städte und Ortschaften bedekt ist, zahlreiche Spuren von großer Fruchtbarkeit. *Belka* im Norden gebirgig, südwärts bis zum Arnon meist Hochebene, bietet in den Bergen „überall einen behaglichen Schatten schöner Eichen und wilder Pistacienbäume, und einen mehr europäischen Charakter der Landschaft. — Die Weide im *Belka* ist weit besser als sonst im ganzen südlichen Syrien, so daß die Beduinen sagen: du kanst kein Land finden wie Belka.“ Die Ochsen und Hammel dieses Landstrichs gelten für die besten (*Buckingh.* u. *Burckh.* bei *v. Raumer*, Pal. S. 82). Das *Gebirge Gilead* zu beiden Seiten des Jabbok ist zum großen Teile mit herrlichen Eichenwaldungen bedekt. „*Dschebel Adschlun* — schreibt *Robins.* III S. 916 — bietet die lieblichste Landschaft dar, die ich je in Syrien gesehen. Ein ausgedehnter Wald herrlicher Bäume, hauptsächlich Immergrün-Eichen (*Sindiân*), dekt einen beträchtlichen Teil davon, während der Boden dazwischen mit üppigem Gras bekleidet ist, das wir einen Fuß hoch und höher fanden, voller verschiedenartiger wildwachsender Blumen.“ Vgl. noch *v. Raum.* a. a. O. — Dies gilt auch von dem alten *Basan,* welches die heutigen Ebenen *Dschaulan* und *Hauran,* die gleichfalls mit Ruinen ehemaliger Städte und Ortschaften übersäet sind, umfaßte. Die Ebene *Hauran* ist obgleich völlig baumlos doch sehr fruchtbar, reich an Getraide und teilweise mit so üppigem Graswuchse bedekt, daß Pferde sich mit Mühe den Weg durch denselben bahnen; daher ein Lieblingsaufenthalt der Beduinen (*Burckh.* S. 393). „Ganz Hauran dehnt sich aus als eine herrliche unermessliche Ebene zwischen Hermon im West, Dschebel Hauran im Ost und Dschebel Adschlun im Süd; aber es hat keinen einzigen Fluß, der den ganzen Sommer über sein Wasser behält; ist aber doch mit einer Menge Dörfer besäet, deren jedes seine Cisternen, Teiche oder seinen Birket hat, die zur Regenzeit und durch die Winterströme vom schneereichen Dschebel Hauran gefült werden. — — Wo der überall schwarze, tiefe, dunkelbraune oder ocherfarbige, ungemein fruchtbare Boden bebaut wird, breiten sich unübersehbare Kornfelder, zumal goldene Waizenfluren aus, deren vom Wind bewegte Wellen an ein unbegrenztes Meer erinnern, die weit und breit Syrien mit seiner Hauptnahrung versehen.“ — „Der bei weitem größere Teil dieser Ebene, einst ein üppiger Culturgarten zur Römerzeit, liegt heut zu Tage unbebaut, wüste, menschenleer, und ist darum für die benachbarten Beduinenstämme, für sie und ihre Herden, das erwünschte Paradies“ (*Ritter* Erdk. XV S. 988. 989). Der *Dschebel Hauran* ist an seinem westlichen Abhange mit herrlichen Eichenwaldungen bedekt und reich an Viehweiden (*Burckh.* S. 152. 169 f. 173. 358. *Wetzstein* Reiseber. S. 39 ff. u. 88). Ueber die Bodenbeschaffenheit von *Hauran* s. zu Deut. 3, 4. Die Ebene *Dschaulan* erscheint in der Ferne wie die Fortsetzung von Hauran (*Robins.* III S. 916); sie hat viel Geträuch; nur soll das Klima in Dschaulan nicht so gesund sein wie in Hauran (*Seetzen* I S. 353. 130 f.). „Ueberhaupt ist Hauran, Dschaulan, el Botthin, el Belka und Edschlun das Paradies der Nomaden, und ostwärts auf ihren Wanderungen finden sie nie eine ähnliche Weide“ (*Seetzen* I S. 364). מָקוֹם Oertlichkeit, Gegend. אֶרֶץ מִקְנֶה = מְקוֹם מִקְנֶה

(v. 4) eine für Viehzucht geeignete Gegend. In v. 3 wird diese Landschaft durch Nennung einer Anzahl von bedeutenderen Städten näher bestimt und durch den auf die Besiegung Sihons (21, 24. 31) hinweisenden Zusatz: welches Jehova vor der Gemeinde Israels geschlagen hat, als eine solche bezeichnet, die als herrenlos in Besitz genommen werden könne. Ueber die Städte s. das Nähere zu v. 34ff. Ueber die Construction יִתֵּן אֶת s. zu Gen. 4, 18. — Die W.: „laß uns nicht über den Jordan gehen" (ziehen), können so verstanden werden, daß die Redenden nichts weiter begehrten als ihr Erbteil nicht auf der Westseite des Jordan zu erhalten, ohne den andern Stämmen ihre Hilfe bei der Eroberung von Canaan entziehen zu wollen, wie sie später (v. 16ff.) erklären, aber auch so, daß sie sich sofort im ostjordanischen Lande ansiedeln und den anderen Stämmen die Eroberung Canaans allein überlassen wolten. Mose versteht dieselben im lezteren Sinne (v. 6ff.), und warscheinlich waren sie auch so gemeint, da die Redenden auf den Tadel Mose's nicht erwidern, daß sie die ihnen zugemutete Meinung nicht gehegt hätten, sondern sich nur darauf beschränken, ihre Mitwirkung für die Eroberung Canaans zuzusagen. Auch in diesem Sinne gemeint enthält ihre Bitte nicht „eine Unverschämtheit, die schwerlich geschichtlich sei" (*Kn.*), sondern erklärt sich aus der von ihnen gehegten, durch die rasche und glückliche Eroberung der beiden mächtigen Amoriterreiche Sihons und Ogs begreiflich werdenden Meinung, daß zur Eroberung des westjordanischen Cananiterlandes die Macht der übrigen Stämme allein ausreichen werde. Bei alle dem sprach sich in dem Verlangen der Rubeniten und Gaditen ein gänzlicher Mangel an brüderlichem Sinne und Gleichgültigkeit gegen die gemeinsamen Interessen des gesamten Volkes aus, so daß sie die von Mose ihnen erteilte Rüge vollkommen verdienten.

V. 6—15. Mose rügt zuerst den unbrüderlichen Sinn: „Sollen eure Brüder in den Krieg ziehen (בְּמוֹא לַמִּלְחָמָה 10, 9) und ihr hier sitzen?" Sodann macht er sie darauf aufmerksam, wie sie durch ihre Abneigung den andern Stämmen die Lust und den Mut zum Hinüberziehen über den Jordan, um das Land zu erobern, benehmen und den Zorn Gottes noch mehr über Israel bringen würden, als ihre von Kades zur Erkundung des Landes ausgesandten Väter, welche durch ihren nachteiligen Bericht von den Bewohnern Canaans das Herz des Volks zur Empörung verleitet und ein so schweres Gericht über die Gemeinde gebracht hätten. הָנִיא אֶת־לֵב מִן das Herz abhalten d. h. abwendig machen von etwas. Statt des *Kal* תְּנִיאוּן im *Chetib* v. 7 ist unstreitig das *Keri* תְּנִיאֻן vorzuziehen, wie v. 9. — In v. 8—13 erinnert Mose an die Begebenheiten c. 13 u. 14. Zu מִלֵּא אַחֲרֵי יְהוָה vgl. 14, 24. Das וַיְנִיעֵם וגו „er trieb sie in der Wüste umher", ließ sie darin unstät hin- und herziehen 40 J. lang, weist auf 14, 33—35 zurück. — V. 14. „Siehe ihr steht auf (erhebt euch) anstatt eurer Väter" d. h. nehmt ihre Stelle ein, „ein Anwuchs (תַּרְבּוּת von רָבָה) s. v. a. eine Brut von Sündern, um noch das Entbrennen des Zornes Jehova's über Israel zu mehren." סָפָה עַל hinzufügen, vermehren. — V. 15. „Wenn ihr hinter ihm zurückweicht" d. h. der Ausführung des göttlichen Willens, Israel nach Canaan zu bringen, widerstrebt, „so wird er es (Israel)

noch länger in der Wüste lassen, und ihr bereitet diesem ganzen Volke Verderben."

V. 16—27. Darauf erwiderten die Getadelten, indem sie Mosen sich näherten: „Viehhürden wollen wir bauen für unsere Herden hier und Städte für unsere Kinder; wir aber wollen uns eilig (חֲשֻׁשִׁים *part. pass.* eilend) rüsten vor den Söhnen Israels her, bis wir sie an ihren Ort (d. h. nach Canaan) bringen." גְּדֵרֹת צֹאן Hürden oder Pferche für Kleinvieh, die aus über einander geschichteten Steinen erbaut wurden, 1 Sam. 24, 4.[1] Das Bauen der Städte ist ein Wiederaufbauen und Befestigen derselben. טַף die Kinder mit Einschluß der Frauen und der des Schutzes bedürftigen, wehrlosen Glieder der Familie, s. zu Ex. 12, 37. Während ihre Familien in festen Städten vor den Bewohnern des Landes gesichert wohnen, wollen die wehrhaften Männer nicht eher zu ihren Häusern zurükkehren, als bis die Söhne Israels, d. h. die übrigen Stämme, jeder sein Erbe erhalten haben. Denn sie wollen mit denselben nicht jenseit des Jordan und weiterhin ein Erbe haben, wenn (כִּי) ihnen ihr Erbteil diesseit des Jordan gen Sonnenaufgang zuteil geworden. Der Gebrauch des מֵעֵבֶר הַיַּרְדֵּן sowol vom ost- als vom westjordanischen Lande führt auf die Zeit, da die Israeliten noch nicht festen Fuß in Canaan gefaßt hatten. Da konte neben dem objectiv geographischen Sprachgebrauche, dem zufolge „das Jenseit des Jordan" das ostjordanische Land bedeutet, auch von dem subjectiven Standpunkte des im Ostjordanlande befindlichen Erzählers aus das westjordanische Land als „Jenseit des Jordan" bezeichnet werden. Um aber Mißverständnissen vorzubeugen, wird in diesem Falle עֵבֶר הַיַּרְדֵּן, wenn es das Ostjordanland bezeichnen soll, durch den Zusatz מִזְרָחָה „gegen Sonnenaufgang" näher bestimt. — V. 20—24. Auf diese Erklärung hin spricht Mose sie unter der Bedingung, daß sie ihr Versprechen erfüllen würden, von aller Schuld frei und sagt ihnen den Besitz des gewünschten Landes zu; weist dann aber nochmals auf die Sünde hin, welche sie durch Nichterfüllung ihres Wortes begehen und zu büßen haben würden, und schließt mit der Aufforderung, Städte für ihre Familien und Hürden für ihre Herden zu bauen und das Versprochene zu tun; worauf sie v. 25—27 durch ihren Wortführer (wie aus dem Singul. וַיֹּאמֶר v. 25 und dem Suffix אֲדֹנִי v. 27 erhellt) wiederholt versprechen, seinen Befehl erfüllen zu wollen. Das לִפְנֵי יְהוָה sich *vor Jehova* zum Kampfe rüsten (v. 20) oder gerüstet *vor ihm* einherziehen (v. 21), erklärt sich daraus, daß Israel in dem Kriege, den es im Auftrage seines Gottes führt, das Heer Jehova's ist, welches Jehova in seiner Mitte hat. Daher wurde auch die Bundeslade als Vehikel und Substrat der Gegenwart Jehova's mit in den Krieg genommen, wogegen sie im Lager zurückblieb, als das Volk 14, 44 eigenwillig in Canaan eindringen wolte. Wenn aber לִפְנֵי יְהוָה diese Bedeutung hat,

1) Nach *Wetzstein*, Reiseber. S. 29 ist es constante Sitte der Nomaden im *Ledscha*, jede Stelle, wo sie ihre Zelte aufschlagen, mit einer *Sira* (סמרא) d. h. mit einem mannshohen Gehöfte von Steinen zu umfriedigen, damit nicht die Herden des Nachts sich zerstreuen, und damit man am Geräusche der einstürzenden oberen aus kleineren Steinen bestehenden Schicht wissen kann, wenn des Nachts ein Wolf in das Gehöft einbrechen will.

so begreift es sich leicht, weshalb die Rubeniten und Gaditen es v. 17 nicht gebrauchen, weil sie nämlich nur versprechen, „vor den Söhnen Israels" gerüstet herziehen d. h. ihren Brüdern Canaan erobern helfen zu wollen. Erst in v. 32 eignen sie sich auch das לִפְנֵי יְהוָה aus dem Munde Mose's v. 20 an.[1] נְקִיִּם schuldlos „frei von Schuld vor Jehova und vor Israel." Durch das Sichzurückziehen von der Beteiligung an dem Kampfe gegen die Cananiter würden sie sich nicht blos gegen Jehova, welcher Canaan dem ganzen Israel verheißen und einzunehmen geboten hatte, sondern auch gegen Israel d. h. die übrigen Stämme versündigt haben, wie v. 7—15 ausgeführt worden. In v. 22[b] bed. לִפְנֵי יְהוָה nach dem Urteile Jehova's, mit göttlicher Approbation. וּדְעוּ חַטַּאתְכֶם ihr werdet „eure Sünde erfahren," die euch erreichen (מָצָא) oder treffen wird, d. h. ihr werdet sie büßen müssen.

V. 28—33. Hierauf befahl Mose dem Eleasar, Josua und den Stammhäuptern Israels d. i. denen, die c. 34, 17 ff. mit der Verteilung des Landes Canaan beauftragt werden, den Gaditen und Rubeniten, wenn sie gerüstet mit über den Jordan ziehen würden, nach der Unterwerfung Canaans das Land Gilead zum Besitze zu geben. Falls sie aber jenes nicht täten, so solten sie mit den andern Stämmen im Lande Canaan besitzlich gemacht (angesiedelt) werden (נֹאחֲזוּ in passiver Bed., dagegen Gen. 34, 10. 47, 27 in reflexiver Bed.: sich fest niederlassen, ansiedeln). Im lezteren Falle also solten sie nicht nur im ostjordanischen Lande keine Besitzung erhalten, sondern auch genötigt werden, samt Weibern und Kindern mit über den Jordan zu ziehen, und solten dort ihren Erbbesitz erhalten, um einer Spaltung des Volks vorzubeugen. V. 31. Die Gaditen und Rubeniten wiederholen nochmals ihre Zusage (v. 25) und fügen v. 32 hinzu: „Wir werden gerüstet vor Jehova ins Land Canaan hinüberziehen, und bei uns sei (d. h. uns bleibe) unser Erbbesitz jenseit des Jordan." — V. 33. So gab Mose den Söhnen Gads und Rubens und dem halben Stamme Manasse das Königreich Sihons und Ogs, Königs von Basan, nämlich „das Land nach seinen Städten in (seinen) Gebieten, (nämlich) die Städte des Landes ringsum," d. h. das ganze Land mit seinen Städten und den dazu gehörigen, die Städte umgebenden Gebieten. Auffallend erscheint es, daß erst hier in der Schlußangabe der ganzen Verhandlung der halbe Stamm Manasse mit erwähnt wird, von dem doch bei der ganzen Verhandlung selbst nicht die Rede war. Diese auffallende Erscheinung erklärt sich aber daraus, daß nur die beiden Stämme Ruben und Gad von Mose das Land Gilead zum Besitz erbeten hatten, Mose aber, als er ihre Bitte gewährte, mit Rücksicht darauf, daß nach v. 39 einige Geschlechter Manasse's verschiedene Teile von Gilead und Basan erobert hatten, gleichzeitig diesen Geschlechtern die von ihnen eroberten Distrikte zum Erbteile verlieh, um das ganze eroberte Land mit einem Male zu verteilen. Richtig bemerkt *O. v. Gerlach:* „Die Teilnahme dieses halben Stammes an der Besitzung wird durch v. 39 begründet." Uebrigens beschränkte sich Mose darauf diesen 2½ Stämmen das auf der Ostseite des Jordan eingenommene Land zum Eigentume zu überweisen, ohne es im Einzelnen unter sie zu verteilen und für jeden die Grenzen seines Gebietes festzusetzen. Dies war Sache der v. 28 genanten Volksrepräsentanten, und wurde warscheinlich erst nach der Eroberung Canaans bei der Rükkehr der mit über den Jordan gezogenen streitbaren Männer dieser Stämme geregelt. In den folgenden Versen werden daher nur die Städte aufgeführt, welche die Stämme Gad und Ruben befestigten und bei denen sie Viehhürden anlegten (v. 34—38), sodann die Distrikte genant, welche die Geschlechter Manasse's eingenommen hatten und zum Besitze erhielten (v. 39—42).

V. 34—36. Die *Gaditen* bauten d. h. stelten her und befestigten: *Dibon,* auch *Dibon Gads* genant, 1 Stunde nordwärts vom mittleren Arnon, s. S. 304; *Ataroth* (עֲטָרוֹת), warscheinlich in den beträchtlichen Ruinen von *Attarus* am Dschebel Attarus zwischen el Körriath (Kureyât) und Mkaur d. i. Machärus erhalten, vgl. *Seetzen* II S. 342; *Aroër,* nicht das den Gaditen zugeteilte Aroër vor Rabba (Jos. 13, 25), wie *v. Raumer* Pal. S. 258 meint, sondern das *Aroër Rubens* in der Mitte des Arnonthales (Deut. 2, 36. 3, 12) d. i. am nördlichen Ufer des mittleren Arnon Jos. 12, 2. 13, 9. 16), das sich in den Ruinen *Araayr* am Rande der den Modscheb (Arnon) begrenzenden hohen Felswand (*Burckh.* S. 633) erhalten hat; *Atroth Schofan,* nur hier erwähnt und seine Lage unbekant; *Jaëser* warscheinlich an der Ruinenstätte *es Szir* westlich von Ammân zu suchen, s. zu 21, 32; *Jogbeha,* nur noch Jud. 8, 11 erwähnt, in der Nähe von *Nobach* d. i. *Nophach* (21, 30) und in dem Ruinenorte *Dschebeiha* (جبيحا) gegen 2 Stunden nordwestlich von Ammân erhalten (*Burckh.* S. 618. *Robins.* III S. 922); *Beth-Nimra,* abgekürt *Nimra* (v. 3), nach Jos. 13, 27 im Jordanthale, nach dem *Onomast. s. v. Βηθναβράν Bethamnaram* 5 r. Meilen nördlich von *Libias* (*Bethharam*), jezt noch Ruinen *Nimrein* oder *Nemrin* am Ausgange des Wady *Schaib* in den Jordan (*Burckh.* S. 609. 661. *Robins.* II S. 523) an einer an Wasser und Weide reichen Stelle (*Seetzen* II S. 318. 376). *Beth-Haran* oder *Beth-Haram* (Jos. 13, 27), nach *Joseph. Ant. XVIII, 2, 1 Βηθραμφθά,* zu Ehren der Gemahlin des Augustus Ἰουλιάς, nach dem *Onom.* von den Syrern *Beth-Ramtha* (בֵּית רָמְתָא die Form des aram. *stat. emphat.*), von Herodes Antipas zu Ehren der *Livia* Augusts *Livias* genant, hat sich in dem Ruinenorte *Rameh* unfern der Mündung des W. Hesbân in den Jordan erhalten (*Burckh.* S. 661 u. *Rob.* II S. 554). Die W. עָרֵי מִבְצָר וגו v. 36 hängen von וַיִּבְנוּ v. 34 ab: „sie bauten sie als feste Städte und Viehhürden" d. h. befestigten sie und errichteten bei ihnen Viehhürden.

V. 37 u. 38. Die *Rubeniten* bauten *Hesbon,* die Residenz des Königs Sihon (s. 21, 26), dem St. Ruben zugeteilt (Jos. 13, 17), aber weil auf der Grenze seines Stammgebietes liegend den Gaditen überlassen, welche sie den Leviten einräumten (Jos. 21, 39. 1 Chr. 6, 66), lag fast in der Mitte zwischen dem Arnon und Jabbok, Jericho gegenüber, nach dem *Onom.*

1) Damit erledigt sich der von *Kn.* für seine Zerstücklungshypothese geltend gemachte vermeintliche Widerspruch, daß der Elohist für das לִפְנֵי יְהוָה des Jehovisten „vor Israel" habe (v. 17 u. 29), der nicht einmal richtig ist. Denn in v. 29 steht auch לִפְנֵי יְהוָה das *Kn.* aus dem Texte streichen muß, um seine Behauptung aufstellen zu können.

20 r. M. vom Jordan; jezt Trümmer einer großen Stadt von circa ⅕ deutsche Meile im Umfange, mit tiefen ausgemauerten Brunnen und einem großen Wasserbehälter, unter dem alten Namen *Hesban* oder *Hüsban* (*Seetzen, Burckh.* S. 623. *Rob.* II 522, vgl. *v. Raum.* Pal. S. 262 u. *Ritter* Erdk. XV S. 1176). *Eleale,* ½ Stunde nordwärts von Hesbon, jezt *El Aal* d. i. die Höhe, auf dem Gipfel eines Hügels, von dem aus man das ganze südliche Belka überblikt, in Trümmern mit vielen Cisternen, Mauerstücken und Fundamenten von Häusern (*Burckh.* S. 623). *Kirjathaim,* warscheinlich südwestlich von Medeba an der Ruinenstelle *et Teym* zu suchen, s. zu Gen. 14, 5. *Nebo* am Berge Nebo (s. zu 27, 12); das *Onom.* sezt die Stadt 8 r. M. südlich von Hesbon, während der Berg 6 r. M. westlich von dieser Stadt liegt. *Baal-Meon,* in v. 3 *Beon,* in Jer. 48, 23 *Beth-Meon* und Jos. 13, 17 vollständig *Beth-Baal-Meon* genant, wol nicht mit den meisten Neueren von *Rosenm.* bis auf *Kn.* herab für den von *Seetzen* I S. 408 und *Legh* gefundenen Ruinenort *Maein,* eine Stunde südwestlich von *Tueme* (*Teim*) und eben so weit nördlich von *Habbis,* nordöstlich vom Dschebel Attarus, 9 r. M. südlich von Hesbon zu halten,[1] sondern in den von *Burckh.* S. 624 erwähnten Ruinen *Myun* (ميعون) ¾ Stunde S. O. von Hesbon zu suchen, wo es auf der *Kiepert*schen und *van de Velde*schen Karte verzeichnet ist. *Sibma,* v. 3 *Sebam,* nach *Hieron.* zu Jes. 14, 8 nur 500 Schritt von Hesbon entfernt, scheint spurlos verschwunden zu sein.[2] — Alle von den Rubeniten gebauten Orte lagen demnach in geringer Entfernung von Hesbon, um diese Hauptstadt herum, während die von den Gaditen gebauten teils südlich davon am Arnon, teils nordwärts nach Rabbat-Ammon zu lagen. Hieraus erhellt zugleich deutlich, daß die Herstellung dieser Städte vor der Verteilung des Landes unter diese Stämme geschah, ohne Rücksicht auf den späteren Besitz. Daher fielen bei der Verteilung die südlichsten der von den Gaditen gebauten, Aroër, Dibon und Ataroth, dem Stamme Ruben zu, wogegen das von den Rubeniten gebaute Hesbon an die Gaditen kam. Die W. מוּסַבֹת שֵׁם „umgewandelte des

1) Obgleich schon im *Onom. Baal-Meon* unstreitig mit *Maein* identificirt wird (s. *v. Raum.* Pal. S. 259), so spricht doch dagegen entschieden die Stelle 1 Chr. 5, 8: „*Bela* wohnte in *Aroër* und bis *Nebo* und *Baal-Meon*" — eine Angabe, die gleich unserer Stelle *Baal-Meon* in die Nähe des *Nebo* sezt und mit der Lage von *Maein* in der Nähe des *Attarus* unverträglich ist. Bei *Seetzen* hängt übrigens die Identificirung von *Maein* mit *Baal-Meon* mit der gegenwärtig allgemein als irrig erkanten Meinung zusammen, daß der *Nebo* mit dem Dschebel *Attarus* eins sei. Vgl. dagegen *Hgstb.* Bileam S. 244 ff. und *Ritter* Erdk. XV S. 1187 ff.

2) Die Verschiedenheit der Namensformen *Sibma*, *Baal-Meon* (v. 38) und *Beth-Nimra* (v. 36) für *Sebam*, *Beon* und *Nimra* (v. 3) ist für den Beweis, daß v. 3 jehovistisch, v. 36—38 elohistisch sei (*Kn.*), schon deshalb unbrauchbar, weil *Baal-Meon* selbst auch eine Abkürzung für *Beth-Baal-Meon* (Jos. 13, 17) ist. Wenn der Elohist diesen Namen einmal vollständig, das andere Mal abgekürzt schreiben konte, so konte er denselben eben so gut noch mehr verkürzen und mit Vertauschung der Labialen *Beon* nennen, und ohne Zweifel auch bei *Nimra* das *Beth* weglassen und für *Sibma* die Masculinform *Sebam* brauchen. Die Abkürzung der Namen in v. 3 hängt namentlich damit zusammen, daß für die geschichtliche Relation diplomatische Genauigkeit nicht nötig war, sondern die in Gebrauch gekommenen verkürzten Formen vollkommen genügten.

Namens" hängen von בָּנָה ab: sie bauten die Städte mit Aenderung der Namen, *mutatis nominibus;* vgl. für סָבַב in der Bed. sich wandeln Zach 14, 10. Zu einer Textesänderung nach dem *περιεκυκλωμένας* (LXX) oder *περιτετευχισμένας* (*Symm.*) — שֵׁם in שׁוּר (*Kn.*) — liegt kein ausreichender Grund vor. Nicht nur *Chald. Syr. Vulg. Saad.* sondern auch *Sam.* geben den masor. Text. Auch kann man den Ausdruck weder „ungeschickt" nennen, noch füglich dagegen einwenden, daß das Benennen erst nachher erwähnt werde. Denn: den Namen einer Stadt ändern, und: ihr einen neuen Namen geben, ist nicht tautologisch. Die Stellung des מוּסִ שׁ vor *Sibma* deutet an, daß der leztere Ort keinen andern Namen erhielt. Uebrigens haben die neuen Namen, welche ihre Erbauer diesen Städten gaben, sich nicht erhalten, sondern sind bald von den alten wieder verdrängt worden. „Und sie nanten mit Namen die Namen der Städte" ist weitläufiger Ausdruck für: sie benanten die Städte mit (andern, neuen) Namen, vgl. 1 Chr. 6, 50.

V. 39—42. Den *Manassiten* gab Mose das von ihnen eroberte Land, und zwar das ganze Königreich *Basan,* zu dem nicht blos die Landschaft *Basan,* sondern auch die nördliche Hälfte von Gilead gehörte, s. zu 21, 33 f. Davon erhielten die *Söhne Machirs* Gilead, das heutige Dschebel *Adschlun* zwischen dem *Jabbok* (*Zerka*) und dem *Mandhur* (*Hieromax-Jarmuk*) Deut. 3, 13, weil sie dasselbe eingenommen und die Amoriter darin vertrieben und ausgerottet hatten. Die *Imperf.* in v. 39 sind im Sinne von *Plusquamperf.* zu fassen, indem hier wieder nach der zu Gen. 2, 19 erläuterten einfachen semitischen Erzählungsweise die einzelnen Momente durch ו *consec.* äußerlich an einandergereiht und dem Hauptgedanken die ihn motivirenden Sätze voraufgestelt, statt ihm logisch untergeordnet sind. „Es gingen die Söhne Machirs nach Gilead und nahmen es weg ... und Mose gab u. s. w." für: Und den Söhnen Machirs, welche nach Gilead gezogen waren und es eingenommen hatten ... gab Mose ... וַיֵּשֶׁב בָּהּ „Machir wohnte darin (in Gilead)" führt nicht über die Zeiten Mose's herab, sondern besagt nur, daß die Machiriten von Gilead Besitz nahmen. Sobald Mose ihnen das eroberte Land als Eigentum zugeteilt hatte, werden sie, ebenso wie die Gaditen und Rubeniten, in demselben ihre Familien in festen Städten untergebracht haben, daß diese dort sicher wohnen konten, während die streitbaren Männer den andern Stämmen Canaan erobern halfen. יָשַׁב bed. ja nicht blos: wohnen, sondern eig. sich setzen, daher: sich niederlassen, z. B. Gen. 36, 8 u. ö., und wird selbst von dem vorübergehenden Aufenthalte der Israeliten an einzelnen Lagerstätten gebraucht 20, 1. — *Machir* v. 40 für: Söhne Machirs, die Machiriten (26, 29). Doch wie *Gilead* nicht das ganze Land dieses Namens bezeichnet, sondern nur die nördliche Hälfte, so sind auch die Söhne Machirs nicht die gesamte Nachkommenschaft dieses Mannes, sondern nur die, welche das nach dem Namen ihres Vaters benante Geschlecht der Machiriten (26, 29) bildeten, d. h. nur die 7 Vaterhäuser oder Abteilungen dieses Geschlechts, deren Häupter 1 Chr. 5, 24 verzeichnet sind. Die übrigen Nachkommen *Machirs* durch Gilead, welche die c. 26, 29—33 u. Jos. 17, 2 verzeichneten 6 Geschlechter Gileads bildeten, empfingen ihr Erbteil im

eigentlichen Canaan Jos. 17. — V. 41. Zu jenem nach Machir benanten Geschlechte des St. Manasse gehörte auch „*Jair* der Sohn (d. h. Abkömmling) Manasse's." *Jair* war nämlich der Enkel einer Tochter Machirs, des Sohnes Manasse's, also ein Urenkel Manasse's von mütterlicher Seite. Sein Vater Segub war der Sohn Hezrons vom Stamme Juda, der eine Tochter Manasse's geheiratet hatte (1 Chr. 2, 21 f.), wonach Jair oder vielmehr schon Segub mit seiner Nachkommenschaft gegen die Regel in den mütterlichen Stamm übergegangen war, vermutlich weil Machir seiner Tochter eine reiche Mitgift gleich einer Erbtochter gegeben hatte. *Jair* nahm den ganzen Landstrich *Argob* in Basan d. h. in der Ebene Dschaulan und Hauran ein (Deut. 3, 4 u. 14) und gab den eroberten Städten den Namen *Chawwoth-Jair* d. i. Jairsleben. S. zu Deut. 3, 14. — V. 42. *Nobach*, dessen Geschlecht nirgends angegeben ist, warscheinlich auch, wie Jair, einem der Geschlechter des Machiriten Gilead angehörend, nahm die Stadt *Kenath* und ihre Töchter d. h. die von ihr abhängigen kleineren Städte (s. 21, 25) ein und gab ihr seinen Namen *Nobach*. Dieser Name hat sich auch nicht erhalten und ist nicht mit *Kurtz* II S. 520 in dem von *Burckh.* S. 443 erwähnten Dorfe *Nowa* (*Newe*) in Dscholan — sonst eine Stadt von einer halben Stunde im Umfange — zu suchen. Denn *Kenath*, nur noch 1 Chr. 2, 23 als von Gesur und Aram den Israeliten wieder entrissen erwähnt, ist *Κάναθα*, von *Joseph. de bell. jud. I, 19, 2* u. *Ptolem. V, 15, 23* zu Cölesyrien, von *Plin. h. n. 5, 16* zur *Decapolis* gerechnet, nach *Hieron.* im *Onom. in regione Trachonitidis juxta Bostram* gelegen; jezt ein sehr bedeutender Ruinenort, von 2½ bis 3 engl. M. im Umfange mit großartigen Trümmern von Prachtbauten aus den Zeiten Trajans und Hadrians, nur von einigen Drusenfamilien bewohnt, unter dem Namen *Kanuat* (قنوات) am westlichen Abfalle des Dschebel Hauran; von *Seetzen* I S. 78 ff., *Burckh.* S. 157 ff. u. A. beschrieben, vgl. *Ritter* Erdk. XV S. 931 ff.

Cap. XXXIII, 1—49. Verzeichnis der Lagerstätten Israels.

Da Israel bei seiner Ankunft in den Steppen Moabs am Jordan Jericho gegenüber (22, 1) die Wanderung durch die Wüste vollendet und mit der Austeilung des eroberten transjordanischen Landes (c. 32) die Besitzergreifung begonnen hat, so wird nun mit dem Verzeichnisse der zurückgelegten Reisestationen die Geschichte der Wüstenwanderung abgeschlossen. Dieses Verzeichnis schrieb Mose „auf Befehl Jehova's" (v. 2) auf, zum bleibenden Gedächtnisse für die Nachwelt, da jede Station, die Israel auf dem Wege von Aegypten nach Canaan „durch die große und schreckliche Wüste" zurückgelegt, ein Denkmal war von der Gnade und Treue, mit welcher der Herr sein Volk in der Einöde und Wildnis sicher geleitet und wie seinen Augapfel bewahrt hatte, gleichwie ein Adler über seinen Jungen schwebt, seine Flügel ausbreitet und sie auf seinen Schwingen trägt (Ex. 19, 4. Deut. 32, 10 ff.).

V. 1—15. Die Vv. 1 u. 2 sind Ueberschrift. „Dies sind die Züge der Kinder Israel, welche sie ausgezogen sind" d. h. die Märsche, die sie beim

Auszuge aus Aegypten von einem Orte zum andern gemacht haben. מַסָּע bed. nicht Station, sondern den Aufbruch des Lagers, sodann den Zug oder Marsch, s. zu Ex. 12, 37 u. Gen. 13, 3. לְצִבְאֹתָם s. Ex. 7, 4. בְּיַד unter der Leitung, wie 4, 28. Ex. 38, 21. מוֹצָאֵיהֶם לְמַסְעֵיהֶם „ihre Auszüge, eig. Ausgangsorte nach ihren Zügen" ist sachlich gleich dem folgenden: מַסְעֵיהֶם לְמוֹצָאֵיהֶם „ihre Züge nach ihren Ausgangsorten." Der Zug des Volks wird nicht nach den Lagerstätten, Stationen verzeichnet, sondern nach den einzelnen Orten, von welchen sie aufgebrochen sind. Daher das beständig wiederholte וַיִּסָּעוּ „und sie brachen auf." In v. 3—5 wird der Auszug nach Ex. 12, 17. 37—41 beschrieben. Ueber die Gerichte Jehova's an den Göttern Aegyptens s. zu Ex. 12, 12. בְּיָד רָמָה wie Ex. 14, 8. — Die Lagerstätten von *Succoth* bis zur *Wüste des Sinai* v. 5—15 stimmen mit den im geschichtlichen Berichte genanten, nur daß dort die *am Schilfmeere* v. 10, zu *Dophka* und *Alus* v. 13 u. 14 übergangen sind. *Raëmses* s. zu Ex. 12, 37. *Succoth* und *Etham* Ex. 13, 20. *Pihachiroth* Ex. 14, 2. חַמִּדְבָּרָה v. 8 ist nach Ex. 15, 22 die Wüste *Schur*. *Mara* s. Ex. 15, 23. *Elim* Ex. 15, 27. Das *Schilfmeer* und *Wüste Sin* s. Ex. 16, 1. *Dophka*, *Alus* und *Raphidim* s. Ex. 17, 1. Wüste *Sinai* Ex. 19, 2.

Im v. 16—36 folgen 21 Namen von Lagerstätten, welche Israel von seinem Aufbruche aus der *Wüste Sinai* an bis zur Lagerung in der *Wüste Zin* d. i. *Kades* bezogen hat. Schon die Bezeichnung der lezteren durch: Wüste Zin d. i. Kades, die fast wörtlich mit Num. 20, 1 übereinstimt, und noch mehr die Uebereinstimmung der von v. 37—49 genanten Orte, an welche Israel nach dem Aufbruche von Kades bis zu seiner Ankunft in den Steppen Moabs Lager aufschlug, mit dem c. 20, 22—22, 1 beschriebenen Zuge des Volks im 40sten Jahre, setzen es außer Zweifel, daß das Sichlagern in der Wüste Zin d. i. Kades (v. 36) von der zweiten Ankunft in Kades nach Ablauf der über die Gemeinde verhängt gewesenen 38 Jahre des Umherirrens in der Wüste zu verstehen ist. Hienach enthalten die 21 Namen v. 16—36 nicht blos die Lagerstätten, wo die Israeliten im 2. Jahre des Zuges vom Sinai bis zur Ankunft in der Wüste *Paran* bei Kades, wo die Kundschafter nach Canaan gesandt wurden, sondern zugleich die, wo sie während der 38 Strafjahre in der Wüste längere Zeit lagerten. Diese Auffassung erhält noch dadurch Bestätigung, daß von den Stationen, die nach dem Aufbruche aus der Wüste des Sinai genant sind, die beiden ersten, *Kibroth-hattaawa* und *Hazeroth* mit den in der Geschichtserzählung c. 11, 34 u. 35 genanten übereinstimmen. Wenn nun nach 12, 16 das Volk von *Hazeroth* aufbrechend sich in der Wüste *Paran* lagerte und dort aus der Wüste *Zin* (13, 21) die Kundschafter aussandte, die nach 40 Tagen zur Gemeinde „in der Wüste Paran nach *Kades*" zurükkehrten (13, 26), so liegt es so nahe als nur möglich, diese Lagerstätte in der Wüste Paran oder Zin bei Kades in dem Namen *Ritma*, der in unserem Verzeichnisse v. 18 auf Hazeroth folgt, zu suchen. Diese so nahe liegende Annahme gewint dadurch den höchsten Grad von Warscheinlichkeit, daß in der geschichtlichen Erzählung die Lagerstätte, von der die Aussendung der Kundschafter erfolgte, so unbestimt als „Wüste *Paran*" bezeichnet ist, indem dieser Name nicht eine kleine Wüste bezeichnet,

welche das Lager Israels hätte einnehmen können, sondern das an 400 □ Meilen große Wüstenplateau umfaßt, das sich zwischen dem Centralgebirge des Horeb im Süden und zwischen dem schon zu Canaan gehörenden Amoritergebirge ausbreitet, s. S. 232 f. — In dieser Wüste konte Israel ein Lager nur an einer bestimten Stelle beziehen, die in unserm Verzeichnisse *Ritma* genant wird; während in dem historischen Berichte die Stelle durch das, was Israel an dieser Lagerstätte ausführte und erlebte, als nahe an der Südgrenze Canaans gelegen charakterisirt und damit für den Zweck der Geschichts-Darstellung deutlich genug bestimt worden ist. Hiezu komt noch das Zusammentreffen des Namens *Ritma* mit dem Wady *Abu Retemat* in nicht großer Entfernung südlich von Kades, „einer weiten Ebene mit Sträuchern und Retem" d. i. Ginster (*Robins.* I S. 313), in deren Nähe hinter dem sie begrenzenden Kalksteinrücken ostwärts eine reichlich fließende Quelle mit süßem Wasser, *Ain el Kudeirât* genant, sich findet. Diese Oertlichkeit eignete sich ganz zu einem Lagerplatze für Israel, der bei der großen Menge Volks sich leicht bis nach Kades in die Wüste Zin hinein erstrecken konte.

Die v. 19—36 zwischen *Ritma* und *Kades* genanten 17 Lagerstätten sind demnach die Orte, an welchen Israel während der 37 Jahre seines Umherirrens in der Wüste von dem Rückzuge von Kades in die „Wüste des Wegs zum Schilfmeere" (14, 25) an bis zur Wiedersammlung der ganzen Gemeinde in der Wüste Zin von Kades (20, 1) Lager aufgeschlagen hat.[1] Von sämtlichen 17 Namen ist außer *Ezjongeber* kein einziger bekant und mit Sicherheit nachzuweisen. Nur die 4 in v. 30—33 genanten: *Moseroth, Bne Jaëkan, Horhagidgad* und *Jotbata* erwähnt Mose in Deut. 10, 6 u. 7, wo er auf die göttliche Fürsorge, die Israel auf seiner Wanderung in der Wüste erfahren, zurückweist mit den Worten: „Und die Söhne Israels brachen auf von *Beeroth bne Jaëkan* nach *Mosera;* daselbst starb Aaron und ward dort begraben. — Von dort brachen sie auf nach *Gudgoda* und von *Gudgoda* nach *Jotbata,* ein Land der Wasser-

1) Die verschiedenen Hypothesen, den Zug der Israeliten auf ein paar Jahre zu reduciren, hat *Kurtz* II § 78 so schlagend als möglich, zum Teil ausführlicher als nötig widerlegt. Dennoch hat *Kn.* im Interesse seiner Zerstücklungshypothesen einen neuen Versuch gemacht, die v. 16—37 aufgeführten 21 Lagerorte für 21 Märsche zu erklären, welche Israel vom Sinai bis zur ersten Ankunft in Kades gebraucht habe. Da die Strecke vom Sinai bis Kades auf der geraden Straße durch die Wüste nur 11 Tagereisen beträgt (Deut. 1, 2), so sucht *Kn.* seine 21 Märsche mit dieser Angabe dadurch in Einklang zu bringen, daß er jeden Marsch auf nur 5 Stunden berechnet und außerdem noch einige Umwege postulirt, wonach das Volk etwa 100 und mehr Stunden gebraucht habe. Das dagegen sich erhebende Bedenken, daß Israel auf seinem Zuge von Aegypten bis zum Sinai weit größere Märche gemacht, will er durch die Behauptung beseitigen, daß Israel sein Vieh in Aegypten zurückgelassen und sich erst am Sinai von den Beduinen Vieh erworben habe. Diese Behauptung ist aber ein so bodenlos willkürlicher Einfall, daß darüber kein Wort zu verlieren ist, vgl. dagegen nur Ex. 12, 38. Die Reduction der Lagerstätten auf Märsche aber wird durch die ausdrückliche Angabe 10, 33, daß Israel bei dem Aufbruche aus der Wüste des Sinai 3 Tagereisen zog, bis die Wolke ihm einen Ruheort erkundet hatte, als textwidrig zurückgewiesen. Denn hieraus erhellt klar, daß der Zug von einer Lagerstätte bis zur andern nicht ohne weiteres als ein Tagemarsch von 5 Stunden genommen werden darf.

bäche." An der Identität der an beiden Stellen genanten Oertlichkeiten ist durchaus nicht zu zweifeln. *Bne Jaëkan* ist nur Abkürzung von *Beeroth b. J.* Brunnen der Kinder *Jaëkan.* Wenn die Kinder *Jaëkan* mit dem Gen. 36, 27 erwähnten Horitengeschlechte *Jakan* identisch sein solten, wofür die Lesart יַעֲקָן 1 Chr. 1, 42 für בְּנֵי יַעֲקָן zu sprechen scheint, so würden die Brunnen *Jaëkans* am östlichen oder westlichen Randgebirge der *Araba* zu suchen sein. חֹרְהַגִּדְגָּדָה ist nur wenig veränderte und abgekürzte Form für חֹר חַגִּדְגָּד die Höhle von *Gidgad* oder *Gudgoda;* endlich *Moseroth* nur die Pluralform von *Mosera.* Aber troz der Identität dieser 4 Orte handeln beide Stellen doch von verschiedenen Zügen. Deut. 10, 6 u. 7 geht auf den Zug im 40sten Jahre, als die Israeliten von Kades durch den W. *Murreh* in die Araba zum Berge *Hor* zogen, und in der Araba zuerst bei den Brunnen der Kinder *Jaëkan,* darauf bei *Mosera* lagerten, woselbst Aaron auf dem in der Nähe gelegenen Berge *Hor* starb, sodann weiter südwärts nach *Gudgoda* und *Jotbata* zogen. In dem geschichtlichen Berichte c. 20 u. 21 sind die Lagerstätten *Bne Jaëkan, Gudgoda* und *Jotbata* unerwähnt geblieben, weil sich an ihnen nichts Denkwürdiges ereignete. *Gudgoda* ist vielleicht der Name der 21, 4 nicht genanten Lagerstätte wo das Volk durch feurige Schlangen heimgesucht wurde, und *Jotbata* vor *Zalmona* (v. 41) zu setzen. Der Zusatz: „ein Land von Wasserbächen" (Deut. 10, 7) weist hin auf eine Lage in oder an dem südlichen Teile der Araba, wo von dem westlichen oder östlichen Gebirge her ein Wady oder Flußthal in dieselbe ausmündete und eine grüne Oase mit reichlichem Wasser in der dürren Steppe erzeugt hatte. — An den nämlichen Orten hatte aber Israel schon früher einmal Lager aufgeschlagen, nämlich während der 37 Jahre des Umherirrens, in welchen das Volk nach dem Rückzuge von Kades zum Schilfmeere hin mitten durch die große Wüste *et Tih,* nach längerem Umherziehen auf dem weiten Wüstenplateau, vermutlich durch den W. *el Dscherafeh* in die Araba hinein bis an den Ostrand derselben, an die Abhänge des Berges *Hor* zog und dort zu *Mosera* (*Moseroth*), etwa bei *Ain et Taijibeh* (auf *Robinsons* Karte) lagerte, darauf nach *Bne Jaëkan,* das vielleicht am Westrande der Araba, etwa bei *Ain el Ghamr* (*Rob.*) gelegen, hinüberzog und von da aus sich südwärts wendend den W. *el Dscheib* entlang über *Hor-Gidgad* (*Gudgoda*), *Jotbata* und *Abrona* nach *Ezjongeber* am Schilfmeere zog. Denn daß *Ezjongeber* v. 35 f. und Deut. 2, 8 eine und dieselbe Stadt, nämlich die bekante Hafenstadt am Nordende des älanitischen Meerbusens ist, wo die Israeliten unter Salomo und Josaphat eine Flotte für die Fahrten nach *Ophir* bauten (1 Kg. 9, 26. 22, 49), das kann gar nicht zweifelhaft sein. Sie lag in der Nähe von *Elath* d. i. *Akaba,* und war vermutlich „die große und schöne Stadt *Asziun*" (عصيون), welche nach *Makrizi* früherhin nahe bei *Aila* lag, wo es viele Datteln, Felder und Obst gegeben habe (*Burckh.* Syr. S. 831 u. *Seetzen* in *Zach's* monatl. Corresp. v. Octob. 1809 S. 306), nun längst spurlos verschwunden, vgl. *Rob.* I S. 279 f.

Hienach bewegte sich der Zug Israels zweimal durch einen Teil der Araba südwärts nach dem Schilfmeere zu. Das zweite Mal vom W. Murreh her am Berge Hor vorüber, um das Land Edom zu umgehen, nicht

ganz bis zur Spitze des Meerbusens hinab, sondern nur bis zum W. *el Ithm*, durch den sie auf die Ostseite von Edomitis zogen (S. 298); das erste Mal während der 37 Strafjahre vom W. el Dscherafeh aus nach Moserot und Bne Jaëkan und von dort herab bis nach Ezjongeber. — In v. 36: „Und sie brachen von Ezjongeber auf und lagerten in der Wüste Zin d. i. Kades," wird die Rükkehr nach Kades gegen Ende des 39sten Jahres des Zuges berichtet. Daß hier zwischen Ezjongeber und Kades gar keine Lagerstätten angegeben sind, läßt sich nicht aus dem „Plane des Verf., die schon einmal genanten Lagerplätze nicht wieder zu nennen" erklären, denn dieser Plan ist bloße Vermutung, sondern erklärt sich einfach und vollkommen daraus, daß auf diesem Rückwege, den das ganze Volk mit Weibern, Kindern und Herden ohne allzugroße Anstrengung in 10 bis 14 Tagen zurücklegen konte, da die Entfernung von Aila bis Kades durch die Wüste Paran mit Kamelen nur circa 40 Stunden beträgt und *Robins.* (III S. 810 ff.) von Akaba bis zum W. Retemat bei Kades in 4½ Tagen gereist ist, kein förmliches Lager aufgeschlagen wurde; vermutlich weil bei der Ankunft in Ezjongeber die Strafzeit des Umherirrens zu Ende ging und der Zeitpunkt herangerükt war, wo die Gemeinde sich wieder in Kades sammeln solte, um von da aus den Zug nach Canaan anzutreten. — Hienach können die v. 19—30 zwischen *Ritma* und *Moseroth* aufgezählten 11 Namen nur diejenigen Stationen bezeichnen, an welchen die Gemeinde auf ihrem allmäligen Rückzuge von Kades nach dem Schilfmeere zu bis zu ihrem Einrücken in die Araba nach Moseroth während der 37 Strafjahre auf kürzere oder längere Zeit ihr Lager aufgeschlagen hat.

Schon diese für 37 Jahre sehr kleine Anzahl von Stationen, von Ritma (= Kades) bis Ezjongeber nur 17, beweist hinlänglich, daß die Gemeinde Israels innerhalb dieses Zeitraumes nicht beständig umhergezogen ist, sondern an manchen Lagerplätzen, ohne Zweifel an solchen die reichlich Wasser und Weide darboten, nicht nur Wochen und Monate, sondern selbst Jahre lang verweilt haben mag, indem sich das Volk von der Stätte, wo die Stiftshütte aufgerichtet war, in der Umgegend nach allen Seiten hin zerstreut und die von der Wüste gebotenen Unterhaltsmittel benuzt, und erst nachdem dies geschehen war, sich wieder gesammelt haben wird, um weiter zu ziehen und anderwärts einen passenden Ort für ein neues Lager zu suchen. Außerdem lehren die Worte Deut. 1, 46: „Ihr saßet in Kades viele Tage," vgl. mit 2, 1: „Und wir wandten uns dann und brachen auf nach der Wüste des Wegs zum Schilfmeere," unzweideutig, daß das Volk nach seiner Verurteilung in Kades (c. 14) nicht sofort den Rückzug angetreten hat, sondern längere Zeit in Kades geblieben ist, bis es südwärts in die Wüste hineinzog. Ueber die Richtung dieses Zuges, läßt sich freilich so lange als keine der v. 19—29 genanten Lagerstätten aufgefunden ist, nichts weiter sagen, als daß er sich in mancherlei Wendungen und auch wol vielfach auf bedeutenden Umwegen nach dem Schilfmeere zu bis Ezjongeber herab bewegt haben wird.[1]

1) Wir stimmen demnach mit der von *Fries* in s. S. 253 angef. Abhdl. entwickelten Ansicht, der auch *Kurtz* Gesch. II. S. 412 ff. u. *Schulz*, Deuteron. S. 153 f.

V. 37—49. Die Lagerstätten auf dem Zuge des 40sten Jahres von Kades zum Berge Hor und um Edom und Moab herum bis in die Steppen Moabs, sind bei c. 20 u. 21 erörtert worden. Ueber den Berg *Hor* und Aarons Tod daselbst s. zu 20, 22. Hinsichtlich der Notiz über die Canani-

folgen, soweit überein, daß wir in den von *Ritma* und *Ezjongeber* genanten Stationen (v. 19—35) die Züge Israels nach seiner Verurteilung in Kades innerhalb der 37 Jahre des Umherziehens in der Wüste verzeichnet finden, können jedoch die Vorstellung nicht für textgemäß und begründet halten, welche die genanten Forscher sich von diesen Zügen gebildet haben, daß nämlich das Volk Israel nicht sowol zweimal in vollem Heereszuge vom Süden herauf nach Kades vorgerückt, als vielmehr von Kades nie ganz weggekommen sei, sondern das Volk nach seiner Verwerfung in Kades sich zerteilt, in größere und kleinere Haufen aufgelöst habe, der Mosen oder vielmehr dem Herrn entfremdete Teil der Gemeinde auch nach der Zerstreuung der Uebrigen in Kades geblieben sei, so daß Kades gewissermaßen den stehenden Lager- und Sammelplatz der Gemeinde während der 37 Jahre gebildet habe. Nach dieser Vorstellung würden die v. 19—36 berichteten Aufbrüche und Lagerungen nicht die Züge des Volkes beschreiben, sondern nur eine Rundreise durch die Wüste, welche das Hauptquartier mit Mosen an der Spitze und dem Heiligtum in seiner Mitte während der 37 Jahre gemacht hätten (*Kurtz*), oder mit *Fries* so zu verstehen sein, „daß Mose und Aaron mit dem Heiligtume und dem Stamme Levi etwa Jahr um Jahr, der Reihe nach jedem Teile des Volks die Nähe des Heiligtums in Gemäßheit der göttlichen Zeichen (Num. 10, 11 f.) gewährend, die Bleibstätte verändert und so innerhalb der ersten 18 Jahre den Raum zwischen Kades und Ezjongeber durchmessen, sodann binnen der übrigen 18—19 Jahre unter ähnlichem Wechsel der Orte sich Kades wieder genähert und endlich an diesem Sammelpunkte im lezten Jahre das ganze Volk (כָּל־הָעֵדָה) zur Vereinigung berufen haben." Von dieser Vorstellung können wir nicht sagen, daß in ihr „alle einzelnen und zerstreuten Angaben des Pent. Beleuchtung und Verständnis finden." Sie wird zunächst schon dem Stationenverzeichnisse nicht gerecht. Wenn in unserm Cap. das beständig wiederholte וַיִּסְעוּ־וַיַּחֲנוּ „und sie (die Söhne Israels v. 1) brachen auf ... und lagerten sich" ... in v. 3—18 und in v. 37—49 das Aufbrechen und Lagern der ganzen Gemeinde bezeichnet, so ist es offenbar textwidrige Deutung, dieselben Worte in v. 19—36 vom Aufbrechen und Lagern blos des Hauptquartiers oder Mose's mit Aaron und den Leviten und der Stiftshütte verstehen zu wollen. Sodann wird in den zwischen dem ersten Aufenthalte der Gemeinde in Kades (c. 13 u. 14) und ihrer Rükkehr dorthin zu Anfang des 40sten Jahres (c. 20) gegebenen Gesetzen und vorgefallenen Ereignissen das Beisammensein des ganzen Volkes vorausgesezt. Die Opfergesetze c. 15, die Mose zu den Söhnen Israels reden soll (v. 1), werden der „ganzen Gemeinde" (vgl. v. 24. 25. 26) gegeben. Der Mann, welcher am Sabbate Holz gelesen, wird von der „ganzen Gemeinde" hinaus vor das Lager geführt und gesteinigt 15, 36. An der Empörung der Rotte Korah beteiligt sich die „ganze Gemeinde" 16, 19. 17, 6. 21 ff. Diese Begebenheit wird zwar von *Kurtz* in die Zeit „noch während des Aufenthaltes in Kades" gesezt, aber aus Gründen die aller Beweiskraft ermangeln (s. S. 269). Will man aber alles, was c. 15—19 berichtet ist, noch in die Zeit des Bleibens der ganzen Gemeinde in Kades verlegen, so entzieht man der Hypothese die Hauptstütze, die sie an Deut. 1, 46: „und ihr bliebet zu Kades lange Zeit, so lange ihr eben bliebt", hat. Denn dann würde das lange Bleiben in Kades den Zeitraum der Gesetze und Ereignisse c. 15—19 umfassen, und nachher doch die ganze Gemeinde von dort weggezogen sein. Auf keinen Fall lassen die Worte sich so deuten, daß ein Teil des Volks während der 37 Jahre dort geblieben sei. Daraus, daß ein Wegziehen nicht ausdrücklich berichtet ist, läßt sich dies in keiner Weise folgern. Das Wegziehen muß jedenfalls erfolgt sein, weil es 20, 1: „Und die Söhne Israels, die ganze Gemeinde, kamen in die Wüste Zin" als geschehen vorausgesezt wird. Die „schwerfallende Vorstellung" aber, daß Israel im lezten Jahre der Wanderung, wo seine Absicht war, von Osten her über den Jordan in Canaan einzudringen, von Ezjongeber aus zuerst bis an die 37 Jahre früher verlassene Südgrenze Canaans solte hinaufgezogen sein, um alsdann nach dem Mißlingen einer Verhandlung;

ter von Arad v. 40 s. zu 21, 1. Ueber *Zalmona, Phunon* und *Oboth* zu 21, 10; *Ijje Abarim* 21, 11. *Dibon Gad, Almon Diblatajim,* Gebirge *Abarim* vor *Nebo* 21, 16—20 (s. S. 304). *Arbot Moab* s. zu 22, 1.

Cap. XXXIII, 50 — XXXVI, 13. Verordnungen über die Einnahme und Austeilung Canaans.

Diese Verordnungen, mit welchen der Blick Israels auf das Ziel seiner Wanderung, auf die Besitznahme des verheißenen Landes gerichtet wird, sind durch größere Einleitungsformeln (33, 50 u. 35, 1) in zwei Abschnitte gegliedert. Der *erste* enthält die göttlichen Bestimmungen a) über die Ausrottung der Cananiter mit ihrem Götzendienste und über die Verteilung ihres Landes an die Stämme Israels (33, 50—56); b) über die Grenzen Canaans (34, 1—15); c) über die Männer, welche das Land verteilen sollen (34, 16—29). Der *zweite* gibt Bestimmungen a) über die den Leviten abzutretenden Städte (35, 1—8); b) über die Aussonderung von Zufluchtstädten für unvorsätzliche Todtschläger nebst dem Verfahren gegen diese Todtschläger (35, 9—34); c) ein Gesetz über die Heiraten der Erbtöchter innerhalb ihres Stammes (c. 36). — Die genaue Gliederung aller dieser gesetzlichen Bestimmungen durch besondere Einleitungsformeln zeigt deutlich, daß der Abschnitt c. 33, 50—56 nicht mit *Baumg., Kn.* u. A. nach der herkömmlichen Capiteleinteilung als ein Anhang oder eine Schlußermahnung zu dem Stationenverzeichnisse zu betrachten ist, sondern die allgemeine gesetzliche Grundlage für die speciellen Vorschriften c. 34—36 liefert.

Cap. XXXIII, 50—56. **Befehl zur Ausrottung der Cananiter und Verteilung ihres Landes unter die Geschlechter Israels.** V. 51—53. Wenn die Israeliten durch den Jordan in das Land Canaan ziehen, sollen sie alle Einwohner des Landes ausrotten und alle Denkmäler ihres Götzendienstes vernichten, das Land in Besitz nehmen und darin wohnen; denn Jehova habe es ihnen zum Besitze gegeben. הוֹרִישׁ in Besitz nehmen v. 53 u. ö., dann aus dem Besitze vertreiben, ausrotten v. 52 vgl. 14, 12 u. ö. Zu v. 52 vgl. Ex. 34, 13. מַשְׂכִּית Götzenbild aus Stein vgl. Lev. 26, 1. צַלְמֵי מַסֵּכֹת aus Erz gegossene Götzenbilder; מַסֵּכָה s. zu Ex. 32, 4. בָּמוֹת Höhen-

---

die von einem viel südlicheren Punkte aus mit dem Edomiterkönige konte geflogen werden, abermals gen Süden bis in die Nähe von Ezjongeber zu wandern und von dort an endlich den Weg zum Ostjordanlande zu betreten (*Fries*), verliert das Befremdliche, das sie zu haben scheint, sobald man nur die ihr zu Grunde liegende Voraussetzung: daß Mose schon während des 37jährigen Umherziehens in der Wüste gewußt habe, daß Israel von der Ostseite her in Canaan eindringen solle, oder doch diesen Plan schon längst gefaßt hatte, als unbegründet fallen läßt, da sie in der biblischen Erzählung keinen Anhaltspunkt hat. Wenn hingegen, da der Herr bei der Verwerfung des murrenden Volks (14, 26) über den Weg, auf welchem das in der Wüste heranwachsende Geschlecht in Canaan eindringen solte, nichts bestimt hatte, Mose erst bei der Rükkehr nach Kades die göttliche Weisung erhielt, nicht von der Südgrenze aus, sondern von Osten her in Canaan einzurücken, so war es ganz natürlich, daß Israel mit Ablauf der Strafzeit sich wieder in Kades sammelte, um von da aus die weitere Wanderung anzutreten.

altäre der Cananiter s. Lev. 26, 30. — V. 54. Die Vorschrift, das Land durchs Los an die Geschlechter zu verteilen ist zum Teil wörtliche Wiederholung von 26, 53—56. אֲשֶׁר יֵצֵא לוֹ וגו wörtlich: „in das, wohin ihm das Los herauskomt, soll ihm (jedem Geschlechte) werden" d. h. der Landesteil, wohin ihn das aus der Urne herausgekommene Los weist, soll ihm zu Teil werden. לְמַטּוֹת אב׳ s. zu 26, 55. — Der Befehl schließt v. 55 f. mit der Drohung: wenn sie die Cananiter nicht ausrotten werden, so werden nicht nur die Uebriggelassenen ihnen zu „Dornen in den Augen und zu Stacheln in den Seiten" werden, d. h. ihnen die schmerzlichsten Verletzungen bereiten, und sie im Lande befeinden, sondern so wird auch Jehova den Israeliten alles tun, was er den Cananitern zu tun zugedacht hat, d. h. sie aus dem Lande vertreiben und vertilgen. Diese Drohung wiederholt Josua in seiner lezten Rede an die versammelte Volksgemeinde Jos. 23, 13.

Cap. XXXIV, 1—15. **Bestimmung der Grenzen des Landes Canaan.** V. 2. „Wenn ihr in das Land Canaan komt, soll dies das Land sein, das euch als Erbe zufallen wird, das Land Canaan nach seinen Grenzen," d. h. so solt ihr das Land Canaan nach folgendem Umfange zum Erbe erhalten. V. 3—5. Die *Südgrenze,* wie sie auch Jos. 15, 2—4 für das Gebiet des Stammes Juda verzeichnet wird. Zuerst die allgemeine Bestimmung: „die Südseite soll euch sein von der Wüste Zin an den Seiten Edoms an," d. h. gen Süden soll das Land reichen bis an die Wüste Zin an den Seiten Edoms. עַל־יַרְכֵי „an den Seiten" unterscheidet sich von עַל־יַד „an der Seite" (Ex. 2, 5. Jos. 15, 46. 2 Sam. 15, 2) so, daß lezteres die Berührung an einem Punkte oder einer kurzen Strecke, ersteres die auf langer oder auf der ganzen Strecke (= כָּל־יַד Deut. 2, 37) bezeichnet. עַל־יַרְכֵי אֱדוֹם besagt also, daß die Wüste Zin an der Seite Edoms entlang sich hinzog und Canaan durch die Wüste Zin von Edom geschieden wurde. Daraus folgt weiter, daß Edom hier nicht das Gebirge Edom ist, welches seine Westgrenze an der Araba hatte, sondern die Landschaft südlich von der Wüste *Zin* d. i. dem Wady *Murreh* (s. S. 256), nämlich das Gebirgsland der Azazimeh, das noch jezt bei den Arabern den Namen *Seir* oder *Serr* führt (nach *Seetzen* und *Rowl.* bei *Ritter* Erdk. XIV S. 840 u. 1087). Hiemit stimt auch die Angabe Jos. 15, 1 überein: Juda's Erbteil war „zum Gebiete von Edom, der Wüste Zin gen Süden, hin," wonach die Wüste Zin gleichfalls das Gebiet Edoms vom Gebiete des Stammes Juda scheiden solte. Vgl. noch die Bem. zu 14, 45. Mit v. 3^b hebt die nähere Bestimmung der südlichen Grenzlinie an: „Die Südgrenze soll sein vom Ende des Salzmeeres östlich" d. h. ausgehen „von der Zunge die sich nach Süden wendet" (Jos. 15, 2) d. i. von der Südspitze des todten Meeres, wo jezt ein Salzsumpf mit dem Salzberge am Südwestrande des See's. „Und sich wenden nach der Südseite (מִנֶּגֶב) des Aufstieges *Akrabbim*" (*ascensus scorpionum*) d. i. schwerlich, wie *Kn.* meint, der steile an 1434 Fuß hohe Paß *es Sufah* südwestwärts vom todten Meere an der Nordseite des ¾ Stunden breiten W. *Fikreh,* über welchen der Weg von Petra nach Hebron geht (vgl. *Rob.* III S. 145. 149 f. *v. Schub.* II S. 443. 447 ff.). Denn zu der Lage dieses Passes paßt das נָסַב v. 4 nicht, wonach die Südgrenze bei der Anhöhe Akrab-

bim sich wendet, d. h. nicht weiter wie von der Südspitze des Salzmeeres an von N.-O. nach S.-W., sondern von hier ab in gerader Linie von O. nach W. fortgeht, da bei dem Passe es Sufah keine Wendung der Grenzlinie stattfinden würde, falls dieselbe von der Araba her durch den Wady Fikreh hinüber nach Kades gegangen wäre. Die „Anhöhe *Akrabbim*", nach welcher die Gegend später Ἀκραβαττίνη, Ἀκραβατήνη hieß (1 Makk. 5, 3. *Joseph. Ant. XII, 8, 1*),[1] ist vielmehr höchst warscheinlich die in einer Entfernung von circa 8 engl. Meilen unterhalb des todten Meeres sich schräg über die Araba hinüberziehende, an 60—80 Fuß hohe Reihe „weißlicher Klippen", die von der Südwestspitze des todten Meeres aus gesehen das Ghor zu schließen scheint und die Scheidungslinie zwischen den beiden Seiten des großen Thales bildet, welches auf der einen Seite *el Ghor* auf der andern *el Araba* heißt (*Rob.* III S. 32. 37. 48). Hienach würde nicht der W. Fikreh, sondern ein etwas südlicher in die Araba mündender Wady, vielleicht der südliche Ausläufer des W. *Murreh* selber die Grenze gebildet haben. „Und soll hinübergehen nach *Zin*" (d. i. die Wüste Zin, der große Wady *Murreh* s. zu 13, 21), „und ihre Ausgänge seien südlich von *Kades-Barnea*," am westlichen Ende der Wüste Zin, s. zu 20, 16. Von da ging die Grenze weiter hinaus (יָצָא) „nach *Hazar-Addar* und hinüber (עָבַר) nach *Azmon*." Nach Jos. 15, 3 f. ging sie südlich von Kades-Barnea hinüber (עָבַר) nach *Hezron* und stieg auf (עָלָה) nach *Addar*, wandte sich dann nach *Karkaa* und ging hinüber nach *Azmon*. *Hazar-Addar* entspricht demnach dem *Hezron* und *Addar* (in Jos.); vermutlich lagen beide Orte einander so nahe, daß sie mit einander verbunden werden konten. Beide sind noch nicht aufgefunden. Dies gilt auch von *Karkaa* und *Azmon*. Der leztere Name (עַצְמֹן) erinnert an den Beduinenstamm عزازمة *Azazime*, der auf dem Gebirge im Süden der Wüste Zin wohnt (*Rob.* I S. 308. 317. 322. *Seetzen* III S. 45. 47). *Azmon* ist wol am W. *el Ain* westlich von der Hebronstraße zu suchen, und zwar unweit von seiner Mündung in den W. *el Arish*. Denn dieser ist „der *Bach Aegyptens*," nach welchen sich die Grenze von Azmon aus wandte und durch den sie „ihre Ausgänge an das Meer" hatte, d. h. an das mittelländ. Meer hinauslief. Der Bach Aegyptens (נַחַל מִצְרַיִם) wird hernach öfter als Südgrenze des Landes Israel genant, 1 Kg. 8, 65. 2 Kg. 24, 7. 2 Chr. 7, 8 u. Jes. 27, 12, wo die LXX den Namen durch Ῥινοκορούρα ausdrücken. Die Südgrenze zog sich demnach ihrer ganzen Länge nach von der Araba in O. bis zum mittelländ. Meere im W. durch Thäler, welche eine natürliche Länderscheide und mehr oder weniger die Grenze zwischen der Wüste und dem Culturlande bilden.[2]

1) Jedoch zu unterscheiden von Ἀκραβατά des *Joseph. bell. jud. III, 3, 5*, dem heutigen *Akrabeh* in Mittelpalästina (*Robins.* n. bibl. Forsch. S. 388 f.) und von der nach diesem Orte benanten Toparchie Ἀκραβαττηνή bei *Joseph. bell. jud. II, 12, 4. 20, 4. 22, 2. III, 3, 4.*

2) An dem hohen Gebirge *Madara*, wo sich der W. *Murreh* in zwei der Araba zugehende Wady (*Fikreh* und *Murreh*) teilt, bemerkte *v. Schub.* (III S. 447) „einzelne Mimosenbäume", mit denen, wie er sich ausdrükt, „die Natur von Arabien gleichsam Abschied von uns nahm; denn es waren die lezten, welche wir auf unserem Wege sahen". Und *Dieterici* (Reisebilder II S. 156 f.) bezeichnet den Gebirgskamm bei *Nakb es Sufah* als „die Grenzscheide zwischen der gelblichen Wüste und grünen Steppen", und bemerkt weiter, daß jenseit des Berges (d. i. nordwärts) die Ebene in frischem, grünem Kleide sich vor ihm ausbreitete. „Die Wüstenreise war vollendet, das Reich des Todes lag jezt hinter uns, und ein neues Leben wehte uns aus den mit mehr Grün überzogenen Flächen entgegen". — Eben so wird die Gegend von Kades an der Hebronstraße, die uns allein durch Reisende etwas näher bekant geworden, als eine Länderscheide beschrieben. *Seetzen* auf seiner Reise von Hebron nach dem Sinai bemerkt III S. 47, daß bei W. *el Ain* (Quellthal), welcher seinen Namen von einer Quelle hat, die etwa 30 Dattelpalmen und etliche kleine Getraidefelder wässert (d. i. *Ain el Kuderat* bei *Rob.* I S 314), das Gebirge *Tih* anfange, und beschreibt die Landschaft südlich von dem kleinen flachen W. *el Kdeis* (*el Kideise*), worin viele Tamarisken wuchsen (d. i. ohne Zweifel ein von *Kades* herkommender und nach ihm benanter Wady) als „die fürchterlichste Wildnis, die sich in jeder Richtung unabsehbar ausdehnte, ohne Baum, Strauch und ohne einen Fleck Grünes" (S. 50), obgleich er am folgenden Tage „als eine unerwartete Seltenheit noch ein kleines Gerstenfeld fand, das etwa einen Morgen groß sein mochte" (S. 52 f.). Auch *Robins.* (1 S. 314 ff.) fand auf der Route vom Sinai nach Hebron zwischen dem W. *el Kusaimeh* und *el Ain* mehr Vegetation in der Wüste als zuvor auf seinem ganzen Wege, und kam, nachdem er den W. *el Ain* westlich von Kades passirt hatte, „auf einen breiten Strich ziemlich fruchtbaren Bodens, der angebaut werden kann und auch dem Anscheine nach früher angebaut gewesen ist." Ueber den ganzen Landstrich waren lange Reihen von niedrigen Steinmauern sichtbar (von den Arabern *el Muzeiriât* „kleine Pflanzungen" genant), die warscheinlich früher als Scheidewände der angebauten Felder gedient hatten. Etwas weiter nördlich davon läuft der W. *es Serâm* in eine ausgedehnte Ebene aus, die mit Gesträuch, Gras und kleinen Strecken von Waizen und Gerste beinah wie eine Wiese aussah. Einige Azazimeh-Araber weideten hier ihre Kamele und Herden. Das Land ringsumher wurde freier, zeigte breite, des Anbau's fähige Thäler, die durch niedrige, allmälig sich erhebende Hügel getrent werden. Das Gras wurde häufiger in den Thälern und Kräuter fanden sich auf den Hügeln. „Wir hörten — heißt es S. 317 — heute früh zum ersten Male den Gesang vieler Vögel und unter ihnen auch der Lerche u. s. w."

V. 6. Die *Westgrenze* (גְּבוּל יָם) soll sein „das große Meer und (sein) Gebiet," d. h. das mittelländ. Meer mit seinem Gebiete, seiner Grenze, vgl. Deut. 3, 16 f. Jos. 13, 23. 27. 15, 47.

V. 7—9. Die *Nordgrenze* läßt sich noch nicht sicher nachweisen. „Vom großen Meere aus bezeichnet euch (תְּתָאוּ von תָּאָה = תָּוָה bezeichnen) d. h. bestimt als Grenze den Berg *Hor*" — von da „zu kommen nach *Hamat*, und die Ausgänge der Grenze seien nach *Zedad*; und ausgehen soll die Grenze nach *Siphron* und ihre Ausgänge seien *Hazar Enan*." Von allen diesen Orten ist nur die Lage von *Hamat*, dem heutigen *Hamah* oder *Epiphania* der Griechen und Römer am Orontes (s. zu 13, 21 u. Gen. 10, 18), genau bekant; aber der von der Nordgrenze des Landes Israel gebrauchte geogr. Terminus לְבֹא חֲמָת (13, 21. Jos. 13, 5. Jud. 3, 3. 1 Kg. 8, 65. 2 Kg. 14, 25. 1 Chr. 13, 5. 2 Chr. 7, 8. Am. 6, 14. Ez. 47, 15. 20. 48, 1) ist so weitschichtig, daß sich doch die Grenzlinie nicht genau bestimmen läßt. Denn daß לְבֹא חֲמָת nicht „bis Hamat" (*Ges. thes. I p. 185. Studer* zu Jud. 3, 3 u. *Baur* zu Am. 6, 2) bedeuten kann, so daß die Stadt *Hamah* die Grenzstadt gewesen, also בֹּא ein völlig überflüssiger Pleonasmus wäre, bedarf in unsern Tagen keines Beweises mehr. Auch bezeichnet חֲמָת in allen angef. Stellen nicht die Stadt dieses Namens (*Epiphania*

am Orontes), sondern das Reich *Hamat,* das nach seiner Hauptstadt benant war, wie aus 2 Chr. 8, 4, wonach Salomo „in Hamat" Vorrathstädte erbaute, unbestreitbar erhellt. Die Stadt Hamat hat zu keiner Zeit, auch unter David und Salomo nicht, zum Reiche Israels gehört, und wurde auch nicht, wie *Baur* meint, von Jerobeam II wieder erobert, vgl. dagegen *Thenius* zu 2 Kg. 14, 25. *Robinson* (N. bibl. F. S. 741 f.) u. *v. de Velde,* (Reise II S. 390) halten לְבוֹא חֲמָת für einen geographischen Terminus einer Gegend der Südgrenze des Reiches Hamat. Nach *Rob.* ist dieser Ausdruck gebraucht „für den Zwischenraum oder vertieften Grund zwischen dem nördlichen Ende vom Libanon und den Nusairiyeh-Bergen — der einen bequemen Durchweg von der Küste nach der Ebene des Orontes bot." Dagegen hat aber *Bachmann* (B. d. Richt. S. 187) mit Recht eingewandt, daß diese Annahme der biblischen Anschauung nicht entspreche, nach welcher das Kommen nach Hamat nicht vom Westen, sondern vom Süden her durch die *Bekâa* erfolgte, also בּוֹא חֲמָת durchgehends in der Schrift auf eine im Süden vor Hamat liegende Gegend zu beziehen sei, wie *Rob.* selbst (S. 488) für Num. 13, 21 zugibt. Hiezu komt, daß sich die Nordgrenze des Landes Israels zu keiner Zeit bis zu jenem „vertieften Grund" hinauf erstrekt hat. Viel mehr hat die Annahme *v. de Velde's* für sich, daß dieser geogr. Terminus die ganze nördliche Ebene bezeichne, die man von dem Monumente *Kamoâ-Hermel* (*Kamua el Hurmul*) aus übersieht. „Denn bei *Kamoâ-Hermel* tritt man wirklich in eine andere Gegend. Dieser Punkt ist das natürliche Thor des Hochlandes *Coelesyrien* und seiner riesigen Bergmauern." Dieser Annahme ist *Bachm. l. c.* beigetreten mit der Modification, daß wenn bis hieher die Südgrenze des Landes Hamat ging, „am sichersten nicht jene spec. Oertlichkeit allein, sondern auch der südlich davon gelegene Teil der Bekâa für die Gegend ‚wo man nach Hamat komt' zu halten sei, und zwar nach der solchen Ortsangaben eigenen Dehnbarkeit, bald in größerer bald in geringerer südlicher Erstreckung." Diese Dehnbarkeit des Begriffes ist jedenfalls sehr in Anschlag zu bringen. Denn wie weit sich das Gebiet des Reiches Hamat zu Mose's Zeit gen Süden erstrekt und wie viel in der Folgezeit Salomo davon erobert hat (2 Chr. 8, 4), ist nirgends berichtet. Aus 2 Kg. 23, 33 u. 25, 21 erfahren wir nur, daß Ribla (ob dasselbe, das v. 11 als ein Ort der Ostgrenze genant ist, ist sehr fraglich) zur Zeit der Chaldäer im Lande Hamat lag. Solte das Ribla v. 11 sich in dem heutigen *Ribleh* erhalten haben, einem armseligen Dorfe am Orontes im nördlichen Teile der *Bekâa,* 10—12 Stunden südwestlich von *Hums,* 14 St. nördlich von *Baalbek* (*Rob.* III S. 747. 931 u. N. bibl. Forsch. S. 708 ff. u. 831), so würde das Land Canaan noch eine Strecke weiter nordwärts, fast bis *Hums* (*Emesa*) hinauf gereicht haben. Noch weiter nördlich rükt *Kn.* die Grenze hinauf. Den Berg *Hor* vermutet er in dem *mons Casius* südwestwärts von Antiochia am Orontes; *Zedad* findet er mit *Rob.* III S. 747 in dem von lauter syrischen und nach *Seetzen* I S. 32 u. 279 noch syrisch sprechenden Christen bewohnten großen Dorfe صَدَد *Zadad* (*Sudud* bei *Rob.*), nach *Wetzstein* Reiseber. S. 88 eine Stadt von circa 3000 Einwohnern, südostwärts von

Hums, im Osten des Wegs von Damask nach Hums, eine kurze Tagereise nördlich von *Nebk* und 4 oder (nach *van de Velde's* Memoir *p. 205. 355*) 10—12 Stunden südlich von *Hasya* (*Rob.* III S. 747. *Ritter* Erdk. XVII S. 1443 f.). *Siphron,* welches, wenn mit dem Ez. 47, 16 erwähnten identisch, auf der Grenze des hamatäischen und damascenischen Gebietes lag, vermutet *Kn.* mit *Wetzst.* S. 88 in dem, wol noch von keinem Europäer besuchten, Ruinenorte *Zifran,* 14 Stunden nordöstlich von Damaskus, in der Nähe der Straße von Palmyra; endlich *Hazar Enan* s. v. a. Quellenhof in der *Tabul. Peuting. X, 3* an der Straße von *Apamia* nach *Palmyra* genanten Station *centum putea* (*Πούτεα* bei *Ptol. V, 15, 24*), 27 Millien d. i. gegen 11 Stunden nordwestwärts von Palmyra. — Aber von allen diesen Bestimmungen läßt sich mit Gewißheit sagen, daß sie unrichtig sind, weil mit der v. 10 verzeichneten Ostgrenze unvereinbar. Die Ostgrenze nämlich sollen die Israeliten nach v. 10 f. zeichnen (festsetzen) „von *Hazar Enan* nach *Sepham",* welches „nicht näher nachzuweisen ist, aber südlicher als *Hazar Enan* lag, da es ein Punkt der hier von Norden nach Süden verfolgten Ostgrenze war, zugleich auch westlicher, wie Ribla schließen läßt, etwa beim Nordende des Antilibanus" (??) *Kn.* Von *Sepham* soll die Grenze „herabsteigen nach *Ribla,*" das *Kn.* in dem oben erwähnten *Ribleh* findet. Versucht man nun über diese Orte sich nach den neuesten und genauesten Karten zu orientiren, so springt die Unrichtigkeit der erwähnten Bestimmungen in die Augen. Von *Zadad* (*Sudud*) nach *Zifran* würde die Nordgrenzlinie nicht mehr von W. nach O., sondern von Norden nach Süden, in südwestlicher Richtung und von *Zifran* nach *centum putea* in noch stärkerer südwestlicher Richtung herabgegangen sein. Die Nordgrenze würde hienach einen vollständigen Halbkreis gebildet haben, dessen Anfangspunkt in Nordwest, dessen Endpunkt in Südost gelegen hätte. Erscheint dies schon sehr unglaublich, so wird diese Annahme vollends zur Unmöglichkeit, wenn wir die Ostgrenze ins Auge fassen. Diese würde, falls sie nach *Kn.'s* Bestimmungen von *Hazar Enan* nach *Sepham* sich südwestwärts herabgezogen hätte, von *Sepham* nach *Ribla* nicht herabgestiegen (יָרַד v. 11), sondern 6—7 geogr. Meilen weit von Süden nach Norden hinaufgegangen sein, um dann von Ribla wieder von Norden nach Süden an den Ostrand des See's Genezareth herabzugehen. So wunderlich konte weder Mose die Grenze des Landes Israel in Nordosten festsetzen, noch ein späterer, mit der Geographie seines Landes bekanter Hebräer sie beschreiben.

Vergleichen wir, um eine der Warheit näher kommende Vorstellung über die Ausdehnung des Landes nach Norden und Nordosten zu gewinnen, die Aussagen des B. Josua über das von Josua eroberte Land mit den Distrikten, die bei der Verteilung noch einzunehmen übrig geblieben waren, so hat Josua das Land eingenommen „von dem glatten Gebirge, das gen Seir aufsteigt" d. i. warscheinlich dem Nordrande des *Azazimeh*-Gebirges mit seinen weißglänzenden Kreidemassen (*Fries* a. a. O. S. 76. Mehr zu Jos. 11, 17) „bis *Baal-Gad* im Thale des Libanon unter dem Berge *Hermon*" (Jos. 11, 17 vgl. mit 12, 7). *Baalgad* im Thale (בִּקְעַת

des Libanon ist aber nicht *Heliopolis*, jezt *Baalbek* in der *Bekaa* (*Coele-Syria*), wie Viele von *Iken* u. *J. D. Mich.* an bis auf *Kn.* herab meinen. Denn „die *Bekaa* liegt nicht unter dem *Hermon*," und „es ist kein Beweis, noch einmal Warscheinlichkeit vorhanden, daß Josua's Eroberungen sich so weit erstrekten, oder daß Baalbek je als die nördliche Grenze von Palästina betrachtet wurde; auch nicht dafür, daß der benachbarte Teil vom Anti-Libanon je Hermon genant worden sei" (*Rob.* n. bibl. Forsch. S. 536). *Baalgad* in Jud. 3, 3. 1 Chr. 5, 23 *Baal-Hermon* genant, ist das spätere *Paneas* oder *Caesarea Philippi*, das heutige *Bânjas* am Fuße des Hermon, vgl. *v. Raum.* Pal. S. 245 *Rob.* n. bibl. Forsch. S. 535 f. und Palästina III S. 626 ff. Dies wird durch 1 Chr. 5, 23, wonach die sich mehrenden Manassiten „von Basan bis Baal-Hermon und Senir und dem Gebirge Hermon" wohnten, außer Zweifel gesezt, indem nach dieser Angabe Baal-Hermon zwischen Basan und dem Hermongebirge lag.[1] Im Einklange hiemit wird Jos. 13, 4 f. Jud. 3, 3 als von Josua unerobert gelassen aufgeführt im Norden Canaans: 1) „das ganze Land der Cananiter (d. i. der an der Küste wohnenden Phönizier) und die Höhle der Sidonier bis Aphek"; מְעָרָה warscheinl. die *spelunca inexpugnabilis in territorio Sidoniensi, quae vulgo dicitur cavea de Tyrum* (*Wilh. Tyr. XIX, 11*), das jetzige *Mughr Dschezzin* d. h. Höhlen von *Dschezzin* ostwärts von Sidon auf dem Libanon (*Ritter* Erdk. XVII S. 99 f.), und *Aphek* warscheinlich das heutige *Afka* nordostwärts von Beirut (*Rob.* Forsch. S. 789 ff.); 2) „das Land der *Gibliter*" d. i. das Territorium von *Byblos*, und „der ganze Libanon gen Sonnenaufgang von *Baalgad* unter dem Hermon bis zu Kommen gen Hamat," d. i. nicht der Antilibanus, sondern der Libanon, welcher östlich vom Lande der Gibliter liegt. Das Land der Gibliter oder das Gebiet von *Gebal*, das hier als der nördlichste Distrikt des uneroberten Landes genant ist, so daß seine nördliche Grenze mit der Nordgrenze von Canaan zusammenfallen muß, hat sich aber nordwärts schwerlich bis zur Breite von Tripolis, sondern warscheinlich nur bis zu dem Cedernhaine bei *Bscherreh*, in dessen Nähe die höchsten Spitzen des Libanon sich finden, hinauf erstrekt. Weiter hinauf hat auch das Gebiet der Stämme Aser und Naphtali (Jos. 19, 24—39) nicht gereicht. Nach allen diesen Angaben dürfen wir die nördliche Grenze von Canaan nicht bis an den *Eleutherus* (*Nahr el Kebir*)

1) Dagegen hat *Bachmann* (B. d. R. S. 186) eingewandt, daß *Bânjas* (*Paneas*) wol in einem Thale unter dem Hermon, aber „noch nicht im Thale des Libanon liegt," und will deshalb *Baalgad* viel nördlicher setzen in die Gegend von *Hasbeya*, welches der Lage nach in der Thaltiefe des großen Wady *et Teim*, mitten zwischen den südlichsten Kuppen des Libanon und dem *Dschebel es Scheikh* oder Hermon (s. *Ritter* XVI, 9 vgl. XV, 153. 156 u. m.) am meisten entspreche. Dieser Einwand wäre triftig, wenn „das Thal des Libanon" mit der heutigen *Bekâa*, *Koilη Συρία* der Griechen identisch wäre, wie *Bach.* voraussezt und auch Andere, z. B. *Petermann* Reisee I S. 49, unbedenklich annehmen. Aber „die Bekâa liegt nicht unter dem Hermon". Auf diesen schon von *Rob.* dagegen erhobenen triftigen Einwand, der auch gegen Hasbeya entscheidet, ist *Bach.* nicht eingegangen. Das Thal des Libanon *unter dem Hermon*" Jos. 11, 17 ist die Thalebene an der südlichen Abdachung des Dschebel esch Scheikh (Hermon), s. z. Jos. 11, 17, und in dieser Thalebene liegt *Bânjas*.

hinaufrücken, sondern müssen sie südlicher über den nördlichen Teil des Libanon ziehen, wonach das als Ende der Nordgrenze und Ausgangspunkt der Ostgrenze genante *Hazar Enan* (Quellenhof) bei der Quelle von *Lebweh* zu suchen sein möchte. Diese Quelle bildet in der Bekâa die Wasserscheide zwischen dem nach Norden fließenden Orontes und dem nach Süden fließenden Leontes (vgl. *Rob.* Forsch. S. 692), und ist nicht nur „eine gar große Quelle des schönsten klaren Wassers, das aus verschiedenen Stellen von unterhalb einer breiten Strecke groben Kieses hervorquilt, die sich westlich einer Kalksteinschichte findet," sondern befindet sich auch auf einem Boden, wo man „blos im Kiese zu graben braucht, um so viel Quellen zu haben als man will." — „Die Wassermasse, welche hier hervorbricht, ist vielleicht selbst größer als die zu *Andschar*. Außer den vier hauptsächlichsten Strömungen gibt es noch 3 oder 4 kleinere" (*Rob.* Forsch. S. 693), so daß dieser Ort mit vollem Rechte den Namen *Quellenhof* führen konte. Diese Vermutung gewint noch dadurch bedeutend an Warscheinlichkeit, daß sich dann auch das v. 11 als ein Punkt der Ostgrenze genante *Ajin* ohne Schwierigkeit nachweisen läßt, s. zu v. 11.

V. 10—12. Die *Ostgrenze*. Versuchen wir von dem eben genanten Quellorte aus die obere Linie der Ostgrenze zu bestimmen, so lief sie „von *Hazar Enan* nach *Sepham*, dessen Lage unbekant ist. Für חַצַּאיִתָם, welches nach den alten Verss. als *denom.* von אוֹת in der Bed. *bezeichnen* gefaßt wird, will *Böttcher* (N. krit. Aehrenl. I S. 61 f.) חִתַּאוּיתָם (*hitp. v.* תאה) lesen, weil חִתְאָוָה sonst nur *für sich begehren* bedeutet. „Von *Sepham* soll die Grenze herabsteigen nach *Ribla* östlich von *Ajin*" (der Quelle). Dieses *Ribla* wird schon durch den Artikel הָרִבְלָה und noch mehr durch die nähere Bestimmung מִקֶּדֶם לָעָיִן d. i. „ostwärts von der Quelle, dem Quellorte" (*Kn.*) von dem *Ribla* im Lande Hamat (2 Kg. 23, 33. 25, 21. Jer. 39, 9. 52, 27), mit dem es meist identificirt zu werden pflegt, nicht undeutlich unterschieden. *Ajin* ist vermutlich „die große Quelle *Neba Andschar* (عنجر) am Fuße des Antilibanus, die, da sie in einem kleinen Wasserbehälter oder Teich ihren Ursprung hat, auch manchmal *Birket Andschar* genant wird" (*Rob.* Forsch. S. 648), und in deren Nähe *Medschdel Andschar* „die Trümmer von den Mauern und Thürmen einer befestigten Stadt zu sehen, oder vielmehr nur einer großen Citadelle" (*Rob.* S. 646 f. vgl. *Ritter* XVII S. 181 ff.).[1] Von da ging die Grenze weiter herab und stieß (מָחָה) „an die Schulter des See's *Kinneret* gen Osten" d. h. an den Nordostrand des Galiläischen Meeres (כָּתֵף s. Jos. 19, 35). Von da weiter lief sie am Jordan herab bis zum Salzsee (todten Meere). Nach diesen Angaben zog sich also die Ostgrenze aus der Bekaa an den Westabhängen des Antilibanus, etwa über oder an *Rasbeya* und *Bânjas* unter dem Hermon vorbei, am Rande der

1) *Kn.* hält *Ajin* für den Quellort des Orontes d. i. *Neba Lebweh* und identificirt trozdem *Ribla* mit dem obenerwähnten Dorfe *Ribleh*. Aber kann denn dieses *Ribleh*, das mindestens 8 Stunden nördlich von *Neba Lebweh* liegt, als מִקֶּדֶם östlich von *Ajin* = *Neba Lebweh* bezeichnet werden?

das *Hulehbecken* gegen Osten begrenzenden Berge zur Nordostecke des Galiläischen Meeres herab, so daß der *Hermon* (*Dschebel es Scheikh*) selbst nicht zum Lande Israel gehörte. V. 13—15. Dieses Land nach seinen ringsum gezeichneten Grenzen sollen die Israeliten durchs Los (26,56) verteilen, um es den 9½ Stämmen zu geben, da die Stämme Ruben, Gad und Halbmanasse ihr Erbteil schon jenseits des Jordan erhalten haben (32,33 ff.).

V. 16—29. **Verzeichnis der mit der Verteilung des Landes beauftragten Männer.** Außer Eleasar und Josua, von welchen jener der göttlichen Bestimmung 27,21 gemäß als Hoherpriester an der Spitze stehen, dieser als Heerführer die zweite Stelle einnehmen soll, wird von jedem der 10 beteiligten Stämme ein Fürst hiezu ernant, da Ruben und Gad hiebei nichts zu tun haben. Von diesen Fürsten, nämlich Häuptern von Vaterhäusern der Stämme (Jos. 14,1), nicht Stammhäuptern (s. zu 13,2), ist nur Caleb von c. 13 her bekant. Die übrigen Namen kommen außer hier nicht weiter vor. Die Reihenfolge der Stämme bei Aufzählung ihrer Fürsten entspricht mit einigen Ausnahmen der Lage der Gebiete, welche die Stämme in Canaan von Süden nach Norden zu erhielten, und weicht von der Reihenfolge, in der nach Jos. 15—19 das Los für die einzelnen Stämme herauskam, ziemlich stark ab. נָחַל hat v. 17 u. 18 im *Kal* die Bed. zum Erbe geben, ähnlich wie Ex. 34,8: in Besitz setzen. Zur Aenderung des *Kal* in *Piel* ist kein zureichender Grund vorhanden, zumal das *Piel* v. 29 *c. acc. pers.* und ב *rei*, das *Kal* v. 17 dagegen *c. acc. rei* und ל *pers.* construirt ist.

Cap. XXXV. V. 1—8. **Festsetzung von Wohnstädten für die Leviten.** Da die Leviten kein eigenes Erbteil d. h. kein besonderes Stammgebiet im Lande Canaan erhalten solten (18,20 u. 23), so befielt Mose zufolge göttlicher Vorschrift den Söhnen Israels d. h. den übrigen Stämmen, von den ihnen als Besitz zufallenden Erbteilen den Leviten Städte zum Wohnen mit Weidetrift bei den Städten rings um dieselben für ihr Vieh zu geben (abzutreten). „Städte zum Wohnen" d. h. nicht die ganzen Städte zum Eigentume, sondern in den Städten die für den Bedarf der Leviten erforderliche Anzahl von Häusern zum erblichen Besitze, die beim Verkaufe jeder Zeit wieder eingelöst werden konten und, falls dies nicht geschah, im Halljahre unentgeldlich an sie zurückfielen (Lev. 25, 32. 33), wobei der von ihnen nicht in Besitz genommene Teil der Städte mit den zu denselben gehörigen Feldern und Dörfern Eigentum der Stämme blieb, welchen dieselben durchs Los zu Teil geworden waren, vgl. Jos. 21,12 und m. Comm. zu d. St., ferner *Bähr* Symbol. II S. 50. *Ew.* Gesch. II S. 403. Dazu noch מִגְרָשׁ von גָּרַשׁ treiben, austreiben, Trift, Fluren, auf welchen sie ihr Vieh weiden konten in dem Umkreise der Städte, die nach Lev. 25, 34 nicht verkauft werden, sondern ewiges Besitztum der Leviten bleiben solten. לִבְהֶמְתָּם für ihr Rind- und Lastvieh, und לִרְכוּשָׁם für ihren (übrigen) Besitz an Vieh (Schafen und Ziegen), wofür sonst מִקְנֶה neben בְּהֵמָה genant ist z. B. 32, 26. Gen. 34, 23. 36, 6. לְכָל־חַיָּתָם und für alle ihre Thiere, ist blos verallgemeinernde Zusammenfassung: alle Thiere, die sie haben. — V. 4. Die Weidefluren der Städte sollen betragen „von der Stadtmauer nach außen hin 1000 Ellen ringsum" d. h. auf jeder der 4 Seiten. „Und messet von außen der Stadt die Ostseite 2000 E. und die Südseite 2000 E. und die Westseite 2000 E. und die Nordseite 2000 E. und die Stadt in der Mitte," d. h. so daß die Stadt in der Mitte der gemessenen Linien liegt, also der Raum den sie einnimt bei den 2000 E. unberechnet bleibt. Den Sinn dieser Bestimmungen, welche den Ausl. viel Not gemacht und die noch zulezt von *Saalschütz*, Mos. R. S. 100 f. wunderlich falsch gedeutet worden sind, hat schon *J. D. Michaelis* in d. Anmerk. zu s. Uebersetz. richtig angedeutet. Man muß sich die Städte und die sie umgebenden Fluren als Quadrate denken; nämlich, wie die untenstehenden Figuren zeigen, die Weidefluр 1000 E. von der Stadtmauer auf jeder Seite nach außen hin entfernt, und die Länge jeder Außenseite 2000 E., ungerechnet die Länge der Stadtmauer auf jeder Seite, so daß wenn die Stadt selbst ein Quadrat von 1000 E. einnahm (s. *Fig. a*), jede Außenseite der Stadtflur 2000 + 1000 E., wenn dagegen jede Seite der Stadtmauer nur 500 E. lang war (s. *Fig. b*), die Länge jeder Außenseite der Stadtflur 2000 + 500 = 2500 E. betrug. — V. 6—8. Von diesen den Leviten abzutretenden Städten sollen 6 als Zufluchtstädte (s. zu v. 12) für Todtschläger dienen und dazu (עֲלֵיהֶם über sie darauf) noch 42, also zusammen 48 Städte, sollen die Israeliten von ihrem Besitze geben in der Weise, daß sie von demjenigen Stamme, der viel hat, viel, von dem der wenig hat (26,54), wenig geben. Bei den *Accus.* אֶת הֶעָרִים und אֶת שֵׁשׁ עָרֵי (v. 6) hat der Berichterstatter schon die *verba* תַּרְבּוּ und תַּמְעִיטוּ v. 8, wo er mit וְהֶעָרִים das Object wieder aufnimt, im Sinne. Nach Jos. 21 erhielten die Leviten in den Stammgebieten Juda's und Simeons 9, in den Gebieten der übrigen Stämme je 4 und im St. Naphtali nur 3 Städte, also 10 im Ostjordanlande und 38 im eigentlichen Canaan, von welchen die 13 von Juda, Simeon und Benjamin abgetretenen den Priestergeschlechtern, die übrigen 35 den 3 Levitengeschlechtern zugewiesen wurden. Diese Verteilung der Leviten unter alle Stämme, wodurch der im Segen Jakobs Gen. 49, 7 über Levi ausgesprochene Fluch der Zerteilung und Zerstreuung in Israel für die Leviten wie für ganz Israel in Segen umgewandelt wurde, entsprach ganz der Erwählung und Bestimmung dieses Stammes. Aus dem ganzen Volke zum besonderen Eigentume Jehova's

Fig. *a*.

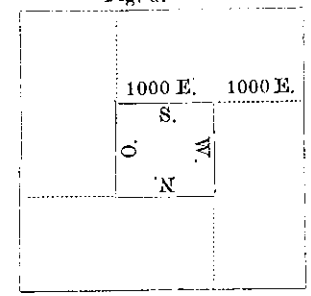
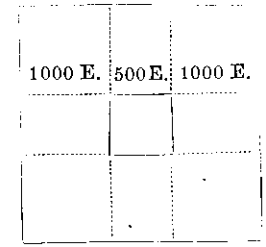


Fig. *b*.



berufen, um seinen Bund zu bewahren, seine Rechte und sein Gesetz Israel zu lehren (Deut. 33, 9 f. Lev. 10, 11. Deut. 31, 9—13), solten die Leviten unter allen Stämmen die ἐκλογή des Eigentumsvolkes Jehova's bilden und darstellen, und durch ihren Wandel wie durch ihren Beruf Israel beständig an seinen göttlichen Beruf mahnen und in demselben fördern, das Gesetz und Zeugnis des Herrn in Israel pflegen und bewahren, und Gottesfurcht und Frömmigkeit unter allen Stämmen wecken und verbreiten. Während dieser Bestimmung ihre Verteilung unter allen Stämmen entsprach, waren sie doch zugleich dadurch, daß sie nicht in alle Städte und Dörfer der übrigen Stämme zerstreut, sondern in bestimten Städten unter den einzelnen Stämmen vereinigt waren, vor den Nachteilen des Vereinzeltstehens bewahrt und gegen die Gefahr des geistlichen und sittlichen Zurükkommens gesichert. In der Zahl 48 endlich läßt sich die Vervierfachung der Zwölfzahl der Stämme nicht verkennen. Da nun die Vierzahl Signatur des Reiches Gottes in der Welt ist, so erscheint auch in den 4 mal 12 Städten die Idee des Reiches Gottes abgebildet. Vgl. *Bähr* Symbol. II S. 50 f.

V. 9—34. **Aussonderung und Bestimmung von Zufluchtstädten für unvorsätzliche Todtschläger.** V. 10 f. Wenn die Israeliten ins Land Canaan kommen werden, sollen sie Städte gelegen wählen zu Zufluchtstädten, wohin der Todtschläger, der eine Person (נֶפֶשׁ) aus Versehen (בִּשְׁגָגָה s. zu Lev. 4, 2) erschlagen hat, fliehen könne. הַמַּכֶּה von מָכָה treffen, sowol *occurrit* als *accidit*, bed. hier: treffend geben oder machen, d. h. sich etwas Gelegenes wählen (*Dietr.*), nicht aber: „bauen, aushauen" (*Kn.*) gleichbedeutend mit מָכַר, da dieses nur die Bed. *contignare*, bälken hat, die selbstverständlich hier nicht anwendbar ist. Durch diese Vorschrift, welche Deut. 19, 1—13 wiederholt eingeschärft und weiter ausgeführt wird, erfülte Gott seine Ex. 21, 13 gegebene Zusage: daß er für den, der seinen Nächsten unabsichtlich erschlagen, einen Ort setzen werde, wohin er vor dem Bluträcher fliehen könne. — V. 12—15. Diese Städte sollen dienen zur Zuflucht vor dem Bluträcher, damit der Todtschläger nicht sterbe, bevor er vor der Gemeinde zu Gericht gestanden. Ihre Zahl wird auf 6 festgesezt, 3 jenseit des Jordan, 3 diesseits im Lande Canaan, wohin sowol die Söhne Israels als die unter ihnen wohnenden Fremdlinge und Beisassen flüchten können. In Deut. 19, 3 ff. ermahnt Mose die Gemeinde, den Weg zu diesen Städten in Stand zu setzen (הָכִין) und das Gebiet des Landes, das ihnen Jehova geben werde, in 3 Teile zu teilen (שַׁלֵּשׁ) d. h. in jedem Dritteile des Landes eine Freistadt auszusondern, daß dorthin jeder Todtschläger fliehen d. h. ohne durch ungebahnten und sehr weiten Weg aufgehalten zu werden, die Freistadt erreichen könne, damit nicht, wie v. 6 hinzugefügt wird, der Bluträcher, weil sein Herz entbrant sei (וְחַם *Imperf. kal* von חָמַם), hinter ihm her folge und weil der Weg weit ihn erreiche und todtschlage (הִכָּה נֶפֶשׁ wie Gen. 37, 21), ohne daß ein Recht des Todes d. h. gerechte Ursache zum Tödten da war, weil derselbe den Todtschlag nicht aus Haß verübt hatte. Die 3 jenseitigen Zufluchtstädte werden von Mose selbst noch Deut. 4, 41—43 ausgesondert; die 3 in Canaan gelegenen werden erst bei der Verteilung Canaans unter die

9½ Stämme festgesezt Jos. 20, 7. Zu allen 6 wurden aber Leviten- oder Priesterstädte gewählt, nicht blos deshalb, weil man von den Priestern und Leviten am ersten eine Handhabung des Rechts erwarten durfte (*Schultz* zu Deut. 19, 3), sondern zugleich aus dem Grunde, weil diese Städte in noch höherem Sinne als das übrige Land Eigentum Jehova's waren und vermöge dieser Geltung der Idee von Zufluchtstätten, worin der aufgenommene Todtschläger unter den Schutz der göttlichen Gnade gestelt wurde, mehr als andere Orte entsprachen.

Die Einrichtung von Zufluchtstädten hat die Sitte und Berechtigung der Blutrache zur Voraussetzung. Die Sitte geht bis in die Urzeiten des Menschengeschlechts zurück (Gen. 4, 15. 24. 27, 45); sie war bei den Israeliten wie bei den übrigen Völkern des Altertums allgemein und besteht bei den Arabern noch jezt in unbeschränkter Herschaft fort (vgl. *Nieb.* Arab. S. 32 ff. *Burckh.* Beduinen S. 119. 251 ff.). „Die Blutrache erscheint fast überall, wo sich noch kein Staatsleben erzeugt hat oder dasselbe noch in den ersten Anfängen der Entwicklung liegt, somit die Sühne persönlicher Rechtsverletzung der Privatrache, namentlich dem Familieneifer anheimfält" (*Oehler* in *Herz.* R. Encykl. II S. 260 ff., wo auch die literar. Nachweisungen zu finden). Ihre Berechtigung fließt aus dem der göttlichen Weltordnung überhaupt wie dem mosaischen Gesetze insonderheit zu Grunde liegenden Principe der Wiedervergeltung, dem *jus talionis*, welches in Bezug auf den Todtschlag von Gott schon zu Noahs Zeiten durch das Gebot: wer Menschenblut vergießt u. s. w. Gen. 9, 5. 6 sanctionirt worden. Diese Berechtigung aber oder die Verpflichtung, den Mord zu rächen, wird durch das mos. Gesetz dem theokratischen Principe untergeordnet. Während Gott selbst das vergossene Blut rächen will, nicht nur an Menschen sondern auch an Thieren (Gen. 9, 5), und die Blutrache gebietet, entzieht er doch die Ausübung derselben der subjectiven Willkür und beschränkt sie auf die Fälle des vorbedachten Todtschlages oder Mordes durch Anordnung von Zufluchtstädten, die dem Todtschläger vor dem Rächer Schutz gewähren sollen, bis er vor der Gemeinde zu Gericht gestanden. גֹּאֵל Löser ist „derjenige Anverwandte, dem überhaupt die Herstellung der beeinträchtigten Familien-Integrität obliegt, der wie einen der Familie abhanden gekommenen Grundbesitz Lev. 25, 25 ff. oder ein in Leibeigenschaft gerathenes Familienglied Lev. 25, 47 ff., so auch das der Familie durch den Mord entrissene Blut wieder einzulösen hat" (*Oehler*). In lezterer Beziehung heißt er גֹּאֵל הַדָּם v. 19. 21. 24 ff. Deut. 19, 6. 12. Aus 2 Sam. 14, 7 ersieht man, daß für die Vollziehung der Blutrache zu sorgen Sache des ganzen Geschlechts war. Die Erfüllung dieser Pflicht aber bestimte sich warscheinlich nach dem Grade der Verwandtschaft, der Pflicht des Loskaufens aus der Leibeigenschaft Lev. 25, 49 und dem Erbrechte (27, 8 ff.) entsprechend. Das „Stehen vor der Gemeinde zu Gerichte" wird im Folgenden (v. 24 f.) genauer bestimt. Vergleichen wir damit Jos. 20, 4 ff., so solte der Todtschläger, der vor dem Bluträcher in eine Freistadt flüchtete, „vor den Thoren der Stadt stehen und vor den Aeltesten derselben seine Sache reden. Diese solten dann ihn in die Stadt zu sich aufnehmen und ihm darin Raum zum Wohnen bei

sich geben und ihn dem Bluträcher nicht ausliefern, bis er vor der Gemeinde zu Gericht gestanden." Hienach hatten die Aeltesten der Freistadt, wenn ein Todtschläger behufs der Aufnahme sich meldete, vorläufig seine Sache zu untersuchen behufs der schutzgewährenden Aufnahme in ihre Stadt, und falls der Bluträcher erschien den Aufgenommenen nicht auszuliefern, sondern ihn auf die Klage des Bluträchers an die Gemeinde, der er angehörte oder in der der Todtschlag geschehen war, abzuliefern, damit diese den Fall untersuchte und darüber richtete, ob der Todtschlag unversehens oder vorsätzlich begangen war.

Für das gerichtliche Verfahren werden v. 16—28 specielle Vorschriften gegeben. Zuerst v. 16—21 die über den qualificirten Todtschlag oder Mord. Wenn einer den andern mit einem eisernen Geräthe (Axt, Beil, Hammer u. dgl.) oder „mit einem Steine der Hand, wodurch man stirbt" d. h. mit einem die Hand ausfüllenden, also größeren Steine, mit dem man tödten kann, oder „mit einem Holzgeräthe der Hand, wodurch man stirbt" d. h. etwa einem dicken Prügel oder einem großen starken Holzwerkzeuge geschlagen hat und derselbe dann (so daß derselbe davon) stirbt, so ist er ein Mörder, der getödtet werden soll. „Denn auf ihm, der ein lebensgefährliches und somit beim Schlagen nicht übliches Werkzeug mit tödtlichem Erfolge braucht, ruht der Verdacht, daß er dem Andern an das Leben gewolt habe" (*Kn.*). V. 19. Der Bluträcher kann ihn tödten, wenn er auf ihn stößt d. h. wann und wo er ihn trift. V. 20. Ebenso den, welcher in Haß den Andern stößt oder mit Nachstellung auf ihn wirft oder in Feindschaft ihn mit der Hand geschlagen hat, daß er davon stirbt. Falls ein solcher Mörder in eine Freistadt flüchtet, so sollen die Aeltesten seiner Stadt ihn von dort holen lassen und dem Bluträcher ausliefern (Deut. 19, 11 f.). — Sodann v. 22—28 das Verfahren mit dem unvorsätzlichen Todtschläger. Wenn jemand den andern „im Augenblicke" d. h. plötzlich unversehens (6, 9), ohne Feindschaft stößt oder irgend ein Geräth ohne Nachstellung auf ihn wirft, oder irgend einen Stein, durch den man sterben kann, ohne zu sehen auf ihn fallen läßt, so daß derselbe davon stirbt, dabei aber nicht sein Feind gewesen ist und nicht seinem Unheile nachgetrachtet hat. Bei בְּבַל־אֹתָן hatte der Schriftsteller wol noch חִשָּׁלִיךְ im Sinne, ließ dies aber fallen und dafür in der Form eines neuen Satzes וְיִפֹּל eintreten. Die Sache wird Deut. 19, 4. 5 noch deutlicher exemplificirt. Für בְּפֶתַע steht dort בִּבְלִי דַעַת unwissentlich, unabsichtlich. Das: „ohne daß er ihm Feind ist" wird dort durch: „ohne daß er ihn von gestern und ehegestern d. h. von früher her haßt" umschrieben und weiter durch ein aus dem Leben gegriffenes Beispiel erläutert: „Wenn jemand mit seinem Nächsten in den Wald geht Holz zu hauen, und seine Hand mit der Axt haut, das Holz zu fällen, und dabei das Eisen sich vom Holze (Stiele) losreißt (נָשַׁל *Niph.* von שָׁלַל) und den Nächsten trift." V. 24 f. In diesen Fällen soll die Gemeinde zwischen dem Todtschläger und dem Bluträcher richten nach den vorstehenden Rechten. Sie soll den unschuldigen Täter vor dem Bluträcher retten, in seine (d. h. die nächste) Zufluchtstadt, wohin er geflohen war, zurückbringen, daß er in derselben wohne bis zum Tode des Hohenpriesters, den man mit dem heiligen Oele gesalbt hat.

V. 26—28. Geht er früher aus seiner Zufluchtstadt und der Bluträcher erreicht ihn und tödtet ihn außerhalb des Gebiets (Weichbildes) derselben, so soll es ihm nicht als Blut angerechnet werden (אֵין לוֹ דָּמִים wie אֵין לוֹ דָּם Ex. 22, 1). Aber nach dem Tode des Hohenpriesters kann er in „sein Besitzland" d. h. Erbeigentum (vgl. Lev. 27, 22) zurükkehren, *sc.* ohne daß dann der Bluträcher ihn noch weiter verfolgen darf.

In diesen Bestimmungen „offenbart sich der ganze Ernst der göttlichen Gerechtigkeit im schönsten Einklang mit der erbarmenden Gnade. Durch den Todtschlag, mochte er auch unversehens geschehen sein, war Menschenblut vergossen worden, das einer Sühne bedurfte. Diese Sühne konte nicht in dem Tode des Sünders bestehen, weil dieser nicht mit Vorsatz gesündigt hatte. Daher wurde ihm in der Freistadt ein Asyl eröffnet, wohin er flüchten konte und wo er geborgen war. Der Aufenthalt in der Freistadt ist nicht als eine Verbannung zu betrachten, obwol das Meiden von Heimat, Vaterhaus und Familie auch eine Strafe war, sondern derselbe war eine Bergung unter den Schutz der göttlichen Gnade, welche in den Freistädten Zufluchtstätten vor dem fleischlichen Eifer des Bluträchers eröffnete, in welchen der Todtschläger geborgen blieb, bis seine Sünde durch den Tod des Hohenpriesters gesühnt wurde". Denn daß hiebei der Tod des Hohenpriesters, wie schon mehrere Rabb. und viele Kchv. und ältere Theologen erkanten (s. die Nachweise in m. Comm. z. B. Jos. S. 361) als sühnend betrachtet wird, das ergibt sich unverkennbar aus dem Zusatze: „den man mit dem heiligen Oele gesalbt hat", der bei jeder andern Fassung als bedeutungslos und überflüssig erscheint. Dieser Zusatz weist auf den innern Zusammenhang der Rükkehr des Todtschlägers mit dem Tode des Hohenpriesters hin. Die Salbung mit dem heil. Oele symbolisirte die Mitteilung des heiligen Geistes, wodurch der Hohepriester zum Mittler und Vertreter des Volks bei Gott befähigt wurde, so daß er allein die jährliche allgemeine Sühne des ganzen Volks am großen Versöhnungstage vollziehen konte. Da nun kraft dieser Salbung mit dem heiligen Geiste sein Leben und Wirken stellvertretende Bedeutung gewann, so konte auch sein Tod kraft des ihm mitgeteilten heil. Geistes als ein Sterben für die Sünden des Volks angesehen werden, durch welches dem unvorsätzlichen Todtschläger die Sühnung seiner Sünde vor Gott zu Teil wurde, daß er von ihr gereinigt in seine Vaterstadt zurükkehren konte, ohne der Rache des Bluträchers fernerhin ausgesezt zu sein. Indem aber dieser Anschauung zufolge der Tod des Hohenpriesters für seine Amtsära in gewisser Beziehung das leistete, was je für ein Jahr seine Function am Versöhnungstage, wurde hiedurch zugleich der Tod des irdischen Hohenpriesters ein Vorbild des himmlischen, der sich selbst ohne Wandel durch den ewigen Geist Gott geopfert hat, auf daß wir von unsern Uebertretungen erlöst das verheißene ewige Erbe empfingen Hebr. 9, 14 f. So wie das Blut Christi nur dadurch, daß er *διὰ πνεύματος αἰωνίου* sich Gott *ἄμωμος* dargebracht hat, eine ewige Erlösung bewirkt, so bewirkte auch der Tod des alttestl. Hohenpriesters nur dadurch, daß derselbe mit dem heiligen Oele, dem Symbole des heiligen Geistes, gesalbt war, dem Todtschläger volle Freiheit von seiner Sünde.

Wenn hienach die Verweisung der unvorsätzlichen Todtschläger in die Asylstadt weder eine gewöhnliche Verbannung war, noch auch blos eine Sicherstellung derselben vor der Rache des ergrimten Goël, sondern eine Anordnung des gerechten und gnädigen Gottes zur Sühnung des selbst unabsichtlich vergossenen Menschenblutes, durch welche nicht die richterliche Gerechtigkeit beeinträchtigt, sondern nur der Ungerechtigkeit der Familienrache gesteuert werden solte: so war es nötig, auch dem Mißbrauche dieser Gnadenordnung des gerechten Gottes, in welche das heidnische Asylwesen ausgeartet ist,[1] vorzubeugen. Diesem Zwecke dienen die v. 29—34 folgenden Vorschriften. Zuerst v. 29 die allgemeine Vorschrift: daß diese (הָאֵלֶּה die v. 11—28 gegebenen) Verordnungen als eine Rechtssatzung (s. 27, 11) für alle Zukunft gelten sollen (לְדֹרֹתֵיכֶם וגו s. Ex. 12, 14. 20). Sodann v. 30 die Einschärfung eines gerechten Gerichts bei der Behandlung des Todtschlages. „Jeden der eine Person erschlägt (diese Worte stehen absolut vorauf), nach dem Munde (der Aussage) von Zeugen soll man den Todtschläger tödten, und *ein* Zeuge soll nicht antworten (Zeugnis ablegen) gegen eine Person zu sterben." D. h. wenn es sich um einen Todtschlag handelt, soll die Todesstrafe nur auf Grund der Aussage von nicht blos einem, sondern von mehreren Zeugen verhängt werden. Ein Zeuge kann nicht blos leichter sich irren als mehrere, sondern auch viel leichter parteiisch sein als mehrere, die eine und dieselbe Sache übereinstimmend bezeugen. Die Zahl der Zeugen wurde später auf mindestens zwei bei todeswürdigen Verbrechen (Deut. 17, 6) und auf zwei bis drei bei jedem Vergehen (Deut. 19, 15) festgesezt, vgl. Joh. 8, 17. 2 Cor. 13, 1. Hebr. 10, 28. — Endlich v. 31 ff. die Vorschrift: Lösegeld soll man nicht nehmen, weder für das Leben des Mörders, der ein Frevler ist zu sterben d. h. der des Todes schuldig ist, sondern getödtet soll ein solcher werden, noch „für das Fliehen in die Zufluchtstadt, zurückzukehren um im Lande zu wohnen bis zum Tode des Hohenpriesters." D. h. man soll weder dem vorsätzlichen Mörder gestatten, daß er durch ein Lösegeld sich mit den Verwandten des Getödteten abfinde und so sein Leben rette, wie dies im heutigen Oriente nicht selten geschieht (vgl. *Robins.* Pal. I S. 233. *Lane* Sitten u. Gebr. I S. 106 f.), noch auch dem unvorsätzlichen Todtschläger gestatten, daß er sich durch eine Geldentschädigung die Rükkehr aus der Zufluchtstadt in die Heimat vor dem Tode des Hohenpriesters erkaufe. — V. 33. Durch Schonung des Mörders sollen die Israeliten nicht ihr Land entweihen, da Blut d. h. vergossenes Blut oder Mord das Land entweiht und dem Lande nicht Sühnung wird (וְכִפַּר) für

1) Ueber die Asyle im Allgemeinen vgl. *Winer* bibl. R. Wörterb. Art. Freistatt, *Pauly* Realencykl. der class. Alterthumswissenschaft Bd. I *s. v. Asylum*, und besonders *K. Dann* „über den Ursprung des Asylrechts und dessen Schicksale und Ueberreste in Europa" in d. Ztschr. f. deutsches Recht v. *Reyscher* u. *Wilda*. Lpz. 1840. Bd. III S. 327 ff. Lezterer bemerkt darüber S. 335: „Ganz abweichend von der Bestimmung, welche die Asyle der Hebräer hatten, nicht eingesezt, den wirklich böswilligen Verbrecher der gerechten Strafe zu entziehen, sondern zu dem Behufe gebildet, den Fehlenden ein angemessenes Urteil treffen zu lassen, treten die Freistätten der *Griechen*, *Römer* und *Germanen* als Mittel auf, den straffälligen Verbrecher von der verdienten Ahndung gänzlich zu befreien."

das in ihm vergossene Blut außer durch das Blut dessen, der es vergossen d. h. durch Tödtung des Mörders, wodurch der Gerechtigkeit Genüge geschieht. — V. 34. Das Land aber, in dem sie wohnen, sollen sie nicht durch Duldung von Mördern entweihen, weil Jehova, der Heilige, in demselben unter den Söhnen Israels wohnt, vgl. Lev. 18, 25 ff.

Cap. XXXVI. **Verordnung über die Verheiratung der Erbtöchter.** V. 1—4. Die Veranlassung zu dieser Verordnung gab eine Vorstellung, welche die Häupter der Vaterhäuser (רָאשֵׁי הָאָבוֹת für בֵּית־הָאָבוֹת wie Ex. 6, 25 u. ö.) des Geschlechts des Manassiten Gilead, zu welchem *Zelofchad* (26, 33) gehörte, Mosen und den Fürsten der Gemeinde darüber machten, daß durch die Erteilung eines erblichen Besitztums an die Töchter Zelofchads bei ihrer Verheiratung in einen andern Stamm das den Manassiten zugeteilte Stammgebiet vermindert werden würde. Sie gründen sich dabei auf den Befehl Jehova's, daß den Israeliten das Land zum Erbe durchs Los ausgeteilt werden soll (v. 2 vgl. mit 26, 55 f. 33, 54), den sie, obgleich dies nicht ausdrücklich ausgesprochen war, doch auf Grund der Verheißung von dem ewigen Besitze Canaans Gen. 17, 8 und der gesetzlichen Bestimmungen über die Unveräußerlichkeit des Erbbesitzes (Lev. 25, 10. 13. 23 ff.) so verstehen, daß auch das jedem Stamme zu Teil werdende Gebiet demselben auf ewige Zeiten unverändert verbleiben solle. (Das Singularsuffix an אֲדֹנִי v. 2 bezieht sich auf den Wortführer, wie 32, 27). Da nun das Erbteil ihres Bruders d. h. Stammgenossen Zelofchad seinen Töchtern gegeben worden sei (27, 7), so würde, falls sie irgend einem von den Söhnen der (andern) Stämme Israels zu Weibern würden d. h. sich in einen andern Stamm verheirateten, ihr Erbbesitz dem Stammgebiete Manasse's entzogen und zu dem Besitz des Stammes, dem sie zu Teil würden, hinzugefügt werden. Das Suffix לָהֶם v. 3 geht *ad sensum* auf מַטֵּה den Stamm nach seinen Gliedern. V. 4. Wenn dann das Halljahr (הַיּוֹבֵל s. Lev. 25, 10) eintrete, so würde ihr Erbe dem Stamme Manasse ganz entzogen werden. Eigentlich ging der Erbbesitz gleich bei der Verheiratung auf den Stamm über, in den Erbtöchter hineinheirateten, nicht erst mit dem Halljahre. Aber bis zum Halljahre war bei der Möglichkeit einer kinderlosen Ehe oder des Verkaufs des Erbbesitzes das Zurückfallen an den Stamm Manasse's möglich und offen. Im Halljahre aber solte jeder veräußerte Grundbesitz an seinen ursprünglichen Eigentümer oder dessen Erben zurückfallen (Lev. 25, 23 ff.). Dadurch wurde der bei einer Heirat erfolgte Uebergang eines Erbbesitzes von einem Stamme in den andern für alle Zukunft bestätigt. In diesem Sinne meinen die Aeltesten des Stammes Manasse, daß mit dem Halljahre ihrem Stamme ein Teil von dem durchs Los ihnen zugefallenen Besitztume genommen werden würde. — V. 5—9. Diese Rede für recht (כֵּן) erklärend gebot Mose auf Befehl Jehova's den Töchtern Zelofchads, sie möchten zu Weibern werden dem, der ihnen gefiele (das Suffix הֶם an בְּעֵינֵי für חֵן wie Ex. 1, 21. Gen. 31, 9 u. ö.), aber nur daß derselbe zum Geschlechte ihres väterlichen Stammes gehöre, also ein Manassite sei. Denn (v. 7) das Erbteil solle bei den Israeliten nicht von einem Stamme zum andern sich wenden (nicht von einem auf den andern übergehen), sondern jeder Israelit solle an dem Erbe

seines väterlichen Stammes hangen, keiner durch Heiratung einer Erbtochter eines andern Stammes in den Besitz dieses Stammes eintreten. Dies wird dann v. 8 u. 9 zu einem allgemeinen Gesetze für jede Erbtochter in Israel erhoben.

In v. 10—12 wird berichtet, daß dieser Vorschrift zufolge die 5 Töchter Zelofchads, deren Namen nach 26, 33 u. 27, 1 wiederholt sind (vgl. auch Jos. 17, 3), Männer aus den Geschlechtern der Manassiten, nämlich Söhne ihrer Vettern heirateten und dadurch ihr Erbe am väterlichen Stamme blieb (הָיָה עַל an etwas sein und bleiben). — V. 13. Die Unterschrift bezieht sich nicht blos auf die in c. 33, 50 — 36, 13 enthaltenen Gesetze und Rechte, sondern umfaßt zugleich die übrigen in den Steppen Moabs gegebenen Gesetze c. 25—30, und bildet die Unterschrift zu dem ganzen Buche, welche die Gesetzgebung in den Steppen Moabs der Gesetzgebung am Berge Sinai (Lev. 26, 46. 47, 34) an die Seite stelt und abschließt, ohne jedoch die im *Deuteronomium* folgende Verdeutlichung (בֵּאֵר Deut. 1, 5), weitere Entwicklung und paränetische Einschärfung des Gesetzes und seiner Zeugnisse, Satzungen und Rechte (Deut. 1, 5. 4, 44 ff. 12, 1 ff.) in irgend einer Weise als nicht mosaische zu präscribiren.

DAS FÜNFTE BUCH MOSE'S.

(DEUTERONOMIUM.)

EINLEITUNG.

Inhalt, Gliederung und Charakter des Deuteronomium.

Das fünfte Buch Mose's, in den hebr. Bibelausgaben nach den Anfangsworten אלה הדברים, abgek. דברים überschrieben, wird von den hellenistischen Juden und mehrern Rabbinen in Bezug auf seinen Inhalt nach c. 17, 18 מִשְׁנֵה תּוֹרָה (*repetitio legis*) oder blos מִשְׁנֶה d. h. nach der rabb. Erklärung bei *Münster* und *Fagius* זכרון דראשונים *„memoria rerum priorum, quae in aliis scribuntur libris“*, von einzelnen Rabbinen auch סֵפֶר תּוֹכָחוֹת *liber redargutionum* genant. Die erste dieser Benennungen ist durch die Uebersetzung der LXX und *Vulg.: Δευτερονόμιον, Deuteronomium* in der christlichen Kirche allgemein üblich geworden und, obgleich aus einer nicht richtigen Deutung von c. 17, 18 (s. die Erkl. d. St.) hervorgegangen, doch insofern ganz passend, als sie den Hauptinhalt des Buches richtig bezeichnet. Das *Deuteronomium* enthält nämlich weniger eine *ἀναχεφαλαίωσιν τῶν ἐν τῇ Ἐξόδῳ καὶ τῷ Λευϊτικῷ καὶ τοῖς Ἀριθμοῖς νενομοθετημένων τε καὶ πεπραγμένων* (*Theodoret*), als vielmehr ein *compendium et summam totius legis et sapientiae populi Israel, in quo, praetermissis illis quae ad Levitas et sacerdotes pertinent, tantum ea docentur quae populo et vulgo scitu sunt necessaria* (*Luther annotatt. in Deut.*); also keine bloße summarische Wiederholung der wichtigsten Gesetze und Begebenheiten der frühern Bücher, noch weniger einen bloßen „Aufruf zum Gesetze und Zeugnisse“, oder eine „neue selbständige Gesetzgebung neben der früheren alten“, eine „Neugestaltung des alten Gesetzes nach den veränderten Zeitverhältnissen“, auch kein „zweites nur für das gesetzesunkundige Volk bestimtes Gesetzbuch“ (*Ew. Riehm* u. A.) — sondern *eine paränetische Darlegung, Erläuterung und Einschärfung des wesentlichsten Inhalts der Bundesoffenbarung und Bundesgesetze mit nachdrücklicher Hervorhebung des geistigen Princips des Gesetzes und seiner Erfüllung und mit weiterer Entfaltung und Normirung der gottesdienstlichen, rechtlichen, staatlichen und bürgerlichen Ordnungen, welche das Leben und Wolergehen des Volks im Lande Canaan dauernd begründen sollen.* Von dem Anspruche, eine neue oder zweite Gesetzgebung liefern zu wollen, ist im ganzen Buche keine Spur zu finden. Während die Gesetze wie die göttlichen Verheißungen und Drohungen in den drei mittlern Büchern des Pent. durch-

gängig als Worte Jehova's an Mose, die er dem Volke verkündigen soll, eingeführt sind und selbst da, wo die Verkündigung in die Form von Reden übergeht, wie z. B. Ex. 23, 20 ff. Lev. 26, nicht Mose in seinem Namen, sondern Jehova durch Mose zu Israel redet: enthält dagegen das *Deuteronomium*, von c. 31—34 abgesehen, nur Reden Mose's an das Volk, in welchen er nach der ausdrücklichen Angabe 1, 5 die Thora dem Volke zu verdeutlichen (בֵּאֵר) beabsichtigt. Demgemäß trägt er auch weder die früher schon gegebenen und hier nur wiederholten Gesetze noch die zu jenen hinzugefügten weiteren Vorschriften und Verordnungen über die einheitliche Stätte des Gottesdienstes, über das Propheten- und Königtum, über Rechtspflege und Kriegführung u. a. mehr in der kategorischen Sprache der Gesetzgebung vor, sondern kleidet diese wie jene Gebote in die paränetische Redeform väterlich ernster und liebevoller Mahnung ein mit Hinzufügung von Erinnerungen und Motiven, die dem Volke ihre Beobachtung und Befolgung eindringlich ans Herz zu legen geeignet erschienen. Wie die Wiederholung sowol des Dekalogs, den Gott unmittelbar vom Sinai herab zu dem Volke geredet, als auch vieler anderer Gesetze, die er durch Mose am Sinai und während des Zuges durch die Wüste gegeben, nur den Zweck verfolgen, den Inhalt der Bundesgesetzgebung dem ganzen Volke deutlich zu machen und einzuprägen: so wollen auch die unserm Buche eigentümlichen gesetzlichen Bestimmungen nicht ergänzende Zusätze zu jener Gesetzgebung liefern, sondern nur Explicationen und Erläuterungen derselben geben in Bezug auf die eigentümlichen Verhältnisse und Gestaltungen des religiösen, socialen und politischen Lebens in dem verheißenen Lande Canaan, welches Gott seinem Volk demnächst zum Besitze geben wolte. Nirgends wird im ganzen Buche das Gesetz mit seinen Geboten, Satzungen und Rechten, welche Mose „diesen Tag" dem Volke vorlegt, als ein neues oder verändertes dargestelt; vielmehr ist es nur das Gesetz des Bundes, welchen Jehova mit seinem Volke am Horeb geschlossen hat (5, 1 ff.), und die Gebote, Satzungen und Rechte dieses Gesetzes hat Mose auf dem Berge (Sinai) vom Herrn empfangen, damit er sie Israel lehre zu halten (5, 31 ff. vgl. mit 6, 20—25). Dem entspricht auch der Inhalt des Buches im Einzelnen.

Den *ersten* Teil des *Deuteronomium*, welcher den bei weitem größeren Teil des Buches nämlich c. I—XXX umfaßt, füllen drei längere Reden aus, welche Mose der Ueberschrift I, 1—4 zufolge am ersten des eilften Monats im 40. J. nach dem Auszuge aus Aegypten im Lande Moab zum ganzen Israel geredet hat. Die *erste* Rede c. I, 6 — IV, 40 will auf die nachfolgende Darlegung, Erläuterung und Einschärfung des Gesetzes vorbereiten, indem Mose dem Volke die wichtigsten Momente aus der Geschichte des 40jährigen Zuges durch die Wüste unter der Obhut und Gnadenführung des Herrn ins Gedächtnis ruft (I, 6 — III, 29), und daran die eindringliche Mahnung knüpft, die Offenbarung des Herrn, die es am Horeb gesehen, und die Worte des Bundes, die es da gehört, ja nicht zu vergessen, vielmehr jederzeit zu beherzigen, daß Jehova allein Gott ist im Himmel und auf Erden, und seine Gebote und Rechte zu halten, damit es sich langen Lebens und Wolergehens im Lande Canaan erfreuen möge

(IV, 1—40). Hierauf folgt IV, 41—43 die Nachricht, daß Mose im Ostjordanlande 3 Zufluchtstädte für unvorsätzliche Todtschläger ausgesondert habe. — Die *zweite* Rede c. V—XXVI wird in der Ueberschrift IV, 44—49 als das Gesetz angekündigt, welches Mose den Israeliten vorlegte, und zerfält in einen allgemeinen und einen besonderen Teil. In dem *allgemeinen* Teile c. V—XI wiederholt Mose die zehn Worte des Bundes, welche Jehova vom Sinai herab aus dem Feuer zu Israel geredet, mit den ihre Promulgation begleitenden Vorgängen (c. V), und entwickelt alsdann den Inhalt der beiden ersten Dekaloggebote, daß Jehova allein der ware, absolute Gott sei und Liebe mit ganzem Herzen und ganzer Seele von seinem Volke fordere, daher auch Verehrung anderer Götter außer ihm nicht dulde (c. VI). Darum sollen die Israeliten nicht nur bei der Einnahme des verheißenen Landes nach Besiegung der Cananiter kein Bündnis mit denselben schließen, vielmehr sie schonunglos ausrotten und ihre Altäre und Götzenbilder vernichten, weil der Herr sie aus Liebe zu den Erzvätern zu seinem heiligen Volke erwählt habe und ihnen, wenn sie seine Gebote beobachten, den Bund seiner Gnade bewahren und reichen Segen zuwenden wolle (c. VII), sondern sie sollen auch im Besitze und Genusse der reichen Güter dieses gesegneten Landes stets eingedenk bleiben der Versuchung, Demütigung und väterlichen Zucht ihres Gottes, die sie in der Wüste erfahren haben, um nicht in Selbstüberhebung des Herrn und seiner Gnadenerweisungen zu vergessen (c. VIII), überhaupt fortwährend bedenken, daß sie nicht ihrer Gerechtigkeit, sondern allein der Barmherzigkeit und Bundestreue des Herrn, den sie in der Wüste wiederholt zum Zorn gereizt haben, die Einnahme und den Besitz Canaans verdanken (c. IX, 1—X, 11), und eifrig darnach trachten, in warer Furcht und Liebe dem Herrn zu dienen und seine Gebote zu erfüllen, auf daß sie den verheißenen Segen ererben und nicht dem Fluche, welcher die Uebertreter und Götzendiener treffen wird, verfallen (c. X, 12—XI, 32). Hieran schließt sich in dem *speciellen* Teile c. XII—XXVI die Vorlegung der wichtigsten Gesetze des Bundes an, die das ganze Israel im Lande seines Erbteiles befolgen soll: 1) Vorschriften für das Verhalten Israels gegen Gott den Herrn, nämlich über die Darbringung der Opfergaben und die Feier der Opfermahle nur an der vom Herrn zu erwählenden Offenbarungsstätte seines Namens (c. XII), über die Ausrottung aller Verführer zum Götzendienste, sowol der mit Wundern und Zeichen auftretenden Propheten als auch der nächsten Blutsverwandten und der in Götzendienst verfallenden Städte des Landes (c. XIII), über Enthaltung von heidnischen Trauergebräuchen und unreinen Speisen und über Verwendung der Fruchtzehnten zu Opfermahlzeiten und für Arme (c. XIV), über die Einhaltung des Erlaßjahres, die Freilassung der hebräischen Sklaven im 7. Jahre und die Verwendung der Erstgeburt von Rindern und Schafen (c. XV), über die Feier des Pascha- Wochen- und Laubhüttenfestes durch Opfermahle beim Heiligtume (c. XVI, 1—17); 2) Gesetze über die Organisation des theokratischen Staates, und zwar über die Einsetzung von Richtern und Amtleuten in allen Städten und das gerichtliche Verfahren gegen die Götzendiener und Uebeltäter in niederer und höherer Instanz (XVI, 18 —

XVII, 13), über die Wahl des Königs in der Zukunft und dessen Pflichten (c. XVII, 14—20), über die Rechte der Priester und Leviten (c. XVIII, 1—8) und über die falschen und waren Propheten (v. 9—22); 3) Verordnungen, die auf Heilighaltung des Menschenlebens abzielen, nämlich gesetzliche Bestimmungen über die Einrichtung von Zufluchtstädten für unvorsätzliche Todtschläger (c. XIX, 1—13), über Nichtverrückung der Grenzen des Landbesitzes und Verhütung falscher Anklagen des Nächsten (v. 14—21), über Kriegführung mit Schonung sowol der eigenen Krieger als der wehrlosen Feinde und ihrer Städte (c. XX), über Sühnung des unbekantgebliebenen Mordes (c. XXI, 1—9), über milde Behandlung der kriegsgefangenen Weiber (v. 10—14), gerechte Ausübung der väterlichen Gewalt (v. 15—21) und die Bestattung der hingerichteten Verbrecher (v. 22 u. 23); 4) Verpflichtungen zu liebender Fürsorge für das Eigentum des Nächsten und heiliger Scheu vor Verletzung der sittlichen und natürlichen Weltordnungen (c. XXII, 1—12) und verschiedene Vorschriften zur Heiligung des Ehestandes (c. XXII, 13 — XXIII, 1), des theokratischen Gemeindeverbandes (c. XXIII, 2—26) sowie des häuslichen und bürgerlichen Lebens in seinen mannigfachen Beziehungen (c. XXIV u. XXV); endlich 5) Anordnung von Dankgebeten bei Darbringung der Erstlinge und der Zehnten von den Feldfrüchten (c. XXVI, 1—15), mit der Schlußermahnung v. 16—19, alle diese Gesetze und Rechte mit ganzem Herzen zu beobachten. — Die *dritte* Rede c. XXVII—XXX hat die Erneuerung des Bundes zum Inhalte. Dieser feierliche Act wird durch die Verordnung eingeleitet, nach der Einnahme Canaans das Gesetz auf große Steine zu schreiben und diese Steine auf dem Berge Ebal aufzurichten, einen Altar daselbst zu erbauen und nach Darbringung von Brand- und Schlachtopfern den Segen und den Fluch des Gesetzes, jenen auf dem Garizim, diesen auf dem Ebal, feierlich auszurufen (c. XXVII). Von diesem Befehle nimt Mose Anlaß, die Segnungen und die Flüche, welche das Volk treffen werden, je nachdem es der Stimme des Herrn gehorchen wird oder nicht, ausführlich zu verkünden (c. XXVIII). Hierauf folgt die Bundeserneuerung, darin bestehend daß Mose nochmals in feierlicher Rede der ganzen Volksversamlung alles vorhält, war der Herr für sie und an ihnen getan, und unter wiederholter Hinweisung auf die Segnungen und Flüche des Gesetzes sie auffordert und beschwört, in den Bund Jehova's ihres Gottes, den derselbe heute mit ihnen schließe, einzutreten und von dem vorgelegten Segen und Fluche, Leben und Tode, das Leben zu wählen. — Der *zweite,* viel kürzere Teil des Buchs c. XXXI—XXXIV gibt den Schluß des Wirkens und Lebens Mose's; a) die Bestellung Josua's zum Führer Israels nach Canaan und die Uebergabe des Gesetzbuches nach Vollendung desselben an die Priester zur Bewahrung und Vorlesung vor dem Volke am Laubhüttenfeste des Erlaßjahres (c. XXXI); b) das Lied Mose's (c. XXXII, 1—47) und die Ankündigung seines Todes (v. 48—52); c) den Segen Mose's (c. XXXIII) und d) den Bericht von seinem Tode c. XXXIV.

Schon dieser allgemeine Ueberblick des Inhalts zeigt klar, daß die durch die erste Rede vorbereitete Darlegung der Gebote, Satzungen und

Rechte des Gesetzes keinen andern als den Zweck hat, das Volk zu unverbrüchlicher Haltung der Bundes, welchen Jehova mit Israel am Horeb geschlossen, im Lande Canaan feierlich zu verpflichten (28, 69). Zu dem Ende wiederholt Mose nicht nur das Grundgesetz dieses Bundes, den Dekalog, sondern auch viele einzelne Gebote, Satzungen und Rechte der weiteren sinaitischen Gesetzgebung, diese jedoch selten vollständig, wie z. B. die Speisegesetze (c. 14), sondern meist nur in kurzen Andeutungen, mehr beispielsweise einzelne wichtigere Verordnungen heraushebend, um daran nähere Erläuterungen des Gesetzes in seiner Anwendung unter den besonderen Verhältnissen des Landes Canaan zu knüpfen. Durchweg ist es nach der richtigen Bemerkung von *Fr. W. Schultz,* das Deuteron. erkl. Berl. 1859 S. 7 die Absicht des Deut., „besonders durch ergänzende Hülfsverordnungen dahin zu wirken, daß die Gesetze oder Institutionen der vorderen Bücher, deren volle Gültigkeit es voraussezt, nicht irgendwie, sondern ihrem innern Wesen, ihrem höhern Zwecke, ihrer Idee nach troz aller sich in Canaan oder sonstwie herausstellenden Schwierigkeiten Verwirklichung finden". Nicht nur die Vorschriften über die Erbauung des Heiligtums, über den Dienst der Priester und Leviten, und die Opfer- und Reinigungsgesetze bleiben als bekant unerwähnt, sondern auch von Festen und Festfeiern werden nur die drei Jahresfeste, Pascha, Pfingsten und Laubhütten, kurz erwähnt, um die an denselben zu veranstaltenden Opfermahle beim Heiligtume zu empfehlen (c. 16). Von den Zehnten und Erstgeburten ist zwar mehrfach die Rede, aber nur insofern als dieselben zu gemeinschaftlichen Opfermahlzeiten vor dem Herrn verwendet werden sollen. Die Einsetzung von Richtern in allen Städten des Landes wird zwar geboten und das Gerichtsverfahren durch verschiedene Vorschriften näher bestimt, jedoch über die Wahl der Richter keine Bestimmung getroffen, weil dies schon früher geschehen war. Dagegen finden sich Verordnungen über den König, den das Volk in der Zukunft über sich setzen wolle, und über die Propheten, die der Herr erwecken werde, über Kriegführung mit andern Völkern als den Cananitern, deren Ausrottung wiederholt eingeschärft wird, u. a. mehr. — Wenn nun schon diese Auswahl des Stoffs auf die Absicht führt, die Gesetzgebung der vorderen Bücher nicht sowol durch Hinzufügung neuer Gesetze zu ergänzen, als vielmehr ihre Befolgung und Einführung in das Volksleben zu bewirken und ihren dauernden Bestand zu sichern: so tritt uns diese Absicht noch deutlicher entgegen, wenn wir ins Auge fassen, wie Mose nicht nur nach Wiederholung des Dekalogs sofort den wesentlichen Inhalt aller Gebote, Satzungen und Rechte welche Jehova gebiete, in das Gebot der Liebe Gottes von ganzem Herzen u. s. w. zusammenfaßt und dieses Gebot als die Summa des ganzen Gesetzes hinstelt, sondern auch in allen Erläuterungen des Gesetzes, allen Mahnungen zum Gehorsam, und allen Drohungen und Verheißungen darauf hinarbeitet, die rechte Gesinnung für die Befolgung der göttlichen Gebote, die Gesinnung der Demut und Liebe und des willigen Gehorsams in den Herzen des Volks zu wecken und den dem natürlichen Menschen angeborenen Hang zu blos äußerlicher Gesetzlichkeit und pharisäischer Werkgerechtigkeit zu bekämpfen, damit das Volk die Vorhaut

seines Herzens beschneide, innerlich in den Bund seines Gottes eingehe und denselben treu bewahre.

In dieser Eigentümlichkeit und Absicht der Gesetzesreden unsers Buches, und nicht in dem ihm zugeschriebenen Plane, zu der hauptsächlich für die Priester und Leviten bestimten Gesetzgebung der vorderen Bücher noch ein allgemeines Volksgesetz hinzuzufügen,[1] besteht die Vollendung des Gesetzes, welche das *Deuteronomium* liefert. Darin liegt aber zugleich auch der stärkste Beweis für den mosaischen Ursprung dieses Schlußteiles der Thora. Was die Ueberschrift 1,1—4 bezeugt, daß Mose diese Rede kurz vor seinem Tode im Lande Moab, jenseit des Jordan, also an der Schwelle des Eingangs in das verheißene Land, zu dem ganzen Israel geredet, das wird durch ihre Form und ihren Inhalt bestätigt. Mose redet, wie *Hgstb.* in der Ev. K. Z. 1862 Nr. 5 S. 49 ff. treffend bemerkt, „ganz seiner Lage angemessen, wie ein scheidender Vater zu seinen Kindern. Die Sprache ist herzlich, begeistert, ergreifend. Er blikt zurück auf die ganzen verflossenen 40 Jahre des Zuges, erinnert das Volk an alle genossenen Woltaten, an den Undank, womit es so vielfach dieselben gelohnt hat, an Gottes Gerichte und die hinter denselben stets hervorbrechende Liebe, erklärt wiederholt und ergänzt die Gesetze und wird nicht müde, mit den herzlichsten andringendsten Worten zur Befolgung derselben zu ermahnen, weil darin allein das Leben des Volkes sei, übersieht alle Stürme und Kämpfe, die es überstanden hat, erkent aus der Vergangenheit die Zukunft, übersieht die zukünftige Entwicklung des Volks, sieht mit Schmerz und Freude, wie sich in der Zukunft die drei Momente der Vergangenheit, Abfall, Strafe und Begnadigung, wiederholen. — Die Situation ist immer die Zeit, da Israel an der Grenze des verheißenen Landes stand und sich anschikte, den Jordan zu überschreiten — nirgends eine Beziehung auf das, was in der späteren Zeit den Mittelpunkt des Volkslebens bildete, auf Jerusalem und seinen Tempel, auf das Davidische Königtum. — Die nahe bevorstehende Einnahme des Landes wird nur im Ganzen voraus gesezt; dies Land ist überall mit dem Zauber eines gehoften Gutes bekleidet; auf das Specielle der Verhältnisse Israels in dem zu erobernden Lande wird nirgends eingegangen". Hiezu komt noch die überall durchscheinende lebendigste Erinnerung an Aegypten und die Verhältnisse, in welchen das Volk sich dort befunden, vgl. 5, 15. 7, 15. 11,10. 15,15. 16,12. 24,18. 28,27. 35. 60, und die genaue Kentnis der

1) Gegen diese Ansicht von *Ed. Riehm*, die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab. Gotha 1854 S. 11 ff. u. A. hat schon *Schultz*, das Deut. S. 3, mit vollem Rechte geltend gemacht, daß das Deuteronomium lange nicht alles, was das Volk anging und für dasselbe sehr wichtig war, enthalte. „Nicht einmal die so sehr in das alltägliche bürgerliche Leben eingreifenden Bestimmungen, die das erste Bundesbuch gab Ex. 20—23, nimt es wieder auf. Es enthält auch nichts von der Beschneidung, wie es doch als Volksgesetzbuch gewiß müßte, nichts Näheres über das Pascha, über das Wochen- und Laubhüttenfest; den großen Sühntag, an dem doch jeder Israelit bei Todesstrafe zu fasten hatte, erwähnt es gar nicht, eben so wenig das Hallfest und das Jubeljahr; das Sabbatgebot wird nur ganz kurz in und mit dem Dekalog wieder aufgenommen. Von all den Verunreinigungen und Waschungen, die doch nach der alttestl. Anschauungsweise für Jedweden eine sehr hohe Bedeutung hatten, findet sich kein Wort."

urgeschichtlichen Verhältnisse der Völker, mit welchen Israel in der mosaischen Zeit in freundliche und feindliche Berührung kam (c. 2), und vieles andere, was bald nach der Besitznahme Canaans durch die Israeliten sich verändert hat.

Wie aber diese die Gesetzgebung vollendenden und abschließenden Reden einen integrirenden Bestandteil der Thora bilden, so liefern die geschichtlichen Nachrichten über die Vollendung des Gesetzbuches und seine Uebergabe an die Priester samt dem Liede und dem Segen Mose's (c. 31—33) den der ganzen Thora entsprechenden Schluß des Werkes Mose's, des Gesetzgebers und Mittlers des A. Bundes, woran sehr passend der Bericht über seinen Tod, mit dem der Pentateuch c. 34 schließt, angefügt worden ist.

AUSLEGUNG.

Cap. I, 1—5. Ueberschrift und Einleitung.

V. 1—4 enthalten die Ueberschrift zum ganzen Deuteronomium, mit welcher in v. 5 die Einleitung zur ersten Rede verknüpft ist. Durch אֵלֶּה הַדְּבָרִים „dies sind die Reden u. s. w." wird das Deut. an die voraufgegangenen Bücher angereiht; das auf die folgenden Reden hinweisende אֵלֶּה verbindet hier ebenso wie Gen. 2, 4. 6, 9 u. ö. das Folgende mit dem Voraufgegangenen. — Nicht geringe Schwierigkeit machen die geographischen Bestimmungen v. 1. Während die allgemeine Angabe der Oertlichkeit בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן „jenseit des Jordan", wo Mose die Reden unsers Buches gehalten, in der Einleitung zur zweiten Rede, 4, 46 durch: „in dem Thale gegenüber *Beth-Peor*" näher bestimt ist, wird sie hier beschrieben durch: „in der Wüste, in der Araba u. s. w." Schon diese Vergleichung unsers V. mit 4, 45 f. und noch mehr die Voranstellung der sehr allgemeinen und weitschichtigen Bezeichnung: „in der Wüste", die sich für eine geographische Bestimmung der Localität so wenig eignet, daß sie durch den Zusatz בָּעֲרָבָה enger begrenzt werden muß, führt darauf, daß es bei den einzelnen Bestimmungen nicht auf eine möglichst genaue geographische Beschreibung der Gegend, in welcher Mose dem ganzen Israel das Gesetz erläutert hat, abgesehen ist, sondern daß diese Bestimmungen eine geschichtliche Vergegenwärtigung des dem Inhalte der folgenden Reden zu Grunde liegenden Schauplatzes geben, über die Situation, in der das ganze Israel sich damals befand, orientiren sollen. Israel war „in der Wüste", noch nicht in Canaan, dem ihm verheißenen Erbteile, und zwar „in der *Araba*". So heißt die tiefe Thalebene zu beiden Seiten des Jordan, die sich vom See Genezaret bis zum todten Meere hinabzieht und südwärts vom todten Meere bis *Aila* am Nordende des rothen Meeres sich erstrekt, wie aus 2, 8, wo der Weg, den die Israeliten an Edom vorüber bis *Aila* hinabzogen, „Weg der *Araba*" heißt, und aus der Bezeichnung des todten Meeres als „Meer der *Araba*" (3, 17. 4, 49) deutlich erhellt. Gegenwärtig ist der Name *Araba* nur der südlichen Hälfte dieses Thales zwi-

schen dem todten und rothen Meere geblieben; der nördliche zwischen dem todten und dem galiläischen Meere heißt *el Ghor* (الغور), wiewol *Abulfeda, Ibn Haukal* und andere arab. Geographen auch das *Ghor* vom See Genezaret bis nach Aila reichen lassen, vgl. *Gesen. thes. p. 1166. Hgstb.* Bileam S. 227 u. *Robins.* Pal. III S. 153 ff. — מוֹל סוּף „gegenüber *Suph*" (מוֹל für מִמּוּל 2, 19. 3, 29 u. ö. der Euphonie wegen, um die Aufeinanderfolge zweier U-laute zu vermeiden). סוּף warscheinlich Abkürzung von יַם־סוּף „Schilfmeer", s. zu Ex. 10, 19. So heißt nicht blos der Meerbusen von *Suez* (Ex. 13, 18. 15, 4. 22 u. a.), sondern auch der von *Akaba* (Num. 14, 25. 21, 4 u. a.). Ein anderes hieher passendes *Suph* läßt sich nicht nachweisen. Schon die LXX erklären: *πλήσιον τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης*, ebenso *Onkel.* u. v. A. Diese Bestimmung dient nicht zur näheren Bezeichnung der *Araba,* wonach vor מוֹל das relat. אֲשֶׁר zu suppliren wäre, indem „diese gerade auf das Schilfmeer stößt", weder um den Ort in der Araba, wo die Reden gehalten worden, näher zu bestimmen (*Kn.*), noch auch um den Zusammenhang der Arbot Moab mit der Fortsetzung der Araba jenseit des todten Meeres anzudeuten und die Araba in diesem Umfange als das Herz des Terrains, auf welchem die Israeliten sich während der ganzen 40 Jahre des Zuges bewegt hatten, zu bezeichnen (*Hgstb.*). Denn obgleich die Israeliten zweimal durch die Araba zogen (s. S. 379), so bildete dieselbe doch keineswegs das Herz des Terrains, auf dem sie 40 Jahre lang sich befanden. Die Bestimmung: „gegenüber *Suph*" kann nur in Verbindung mit den folgenden Namen den Zweck haben, die Wüste, in der Israel in den 40 Jahren sich bewegt hatte, näher zu charakterisiren, in dem Sinne: Mose redete zum ganzen Israel jenseit des Jordan, als dasselbe sich noch in der Wüste, in der Araba befand, noch gegenüber dem Schilfmeere, nach dessen Durchschreitung es in die Wüste eingetreten war (Ex. 15, 22), „zwischen *Paran* und *Tofel* und *Laban* und *Hazerot* und *Di-Sahab*". *Paran* ist jedenfalls nicht die Wüste dieses Namens nach ihrem ganzen Umfange (s. S. 232 f.), sondern die Lagerstätte der „Wüste *Paran*" (Num. 10, 12. 12, 16) d. i. die Gegend von *Kades* in der Wüste *Zin* (Num. 13, 21. 26), und *Hazerot* höchst wahrscheinlich die Num. 11, 35. 12, 16 erwähnte Lagerstätte dieses Namens, von der aus Israel in die Wüste *Paran* kam. Beide Orte waren für das Volk verhängnisvoll gewesen. Zu *Hazerot* strauchelten die Prophetin Mirjam und der Hohepriester Aaron durch Auflehnung wider Mose (Num. 12). In der Wüste *Paran* bei *Kades* wurde das alte Israel wegen seiner wiederholten Empörungen gegen den Herrn verworfen, zum Sterben in der Wüste verurteilt (Num. 14); und als das in der Wüste herangewachsene jüngere Geschlecht sich wieder in *Kades* sammelte zum Aufbruche nach Canaan, versündigten sich dort beim Haderwasser selbst Mose und Aaron, die beiden Häupter des Volks, daß auch ihnen der Eingang nach Canaan versagt wurde, während damals Mirjam dort starb (Num. 20). Sind aber Paran und Hazerot um der an diese Orte sich knüpfenden tragischen Ereignisse willen genant, so liegt es nahe, auch bei den übrigen 3 Namen ähnliche Gründe für ihre Erwähnung zu vermuten. *Tofel* wird von *Hgstb.* Bil. S. 223 f. und danach von *Robins.* III S. 160 und allen Neueren in dem

großen Dorfe *Tafyleh* mit 600 Einwohnern, dem Hauptorte von *Dschebâl* auf der Ostseite des edomitischen Gebirges, in einem quellenreichen Thale des gleichnamigen Wady mit großen Obstbaumpflanzungen (*Burckh.* Syr. S. 677 f.) gefunden. Diesen Ort könten die Israeliten in der Gegend von *Oboth* (Num. 21, 10 f.) berührt haben; und da seine Einwohner nach *Burckh.* S. 680 die syrische Pilgerkarawane mit einer großen Menge Lebensmittel versorgen, die sie derselben im Kastelle *el Ahsa* verkaufen, so vermutet *Schultz,* daß das Volk Israel hier von den Edomitern nach 2, 29 mit Speise und Trank für Geld versorgt worden und *Tafyleh* als ein Erquickungsort genant sei, wo sich die Israeliten zum ersten Male nach der Wüstenkost an anderer Speise laben konten. Diese sinnreiche Vermutung hat viel für sich. Wenn auch die Israeliten nicht hier zum ersten Male andere Kost als die Wüstenspeise erhielten, so berechtigt doch die Lage von *Tofel* zu der Annahme, daß sie hier zuerst aus der Wüste an das bewohnte Land kamen; weshalb der Ort für sie so denkwürdig war, daß er als der östlichste äußerste Punkt der Wüstenwanderung genant sein kann gegenüber der Lagerstätte *Paran,* wo sie im Westen an der Südgrenze Canaans angelangt waren. *Laban* wird von den Meisten mit *Libna,* der zweiten Lagerstätte auf dem Rückzuge von Kades (Num. 33, 22) identificirt und könte vielleicht der Num. 16 nicht näher bezeichnete Ort gewesen sein, wo der Aufruhr der Rotte Korah statt hatte. Endlich *Di-Sahab* identificiren die neueren Ausleger mit *Mersa Dahab* oder *Mina Dahab* d. h. Goldhafen, einem Orte auf einer Landzunge am älanitischen Golfe, ungefähr in gleicher Breite mit dem Sinai gelegen, wo jezt außer einer Menge von Dattelbäumen nur einige Sandhügel und etwa ein Dutzend Haufen unregelmäßig zusammengeschichteter Steine, welche alle Spuren zeigen, daß sie einst vereinigt gewesen, zu finden sind; vgl. *Burckh.* S. 847 f. und mehr bei *Ritter,* Erdk. XIV S. 226 ff. Aber schwerlich mit Recht. „Man hat dies, wie *Roediger* zu *Welsted's* Reisen II S. 127 bemerkt, nur aus der Namensähnlichkeit vermutet; und es besteht durchaus keine exegetische Tradition, die dafür spräche." Gleichheit der Namen aber kann für sich allein gar nichts beweisen, da auf dem biblischen Schauplatze die Zahl der Ortschaften gleiches Namens in verschiedenen Gegenden sehr beträchtlich ist. Hiezu komt, daß die auf diese Vermutung gegründete weitere Annahme, die Israeliten seien vom Sinai aus über *Dahab* gezogen, nicht nur aus den oben S. 246 angegebenen Gründen unhaltbar erscheint, sondern auch schon durch die Localität selber unmöglich gemacht wird. Der Zugang zu dieser Landzunge, die zwischen zwei steilen Küstenstrecken mit 800 bis 2000 Fuß hohen Gebirgszügen im Süden und Norden vorspringt, geht nämlich vom Sinai her durch ein viel zu enges und unwegsames Thal, als daß die Israeliten dorthin ziehen und dort ein Lager aufschlagen konten.[1] Wenn aber Israel auf seinem Zuge *Dahab* nicht berührt haben kann, so schwindet alle Warscheinlichkeit, daß Mose

1) „Von der Thalmündung durch die Urgebirgsmassen bis zum Meeresufer ist eine fächerförmige Fläche von Urfelsgeröllen, deren Radius 35 Minuten lang ist, das progressive Werk der Ausflösungen einer unbestimmbaren Reihe von Jahrtausenden." *Rüppell* Nubien S. 206.

diesen Ort hier erwähnt haben solte, und der Name *Di-Sahab* läßt sich bis jezt nicht bestimmen.[1] Aber ungeachtet unserer Unkentnis von diesem Orte und trozdem, daß selbst die über *Laban* geäußerte Vermutung sehr unsicher ist, unterliegt es doch keinem begründeten Zweifel, daß „die Worte: zwischen *Paran* und *Tofel* als Einfassung jenes Zeitraums der 37 Trauerjahre zu verstehen sein werden, bei dessen Anfang Israel in *Paran,* bei dessen Ende aber über *Tofel* (das edomitische *Tafyleh*) in Canaan einzudringen willens war"[2], während die Bestimmung: gegenüber von *Suph* auf den ersten Eintritt Israels in die Wüste zurückweist. — Von den Steppen Moabs aus das durchwanderte Terrain überblickend lag *Suph,* wo Israel zuerst die arabische Wüste betrat, zwischen *Paran,* wo die Gemeinde im Westen schon an der Grenze Canaans angekommen war, und zwischen *Tofel,* wo sie erst 37 Jahre später im Osten die Wüstenwanderung beendigt hatte.

Auch in v. 2 läßt sich das Zurückschauen auf die Führung durch die Wüste nicht verkennen. „Elf Tage ist (d. h. beträgt) vom Horeb der Weg zum Gebirge Seir bis Kades Barnea." Mit diesen Worten, die ohne Widerrede mehr als eine geographische Notiz über die Entfernung des Horeb von Kades B. sein sollen, erinnert Mose das Volk daran, daß es den Weg vom Horeb, der Stätte der Bundesaufrichtung, bis nach Kades, der Grenze des verheißenen Landes, in 11 Tagereisen zurückgelegt habe (s. oben S. 379 f.), um ihm damit die Vorfälle bei Kades zur Beherzigung vor die Seele zu führen. Der „Weg des Gebirges Seir" ist nicht der Weg längs dieses Gebirges d. h. der in der vom Seirgebirge im Osten begrenzten Araba entlang führende Weg, sondern der Weg, der nach dem Gebirge Seir führt, wie 2, 1 der Weg des Schilfmeeres der nach diesem Meere führende Weg ist. Aus diesen Worten folgt also keineswegs, daß *Kades-Barnea* an der Araba zu suchen und Israel vom Horeb aus durch die Araba nach Kades gezogen sei. Nach v. 19 zogen sie vom Horeb aufbrechend durch die große und fürchterliche Wüste den Weg zum Gebirge der Amoriter und kamen bis Kades Barnea. Hienach ist der Weg nach dem Gebirge der Amoriter d. i. dem südlichen Teile des nachmaligen Gebirges Juda (s. zu Num. 13, 17) identisch mit dem Wege nach dem Gebirge Seir; folglich *Seir* hier nicht das auf der Ostseite der Araba liegende Gebirge, sondern das *Seir* bei *Horma* (v. 44) d. i. das Grenzplateau am Wady *Murreh* gegenüber dem Amoritergebirge (Jos. 11, 17. 12, 7), s. zu Num. 34, 3.

V. 3 f. An die Beschreibung des Terrains, auf welches die folgenden Reden sich beziehen, schließt sich die Angabe der nicht minder bedeut-

1) Seine Lage „an dem Ausläufer des Sinaigebirges, *Dschebel Fera*, da wo der Wady *es Sal* und der sich mit demselben vereinigende Wady *es Zugherah* vom Sinai herabführen" d. h. ans Meer auslaufen, erscheint nicht sehr geeignet, durch Nennung dieses Ortes die „hier beabsichtigte Beziehung der Araba auf die Hauptstätte der ersten Bundesstiftung, besonders auf die Höhen der ersten Gesetzgebung zu Stande zu bringen", wie *Schultz* meint.

2) So weit hat *Fries* a. a. O. S. 87 sicher das Richtige erkant, wogegen die Beziehung des בְּעֵבֶר יַרְדֵּן auf die Westseite der Araba entschieden unrichtig ist und an Gen. 50, 10 keine Stütze findet.

samen Zeit an, in welcher Mose dieselben gehalten: „am ersten des 11. Monats im 40. Jahre", also gegen Ende seines Lebens, nach Abschluß der göttlichen Gesetzgebung, so daß er reden konte: „gemäß allem was Jehova ihm an sie (die Israeliten) geboten hatte", nämlich in der Gesetzgebung der vorderen Bücher, auf welche immer so zurückgewiesen wird, 4, 5. 23. 5, 29 f. 6, 1 (*Schultz*). Diese Zeit war noch dadurch bedeutsam, als damals schon die Amoriterkönige Sihon und Og geschlagen waren. Durch Verleihung des Sieges über diese mächtigen Könige hatte der Herr begonnen, seine Verheißungen zu erfüllen (s. 2, 25) und hiedurch Israel sich zu Liebe, Dank und Gehorsam verpflichtet. Zur Sache vgl. Num. 21, 21—35. Das Suffix an הִכּוּהוּ geht auf Mose, der auf Befehl und mit der Kraft Jehova's die Amoriter geschlagen hatte. *Edrei* war nach Jos. 12, 4. 13, 12. 31 die zweite Residenz des Og und ist hier als solche genant, nicht als der Ort, wo Og aufs Haupt geschlagen wurde 3, 1. Num. 21, 33. Das Fehlen der Copula ו vor בְּעַשְׁתָּרֹת erklärt sich aus dem oratorischen Charakter, den schon die Einleitung zu den folgenden Reden trägt. *Edrei* ist das heutige *Draà,* s. zu Num. 21, 33. — In v. 5 wird mit dem „jenseit des Jordan" die Ortsbestimmung v. 1 wieder aufgenommen, durch: „im Lande Moab" näher bestimt und mit dem das הַבֵּר verdeutlichenden הוֹאִיל בֵּאֵר וגו „Mose unternahm dieses Gesetz zu verdeutlichen" die Rede selbst eingeleitet. „Im Lande Moab" steht in rhetorischer Allgemeinheit für: in den Arbot Moab. הוֹאִיל bed. nicht: anfangen, sondern: unternehmen, mit dem Nebenbegriffe teils des Wagnisses s. v. a. sich unterwinden Gen. 18, 27, teils des kühnen oder beliebigen Entschlusses; hier das aus innerem Drange hervorgehende Unternehmen. Statt mit dem *Infin.* ist es hier rednerisch mit folgendem *verbo fin.* ohne Copula construirt, vgl. *Gesen.* §. 143, 3[b]. — בֵּאֵר im *Kal* warsch. graben, aber ungebräuchlich, im *pi.* deutlich machen (*διασαφῆσαι, explanare* LXX *Vulg.*), nirgends: eingraben, einprägen, weder hier noch 27, 8 u. Hab. 2, 2; hier: „deutlich darlegen dieses Gesetz", obwol das Deutlichmachen mit einer dringenden Mahnung zur Beachtung und Befolgung verbunden war. זֹאת bezieht sich zwar auf das im Folgenden dargelegte Gesetz; aber dem Inhalte nach ist dies kein anderes als das in den vorderen Büchern schon gegebene. „Auf die Substanz gesehen gibt es durchaus nur eine Thora" (*Schultz*). Daß das Deut. keine neue oder zweite Gesetzgebung liefern will, erhellt aus dem בֵּאֵר so klar als möglich.

I. Die erste, vorbereitende Rede. Cap. I, 6 — IV, 40.

Um das Volk zur rechten Bundestreue zu verpflichten, hebt Mose seine Rede an mit einem Rückblicke auf die Ereignisse während der 40 Jahre des Zuges vom Sinai bis in die Steppen Moabs und weist in treffenden Zügen nach, wie Israel, als der Herr am Horeb dasselbe aufforderte sich aufzumachen und das den Patriarchen für ihre Nachkommen verheißene Land Canaan in Besitz zu nehmen (1, 6—8), zahlreich gemehrt und

durch Häupter und Richter wolgeordnet (v. 9—18), bis Kades Barnea an der Grenze dieses Landes gezogen (v. 19), dort aber troz des von den ausgesandten Kundschaftern erstatteten Berichtes von der Güte des Landes (20—25) nicht in dasselbe hinaufziehen wolte, sondern vor der Macht und Stärke der Cananiter aus Mangel an Vertrauen auf den Beistand des Herrn sich entsezt und wider seinen Gott empört habe und in Folge dessen vom Lande der Verheißung ausgeschlossen worden sei (v. 26—46). Nach Ablauf dieser Strafzeit habe der Herr zwar nicht gestattet, Edom und Moab zu bekriegen und diese Völker aus ihrem von Gott empfangenen Besitze zu vertreiben, wol aber nach Umgehung des Gebirges Edom und des Landes Moab (2, 1—23) die Amoriterkönige Sihon und Og in die Gewalt der Israeliten gegeben, daß sie deren Reiche in Gilead und Basan einnehmen konten, (2, 24—3, 17), und nach Eroberung derselben habe er sowol die Stämme Ruben, Gad und Halbmanasse, als sie das eroberte Land zum Erbe erhielten, verpflichtet mit über den Jordan zu ziehen und ihren Brüdern Canaan erobern zu helfen, als auch Josua zum Heerführer bestelt, der das Land ihnen verteilen werde, da er (Mose) selbst wegen des um ihretwillen sich zugezogenen göttlichen Zornes nicht mit über den Jordan ziehen dürfe (3, 18—29). Darum möge Israel auf die Gebote des Herrn hören und sie ohne etwas dazu- oder davon zu tun bewahren und erfüllen, des Bundes den der Herr mit ihm geschlossen eingedenk bleiben, sich ja kein Bild noch Gleichnis von Jehova machen, damit es nicht seinen Zorn auf sich lade und unter die Heiden zerstreut werde, sondern immerdar im Lande bleibe, das sie nun einnehmen werden (c. 4). — In dieser Rede ruft demnach Mose der ganzen Gemeinde ins Gedächtnis, wie der Herr vom Horeb an bis in die Steppen Moabs ihr seine Verheißung erfült, wie aber sie durch Unglauben und Widersetzlichkeit sich gegen ihren Gott versündigt und das lange Umherziehen in der Wüste verschuldet habe, um daran die dringende Mahnung zu knüpfen, nicht durch fortgesezte und neue Uebertretung des Bundes sich um den dauernden Besitz des nun einzunehmenden Landes zu bringen. Gewiß eine sehr zweckmäßige Vorbereitung auf die folgende Darlegung des Gesetzes!

Cap. I, 6—46. Rückblick auf die göttliche Führung Israels vom Horeb bis nach Kades.

V. 6—18. Mose begint mit der am Horeb an Israel ergangenen Aufforderung des Herrn, sich aufzumachen und nach Canaan zu ziehen. V. 6. Wie die Bezeichnung Gottes: „Jehova *unser* Gott" die am Sinai erfolgte Aufnahme Israels in den Bund mit Jehova voraussezt, so liegt in den Worten: „lange genug habt ihr an diesem Berge geweilt", daß der Zweck der Führung Israels zum Horeb erreicht, d. h. daß Israel dort mit den zur Erfüllung des Bundes erforderlichen Gesetzen und Ordnungen versehen war, und nun nach Canaan aufbrechen konte, um das ihnen verheißene Land in Besitz zu nehmen. Das hier erwähnte Wort Jehova's findet sich in dieser Form nicht in der voraufgegangenen geschichtlichen

Erzählung, ist aber der Sache nach enthalten in den göttlichen Verordnungen, die den Aufbruch vorbereiten, Num. 1—4 u. 9, 15—10, 10 und dem darauf folgenden Sicherheben der Wolke von der Stiftshütte Num. 10, 11. Der constante Gebrauch des Namens *Horeb,* als Bezeichnung des Gebirges im Allgemeinen statt des speciellen Namens *Sinai,* den der einzelne Berg der Gesetzgebung führte (s. Bd. I S. 450 f.), entspricht dem rhetorischen Style unseres Buches. — V. 7. „Ziehet zum Gebirge der Amoriter und zu allen seinen Anwohnern." Das Gebirge der Amoriter ist das von dieser Völkerschaft bewohnte Gebirgsland, der Grundstock des Landes Canaan, gleichbedeutend mit dem folgenden „Land der Cananiter", indem die Amoriter als die damals mächtigste Völkerschaft Canaans *instar omnium* genant sind, wie schon Gen. 15, 16; s. zu Gen. 10, 16. שְׁכֵנָיו „seine Anwohner" sind die Bewohner vom ganzen Canaan, wie aus der folgenden Aufzählung der einzelnen Landesteile sich ergibt. Canaan zerfiel nach der verschiedenen Beschaffenheit seines Bodens in die *Araba,* das heutige *Ghor* (s. zu v. 1); הָהָר das nachmalige Gebirge Juda und Ephraim, s. zu Num. 13, 17; שְׁפֵלָה die *Niederung* d. i. der niedrige, flache, nur von kleinen Anschwellungen und Hügelreihen durchzogene Landstrich zwischen dem Gebirge Juda und dem mittell. Meere vom Vorgebirge Carmel an bis Gaza hinab, gewöhnlich mit Einschluß der den Uebergang vom Gebirge zur Ebene bildenden Hügellandschaft, die Jos. 10, 40 u. 12, 8 davon unterschieden wird, s. zu Jos. 15, 33 ff.; נֶגֶב das Südland, s. zu Num. 13, 17 und חוֹף הַיָּם das Meeresgestade d. i. die im Ganzen schmale Küste des mittell. Meeres von der Ebene von Joppe an nordwärts bis zur Tyrischen Leiter oder *Râs el Abiad* unterhalb Tyrus, vgl. *v. Raumer* Pal. S. 49. — Die besondere Nennung des *Libanon* neben dem Lande der Cananiter gehört, ebenso wie die Aufzählung der einzelnen Teile des Landes und die Ausdehnung der Ostgrenze bis zum Euphrat (s. zu Gen. 15, 18), zur rhetorischen Fülle des Ausdrucks. Gemeint ist übrigens nicht der Antilibanus, sondern der eigentliche Libanon innerhalb der Num. 34, 7—9 festgesezten Nordgrenze des Landes Israel. — V. 8. Dieses Land hat der Herr den Israeliten zur Verfügung gestelt es einzunehmen, da er den Vätern (Patriarchen) geschworen hat es ihrer Nachkommenschaft zu geben, vgl. Gen. 12, 7. 13, 15. 15, 18 ff. u. a. Das Schwören Gottes weist zurück auf Gen. 22, 16. Das „ihnen und ihrem Samen" ist ähnlich dem „dir und deinem Samen" Gen. 13, 15. 17, 8 und nicht so zu verstehen, als ob die Patriarchen selbst schon in den wirklichen Besitz von Canaan hätten gelangen sollen, sondern das „und ihrem Samen" ist näher bestimmende Apposition, vgl. Gen. 15, 7 mit v. 18, wo das einfache „Dir" durch „deinen Samen" explicirt ist. רְאֵה ist zur Interjection = הִנֵּה geworden. נָתַן לִפְנֵי geben vor jem. hin s. v. a. hin-, übergeben zu freier Verfügung; vgl. für לִפְנֵי in diesem Sinne Gen. 13, 9. 34, 10. Jehova hatte — das ist der Gedanke von v. 6—8 — den Israeliten, nachdem er am Horeb den Bund mit ihnen geschlossen, die den Patriarchen gegebene Verheißung sofort erfüllen und sie in den Besitz des gelobten Landes setzen wollen; und auch Mose hatte, wie er v. 9—18 erklärt, seinerseits das Erforderliche getan, um das Volk wolbehalten nach Canaan zu bringen, vgl. Ex. 18, 23. Außer

Stande, die Last des vom Herrn seiner Verheißung gemäß so zahlreich wie die Sterne am Himmel gemehrten Volkes allein zu tragen und alle Streitigkeiten zu richten, hatte er in jener Zeit aus den Häuptern der Stämme weise und verständige Männer zu Richtern über das Volk gesezt und dieselben angewiesen, die leichteren Streitsachen ohne Ansehen der Person gerecht zu entscheiden und zu schlichten. Das Nähere über die Einsetzung der Richter s. zu Ex. 18, 13—26, wo berichtet ist, wie Mose auf Jethro's Rath diese Einrichtung getroffen, noch vor der Gesetzgebung am Sinai. Damit steht das בָּעֵת הַהִוא v. 9 nicht in Widerspruch. Das *Imperf. c.* ו *rel.* וָאֹמַר drükt hier nicht die Zeit- sondern nur die Gedankenfolge aus. Denn Mose beabsichtigt nicht, die einzelnen Begebenheiten nach ihrer chronologischen Reihenfolge dem Volke ins Gedächtnis zu rufen, sondern ordnet dieselben nach der Bedeutung, die sie für den Zweck seiner Rede hatten. Dieser Zweck forderte mit dem zu beginnen, was Gott für die Erfüllung seiner Verheißung getan, und dann erst in zweiter Stelle als untergeordnetes Moment das zu erwähnen, was er, der Knecht Gottes, in seinem Amte getan hat. Für diesen Zweck war es auch ganz gleichgültig, wer ihm den Rath zu dieser Einrichtung erteilt hatte, dagegen wichtig, darauf hinzudeuten, wie die zahlreiche Vermehrung Israels dieselbe notwendig gemacht hatte, um die Gemeinde daran zu erinnern, wie der Herr damals schon die erste den Erzvätern gegebene Verheißung erfült und in dieser Erfüllung eine tatsächliche Bürgschaft für die sichere Erfüllung auch der andern Verheißungen gegeben hatte. Dies tut Mose, indem er die Vermehrung des Volks so schildert, daß die Hörer unwillkürlich an die Bundesverheißung Gen. 15, 5 ff. vgl. 12, 2. 18, 18. 22, 17. 26, 4 erinnert werden mußten. — V. 11. Um aber jeder Mißdeutung seines Wortes: „ich allein kann euch nicht tragen" vorzubeugen, sezt er hinzu: der Herr möge die Verheißung der zahlreichen Vermehrung noch tausendfach an dem Volke erfüllen. „Jehova, der Gott eurer Väter" d. h. der sich euren Vätern als Gott bezeugt, „möge zu euch hinzufügen tausendmal כָּכֶם so viel als ihr seiet und euch segnen, wie er geredet hat." Das „segnen" nach dem „vermehren" weist auf Gen. 12, 2 zurück. Daher darf man das Segnen nicht „auf Lebenskräftigung, -befruchtung und -mehrung" (*Schultz*) beschränken und den geistigen Segen, der Abraham zugesagt worden, nicht ausschließen. V. 12. „Wie soll ich allein tragen eure Bürde und eure Last und eure Streitsachen?" Die Last und Bürde des Volks ist das Volk selbst mit seinen Angelegenheiten und Händeln, das auf Mose's Schultern liegt. V. 13 ff. הָבוּ לָכֶם gebt her, schaft euch. לָכֶם *dat. commodi;* über die Form הָבוּ vgl. *Ew.* §. 227ᵃ. Die Gemeinde soll weise, einsichtsvolle und wolbekante Männer nach ihren Stämmen d. h. stammweise vorschlagen, die Mose zu Häuptern d. h. zu Richtern über das Volk setzen will. Bei ihrer Bestallung erteilt er ihnen die erforderliche Instruction v. 16: „Hören solt ihr zwischen euren Brüdern" d. h. als Vermittler beide Parteien anhören, und gerecht richten ohne Ansehen der Person. הַכִּיר פָּנִים das Gesicht ansehen, s. v. a. נָשָׂא פָּנִים Lev. 19, 15 d. h. parteiisch verfahren, vgl. Ex. 23, 2. 3. „Das Gericht ist Gottes" d. h. von Gott geordnet und im Namen Gottes d. i. seiner Gerechtigkeit entsprechend zu verwalten; daher die Ausdrucksweise: vor Gott bringen Ex. 21, 6. 22, 7 f. u. ö. Ueber die zu schweren Sachen, welche die Richter vor Mose bringen sollen, s. zu Ex. 18, 26.

V. 19—46. Von Seiten Gottes und Mose's war alles geschehen, um Israel bald und wolbehalten nach Canaan zu führen. Die Schuld, daß dasselbe 40 Jahre in der Wüste bleiben mußte, lag allein in seinem Widerstreben gegen die Gebote Gottes. Die Unzufriedenheit des Volks mit der göttlichen Führung äußerte sich schon an den ersten Lagerstätten in der Wüste Num. 11 u. 12; davon sieht aber Mose hier ab und erinnert nur an die Empörung bei Kades Num. 13 u. 14, weil diese die Verurteilung des widerspenstigen Geschlechts zum Aussterben in der Wüste nach sich zog. V. 19. Vom Horeb aufbrechend zogen wir durch die große und furchtbare Wüste, die ihr gesehen d. h. kennen gelernt habt, nämlich die Wüste *et Tih* (s. S. 232) des Wegs zum Gebirge der Amoriter, und kamen bis Kades-Barnea (s. zu Num. 12, 16). הָלַךְ *c. accus.* eine Gegend durchgehen, vgl. 2, 7. Jes. 50, 10 u. a. Dort erklärte Mose den Israeliten, sie wären nun gekommen zum amoritischen Gebirgslande, welches Jehova ihnen geben werde; das Land läge vor ihnen, sie möchten es ohne Furcht und Scheu einnehmen v. 20 f. Sie aber schlugen vor, Männer auszusenden, und das Land mit seinen Städten und den Weg in dasselbe zu erkunden. Diesen Vorschlag billigte Mose und sandte 12 Männer aus, von jedem Stamme einen, die das Land durchzogen u. s. w., wie Num. 13 des Näheren berichtet und zu j. St. erläutert worden v. 22—25. Die Aufforderung Mose's, das Land einzunehmen (v. 20 f.), ist dort nicht ausdrücklich erwähnt, aber *implicite* in der Tatsache der Aussendung von Kundschaftern enthalten, die ja keinen andern Zweck haben konte als den, in das Land einzudringen und es einzunehmen. Von dem Berichte der Kundschafter erwähnt Mose in v. 25 zunächst nur ihre Aussage über die Beschaffenheit des Landes, daß dasselbe gut sei, um in v. 26 das Widerstreben des Volks, in dasselbe einzudringen, damit in Contrast zu stellen. V. 26 f. „Ihr aber woltet nicht hinaufziehen und waret widerspenstig gegen den Mund d. h. den ausgesprochenen Willen Jehova's eures Gottes, und murretet in euren Zelten und spracht: indem Jehova uns haßte, hat er uns aus dem Lande Aegypten geführt, um uns in die Hand der Amoriter zu geben uns zu vertilgen." שִׂנְאָה entweder *Infin.* mit Fömininendung oder *nomen verbale* mit dem *Accus.* construirt, vgl. *Ges.* §. 133. *Ew.* §. 238ᵃ. — Mit dem „Murren in den Zelten" nimt Mose auf Num. 14, 1 Bezug und gibt dann die dort v. 2—4 beschriebene Empörung der Gemeinde so wieder, daß die in ihr sich offenbarende Gesinnung als der schnödeste Undank heraustrit, indem das Volk die größte von Gott ihm erwiesene Woltat, die Ausführung aus Aegypten, für eine Tat göttlichen Hasses erklärt. Zugleich deutet Mose damit, daß er die gegenwärtigen Glieder des Volks anredet, als hätten sie so gesprochen, während doch das ganze Geschlecht, das zu Kades sich empört hatte, in der Wüste gefallen war und ein neues Geschlecht um ihn versammelt ist, darauf hin, daß das sündliche Verderben, welches damals hervorgebrochen und dem Volke so bittere Früchte getragen, mit dem alten Geschlechte nicht ausgestorben

sei, sondern in dem gegenwärtigen Israel noch fortkeime und, wenn auch im Herzen tief verborgen, fortwuchere. — V. 28. „Wohin sollen wir hinaufziehen? Unsere Brüder (die Kundschafter) haben unser Herz ganz verzagt gemacht“ (הֵמַס eig. zerfließen machen, vgl. Jos. 2, 9) durch ihren Bericht Num. 13, 28f. 31—33, dessen wesentlicher Inhalt hier wiederholt wird. Der Zusatz בַּשָּׁמַיִם im Himmel, in ihn hineinragend zu: „Städte groß und befestigt“ ist nicht Ausdruck der Uebertreibung, sondern, da ihn auch Mose 9, 1 sich aneignet, rhetorische Ausmalung eines empfangenen Eindrucks von der Größe der Städte.[1] גְּדֹלִים עֲנָקִים s. zu Num. 13, 22. — V. 29—31. Auch der Versuch Mose's, dem verzagten und an der Bewältigung der Cananiter verzweifelnden Volke durch Hinweisung auf den in Aegypten und in der Wüste in so mächtiger und sichtbarer Weise erfahrenen Beistand des Herrn Mut einzuflößen und Vertrauen auf diesen seinen allmächtigen Helfer und Führer, hatte keinen Erfolg. Weil aber dieser Zuspruch Mose's ohne Erfolg blieb, so ist er in dem geschichtlichen Berichte Num. 14 übergangen und dort v. 6—9 nur erwähnt, was Josua und Caleb zur Ermutigung des Volkes taten, wegen der Folgen, welche das glaubensmutige Auftreten dieser Männer für sie selbst hatte. Das הַהֹלֵךְ לִפְנֵיכֶם v. 30 wird v. 33 wieder aufgenommen und weiter ausgeführt. Jehova — „wird für euch streiten gemäß allem (כְּכֹל) was, d. h. ganz ebenso wie, er an euch getan hat in Aegypten“, namentlich beim Durchzuge durchs rothe Meer (Ex. 14) „und in der Wüste, welche du gesehen hast (רָאִיתָ wie v. 19), wo (אֲשֶׁר ohne בּוֹ in loserer Verbindung, s. *Ew.* §. 331[c] u. 333[a]) Jehova dein Gott dich getragen, wie ein Mann seinen Sohn trägt“ d. h. in der väterlichen Weise dich unterstützt, gepflegt und versorgt hat; vgl. das ähnliche Bild Num. 11, 12 und in weiterer Ausführung Ps. 23. — V. 32f. „Und selbst bei diesem Worte bliebt ihr ungläubig gegen den Herrn“, d. h. trozdem daß ich euch an alle Erfahrungen der gnädigen Durchhilfe eures Gottes erinnerte, verharrtet ihr im Unglauben. Das *partic.* אֵינְכֶם מַאֲמִינִם „ihr waret nicht glaubend“ soll den Unglauben als einen andauernden Zustand bezeichnen. Dieser Unglaube war eine um so schwerere Versündigung, als der Herr euer Gott in der Wolken- und Feuersäule auf dem ganzen Wege führend und schirmend vor euch herzog. Zur Sache vgl. Num. 9, 15ff. 10, 33. mit Ex. 13, 21f. — V. 34—36. Darum ward Jehova zornig, als er diese lauten Reden hörte und schwur, keinen von diesen Männern, diesem bösen Geschlechte, in das verheißene Land kommen zu lassen, außer Caleb, weil dieser dem Herrn treu nachfolgte; vgl. Num. 14, 21—24. Das *Jod* an וּלְכָלֵבִי ist der altertümliche Bindelaut des *stat. constr.*, s. zu Gen. 31, 39.

Um aber dem Volke das Gericht des heiligen Gottes in seinem gewaltigen Ernste zu Gemüte zu führen, schaltet Mose v. 37 ein: „Auch über mich zürnte Jehova um euretwillen, sprechend: auch du solst nicht dort-

1) „Die Augen des Klein- oder Unglaubens sahen die Städte wirklich himmelhoch ragen — die Augen des Glaubens sahen sie nicht minder hoch, nämlich im Verhältnis zur eigenen Kraft. Der Glaube verbirgt sich die Schwierigkeiten nicht, um dem Herrn, der über dieselben hinweghilft, nichts von dem ihm gebürenden Preise zu entziehen“ (*Schultz*).

hin kommen,“ und zwar noch ehe er Josua erwähnt, der gleich Caleb von jenem Gerichte ausgenommen wurde, weil er mit dieser Einschaltung zugleich beabsichtigte, dem Volke einzuprägen, wie der Herr auch im Zorne seines Bundes eingedenk war und selbst bei der Verurteilung seines Knechtes Mose doch dem Volke in Josua einen Führer gegeben hat, der es in das verheißene Erbteil bringen solte. Aus der sachlichen Verbindung dieses Ereignisses, das nach Num. 20, 1—13 erst bei der zweiten Ankunft der Gemeinde in Kades vorgefallen, mit jenem früheren Gottesgerichte zu Kades darf man durchaus nicht auf Gleichzeitigkeit dieser beiden Facta schließen wollen und zu dem: „auf mich zürnte der Herr“ suppliren: „bei jener Gelegenheit.“ Denn Mose will das Volk nicht Geschichte und Chronologie lehren, sondern die Heiligkeit der Gerichte des Herrn ihm predigen. Mit dem בִּגְלַלְכֶם „euretwegen“ will Mose sich selber nicht von aller Schuld freisprechen. Seine Versündigung bei dem Haderwasser wird auch in unserem Buche (vgl. 32, 51) nicht verschwiegen. Hier aber würde er durch Hervorhebung der eigenen Verschuldung die Absicht, in der er dieses Ereignis erwähnt, geschwächt haben, nämlich die Absicht, dem Volke das Gewissen zu schärfen und durch Vorhaltung der ganzen Größe seiner Schuld ihm einen heilsamen Schrecken vor der Sünde einzuflößen. Um dem falschen Troste über die eigene Sünde, daß ja auch hochbegnadigte Männer Gottes sich vergehen, keinen Vorschub zu leisten, hebt Mose hier nur heraus, daß das Hadern des Volks mit ihm die Veranlassung war, daß der Zorn Gottes auch ihn getroffen hat. V. 38. „Der vor dir steht“ s. v. a. in deinem Dienste steht Ex. 24, 13. 33, 11, vgl. für diese Bed. von עָמַד לִפְנֵי 10, 8. 18, 7. 1 Kg. 1, 28 u. a. „Ihn stärke“ vgl. 31, 7 und hinsichtlich der Bestallung Josua's zum Führer Israels vgl. Num. 27, 18ff. Das Suffix an נַחֲלָתָהּ bezieht sich auf הָאָרֶץ v. 35 zurück. Josua wird an Israel das Land zum Erbe verteilen, nämlich (v. 39) an das junge Israel, die Kinder des verurteilten Geschlechts, die Mose in der weitern Mitteilung des göttlichen Gerichtsurteils Num. 14, 31 durch den Zusatz: „welche heute nicht wissen, was gut und böse“ als unbeteiligt an der Versündigung ihrer Eltern darstellt. לֹא יָדַע טוֹב וָרָע bezeichnet den Zustand geistiger Unmündigkeit und sittlicher Unzurechnungsfähigkeit Jes. 7, 15f. Anders 2 Sam. 19, 36. — In v. 40—45 führt er weiter nach Num. 14, 39—45 aus, wie das Volk durch sein Widerstreben gegen den göttlichen Befehl, in die Wüste zurückzuziehen (v. 41 vgl. mit Num. 14, 25), sich nur noch mehr ins Unglück brachte, wie es den verwegenen Versuch, wider den ausgesprochenen Willen des Herrn in Canaan einzudringen, mit schmählicher Niederlage büßen mußte. Für וַיַּעְפְּלוּ לַעֲלוֹת „sie handelten vermessen hinaufzuziehen“ (Num. 14, 44) sagt Mose hier v. 41: תָּחֳרִמוּ לַעֲלוֹת „ihr handeltet leichtfertig hinaufzuziehen“ (חִין nach dem arab. هَانَ *levis, facilis fuit, II vilipendit*), und v. 43 תָּזִדוּ וַתַּעֲלוּ „ihr handeltet verwegen und zogt hinauf.“ הֵזִיד von זוּד sieden, überwallen Gen. 25, 29 bed. unbesonnen, übermütig, verwegen handeln. Ueber das Einzelne in v. 44 s. die Erkl. zu Num. 14, 45. — V. 45f. „Da kehrtet ihr um und weintet vor Jehova“ d. i. vor dem Heiligtum, „aber Jehova hörte nicht

auf eure Stimme." שׁוּב bezeichnet nicht die Rükkehr nach Kades, sondern die innere Umkehr, freilich nicht die ware Bekehrung zur Buße, sondern nur das Aufgeben des vermessenen Handelns gegen Gottes Gebot, die Wendung vom trotzigen Handeln zu glaubensloser Klage über das erlittene Unglück. Solche Klage erhört Gott nicht. „Und ihr saßet (bliebet) in Kades viele Tage, die ihr bliebet" d. h. nicht so viele Tage wie ihr schon vorher, vor der Rükkehr der Kundschafter dort gewesen, oder: so lange wie ihr in den andern Stationen bliebet, nämlich die Hälfte von 38 Jahren (nach *Seder Olam* und vielen Rabb.), sondern: so lange als ihr eben dort geblieben seiet, wie aus der Vergleichung von 9,25 erhellt. Den Zeitraum des Bleibens in Kades näher anzugeben erschien überflüssig, weil er dem Volke, zu welchem Mose redete, bekant war. Daher begnügt er sich ihn durch Hinweisung auf seine allen bekante Dauer zu fixiren. Uns freilich ist es unmöglich, die Zeit des Bleibens in Kades zu bestimmen, weil der Ausdruck: „viele Tage" sehr relativ ist, eben so gut mehrere Jahre, als etliche Monate oder Wochen bezeichnen kann. Keinenfalls aber berechtigt er zu der Annahme von *Fries* u. A., daß ein völliger Wegzug des ganzen Volks von Kades gar nicht stattgefunden habe. Diese Annahme steht mit 2, 1 in Widerspruch. Der Wechsel der Subjecte: ihr saßet in Kades u. s. w. (v. 46) und: wir wandten uns und brachen auf (2, 1) beweist durchaus nicht, daß nur Mose mit dem ihm sich anschließenden Teile der Gemeinde weggezogen, der ihm oder vielmehr dem Herrn am meisten entfremdete Teil des Volks aber dort geblieben sei. Der Subjectswechsel erklärt sich vielmehr daraus, daß Mose von der Betrachtung der Vorfälle in Kades, die er dem Volke zur Warnung vorgehalten, nun zur Besprechung der weiteren Führung Israels übergeht. Die Vorhaltung jener Ereignisse hatte ihn von v. 22 an unwillkürlich darauf geführt, sich von dem Volke zu unterscheiden und das Volk anzureden, um ihm sein Widerstreben gegen Gott aufzudecken. So wie er nun damit zu Ende gekommen, kehrt er zu der communicativen Redeweise zurück, mit der er nicht nur v. 6 begonnen, sondern die er auch bis v. 19 eingehalten hatte.

Cap. II u. III. Rückblick auf die göttliche Führung Israels um Edom und Moab herum bis zur Grenze der Amoriter und auf den gnadenreichen Beistand des Herrn bei Eroberung der Königreiche Sihons und Ogs.

V. 1—23. **Der Zug von Kades bis zur Grenze der Amoriter.** V. 1. Nach längerem Verweilen in Kades wurde der Rückzug in die Wüste angetreten. Die W.: „wir brachen auf — des Wegs zum Schilfmeere" weisen zurück auf Num. 14, 25. Dieser Aufbruch wird durch den Zusatz: „wie Jehova zu mir geredet" ausdrücklich als Befolgung jenes dort mitgeteilten göttlichen Befehls dargestelt. Mose redet also hier nicht von dem zweiten Aufbruche der Gemeinde von Kades, um nach dem Berge Hor zu ziehen (Num. 20, 22), sondern von dem ersten nach Verurteilung des aus Aegypten gezogenen Geschlechts. „Und wir umgingen das Gebirge Seir viele Tage." In diesem Umgehen des Gebirgs Seir ist das 38jährige Umherziehen in der Wüste begriffen, jedoch nicht so, daß man sich dasselbe als ein „Hin- und Zurück- und ein neues Hinziehen in die Araba" (*Schultz*) vorstellen darf. Wie Mose die Wiedersammlung der Gemeinde in Kades (Num. 20, 1) übergeht, so sieht er auch von dem Hin- und Herziehen in der Wüste ab und faßt nur den lezten Zug von Kades zum Berge Hor näher ins Auge, um der Gemeinde ins Gedächtnis zu rufen, wie der Herr sie dem Ziele ihrer Wanderung entgegengeführt habe. — V. 2 ff. Als sie die Araba bis zum südlichen Ende durchzogen hatten, gebot ihnen der Herr sich nach Norden zu wenden, d. h. um das Südende des Gebirges Seir herum zu ziehen und an der östlichen Seite desselben nordwärts vorzurücken (s. zu Num. 21, 10), ohne mit den Edomitern sich in Krieg einzulassen (הִתְגָּרוּ sich aufreizen gegen jem. zum Streit מִלְחָמָה), da er ihnen von deren Lande nicht einen Fußtritt breit geben werde. Denn das Gebirge Seir habe er Esau (den Edomitern) zum Besitze gegeben. Darum sollen sie Lebensmittel und Wasser von ihnen für Geld kaufen (כָּרָה graben, Wasser graben f. sich Wasser verschaffen, sofern es dabei öfter nicht blos zu schöpfen, sondern auch Brunnen zu graben galt, Gen. 26, 25. Die Bed. kaufen hat כָּרָה nicht). V. 7. Dies können sie auch, denn der Herr hat sie gesegnet in allem Werke ihrer Hand, d. h. nicht blos in der Viehzucht, die sie in der Wüste trieben (Ex. 19, 13. 34, 3. Num. 20, 19 u. 32, 1 ff.), sondern überhaupt in allem, was sie für ihren Lebensunterhalt taten, z. B. wenn sie bei längerem Verweilen an einer Lagerstätte an geeigneten Stellen säeten und ernteten oder Produkte der Hanthierung und Kunstfertigkeit an die Araber der Wüste verhandelten. „Er hat dein Gehen durch diese große Wüste beachtet" (יָדַע kennen, dann sich bekümmern Gen. 39, 6, fürsorglich beachten Prov. 27, 23. Ps. 1, 6) und 40 Jahre dir nichts mangeln lassen, vielmehr, so oft Mangel eintrat, wunderbar jeder Not abgeholfen. — V. 8. Diesem göttlichen Befehle gemäß zogen sie an den Edomitern vorbei, an ihrem Gebirge vorüber „vom Wege der Araba, von Elath (s. zu Gen. 14, 6) und Ezjongeber (s. zu Num. 33, 35) her" *sc.* in die Steppen Moabs, wo sie zur Zeit lagerten.

Das nämliche Verhalten befahl ihnen Gott gegen die Moabiter, als sie deren Grenze sich näherten v. 9. Auch deren Land solten sie nicht antasten, weil der Herr den Nachkommen Lots *Ar* zum Besitze gegeben. In v. 9 sind die Moabiter und in v. 19 auch die Ammoniter genant. Die Moabiter werden als „Söhne Lots" bezeichnet, aus demselben Grunde, aus welchem v. 4 die Edomiter „Brüder Israels" genant sind. Israel soll die Bande der Blutsverwandtschaft mit diesen Völkern heilig halten. *Ar*, die Hauptstadt von Moabitis (s. zu Num. 21, 15), bezeichnet hier das nach der Hauptstadt benante und von ihr beherschte Land. — V. 11 f. Zur Bestätigung dessen, daß die Moabiter und auch die Edomiter das von ihnen bewohnte Land von Gott zum Eigentum erhalten haben, schaltet Mose in die Rede Jehova's einige ethnographische Notizen über die früheren Bewohner jener Gegenden ein, aus welchen erhellt, daß Edom und Moab dieselben nicht durch eigene Kraft ausgerottet, sondern daß, wie v. 21 f.

ausdrücklich gesagt wird, Jehova sie vor ihnen her vertilgt habe. „Die *Emim* wohnten ehedem darin“ *sc.* in *Ar* und seinem Gebiete, in Moabitis, ein hohes (d. h. starkes) und zahlreiches Volk von riesiger Körpergröße, das ebenso wie die *Enakiten* zu den *Rephaiten* gezählt wurde. אֵמִים d. h. Furchtbare, Schreckliche wurden sie von den Moabitern genant. Ob diese ältere oder ursprüngliche Bevölkerung von Moabitis hamitischer oder semitischer Abkunft war, läßt sich eben so wenig bestimmen als sich der genealogische Zusammenhang der *Emim* mit den *Rephaim* ermitteln läßt. Ueber die *Rephaim* s. Bd. I S. 148 und über die *Enakiten* zu Num. 13,22. — V. 12. Ganz im Dunkeln liegt auch die Herkunft der *Horiten* (d. i. Hölenbewohner) auf dem Gebirge *Seir*, die von den Nachkommen Esau's aus ihrem Besitze verdrängt und ausgerottet wurden, s. zu Gen. 14, 6 u. 36,20. — Die W.: „wie Israel dem Lande seines Besitzes, welches Jehova ihnen gegeben, getan hat,“ setzen nicht die Eroberung des Landes Canaan und die nachmosaische Zeit voraus, sondern אֶרֶץ יְרֻשָּׁתוֹ ist das unter Mose von den Israeliten eroberte und an die 2½ Stämme verteilte Ostjordanland (Gilead und Basan), das auch 3, 20 als יְרֻשָּׁה, die Jehova diesen Stämmen Israels gegeben, bezeichnet wird. — V. 13—15. Darum soll Israel aus der Wüste Moabs d. i. der Moabitis gegen Osten begrenzenden Wüste sich aufmachen und den Bach *Sared* überschreiten, um gegen das Gebiet der Amoriter vorzurücken; s. zu Num. 21,12 f. Dies geschah 38 Jahre nach der Verurteilung des Volks zu Kades (Num. 14, 23. 29), als das von Gott verworfene Geschlecht ganz ausgestorben war (תָּמַם alle werden, verschwinden), so daß von demselben niemand das verheißene Land zu sehen bekam. Diese starben aber nicht alle des natürlichen Todes, sondern „es war auch die Hand des Herrn wider sie, sie zu verstören“ (הָמַם eig. verwirren, denn namentlich von dem Schrecken, durch den Jehova seine Feinde vernichtet Ex. 14, 24. 23,27 u. ö.) *sc.* durch außerordentliche Strafgerichte, wie Num. 16,35. 17,14. 21,6. 25,9. — V. 16—19. Nachdem dieses Geschlecht ganz ausgestorben war, eröffnete der Herr Mosen und durch ihn dem Volke, daß sie die Grenze von Moab d. i. den Arnon (v. 24 vgl. zu Num. 21,13), das Land von Ar (s. zu v. 9) überschreiten, „gegenüber den Söhnen Ammons nahen“ d. h. in die Nähe der östlich von Moab wohnenden Ammoniter vorrücken, jedoch auch diese Nachkommen Lots nicht befeinden solten, weil er von dem denselben zum Besitze gegebenen Lande ihnen nichts geben werde (v. 19 wie v. 5 u. 9). — Zur Begründung dessen sind v. 20—22 wiederum (wie v. 10 f.) ethnographische Notizen über die ältere Bevölkerung des Ammoniterlandes in die Rede Gottes eingefügt. Auch Ammonitis wurde für ein Land der Rephaiten geachtet, weil Rephaiten darin wohnten, welche die Ammoniter *Samsummim* nanten. זַמְזֻמִּים von זָמַם summen, dann sinnen s. v. a. summende, tobende Leute, warscheinlich dieselbe Völkerschaft, die Gen. 14, 5 זוּזִים heißt. Dieses Riesenvolk vertilgte Jehova vor den Ammonitern (v. 22), gleichwie er hinsichtlich der auf dem Gebirge Seir wohnenden Söhne Esau's getan hat, nämlich daß er die Horiten vor ihnen vertilgte, so daß die Edomiter an ihrer Statt dort bis auf diesen Tag wohnen. V. 23. Wie die Horiten von den Edomitern, so wurden auch die *Avvĕer* (עַוִּים), die

an der Südwestecke Canaans bis Gaza in Gehöften (Dörfern) wohnten, durch die von *Caphtor* (s. zu Gen. 10, 14) ausgegangenen *Caphtoriten* aus ihrem Besitze vertrieben und ausgerottet, obwol nach Jos. 13,3 sich damals noch Reste von ihnen neben den Philistern erhalten hatten. Diese Notiz scheint nur der sachlichen Analogie halber an die vorhergehenden Bemerkungen angereiht zu sein, ohne daß damit angedeutet werden soll, daß die Israeliten gegen die später in die Philister aufgehenden Caphtoriten dieselbe Stellung einnehmen sollen, wie gegen die Nachkommen Esau's und Lots.

V. 24—37. **Der göttliche Beistand bei der Einnahme des Königreiches des Sihon.** V. 24 ff. Während die Israeliten die stammverwandten Edomiter, Moabiter und Ammoniter nicht bekriegen und aus dem von Gott ihnen gegebenen Besitze vertreiben dürfen, gibt der Herr ihnen die in Gilead und Basan eingedrungenen Amoriter preis. V. 24 f. Am Arnon, der Grenze des Amoriterreiches des Sihon lagernd, forderte er sie auf, diese Grenze zu überschreiten und das Land Sihons einzunehmen, mit der Verheißung, daß er diesen König mit seinem ganzen Lande in ihre Gewalt gegeben und von nun an (הַיּוֹם הַזֶּה diesen Tag, an dem Israel über den Arnon geht) Furcht und Schrecken vor Israel auf alle Völker unter dem ganzen Himmel legen werde, daß dieselben, sobald sie das Gerücht von Israel vernehmen, vor ihnen erzittern und sich winden werden. חָחֵל רָשׁ „fang an, nimm ein, oratorisch für: fang an einzunehmen (רָשׁ in Pausa für רֵשׁ 1, 21). Der Ausdruck: alle Völker unter dem ganzen Himmel ist hyperbolisch, aber doch nicht blos auf die Cananiter und andere benachbarte Völker zu beschränken, sondern gemäß dem Folgenden von allen Völkern zu verstehen, zu welchen das Gerücht von den Großtaten des Herrn an und für Israel gelangt, vgl. 11,25 u. Ex. 23,27. אֲשֶׁר so daß wie Gen. 11,7. 13,16. 22,14 u. ö. וְיָחֵלּוּ mit dem Accente auf *ultima* wegen des ו *consec.* (*Ew.* §. 234[d]), von חוּל vor Schmerz, hier vor Angst sich winden. — V. 26—29. Wenn Mose dessen ungeachtet nach v. 26 ff. vgl. mit Num. 21, 21 ff. Boten mit Worten des Friedens an den König Sihon sandte, so geschah dies, um dem Amoriterkönige zu zeigen, daß er durch eigene Schuld Reich, Land und Leben verliere. Die Absicht, friedlich durch sein Land zu ziehen, war ernstlich gemeint, obgleich Mose infolge der göttlichen Eröffnung vorauswußte, daß derselbe seine Anträge zurückweisen und Israel feindlich entgegentreten würde. Denn Sihons Reich gehörte nicht zum Lande Canaan, das Gott den Patriarchen für ihre Nachkommen verheißen hatte, und das göttliche Vorherwissen von der Verstockung Sihons hebt die Freiheit seiner Willensentschließung wie seines Tuns und Lassens eben so wenig auf, als der Umstand, daß v. 30 das Nichtwollen Sihons als eine Wirkung seiner Verstockung vonseiten Gottes bezeichnet wird. Die Verstockung ist eben so sehr Tat menschlicher Freiheit und Schuld als Folge göttlichen Verhängnisses, wie bei Pharao, vgl. die Erörterung Bd. I S. 349 ff. Ueber *Kedemot* s. S. 300 f. בַּדֶּרֶךְ בַּדֶּרֶךְ s. v. a. auf dem Wege und immer wieder auf dem Wege d. h. durchweg nur auf der öffentlichen Landstraße, wie Num. 20,19. Ueber das v. 29 erwähnte Benehmen der Edomiter gegen

Israel s. S. 299. In gleicher Weise versorgten auch die Moabiter Israel für Geld mit Lebensmitteln. Diese Angabe steht nicht in Widerspruch mit dem 23,5 den Moabitern zum Vorwurfe gemachten unbrüderlichen Benehmen, daß sie Israel auf seinem Zuge nicht mit Brot und Wasser entgegengekommen wären. Das קִדֵּם entgegen- und zuvorkommen bezeichnet gastfreundliche Aufnahme, unentgeldliche Darreichung von Speise und Trank, was von dem Verkaufen für Geld wesentlich verschieden ist. בְּעֵר v. 29 wie v. 18. Das Suffix an בּוֹ v. 30 bezieht sich auf den König, der als Landesherr statt seines Landes genant ist, wie Num. 20,18. — V. 31. Die Weigerung Sihons war von Gott über ihn verhängt als Gericht der Verstockung, das seinen Untergang herbeiführte. כַּיּוֹם הַזֶּה abgekürzte Ausdrucksweise für: wie es diesen Tag geschehen d. h. wie die Erfahrung nunmehr gezeigt hat, vgl. 4, 20 u. ö. — V. 32—37. Die Niederlage Sihons, wie schon Num. 21, 23—26 in der Hauptsache berichtet ist. Der Krieg war ein Vertilgungskrieg, bei dem alle Städte mit dem Banne (s. Lev. 27, 29) belegt wurden, d. h. die ganze Bevölkerung an Männern, Weibern und Kindern getödtet und nur das Vieh und die sachliche Habe von den Siegern für sich erbeutet wurde. עִיר מִתִם v. 34 ist die Stadtbevölkerung an Männern. V. 36. So verfuhren sie mit dem ganzen Reiche Sihons. „Von Aroër am Rande des Arnonthales (s. zu Num. 32, 34), und zwar von der Stadt, die im Thale“ d. i. *Ar* oder *Areopolis* (s. zu Num. 21, 15), indem zu Aroër als inclusivem *terminus a quo* des eingenommenen Landes noch die moabit. Hauptstadt Ar als exclusiver *terminus* hinzugefügt ist, wie Jos. 13, 9 u. 16, „und bis nach Gilead“, das sich nördlich gegen den Jabbok (Zerka) hin erhebt (s. zu 3, 4), „war uns keine Stadt zu hoch“ d. h. so gewaltig, daß wir sie nicht einnehmen konten. V. 37. Nur an das Land der Ammoniter zog Israel nicht hinan, nämlich an die ganze Seite des Baches Jabbok d. i. das auf der Ostseite des obern Jabbok gelegene Gebiet der Ammoniter, und die Städte des Gebirges d. h. des ammonitischen Berglandes, und „an alles, was der Herr geboten hatte“ *sc.* nicht wegzunehmen. Damit steht die Angabe Jos. 13, 25, daß dem Stamme Gad die Hälfte des Landes der Ammoniter gegeben worden sei, nicht in Widerspruch. Denn dort ist von dem Teile des Ammoniterlandes zwischen dem Arnon und Jabbok die Rede, den die Amoriter unter Sihon den Ammonitern entrissen hatten, vgl. Jud. 11, 13 ff.

Cap. III, 1—11. **Die göttliche Fürsorge bei der Eroberung des Königreiches des Og von Basan.** V. 1 ff. Nach der Besiegung des Königs Sihon und der Eroberung seines Landes konten die Israeliten an den Jordan ziehen. Da jedoch der mächtige Amoriterkönig Og die nördliche Hälfte von Gilead und ganz Basan inne hatte, so wandten sie sich zunächst nordwärts und zogen den Weg nach Basan, um auch diesen König, den der Herr gleichfalls in ihre Hand gegeben hatte, zu besiegen und sein Land zu erobern, vgl. Num. 21, 33—35. Bei *Edrei*, dem heutigen *Draà* (s. S. 309), schlugen sie ihn aufs Haupt, ohne ihm einen Ueberrest zu lassen, und nahmen alle seine Städte weg, nämlich, wie hier v. 4 ff. genauer angegeben wird, „60 Städte, den ganzen Landstrich *Argob*,

das Königreich Ogs in Basan.“ Diese drei Bestimmungen gehen auf ein und dasselbe Gebiet. Der ganze Landstrich *Argob* umfaßte die 60 Städte, welche das Königreich Ogs in Basan bildeten, d. h. alle Städte des Landes Basan, nämlich nach v. 5 alle festen Städte außer den unbefestigten, offenen Landstädten Basans. חֶבֶל Meßschnur, dann das mit der Meßschnur zugemessene Land oder Gebiet. Der Name: „Landstrich *Argob*“, den die Landschaft Basan hier v. 4. 13. 14 u. 1 Kg. 4, 13 führt, komt von רִגּוֹב warsch. Steinhaufen, verwandt mit רֶגֶב Erdscholle, Erdklumpen Hi. 21, 33. 38, 38. Die Targumisten übersetzen richtig: תְּרַכּוֹנָא *Trachona* von τραχών rauhe, unebene steinichte Landschaft, so genant nach den Basalthügeln von Hauran, gleichwie die dem Hauran ähnliche Ebene ostwärts vom Dschebel Hauran bisweilen *Tellul* genant wird von ihren Tells oder Hügeln (*Burckh.* Syr. S. 173).[1] Auch den Namen *Basan* hat diese Landschaft von ihrer Bodenbeschaffenheit erhalten; denn בָּשָׁן, arab. بَثَنَةٌ bed. *solum aequale et molle.* Die arab. Uebersetzer geben den Namen בָּתַנְיָה, woher das griech. *Βαταναία, Batanaea* und vielleicht auch der heutige Name der Gegend am nordöstlichen Hauranabhange im Rücken des Gebirges Hauran, *Bethenije*, stammen. — Die Benennung *Argob* ist warscheinlich von dem nordöstlichen Teile der Landschaft Basan ausgegangen, von dem heutigen *Ledscha* mit seinem steinichten, „mit Haufen von Felsstücken bedeckten Boden“ (*Burckh.* S. 196), oder vielmehr von der erst durch *Wetzsteins* Reisebericht näher bekant gewordenen großen Vulcanregion östlich von Hauran, deren „südlicher Teil, welcher den Namen *Harra* führt, mit losen vulcanischen Steinen dicht bedekt ist, zwischen denen sich einzelne Eruptionskegel erheben“ (*Wetzst.* S. 6), und deren Mittelpunkt das *Safa* bildet, „ein beinah 7 Stunden langes und eben so breites Gebirge,“ in welchem „die aus den Kratern strömende schwarze Masse sich häufte Welle auf Welle, so daß die Mitte die Höhe eines Gebirges annahm, ohne jene sanften Formen gewöhnlicher Gebirge zu bekommen“ — „der schwarze mattglänzende Lavaguß voll zahlloser, mit dünnen Gewölben überbrückter Ströme versteinerter, oft auch hellrother Wellen, die sich aus den Kratern über das Hochplateau die Abhänge herab wälzen“ (*Wetzst.* S. 6. u. 7). Später wurde dieser Name auf die ganze Landschaft Hauran (= Basan) übertragen, weil nicht blos der Dschebel Hauran durchweg von vulcanischer Bildung ist, sondern auch das Erdreich der Ebene durchgehends aus einem durch Verwitterung vulcanischen Gesteins erzeugten rothbraunen Humus besteht, und selbst „die *Ledscha*fläche eine Ausströmung der Krater des Haurangebirges ist“ (*Wetzst.* S. 23). Durch diese vulcanische Beschaffenheit des Bodens unterscheidet sich Hauran charakteristisch von Belka, dem Dschebel Adschlun und der zwischen dem galiläischen Meere und dem obern Jordan einer- und der Ebene Hauran andrerseits gelegenen Ebene Dschaulan, die bis an den

1) Viel ferner liegt die Ableitung von dem Flecken *Ἀργὸβ πρὸς Γέρασαν πόλιν Ἀραβίας*, nach dem *Onomast.* 15 röm. Meilen westlich von *Gerasa*, welcher bei *Josephus Ant. XIII, 15, 5* Ῥαγαβὰ heißt.

südlichen Abfall des Hermon hinaufreicht. In diesen Landschaften herscht die Kalkstein- und Kreidebildung vor, die sich zur Basaltbildung des Hauran wie Weiß zu Schwarz verhält, vgl. *v. Raum.* Pal. S. 75 ff. — Das Land der Kalkstein- und Kreidebildung ist reich an Hölen, die zwar auch in Hauran nicht ganz fehlen, wie *v. Raum.* meint, aber doch nur im östlichen und südöstlichen Hauran sich finden, wo die meisten vulcanischen Erhebungen jezt von Troglodyten durchwühlt sind (s. *Wetzst.* S. 92 u. 44 ff.). Das ware Hölenland im Osten des Jordan ist aber Nordgilead, nämlich *Erbed* und *Suêt* (*Wetzst.* S. 92). Hier herschen die Troglodytenwohnungen vor, in Hauran dagegen die Städte und Dörfer mit ein- oder mehrstöckigen Häusern auf der Oberfläche der Erde, obgleich auch am östlichen Abfalle des Haurangebirges sich Ortschaften finden, deren Bauart den Uebergang von Hölenwohnungen zu den auf der Erde erbauten Ortschaften bildet, indem die Häuser so construirt sind, daß man Einschnitte von der Breite und Tiefe eines Zimmers in das Felsenplateau machte und diese Einschnitte mit einem soliden steinernen Gewölbe bedekte. Die auf diese Weise gebildeten Wohnungen haben vollkommen ein keller- oder tunnelähnliches Aussehen. Diese Bauart, wie sie *Wetzst.* S. 48 z. B. in *Hibikke* fand, gehört der grauen Urzeit an; und auch Ortschaften dieser Art waren mit einer Ringmauer umgeben. Auch die auf der Oberfläche des Erdbodens erbauten Ortschaften Haurans beschäftigen, in der Ferne betrachtet, Auge und Einbildungskraft aus mehrfachen Gründen. „Einmal stechen sie durch die schwarze Farbe des Baumaterials auf das Schärfste gegen die grüne Umgebung und die helle Atmosphäre ab. Zweitens imponiren sie durch die Höhe ihrer Mauern und den gedrängten Zusammenbau ihrer Häuser, die immer ein geschlossenes Ganzes bilden. Drittens werden sie von starken Türmen überragt. Viertens erscheinen sie in so gutem baulichen Zustande, daß man sich unwillkürlich der Täuschung hingibt, sie müßten bewohnt sein und man müßte Leute aus- und eingehen sehen" (*Wetzst.* S. 49). Die größeren Städte haben Ringmauern, die kleineren Ortschaften in der Regel keine: „der Rücken der geschlossenen Häuser konte als solche gelten." Das Baumaterial ist ein grauer, mit schimmernden Olivinteilchen geschwängerter Dolerit. „Die Steine verbindet selten Cement; aber die schönen, meist großen Quadern liegen wie gegossen über einander." „Die meisten in die Gassen oder ins Freie führenden Thüren der Häuser sind so niedrig, daß man sie nur gebükt passiren kann. Aber die größeren Gebäude und die Gassenausmündungen haben hohe Thüren, die immer sauber gearbeitet und oft mit Sculpturen und griechischen Inschriften geschmükt sind." Die „größern Thore haben entweder einfache oder (und meistenteils) Doppelthüren. Sie bestehen aus einer Steinplatte von Dolerit. Andere Thüren gibt es entschieden nirgends." Diese Steinthüren drehen sich mittelst Zapfen, die in die Ober- und Unterschwelle tief einfassen. „Ein Mann kann dergleichen Thüren nur schließen und öffnen, wenn er sich mit dem Rücken oder den Füßen gegen die Wand stemmt und dann mit beiden Händen die Thür vorwärts drükt" *Wetzst.* S. 50 ff., vgl. damit die Zeugnisse von *Buckingh., Burckh., Seetzen* u. A. bei *v. Raumer* Pal. S. 78 ff.

Mögen nun immerhin die jetzigen Ruinen Haurans zum größern Teile aus späterer Zeit stammen, vielleicht nabatäischen Ursprungs aus den Zeiten Trajans und der Antonine sein, so liefern sie doch bei der Stabilität des Orients und der eigentümlichen Bodenbeschaffenheit Haurans ein ziemlich treues Bild von den 60 Städten des Königreiches Ogs von Basan, die alle „befestigt waren mit hoher Mauer, Thoren und Riegeln" oder wie es 1 Kg. 4, 13 heißt, „mit Mauer und ehernem Riegel."[1] Die ehernen Riegel waren ohne Zweifel ebenso wie die Thore aus Basalt oder Dolerit, der leicht für Erz gehalten werden kann. Außer den 60 festen Städten nahmen die Israeliten noch sehr viele עָרֵי חַפְּרָזִי „Städte der Bewohner des platten Landes" d. h. unbefestigte offene Flecken und Ortschaften in Basan ein und belegten sie mit dem Banne, wie die Städte des Königs Sihon (v. 6 f. vgl. 2, 34 f.). Der *Infin.* חַחֲרִם ist als Gerundium zu fassen, vgl. *Ges.* §. 131, 2. *Ew.* §. 280[a]. Die Redeweise: „Königreich des Og *in* Basan" deutet an, daß das Reich des Og sich nicht auf das Land Basan beschränkte, sondern außer dieser Landschaft noch die nördliche Hälfte von Gilead umfaßte.

In v. 8—11 wirft Mose einen Blick auf das ganze, jenseit des Jordan eingenommene Land; zuerst (v. 9) nach seiner Ausdehnung vom Arnon bis zum Hermon, sodann (v. 10) nach seinen einzelnen Teilen, um das was der Herr für Israel getan in seiner ganzen Größe hervortreten zu lassen. Diesem Zwecke dienen auch die Notizen über die verschiedenen Namen des *Hermon* (v. 9) und über das Bett des Königs Og (v. 11). *Hermon* ist der südlichste Vorsprung des Antilibanus, der jetzige Dschebel *es Sheikh* oder Dsch. *et Teldsch* (ثلج). Der hebr. Name hängt nicht mit חֵרֶם *anathema* zusammen, wie *Hgstb.* (Beitrr. III S. 241 f.) nach dem Vorgange von *Hilarius* meint, und ist nicht erst von den Israeliten diesem Bergrücken beigelegt worden, der das von ihnen eingenommene Land gegen Norden begrenzte, sondern nach dem arab. حَرْم *prominens montis vertex* zu erklären, und war ein damals längst gebräuchlicher Name, welchen die Israeliten in ihrer Sprache שִׂיאֹן (= נְשִׂיאֹן der hohe erhabene) nanten (4, 48), ohne daß jedoch diese Benennung den herkömlichen Namen *Hermon* verdrängen konte. Die Sidonier nanten ihn שִׂרְיֹן, erweichte Form für שִׁרְיוֹן (1 Sam. 17, 5) oder סִרְיוֹן (Jer. 46, 4) *lorica,* Panzer; die Amoriter שְׂנִיר, vielleicht von derselben Bedeutung, nach dem arab. سَنَوَّر *loricae* zu urteilen. In Ps. 29, 6 steht שִׂרְיוֹן poetisch für *Hermon* und שְׂנִיר braucht Ezech. 27, 4 in einem Klagliede über Tyrus als synonym

1) Es ist auch nicht unmöglich, daß von den uralten Wohnhäusern der Ruinenstädte Haurans manche aus der Zeit vor der Eroberung des Landes durch die Israeliten stammen. „Einfach, aus schweren, roh zugehauenen eisenharten Basaltblöcken erbaut, mit sehr dicken Wänden, mächtigen steinernen Thoren und Thüren, deren manche bis 18 Zoll dick, und einst mit wuchtenden Riegeln versperrt, deren Spuren sich noch jezt zeigen, mögen solche Häuser Werke des uralten Riesenvolks der Rephaim sein, deren König Og von den Israeliten vor 3000 Jahren besiegt wurde." *Cf. Raumer* Pal. S. 80 nach *J. L. Porter five years in Damascus.*

mit *Libanon*, während 1 Chr. 5, 23 שְׂנִיר und *Cant.* 4, 8 שְׂנִיר neben dem Hermon genant ist als ein Teil des Antilibanus, indem es leicht geschehen konte, daß der amoritische Name an diesem oder jenem Gipfel dieses Gebirges haften blieb, wie ja auch arab. Geographen *Abulfeda, Maraszid* den Teil des Antilibanus von Baalbek bis Emesa (Homs, Heliopolis) *Sanir* (سنير) nennen. — V. 10. Die einzelnen Teile des eroberten Landes waren הַמִּישֹׁר die Fläche d. i. die amoritische Hochebene, die sich vom Arnon bis Hesbon und nordostwärts bis gegen Rabbat-Ammon hinzieht, mit den Städten *Hesbon, Bezer, Medeba, Jahza* und *Dibon* (4, 43. Jos. 13, 9. 16 f. 21. 20, 8. Jer. 48, 21 ff.), die weil sie ursprünglich den Moabitern gehörte, in Num. 21, 20 „das Feld Moabs" heißt (s. S. 303), und „das ganze Gilead" d. i. die Berglandschaft auf der Süd- und Nordseite des Jabbok, welche dieser Fluß in zwei Hälften teilt, von denen die südliche, bis Hesbon hinabreichende, zum Reiche Sihons gehörte (Jos. 12, 2) und von Mose den Rubeniten und Gaditen zugeteilt wurde (v. 12); die nördliche, in v. 13 das übrige Gilead genant, das heutige Dschebel *Adschlun*, sich bis zur Landschaft Basan (Hauran und Dschaulan) hinauf erstreckend zum Reiche Ogs gehörte (Jos. 12, 5) und dem manassitischen Geschlechte Machirs zu Teil wurde (v. 15 u. Jos. 13, 31), vgl. *v. Raum.* Pal. S. 229 f. Und ganz Basan bis Salcha und Edrei." Zu ganz Basan gehört nicht blos die Landschaft Hauran (Ebene und Gebirge), sondern unstreitig auch der im Westen der Ebene Hauran nach dem galil. Meere und dem obern Jordan hin liegende Landstrich *Dschedur* und *Dschaulan* oder das alte *Gaulanitis* (*Joseph. Ant. XVIII, 4, 6* u. a.), da das Reich des Og bis zum Gebiete von Geschur und Maacha hinaufreichte, s. zu v. 14. Doch hatte Og nicht die ganze Landschaft Hauran erobert, sondern nur den größeren Teil derselben. Sein Gebiet reichte ostwärts bis *Salcha* d. i. das jetzige *Szalchat* (صلخد) oder *Szarchad* (صرخد), c. 6 Stunden östlich von *Bosra*, südlich vom Dschebel Hauran, mit 800 Häusern und einem Kastelle auf Basaltfelsen, unbewohnt (vgl. *v. Raum.* Pal. S. 255), und nördlich bis *Edrei* d. i. das nördliche *Edrei* (s. zu Num. 21, 33), ein beträchtlicher Ruinenort nordwestwärts von *Bosra*, 3 bis 4 engl. Meilen im Umfange, in dessen alten Gebäuden gegenwärtig an 200 Familien (Türken, Drusen und Christen) wohnen; von den arab. Geographen (*Abulf. Ibn Batuta*) *Sora* (ذرع u. ذرعة), von neuern Reisenden *Adra* oder *Edra* (*v. Richter* Wallfahrten S. 172 f.) oder *Oesraa* (*Seetzen* I S. 50 ff.) oder *Ezra* (ازرا *Burckh.* Syr. S. 118 ff.) und *Edhra* (اذرع *Robins.* Pal. III S. 908) genant. Hienach lag fast der ganze Dschebel Hauran und auch der nördliche Teil der Ebene, namentlich das Ledscha, außerhalb des Königreiches des Og und des von den Israeliten in Besitz genommenen Landes Basan, obgleich *Burckhardt* Ezra zum Ledscha rechnet. — V. 11. In Basan wohnte noch zu Abrahams Zeiten (Gen. 14, 5) das Riesenvolk der *Rephaim*. Von dem Reste derselben war nur der König Og, den die Israeliten besiegten und tödteten, übrig geblieben. Um die Größe der göttlichen Gnade, die ihnen durch diesen Sieg zu Teil geworden, nicht aber

etwa, um die Größe Ogs glaubhaft zu machen, wie man Dinge aus längst vergangenen Zeiten durch Hinweisung auf ihre Ueberreste glaubhaft macht (*Spinoza, Peyrer.* u. A.), weist Mose auf das eiserne Bett dieses Königs hin, das sich in Rabbat-Ammon befinde und 9 Ellen lang und 4 E. breit sei „nach Manneselle" d. h. nach der gewöhnlichen, allgemein gültigen Elle; vgl. den analogen Ausdruck: Menschengriffel Jes. 8, 1. חֶלֶט für חֶלֶא synonym mit חֹטֶא. Die angegebene Größe dieses Bettes oder Bettlagers darf nicht befremden. Die gewöhnliche hebr. Elle betrug nur 1½ Fuß, warsch. nur 18 Dresdn. Zoll, vgl. m. Archäol. II §. 126 Anm. 4. Das Bett ist immer größer wie der Mann. Hier aber hat schon *Cleric.* vermutet, daß Og absichtlich über das notwendige Maß hinausgegangen sei, *ut posteritas ex lecti magnitudine de statura ejus, qui in eo cubare solitus erat, magnificentius sentiret,* und auf den analogen Fall von Alexander d. Gr. hingewiesen, der nach *Diod. Sic. 17, 95,* als er sich genötigt sah auf seinem Zuge nach Indien Halt zu machen, allerhand colossale Anstalten traf, unter andern in den Zelten für jeden Fußgänger zwei Lagerstätten, je 5 Ellen lang, und für jeden Reiter überdies noch 2 Krippen doppelt so groß als die gewöhnlichen machen ließ, „um ein Lager von Heroen darzustellen und den Landeseinwohnern sprechende Denkmale von riesigen Männern und deren übernatürlicher Körperstärke zu hinterlassen." In ähnlicher Absicht kann auch Og auf einem Feldzuge gegen die Ammoniter ein Riesenbett als Denkmal von seiner übermenschlichen Größe im Lande zurückgelassen haben, welches hernach die Ammoniter in ihrer Hauptstadt als Denkmal von der Größe ihres Feindes aufgestelt hatten.[1] Auf dieses den Israeliten bekant gewordene Riesenbett Ogs konte Mose hinweisen, und es bedarf nicht der wenig warscheinlichen Vermutung, daß die Ammoniter in einem Feldzuge gegen die Amoriter das Bett des Königs Og erobert und als Siegstrophäe in ihre Hauptstadt geschaft hätten.[2] „*Rabbat* der Söhne Ammons," kurzweg *Rabba* d. i. die Große genant Jos. 13, 25. 2 Sam. 11, 1 u. ö., war die Hauptstadt der Ammoniter, später *Philadelphia* warsch. nach Ptolemäus Philadelphus genant, bei *Polyb.* Παββατάμανα, bei *Abulf. Ammân,* wie ihre menschenleeren Ruinen noch gegenwärtig heißen, am *Nahr Ammân* d. i. dem obern Jabbok; vgl. *Burckh.* S. 612 ff. u. *v. Raum.* Pal. S. 268.

V. 12—20. **Rückblick auf die Verteilung des eroberten Landes.** Das eingenommene Land dieser beiden Königreiche gab Mose den 2½

1) „Man wird sehr häufig finden, daß sehr große Leute die Neigung haben, sich noch größer erscheinen zu lassen als sie wirklich sind." *Hqslb.* Beitrr. III. S. 246. Uebrigens gibt es noch jezt Riesen von 4 Ellen Länge und darüber. „Nach der N. Preuß. Zeit. 1857 Nr. 10 kam am 14. Jan. 1857 ein Ire, 8 Fuß 4 Zoll hoch, in Berlin an, und zwar 20 Jahr alt, vielleicht also noch wachsend; sein Großonkel soll 9 Zoll größer gewesen sein." *Schultz.*

2) Wenig für sich hat dagegen die Vermutung von *J. D. Mich., Vater, Winer* u. A., daß das eiserne Bett Ogs ein Todtenbett, ein Sarkophag von Basalt gewesen sei, wie man sie in jenen Gegenden noch jezt häufig findet, und zwar in der Größe von 9 Fuß Länge und 3½ Fuß Breite, ja von 12 Fuß Länge und 6 Fuß Höhe und Breite (vgl. *Burckh.* S. 220. 246 u. a., *Robins.* III S. 658, *Seetzen* I S. 355. 360 u. a.), und ganz unwarscheinlich ist die weitere Annahme, daß der Leichnam des gefallenen Königs nach Rabba gebracht und dort königlich beigesezt worden sei.

Stämmen zum Besitz; den Rubeniten und Gaditen den südlichen Teil von Aroër im Arnonthale (s. zu Num. 32, 34) und das halbe Gilead (bis zum Jabbok, s. zu v. 10) mit seinen Städten, die Jos. 13, 15—20 u. 24—28 aufgezählt werden; dem halben Stamme Manasse die nördliche Hälfte von Gilead und ganz Basan, nämlich den ganzen Landstrich Argob (s. zu v. 4 u. Num. 32, 33). לְכָל־חַבָּשָׁן „das ganze Basan anlangend" ist eine durch לְ angeschlossene Apposition zu כָּל־חֶבֶל הָאַרְגֹּב; denn der ganze Landstrich Argob ist nicht blos ein Teil von Basan, sondern mit ganz Basan in der Ausdehnung, wie es zum Königreiche Ogs gehörte, identisch; s. zu v. 4. Dieser ganze Landstrich galt als ein Land der Riesen. הִקָּרֵא genant werden s. v. a. sein und als das was man ist anerkant werden. V. 14. Den Landstrich Argob oder die Landschaft Basan erhielt *Jair* (s. Num. 32, 41), bis zum Gebiete der Gesuriten und Maachatiten, vgl. Jos. 12, 5. 13, 11. Das עַד ist *inclusive* zu verstehen. Dies erhellt aus der Angabe Jos. 13, 13: „die Israeliten vertrieben die Gesuriten und Maachatiten nicht, und Gesur und Maacha wohnten unter Israel bis auf diesen Tag." Hienach teilte Mose das Gebiet dieser beiden Völkerschaften den Manassiten mit zu, weil es zum Reiche des Königs Og gehört hatte. הַגְּשׁוּרִי und הַמַּעֲכָתִי sind die Bewohner von *Gesur* und *Maacha,* zwei Landschaften, die noch unter David unabhängige kleine Königreiche bildeten 2 Sam. 3, 3. 13, 37 u. 10, 6. *Gesur* grenzte an Aram. Die Gesuriten und Aramäer nahmen den Israeliten später die *Jair*-Städte und *Kenat* nebst deren Töchterstädten weg 1 Chr. 2, 23. Zu Davids Zeit hatte *Gesur* einen König *Thalmai,* dessen Tochter David heiratete und mit ihr Absalom erzeugte, der später hier in Verbannung lebte (2 Sam. 3, 3. 13, 37. 14, 23. 15, 8). Die Lage von *Gesur* ist noch nicht genau ermittelt. Jedenfalls lag es in der Nähe des Hermon, an der Ostseite des obern Jordan bei der Jordanbrücke, da גְּשׁוּר in allen semit. Dialekten Brücke bedeutet. *Maacha* in 1 Chr. 19, 6 als Königreich אֲרָם מַעֲכָה genant, ist warscheinlich nordöstlich von *Gesur* zu suchen; nach dem *Onom.* unter *Μαχαθί* in der Nähe des Hermon. „Und er nante sie (die Städte des Landstrichs Argob) nach seinem Namen, Basan (nämlich nante er) *Chavvot Jair* bis diesen Tag," vgl. Num. 32, 41. Das W. חַוָּה, das nur von den *Jair*städten vorkomt, bezeichnet nicht eine besondere Art von Städten (nach dem arab. حَوَى *convolvit*) oder Lager, Zeltdörfer, sondern ist *plur.* von חַוָּה Leben, der deutschen Ortsendung: Leben, z. B. Eisleben u. v. a. entsprechend, wofür später חָצֵר aufkomt 2 Sam. 23, 13 vgl. mit 1 Chr. 11, 15, und bezeichnet jede Art von Wohnorten, wie denn חַוָּה a. a. O. selbst vom Kriegslager gebraucht ist. Die *Jairsleben* waren nämlich nicht eine besondere Klasse von Städten im Distrikte Argob, sondern sämtlichen 60 festen Städten gab *Jair* diesen Collectivnamen, wie aus unserm V. vgl. mit v. 5 u. Num. 32, 41 unzweideutig hervorgeht und durch Jos. 13, 30 u. 1 Kg. 4, 13, wo die 60 festen Städte des Distrikts Argob *Chavvot Jair* heißen, ausdrücklich bestätigt wird. — Hiemit steht auch 1 Chr. 2, 22 f.: „Jair hatte 23 Städte in Gilead (das hier wie 34, 1. Jos. 22, 9. 13. 15. Jud. 5, 17. 20, 1 u. ö. das ganze ostjordanische Palästina bezeichnet), und Gesur und Aram nahmen die *Chavvot Jair*

ihnen weg (und) *Kenat* und ihre Töchter, 60 Städte (*sc.* im Ganzen)," durchaus nicht in Widerspruch, sondern vielmehr im besten Einklange. Denn aus dieser Stelle erhellt, daß die 23 *Chavvot Jair* nebst *Kenat* und ihren Töchtern zusammen 60 Städte bildeten. Die Unterscheidung aber von 23 Chavvot Jair und den übrigen 37 Städten, nämlich Kenat und ihren Töchtern, erklärt sich einfach daraus, daß nach Num. 32, 42 neben Jair *Nobah,* ohne Zweifel auch ein Jair verwandtes Geschlecht der Söhne Machirs, Kenat und ihre Töchter eroberte und die eroberten Städte nach seinem Namen benante, nämlich als sie ihm von Mose zugeteilt wurden. Hienach wurde Basan oder der Distrikt Argob mit seinen 60 festen Städten an 2 Hauptgeschlechter des Manassiten Machir verteilt, an das Geschlecht *Jairs* und *Nobahs;* und zwar so, daß jedes Geschlecht die von ihm eroberten Distrikte mit ihren Städten erhielt, nämlich *Nobah* Kenat mit ihren Töchterstädten, also den östlichen Teil von Basan, und *Jair* 23 Städte im Westen, die 1 Chr. 2, 23 nach seinem Namen *Chavvot Jair* genant werden, in Uebereinstimmung mit Num. 32, 41, wonach Jair diesen Namen den von ihm eingenommenen Städten gab, wogegen Mose hier in unserer Rede, bei der es auf das geschichtliche Detail nicht ankam, alle (60) Städte des ganzen Distriktes Argob oder des ganzen Basan unter dem Namen *Chavvot Jair* zusammenfaßt, vermutlich deshalb, weil *Nobah* ein Nebenzweig des Geschlechtes *Jairs* war und die von ihm eroberten Städte unter der Oberhoheit Jairs standen. Der Zusatz: „bis diesen Tag" s. v. a. bis heute führt nicht sicher über die mosaische Zeit hinab. Diese Zeitbestimmung ist von sehr relativer Bedeutung; sie sezt nicht notwendig eine lange Dauer voraus und dient hier überhaupt nur dazu, die der göttlichen Gnade zu verdankende wunderbare Veränderung: daß die 60 festen Städte des Riesenkönigs Og von Basan nun Jairsleben geworden sind, anschaulich zu machen, vgl. *Schultz,* d. Deut. S. 33 f.[1] — V. 15. Machir erhielt Gilead, s. Num. 32, 40. — In v. 16 u. 17 wird noch das Besitztum der Stämme Ruben und Gad nach seinen Grenzen näher angegeben. Dieselben erhielten das Land Gilead (südlich vom Jabbok) bis zum Bache Arnon, der Mitte des Thales und seinem Gebiete. תּוֹךְ הַנַּחַל ist näher bestimmende Apposition zu נַחַל אַרְנֹן, welche ausdrükt, daß das Gebiet dieser Stämme nicht blos bis an den nördlichen Rand des Arnonthales, sondern bis in seine Mitte, bis zu dem das Thal mitten durchströmenden Fluß Arnon reichen solte; und וּגְבוּל wie Num. 34, 6 wieder verdeutlichende Apposition zum Vorhergehenden: nämlich das bis an den Fluß reichende Gebiet des Arnonthales. Gegen Osten „bis zum Jabbok, dem Bache, der (West-) Grenze der Ammoniter" d. i. bis zum obern Jabbok, dem *Nahr Ammân* s. zu Num. 21, 24; gegen Westen: „die Araba (das Ghor s. 1, 1) und den Jordan mit Gebiet" d. h. mit seiner östlichen Einfassung „von *Kinneret* d. i. der Stadt, von welcher das galiläische Meer den Namen: Meer von *Kinneret* (Num. 34, 11) erhalten hat (s. zu Jos. 19, 35), bis zum Meer der

1) Die Eroberung dieser Städte scheint übrigens nicht von langer Dauer gewesen und ihr Besitz für die Israeliten immer ein sehr streitiger Besitz geblieben zu sein, vgl. 1 Chr. 2, 22 f. In der Richterzeit finden wir 30 im Besitze des Richters *Jair* (Jud. 10, 4) wodurch der alte Name *Chavvot Jair* wieder auflebte.

Araba, dem Salzmeere unter den Abhängen des Pisga (s. zu Num. 21, 15 u. 27, 12) morgenwärts," d. h. blos die Ostseite der Araba und des Jordan. — In v. 18—20 erinnert Mose an die Verpflichtung, unter der er den 2½ Stämmen das genante Land zum Erbe gegeben hat, vgl. Num. 32, 20—32.

V. 21—29. Diese Erinnerung führt ihn auf die vom Herrn seinem Volke erzeigte **Woltat der Ernennung Josua's zu seinem Nachfolger** (Num. 27, 12 ff.), die „in jene Zeit" d. i. nach der Einnahme des Ostjordanlandes fiel. Dem Zwecke seiner Rede: die Taten des Herrn für Israel hervorzuheben gemäß, führt er hier aus, wie er vor allen Dingen Josua auf das hingewiesen, was er mit seinen Augen gesehen (עֵינֶיךָ הָרֹאֹת deine Augen waren die sehenden, vgl. *Ew.* §. 335[b]), nämlich auf die Besiegung der beiden Amoriterkönige, worin die Bürgschaft lag, daß der treue Bundesgott das angefangene Werk vollenden, allen Königreichen, wohin Josua hinüber (über den Jordan) ziehen werde, ebenso tun werde. V. 22. Daher sollen sie sich nicht fürchten; denn Jehova selbst werde für sie streiten. Das הוּא ist nachdrucksvolle Verstärkung des Subjects. Hierauf erwähnt Mose v. 23 ff., wie der Herr ihm ungeachtet seines Flehens um Gnade das Hinüberziehen nach Canaan und Schauen des herrlichen Landes versagt habe. Dieses Gnadeflehen (אֶתְחַנַּן) ist in dem Geschichtsberichte des 4. Buchs nicht erwähnt, gehört aber vor Num. 27, 15 ff., ist der Bitte um Bestellung eines Hirten für die Gemeinde (Num. 27, 16) voraufgegangen, da der Herr in seiner Antwort (v. 28) befielt, Josua zum Führer des Volks zu bestellen. In seinem Gebete appellirt Mose an die bisher empfangenen Erweisungen der göttlichen Gnade. Da der Herr angefangen habe, seine Größe und seine starke Hand ihn sehen zu lassen, so möge er ihn auch die Vollendung seines Werkes sehen lassen. Mit dem Anfangen des Zeigens seiner Größe meint Mose nicht sowol die Großtaten des Herrn in Aegypten und am Schilfmeere, wie Ex. 32, 11 f. Num. 14, 13 ff., als vielmehr die Offenbarung der göttlichen Allmacht bei Besiegung der Amoriter, wodurch der Herr sein Volk in den Besitz des verheißenen Landes zu bringen angefangen und sich als Gott kundgetan hatte, dem keiner im Himmel und auf Erden gleicht. Wegen יָדְךָ הַחֲזָקָה s. Ex. 6, 6: אֲשֶׁר vor מִי אֵל (v. 24) ist explicatives und begründendes Relativum: *quod, quia* — „denn welcher Gott ist im Himmel und auf Erden u. s. w." Diese Worte erinnern an Ex. 15, 11 und klingen in vielen Psalmen wieder, in Ps. 86, 8 fast wörtlich. Die Vergleichung Jehova's mit andern Göttern involvirt nicht die Realität der Götter des Heidentums, sondern sezt nur den Glauben an die Existenz anderer Götter voraus, ohne über seine Warheit zu entscheiden. גְּבוּרֹת Aeußerungen der גְּבוּרָה, Machttaten. — V. 25. Laß mich doch hinüberziehen. אֶעְבְּרָה־נָּא Wunschform statt der Bitte, wie 2, 27. Num. 21, 22 u. ö. הָהָר הַטּוֹב ist nicht ein Teil des Landes Canaan, etwa das Gebirge Juda oder gar der Tempelberg (nach Ex. 15, 17), sondern das ganze Canaan als ein Gebirgsland, neben welchem der Libanon als die nördliche Grenzmauer noch besonders genant ist. Als Gebirge steht Mosen in der niederen Araba das gelobte Land nicht nur vor Augen, sondern auch vor der

Seele, und zwar nicht blos in niederer Beziehung, weil *in Oriente loca plana plerumque ob fontium et pluviarum defectum sterilia sunt, regiones vero montanae, fontibus rivisque irriguae, admodum fertiles et amoenae* (*Rosenm.*), sondern auch in höherer, als Höhenland, welches dem Horeb zur Seite steht, „wo er einst die höchsten und heiligsten Tage seines Lebens verlebt, wo er den Anfang des Bundes zwischen Gott und seinem Volke geschen hatte" (*Schultz*). V. 26. Aber der Herr wolte sein Flehen nicht erhören. הִתְעַבֵּר synonym mit הִתְאַנַּף 1, 37 und לְמַעַנְכֶם = בִּגְלַלְכֶם (*ibid.*). רַב־לָךְ *satis sit tibi* wie 1, 6; der Sache nach gleich dem: ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου 2 Cor. 12, 8 (*Schultz*). דַּבֵּר בְּ reden um eine Sache, wie 6, 7. 11, 19 u. ö. — V. 27 ist rhetorische Umschreibung von Num. 27, 12, wo statt des *Pisga* das Gebirge *Abarim* genant ist, dessen nördlicher Teil *Pisga* hieß. Zu v. 28 vgl. 1, 38 u. Num. 27, 23. — V. 29. „So blieben wir im Thale gegenüber Beth-Peor" d. i. in den Arbot Moab (Num. 22, 1), *sc.* wo wir noch jezt sind. Das *praet.* וַנֵּשֶׁב steht, weil Mose die Vergangenheit ins Auge faßt, auf das, was nach Num. 28—34 dort geschehen ist, zurückblikt. Ueber *Beth-Peor* s. zu Num. 23, 28.

Cap. IV, 1—40. Ermahnung zur treuen Erfüllung des Gesetzes.

Mit וְעַתָּה „und nun" geht Mose von der Betrachtung dessen, was der Herr für Israel getan, zur Ermahnung, das Gesetz des Herrn zu halten, über. Die göttlichen Gnadenerweisungen verpflichten Israel zu gewissenhafter Beobachtung des Gesetzes, damit es sich der Segnungen des Bundes dauernd erfreue. Die Ermahnung begint mit der Aufforderung, die Gesetze und Rechte des Herrn zu hören und zu bewahren, ohne etwas hinzu- oder davonzutun; denn an ihrer Befolgung hange nicht nur Leben und Tod, sondern darin bestehe auch die Weisheit und die Größe Israels vor allen Völkern (v. 1—8). Sie schreitet fort zur Warnung, nicht durch Vergessen der Erlebnisse am Horeb (v. 9—14) in Abgötterei, Bilder- und Götzendienst zu verfallen (v. 15—24) und schließt mit Androhung der Zerstreuung unter die Heiden als Strafe des Abfalls und mit Verheißung der Wiederannahme in Folge der Umkehr und aufrichtigen Bekehrung (v. 25—31), so wie mit der Begründung dieser Drohung und Verheißung aus der Geschichte der jüngsten Vergangenheit (v. 32—34), um das Volk in der Treue gegen seinen Gott, den alleinigen Urheber seines Heiles, zu befestigen (v. 35—40).

V. 1—8. Israel soll hören auf die Gesetze und Rechte, die Mose lehrt zu tun (daß sie dieselben tun), damit sie leben und gelangen in den Besitz des Landes, das der Herr ihnen geben will. Das „Hören" involvirt das Beherzigen und Beachten. Die W. חֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים (wie Lev. 19, 37) bezeichnen das ganze Gesetz des Bundes nach seinen beiden Hauptbeziehungen. חֻקִּים eig. Satzungen, begreift die sittlichen Gebote und die statutarischen Bundessatzungen, von welchen חֹק und חֻקָּה in den vordern Büchern meist gebraucht wird, in sich, also alles was dem Volke zu hal-

ten obliegt; מִשְׁפָּטִים Rechte alles was ihm, sei es Gott, sei es den Nebenmenschen gegenüber, zukömt, vgl. 26,17. Zuweilen ist damit noch חֻמָּצִיָּה der Befehl verbunden teils im Singular als allgemeiner, umfassender Begriff voraufgestellt (5,28. 6,1. 7,11), teils im Plural (8,11. 11,1. 30,16) oder חֻקֹּת die Zeugnisse, die Gebote als Darlegung des göttlichen Willens (5,44. 6,17. 20). — Von der Erfüllung hängt das Leben ab oder langes Leben im gelobten Lande (Ex. 20,12), wie Mose fort und fort einschärft, vgl. v. 40. c. 5,30. 6,2. 8,1. 11,21. 16,20. 25,15. 30,6. 15 ff. 32,47. יִרְשְׁתֶּם für יִרֲשְׁתֶּם wie v. 22. Jos. 1,16 vgl. *Ges.* §. 44, 2 Anm. 2. — V. 2. Das Achten auf das Gesetz fordert aber, daß man es so halte, wie es gegeben ist, nichts dazu- und nichts davon tue, sondern sich ihm als dem unantastbaren Worte Gottes unterordne. Nicht blos durch Weglassungen, sondern auch durch Zusätze wird das Gebot abgeschwächt, das Gotteswort in Menschensatzung verwandelt, wie der Pharisäismus zur Genüge gezeigt hat. Diese Vorschrift kehrt in 13,1 wieder, wird sodann von den Propheten erneuert Jer. 26,2. Prov. 30,6 und am Schlusse der ganzen Offenbarung Apok. 22,18 f. wiederholt eingeschärft. In demselben Sinne sagt auch Christus, daß er nicht gekommen sei, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen Matth. 5,17; und der N. Bund ist keine Aufhebung sondern die Verklärung und Vollendung des A. Bundes. — V. 3 f. Wie treue Bewahrung und Haltung des Gesetzes das Leben gibt, das hat Israel jüngst erfahren an dem, was der Herr wegen des Baal-Peor getan, wie er die diesem Götzen Anhangenden ausgerottet hat (Num. 25,3. 9), während die treuen Anhänger des Herrn noch jezt leben. דָּבַק בְּ kleben an jem., fest an ihm hangen. Dieses Beispiel hebt Mose hervor, weil es die Gemeinde erst vor Kurzem erlebt hat, und daran die Folgen der Treue gegen den Herrn und der Untreue des Abfalls von ihm recht augenscheinlich sich gezeigt haben. עֵינֵיכֶם הָרֹאוֹת wie 3,21. — V. 5 f. Die Gesetze aber, die Mose lehrt, sind Befehle des Herrn. Sie zu bewahren und zu tun soll Israels Weisheit und Einsicht in den Augen der Völker sein, welche, wenn sie alle diese Gesetze hören, sprechen werden: „gewiß (רַק nur, nicht anders als) ein weises und einsichtiges Volk ist dieses große Volk." Diesen Ausspruch hat die Geschichte bestätigt. Nicht nur die Weisheit eines Salomo sezte die Königin von Saba in Erstaunen (1 Kg. 10,4 ff.), sondern die göttliche Warheit, welche Israel im Gesetze Mose's hatte, zog alle tieferen Gemüter der Heidenwelt an, bei der nach kurzer Blüte eintretenden innern Selbstauflösung der heidnischen Religionen Befriedigung der innersten Bedürfnisse des Herzens und das Heil ihrer Seelen in der Gotteserkentnis Israels zu suchen, und hat endlich im Christentume ein Heidenvolk nach dem andern zur Erkentnis des waren Gottes und zum ewigen Heile geführt, trozdem daß die göttliche Warheit von den weisheitstolzen Philosophen und den selbstgerechten Epikuräern und Stoikern der alten und der neuen Zeit für Thorheit geachtet worden ist und noch immer geachtet wird. — V. 7 f. Diese Macht und Anziehungskraft der Weisheit Israels liegt darin, daß es an Jehova einen Gott hat, der so oft es ihn anruft mit seiner Hilfe ihm nahe ist, vgl. 33,29. Ps. 34,19. 145,18.

1 Kg. 2,7, wie keiner der Götter der andern Völker, und daß es an dem Gesetze des Herrn gerechte Satzungen und Rechte hat, wie die Heiden sie nicht haben. Das ware Recht wurzelt in Gott; mit der Verdunklung der Gotteserkentnis wird auch Gesetz und Recht in seinen gottgeordneten Grundlagen erschüttert und getrübt, vgl. Röm. 1,26—32.

V. 9—14. Darum soll Israel ja die Tatsachen nicht vergessen, die es am Horeb mit seinen Augen gesehen hat. V. 9. „Nur hüte dich und nimm dich sehr in Acht!" שָׁמֹר נַפְשְׁ die Seele als Sitz des Lebens in Acht nehmen, sein Leben vor Gefahr und Schaden behüten, Prov. 13,3. 19,16. „Daß du nicht vergissest אֶת־הַדְּבָרִים die Ex. 19—24 berichteten Tatsachen, und daß sie nicht weichen aus deinem Herzen alle Tage deines Lebens," dir lebenslänglich nicht aus dem Sinne kommen, „und du sie deinen Kindern und Kindeskindern kundtuest." Die Taten Gottes bilden das Fundament der waren Religion, die realen Grundlagen der Bundesgesetzgebung und das feste Unterpfand für die objective Warheit und Göttlichkeit aller Gesetze und Ordnungen, welche Mose dem Volke gab. Dadurch unterscheidet sich die Religion des A. Bundes wesentlich von allen heidnischen Religionen, deren Stifter ihre Lehren und Satzungen zwar auch von göttlicher Eingebung ableiteten, ohne aber eine tatsächliche Bürgschaft für den göttlichen Ursprung derselben zu haben. — V. 10—12. Mit den W.: „des Tags (הַיּוֹם *accus. adverb.*) da du standst vor Jehova, deinem Gotte, am Horeb u. s. w." erinnert Mose das Volk an die Hauptmomente jener großen Begebenheiten; zuerst daran, daß Gott das Volk durch ihn versammeln ließ, damit er demselben seine Worte verkündige, Ex. 19, 9 ff., daß sie ihn ihr Lebenlang fürchten lernen und ihre Kinder lehren solten (יִרְאָה *Infin.* wie שִׂנְאָה 1,27); sodann v. 11, daß sie an den Berg traten, der in Feuer brante, vgl. Ex. 19,17 ff. Der Zusatz: brennend in Feuer „bis zum Herzen des Himmels" d. h. bis in den Himmel hinein, ist rhetorische Ausmalung der furchtbaren Majestät der Feuersäule, in welcher die Herrlichkeit des Herrn auf dem Sinai erschien, um das Gedächtnis dieser Gottesmanifestation dem Volke tief einzuprägen. Demselben Zwecke dient der Zusatz: „Wolkendunkel und Finsternis", sachlich gleich dem Rauchen des ganzen Berges Ex. 19,18. Endlich v. 12 f., daß der Herr mitten aus dem Feuer redete, mit der auf das Folgende vorbereitenden, wichtigen Bemerkung: „den Laut der Worte hörtet ihr, aber eine Gestalt sahet ihr nicht," die nicht nur mit Ex. 24, wonach dem unten am Sinai stehenden Volke das Ansehen der Herrlichkeit Jehova's auf dem Berge „wie fressendes Feuer" erschien (v. 17) und selbst die Aeltesten, die bei der Bundesschließung auf dem Berge „Gott schauten," doch keine Gestalt Gottes sahen (v. 11), sondern auch mit Ex. 33,20. 23, wonach kein Mensch das Angesicht (פָּנִים) Gottes sehen kann, vollkommen übereinstimt. Selbst die תְּמוּנָה Jehova's die Mose sah wenn der Herr Mund zu Mund mit ihm redete (Num. 12,8), war nicht die seinen Leibesaugen sichtbare Gestalt des eigentlichen Wesens Gottes, sondern nur eine seiner Intuition und Fassungskraft entsprechende Versichtbarung der Herrlichkeit des unsichtbaren Gottes, die nicht für eine dem göttlichen Wesen adäquate Gestalt Gottes zu halten ist. Eine solche für das menschliche

Auge sichtbare Gestalt hat der ware Gott nicht. V. 13. Daher konten die Israeliten auch eine Gestalt Gottes nicht sehen, sondern allein die Stimme seiner Worte hören, als der Herr ihnen seinen Bund verkündete, und die zehn Worte redete, die er dann auf zwei steinerne Tafeln geschrieben Mosen gab, Ex. 20, 1—14 (17) u. 31, 18 vgl. mit 24, 12. Ueber לֻחֹת אֲבָנִים s. zu Ex. 34, 1. — V. 14. Nachdem der Herr selbst dem Volke in den zehn Worten den Bund, den er ihnen zu tun befahl, verkündet hatte, gebot er Mosen, Gesetze und Rechte zu lehren, die sie in Canaan beobachten sollen, nämlich die von Ex. 21 an folgenden Rechte und Satzungen der sinaitischen Gesetzgebung.

V. 15—24. Da nun die Israeliten am Horeb keine Gestalt Gottes gesehen, so sollen sie sich auch um ihrer Seele (ihres Lebens) willen hüten, verderbt zu handeln und sich von Jehova ihrem Gott ein Bild irgendwelcher Art zu machen, nämlich, wie aus dem Zusammenhange sich ergibt, um in demselben Gott anzubeten. Ueber פֶּסֶל s. zu Ex. 20, 4. Die folgenden W. תְּמוּנַת כָּל־סֶמֶל „eine Gestalt irgendeines Bildwerks" und תַּבְנִית זכ „Abbild eines männlichen oder weiblichen Wesens" (תַּבְנִית s. zu Ex. 25, 9) sind verdeutlichende, das Verbot verschärfende Appositionen zu פֶּסֶל. — V. 17 f. Eben so wenig ein Gebilde von irgendwelcher Art von Thieren; womit die Nachahmung des ägyptischen Thierdienstes verboten wird. V. 19. Auch zur Anbetung der Gestirne des Himmels sollen sie sich nicht fortreißen lassen (נִדַּח), nämlich durch den Reiz, den der Anblick der in herrlichem Lichte stralenden Himmelskörper auf die Sinne ausübt. Dieses Verbot wird motivirt durch den Relativsatz: „welche Jehova dein Gott zuerteilt hat allen Völkern unter dem ganzen Himmel." Der Gedanke ist nicht: Gott hat den Heiden Sonne, Mond und Sterne zum Dienste, d. h. um durch ihr Licht ihnen zu dienen, zugeteilt (*Onk. Rabb. Hieron.* u. A.), sondern: er hat sie ihnen zur Verehrung zugeteilt (*Justin. Mart. c. Tryph. Clem. Al.* u. A.) d. h. zugelassen, daß sie dieselben sich zur Anbetung wählten. Nach der Anschauung der Schrift steht auch der Götzendienst der Heiden unter göttlicher Zulassung und Ordnung. Gott hat die Heiden in Götzendienst und schändliche Lüste hingegeben, dafür daß sie ihn, obwol aus seinen Werken erkant, doch nicht als Gott gepriesen haben, Röm. 1, 21. 24. 26. — V. 20. Den Heiden sollen es die Israeliten nicht gleichtun, da Jehova, der sie aus dem Eisenofen Aegyptens ausgeführt, sie sich zum Erbeigentumsvolke genommen (לָקַח) d. h. aus den übrigen Völkern herausgegriffen oder ausgesondert hat. Darum sollen sie auch Gott nicht in irgend einer Creatur suchen und anbeten, sondern ihn ohne Bild und Gestalt verehren, seinem in keiner Gestalt geoffenbarten, folglich unabbildbaren Wesen entsprechend. כּוּר בַּרְזֶל Eisenschmelzofen, Glühofen zum Schmelzen des Eisens, ist ein significantes Bild der schwersten Drangsale, die Israel in Aegypten erfahren hat. עַם נַחֲלָה synonym mit עַם סְגֻלָּה 7, 6 s. zu Ex. 19, 5. כַּיּוֹם הַזֶּה wie 2, 30. — V. 21 ff. Die Ausführung Israels aus Aegypten erinnert Mosen an das Ziel derselben, an Canaan, und führt ihn nochmals auf die Erwähnung, daß der Herr ihm den Eingang in dieses gute Land versagt habe; woran er dann die wiederholte Mahnung knüpft, ja des Bundes nicht zu vergessen und sich kein Bild von Gott zu machen,

da Jehova als eifriger Gott dies nicht dulden werde. עַל־דִּבְרֵיכֶם wegen eurer Sachen, Angelegenheiten, ist sachlich gleich dem בִּגְלַלְכֶם 1, 37, vgl. 3, 26. Das Schwören Gottes (v. 21) ist weder in Num. 20 noch bei der Ankündigung von Mose's Tode Num. 27, 12 ff. erwähnt, darum aber nicht mit *Kn.* in Zweifel zu ziehen. Aus 3, 23 ff. erhellt klar, daß in dem geschichtlichen Berichte über jenes Ereignis nicht alles Einzelne erwähnt ist. פֶּסֶל תְּמוּנַת כֹּל Bild einer Gestalt von allem was Jehova geboten hat *sc.* nicht zu machen v. 16—19. אֵשׁ אֹכְלָה (v. 24) wird Gott genant in Bezug auf die Offenbarung seiner Herrlichkeit in verzehrendem Feuer Ex. 24, 17. Ueber die symbolische Bedeutung dieser Offenbarungsweise s. zu Ex. 3, 2 (Bd. I S. 337). Ueber אֵל קַנָּא s. zu Ex. 20, 5.

V. 25—31. Um diese Ermahnung zu verschärfen kündigt Mose als Strafe für den Abfall vom Herrn dem Volke Zerstreuung unter die Heiden in der Zukunft an. V. 25 f. Wenn Israel Kinder und Kindeskinder zeugt und alt wird im Lande, und dann sich Bilder von Gott macht und das Gott Mißfällige tut ihn zu reizen, so ruft Mose für diesen Fall Himmel und Erde zu Zeugen gegen sie auf, daß sie schnell aus dem Lande vertilgt werden sollen. Das „Altwerden" (נוֹשָׁן) des Volks im Lande schließt Vergessen der frühern Gnadenerweisungen des Herrn in sich, nicht aber Ueppigwerden im Genusse der Güter des Landes, obwol dieses auch zum Vergessen Gottes und seiner Gnadenerweisungen führen kann, vgl. 6, 10 ff. 32, 15. Mit v. 26 begint der Nachsatz. הֵעִיד mit בְּ und dem *accus.* jem. zum Zeugen nehmen, aufrufen gegen. Himmel und Erde stehen nicht für die darin wohnenden vernünftigen Wesen, sondern sind personificirt, als belebt, empfindungs- und redefähig vorgestelt und als Zeugen genant, welche gegen Israel auftreten sollen, nicht um seine Schuld darzutun, sondern um zu bezeugen, daß Gott, der Herr Himmels und Erde, seinerseits das Volk gewarnt und ihm, wie es in der Parallelstelle 30, 19 heißt, Leben und Tod zur Wahl vorgelegt hat, also gerecht ist, wenn er dasselbe für seine Untreue straft, vgl. Ps. 50, 6. 51, 6. תַּאֲרִיךְ יָמִים wie Ex. 20, 12. — V. 27. Jehova wird sie unter die Völker zerstreuen, wo sie durch Elend und Leiden umkommen und nur wenige (מְתֵי מִסְפָּר Gen. 34, 30) übrig bleiben werden. אֲשֶׁר שָׁמָּה geht auf בַּגּוֹיִם, an deren Land gedacht ist, vgl. 12, 29. 30, 3. Zur Sache vgl. Lev. 26, 33. 36. 38 f. u. Deut. 28, 64 ff., woraus klar erhellt, daß der Verf. nicht „das Schicksal des Volks in der assyrischen Zeit im Sinne hat" (*Kn.*), sondern vielmehr alle Zerstreuungen, die das abtrünnige Volk in der Zukunft treffen werden, bis auf die römische, in der es sich noch jezt befindet, daß also Mose die Strafe gleich in ihrer ganzen Vollendung ins Auge faßt. — V. 28. Dort unter den Heiden werden sie Göttern dienen müssen, die Werk von Menschenhänden, Holz und Stein sind und nicht sehen, hören, essen und riechen d. h. keine Sinneswarnehmungen, keine Spur von Leben haben. Was Mose hier droht, folgt aus den ewigen Gesetzen der göttlichen Weltordnung. Die feine Abgötterei des Bilderdienstes führt zur groben, in welcher das Wesen des Götzendienstes in seiner ganzen Erbärmlichkeit offenbar wird. „Wo erst der Gott der Offenbarung verlassen wird, da muß auch bald derjenige der Vernunft und Phantasie aufgegeben werden: er

muß niederen Mächten Platz machen, die dem auf den Thron erhobenen Ich ganz zusagen, in der Zeit der Aufklärung auch dem Atheismus und Materialismus" (*Schultz.*) — V. 29. Von dort im tiefsten Elende wird Israel, wie der verlorene Sohn im Evangelio (Luc. 15, 17), in sich gehen, den Herrn seinen Gott suchen und auch finden, wenn es ihn mit ganzem Herzen und ganzer Seele sucht, vgl. 6, 5. 10, 12 u. a. — V. 30. „In der Not dir (in deiner Bedrängnis) da werden dich alle diese Dinge (die gedrohten Strafen und Leiden) treffen; am Ende der Tage (אַחֲרִית הַיָּמִים s. zu Gen. 49, 1) da wirst du zu Jehova deinem Gotte umkehren und auf seine Stimme hören." Mit diesem inhaltschweren Gedanken schließt Mose das Gemälde der Zukunft ab. Zur Sache vgl. Lev. 26, 39. 40. Die Rükkehr zum Herrn und das Hören auf seine Stimme sezt voraus, daß der Herr von denen, die ihn ernstlich suchen, sich finden läßt. „Denn (v. 31) er ist ein barmherziger Gott, der sein Volk nicht losläßt und nicht verderben wird und den Bund mit den Vätern nicht vergißt," vgl. Lev. 26, 42 u. 45. רָפָה loslassen, die Hand von jem. abziehen, Jos. 10, 6.

V. 32—40. Um aber nicht blos durch Drohung von Strafe das Volk vor Abfall vom Herrn zu bewahren, sondern zugleich durch Erweckung herzlicher Liebe treue Anhänglichkeit und Beharrlichkeit im Gehorsam gegen seine Gebote zu erzielen, erinnert Mose zum Schlusse nochmals an die überaus herrlichen, von Anbeginn der Welt an unerhörten göttlichen Gnadenwunder der Erwählung und Erlösung Israels, um mit diesem gewaltigen Tatbeweise der Liebe des waren Gottes seine erste Rede abzuschließen. Dieser Schlußgedanke ist v. 32 durch כִּי an den Hauptbegriff von v. 31: „ein barmherziger Gott ist Jehova dein Gott" angeschlossen, um anzudeuten, daß Israels Erwählung und Erlösung ihren alleinigen Grund in dem göttlichen Erbarmen mit dem Menschengeschlechte hat. „Denn frage doch bei den frühern Tagen, von dem Tage an da Gott Menschen auf der Erde geschaffen hat, und von einem Ende des Himmels bis zum andern, ob je so Großes geschehen ist oder gehört worden desgleichen?" D. h. die Geschichte aller Zeiten seit der Menschenschöpfung und aller Orte unter dem ganzen Himmel weiß von solchen Taten nicht zu berichten, wie sie Israel erlebt und erfahren hat, nämlich am Sinai v. 33 vgl. v. 12. Von dieser furchtbar herrlichen Offenbarung Gottes geht Mose v. 34 zurück auf die Wunder, durch welche Gott die Ausführung Israels aus Aegypten bewirkt hat. „Oder hat ein Gott versucht (den Versuch gemacht) zu kommen, um sich zu nehmen Volk aus Volk (d. h. das Volk Israel aus der Mitte des ägyptischen Volks herauszuholen) mit Versuchungen (das sind die Vorgänge in Aegypten, durch welche Pharao's Stellung zum Herrn erprobt wurde, vgl. 6, 22 u. 7, 18 f.), mit Zeichen und Wundern (den ägyptischen Plagen, s. Ex. 7, 3) und mit Kampf (am rothen Meere Ex. 14, 14. 15, 3) und mit starker Hand und ausgerektem Arm (s. Ex. 6, 6) und mit großen Schrecknissen?" In den leztgenanten drei Momenten sind sämtliche Gottestaten in Aegypten nach ihrer Ursache und Wirkung zusammengefaßt. Sie waren Kundgebungen der Allmacht des Herrn und wirkten große Schrecknisse, vgl. Ex. 12, 30—36. — V. 35. Dies alles solte Israel sehen (אַתָּה הָרְאֵתָ du bist sehen gemacht, dir ist gezeigt

worden), damit es erkennete, daß Jehova Gott ist (הָאֱלֹהִים der Gott, dem der Name אלהים mit Recht gebührt) und außer ihm keiner mehr, vgl. v. 39. 32, 39. Jes. 45, 5 f. u. a. — V. 36. Insonderheit aber hat der Herr vom Himmel herab zu Israel geredet (vgl. Ex. 20, 19 [22]), und zwar aus dem großen Feuer heraus, in welchem er auf den Sinai herabgekommen war, um es zu züchtigen (יִסַּר bed. nicht: „um das Volk über seine Warheit und Ausschließlichkeit zu belehren" [*Schultz*], sondern: um es in heilige Zucht zu nehmen (*Kn.*), ihm durch die seine Herabkunft begleitenden, die hehre und heilige Majestät seines Wesens abschattenden furchtbaren Phänomene eine heilsame Furcht vor der Heiligkeit seines Waltens und seiner Gerichte einzuflößen. — V. 37—40. Und dies alles hat er aus Liebe zu den Vätern Israels (den Patriarchen) getan. „Und zwar dafür daß (weil) er deine Väter liebte, hat er seinen (Abrahams, des ersten der Patriarchen) Samen nach ihm erwählt und dich (Israel) durch sein Angesicht mit großer Kraft aus Aegypten ausgeführt, um auszutreiben . . . und dich zu bringen, dir zu geben ihr Land . . . so daß du erkennetest und zu Herzen nähmest . . . und bewahrtest seine Gesetze u. s. w." Die Construction dieser Verse anlangend, läßt sich weder v. 37 וַיִּבְחַר בְּ וגו mit *Schultz* als ein vom vorigen abhängiger Satz betrachten, noch mit *Kn.* v. 37 u. 38 als Vordersatz und v. 39 f. als Nachsatz fassen. Beide Constructionsweisen sind gezwungen und unnatürlich. Die Verse bilden einen selbständigen Gedanken, in welchem das wichtigste Moment, das Israel zur Treue gegen Jehova verpflichten soll, als die Summa der ganzen Ermahnungsrede angegeben und an die Spitze der Periode als Vordersatz gestelt ist. Fraglich kann nur sein, ob der Nachsatz schon mit וַיִּבְחַר (v. 37) oder erst mit וַיּוֹצִאֲךָ begint. Beides ist möglich und ändert den Gedanken in der Hauptsache nicht, ob man schon die Erwählung Israels oder erst seine Ausführung aus Aegypten, in welcher die Erwählung verwirklicht worden, als Folge und Wirkung der Liebe des Herrn zu den Patriarchen betrachtet. Die *Cop.* וְ vor תַּחַת hat besonderen Nachdruck: „und zwar" — sie deutet an, daß nun die Summa der ganzen Rede folgt oder der Gedanke, in welchem die ganze Ermahnung gipfelt. Die Liebe Gottes zu den Stammvätern, nicht die Gerechtigkeit Israels (9, 5), ist der Grund wie für die Erwählung ihrer Nachkommenschaft zum Eigentumsvolke Jehova's, so auch für alle Gnadenwunder bei der Ausführung dieser aus Aegypten. Auf diesen Gedanken komt Mose später (10, 15) zurück, um ihn dem Volke als das hauptsächlichste Motiv, das zur Beschneidung der Vorhaut des Herzens und zum Wandel in der Furcht und Liebe des Herrn ihres Gottes verpflichte, einzuprägen, c. 10, 12 ff. — Die Singularsuffixe an זַרְעוֹ und אֲהֵבָיו gehen auf Abraham, den Mose schon bei אֲבִיךָ vorzugsweise im Auge hatte, weil dieser vorzüglich wie der Liebende (Jes. 41, 8. 2. Chr. 20, 7) so auch der Geliebte oder Freund Gottes (φίλος Jak. 2, 23) ist, vgl. Gen. 18, 17 ff. בְּפָנָיו „durch sein Angesicht" weist auf Ex. 33, 14 zurück. Das Angesicht Jehova's ist Jehova in persönlicher Gegenwart, in eigener Person, der Israel aus Aegypten ausführte, um große und starke Völker vor ihm auszurotten und ihr Land ihm zum Erbe zu geben, wie „der heutige Tag" zeigt (vgl. v. 20), nämlich durch die Vernichtung Sihons und Ogs, welche

den Israeliten ein tatsächliches Unterpfand dafür gab, daß die Cananiter gleicherweise vor ihnen ausgerottet werden würden. In dem כַּיּוֹם הַזֶּה liegt also nicht, daß die Cananiter bereits aus ihrem Lande ausgerottet waren. V. 39. Daran soll Israel erkennen und es beherzigen, daß Jehova allein Gott ist im Himmel und auf Erden, und soll seine Gebote halten, auf daß (אֲשֶׁר) ihm und seinen Nachkommen Wolergehen und langes Leben in Canaan zuteil werde כָּל־הַיָּמִים „alle Zeit", für alle Zukunft, vgl. Ex. 20, 12.

V. 41—43. **Die Aussonderung von 3 Zufluchtstädten für unvorsätzliche Todtschläger im Ostjordanlande.** Der Bericht von dieser Bestimmung der Zufluchtstädte in dem eroberten Ostjordanlande ist zwischen die erste und zweite Rede Mose's eingeschaltet wol aus keinem andern Grunde, als weil Mose damals nach dem göttlichen Befehle Num. 35, 6. 14 diese Städte zu dem genanten Zwecke aussonderte, nicht nur um dadurch dem jenseitigen Lande seine volle Weihe zu geben und die Besitznahme der beiden amoritischen Reiche jenseits des Jordan vollständig zu begründen (*Baumg.*), sondern auch um dem Volke durch pünktliche Erfüllung des ihm Obliegenden ein Vorbild zur Nachahmung in gewissenhafter Beobachtung der Gebote des Herrn zu geben, die er nun dem Volke vorlegen will. Die Behauptung, daß dieser Abschnitt hinter Num. 34—36 gestanden habe oder dorthin gehöre, ist eben so unbegründet, als die, daß sein Inhalt mit den Anordnungen c. 19 in Widerspruch stehe. מִזְרַח שָׁמֶשׁ dient zur näheren Bestimmung des עֵבֶר הַיַּרְדֵּן wie מִזְרָחָה Num. 32, 19. 34, 15. Zur Sache in v. 42 vgl. Num. 35, 15 ff. Die 3 ausgesonderten Städte sind: „*Bezer* in der Steppe (nämlich) im Lande der Fläche" (הַמִּישֹׁר die amoritische Hochebene 3, 10). Die Lage dieser nur noch Jos. 20, 8. 21, 36 u. 1 Chr. 6, 63 erwähnten Leviten- und Zufluchtstadt ist noch nicht aufgefunden. Warscheinlich ist *Bezer* eins mit *Βοσόρ* 1 Makk. 5, 36 und vielleicht in dem *Berza* bei *Robins.* III S. 925 zu suchen. *Ramot* in *Gilead* d. i. *Ramat-Mizpe* (vgl. Jos. 20, 8 mit 13, 26) nach dem *Onom.* 15 r. Meilen d. i. 6 Stunden westlich von *Philadelphia* (*Rabbat-Ammon*), also wol an der Stelle des heutigen *Szalt*, das 6 Stunden von *Ammân* entfernt ist, gelegen. vgl. *v. Raum.* Pal. S. 265 f. — *Golan* in *Basan* nach *Euseb. s. v. Γαυλών* oder *Γολάν* noch zu seiner Zeit *κώμη μεγίστη ἐν Καταναίᾳ* (l. *Βαταναίᾳ*), von der die Landschaft den Namen *Gaulanitis, Dscholan,* erhielt; aber noch nicht wieder aufgefunden.

II. Die zweite Rede oder die Gesetzespredigt. Cap. IV, 44—XXVI, 19.

Diese in der Ueberschrift (4, 44—49) als Vorlegung des Gesetzes angekündigte Rede begint mit der Wiederholung des Dekalogs nebst der Erinnerung an den gewaltigen Eindruck, den die Verkündigung desselben durch Gott selbst auf das am Horeb vor ihm versammelte Volk gemacht hat (c. 5), und weist im ersten allgemeinen Teile nach, daß das Wesen des Gesetzes und der Gerechtigkeit, nach welcher Israel trachten soll, in

der Liebe Jehova's seines Gottes von ganzem Herzen bestehe (c. 6), mit der näheren Begründung, daß das Volk schon zufolge seiner Erwählung zum Eigentumsvolke des Herrn verpflichtet sei, die Cananiter mit ihrem Götzendienste auszurotten, um sich des göttlichen Segens zu erfreuen (c. 7), besonders aber im Hinblicke einerseits auf die göttliche Zucht und Demütigung, die es in der Wüste erfahren (c. 8), andererseits auf die vielfachen Empörungen wider seinen Gott (9, 1—10, 11) sich vor Selbstüberhebung und Selbstgerechtigkeit zu hüten habe, damit es in dem einzunehmenden Lande Canaan nicht bei dem Genusse der reichen Güter dieses Landes seines Gottes vergesse, sondern durch treue Bewahrung des Bundes sich dauernd die Segnungen seines Gottes bewahre (10, 12—11, 32). Dann folgt erst die Darlegung der Gebote des Gesetzes im Einzelnen c. 12—26.

Cap. IV, 44—49. **Die Ankündigung der folgenden Gesetzespredigt,** Zuerst v. 44 die allgemeine, überschriftartige Angabe: „dies ist die Thora, die Mose den Söhnen Israels vorlegte", sodann v. 45 f. die nähere Umschreibung der Thora nach ihren Bestandteilen: „Zeugnisse, Satzungen und Rechte" (s. zu v. 1), nebst Angabe des Orts und der Zeit, wo Mose diese Rede gehalten. בְּצֵאתָם מִמִּצְ׳ „bei ihrem Ausziehen aus Aegypten" d. h. nicht: nachdem sie ausgezogen waren, sondern: während des Zuges, noch bevor sie am Ziele ihrer Wanderung angelangt waren, nämlich (v. 46) als sie noch jenseits des Jordan u. s. w. waren. בַּגְּרָא וגו׳ wie 3, 29. „Im Lande des Sihon", also schon auf einem Boden, den der Herr ihnen zum Eigentum gegeben hatte. Die Wichtigkeit dieses Besitzes als Erstling und Pfand für die Erfüllung der weiteren göttlichen Zusage veranlaßt Mose, nochmals in der Kürze die Besiegung der beiden Amoriterkönige samt der Einnahme ihres Landes zu erwähnen, wie schon 2, 32—36 u. 3, 1—17 geschehen. Zu v. 48 vgl. 3, 9. 12—17. שִׂרְיֹן für Hermon s. zu 3, 9.

A. Das Wesen des Gesetzes und seiner Erfüllung.

Cap. V. Darlegung des Dekalogs und seiner Promulgation.

Die Erläuterung des Gesetzes begint mit der Wiederholung der vom Herrn selbst unmittelbar zum ganzen Israel geredeten zehn Worte des Bundes. V. 1—5 bilden den Eingang, der die Wichtigkeit und hohe Bedeutung der folgenden Gesetzesdarlegung hervorhebt. Daher statt des einfachen: „Und Mose sprach" das feierliche: „Und Mose rief ganz Israel und sprach zu ihnen." Die hohe Bedeutung der vorzulegenden Gesetze und Rechte besteht darin, daß sie den Bund Jehova's mit Israel enthalten. — V. 2 f. „Jehova unser Gott hat mit uns einen Bund am Horeb geschlossen; nicht mit unsern Vätern, sondern mit uns selber, die wir heute alle hier leben." Die Väter sind weder die in der Wüste Verstorbenen (*Augustin*), noch weniger die Vorfahren in Aegypten (*Calv.*), sondern die Erzväter, wie 4, 37. Mose meint die Bundschließung am Sinai, die sich von dem mit Abraham (Gen. 15, 18) geschlossenen Bunde wesentlich unterschied, wenngleich jener Bundesschluß die Grundlage für den sinaitischen Bund liefert. Davon sieht aber Mose hier ab, da er keine historisch-

genetische Entwicklung des Bundesverhältnisses geben, sondern nur dem gegenwärtigen Geschlechte die Bedeutung seines Eintritts in den Bund mit dem Herrn ans Herz legen will. Die Generation des Volkes zwar, mit welcher Gott am Horeb den Bund geschlossen, war damals auch bis auf Mose, Josua und Caleb ausgestorben und lebte nur in den Kindern, die wenn auch zum Teil schon in Aegypten geboren, doch bei der Bundschließung am Sinai noch unter 20 Jahren alt waren, folglich nicht zu den Personen gehörten, mit welchen der Herr den Bund schloß. Allein der Bund war nicht mit den einzelnen, damals lebenden Individuen, sondern vielmehr mit dem Volke als einem organischen Ganzen geschlossen. Daher konte Mose mit Recht die, welche nun das Volk ausmachten, mit denen identificiren, die am Sinai in den Bund mit dem Herrn getreten waren. Das *Pron. sep.* אֲנַחְנוּ ist zu dem *Pron. suffix.* des Nachdrucks halber hinzugesezt, wie Gen. 4, 26 u. ö., und אֲשֶׁר wieder mit אֲנַחְנוּ so verbunden, daß es das Relativum in sich schließt. — V. 4. „Angesicht an Angesicht redete Jehova mit euch auf dem Berge aus dem Feuer", d. h. euch so nahe getreten wie Person an Person. פָּנִים בְּפָנִים ist nicht ganz gleichbedeutend mit פָּנִים אֶל פָּנִים, das Ex. 33, 11 vom Reden Gottes mit Mose gebraucht ist (vgl. 34, 10 u. Gen. 32, 31) und das trauteste Verhältnis, in welchem der Herr zu Mose, wie ein Freund zum andern stand, ausdrükt, wogegen פָּנִים בְּפָנִים דִּבֶּר nur das unvermittelte Reden Jehova's zum Volke aussagt. — Bevor nun Mose die 10 Worte, welche der Herr unmittelbar zum Volke redete, wiederholt, schaltet er v. 5 noch die Bemerkung ein: „ich stand zwischen Jehova und euch zu jener Zeit, euch das Wort Jehova's zu verkündigen, weil ihr euch vor dem Feuer fürchtetet und nicht auf den Berg stieget, um die Mittlerstellung, welche er zwischen dem Herrn und dem Volke nicht sowol bei der Verkündigung der zehn Bundesworte, als vielmehr bei der ganzen Bundschließung einnahm, anzudeuten, wodurch bei der Furcht des Volks vor der furchtbaren Erscheinung der Majestät des Herrn die Bundschließung allein möglich wurde. Das Wort Jehova's, das Mose als Mittler dem Volke zu verkünden hatte, betrift nicht die der Promulgation des Dekalogs voraufgegangenen Anordnungen Ex. 19, 11 ff., sondern wie aus v. 19—28 erhellt zunächst das, was der Herr behufs der Bundesschließung zu dem Volke außer den zehn Worten noch weiter reden wolte, nämlich Ex. 20, 18 (22) — 23, 33, wozu freilich noch die ganze sinaitische Gesetzgebung, als die weitere Entfaltung der Bundesgesetze, gehört. Das Sichfürchten des Volks vor dem Feuer wird v. 20 ff. näher bestimt. Das לֵאמֹר zu Ende von v. 5 hängt von דִּבֶּר v. 4 ab, da v. 5 nur eine Zwischenbemerkung enthält.

In v. 6—18 werden die zehn Bundesworte wiederholt nach Ex. 20, mit geringen Abweichungen, die schon bei der Erklärung des Dekalogs Ex. 20, 1—14 mit besprochen worden. — In v. 19—30 führt Mose den kurzen Bericht Ex. 20, 18—21 (15—18) weiter aus, daß nämlich das Volk nach Anhörung der zehn Bundesworte vor Schrecken über die furchtbaren Phänomene, in welchen der Herr seine Herrlichkeit kundgab, ihn gebeten habe, als Mittler dazwischen zu treten, damit Gott selber nicht weiter mit ihnen rede und sie nicht, falls dies nochmals geschehe, stürben,

und gelobt habe, auf alles was der Herr zu ihm reden werde hören zu wollen (v. 20—28), um daran v. 29 f. die Mahnung zu knüpfen, alle Gebote des Herrn zu bewähren und zu tun, wodurch er sich den Uebergang zur folgenden Darlegung des Gesetzes bahnt. קוֹל גָּדוֹל (v. 19) ist adverbialer *accus.*: „mit großer Stimme", vgl. *Ges.* §. 118, 3. וְלֹא יָסָף wie Num. 11, 25. Die zehn Worte redete Gott unmittelbar zum Volke und dann nicht wieder, d. h. alles Weitere nur zu Mose und durch dessen Vermittlung zum Volke. Ihm als Mittler gab er auch die beiden steinernen Tafeln, auf welche er den Dekalog geschrieben hatte, vgl. Ex. 31, 18. Diese Angabe greift dem geschichtlichen Verlaufe etwas vor und wird 9, 10 f. im richtigen historischen Zusammenhange wiederholt. — V. 21—24 sind rhetorische und zugleich sachlich genauere Ausführung von Ex. 20, 18—20 (15—17) und Bd. I S. 477 f. erklärt. וַאֲתָּה v. 24 verkürzt aus וְאַתָּה wie Num. 11, 15. Die Antwort Jehova's auf die Rede des Volks v. 25—28 ist in Ex. 20 übergangen. Gott billigt des Volkes Rede, weil sie aus dem Bewußtsein der Unwürdigkeit des Sünders, vor den heiligen Gott zu treten, geflossen war, und fügt hinzu: „möchte nur (מִי יִתֵּן) ihnen dies ihr Herz mich zu fürchten alle Zeit sein!" d. h. möchten sie nur stets dieselbe Gesinnung haben, daß sie mich fürchteten und alle meine Gebote beobachteten, damit es ihnen und ihren Kindern ewig wolginge. Er läßt das Volk zu seinen Zelten zurükkehren und bestelt Mose zum Mittler, zu dem er das ganze Gesetz reden will, damit er es das Volk lehre, vgl. 4, 5. In solcher Weise vom Volke um Uebernahme des Mittleramtes gebeten und vom Herrn dazu bestelt, kann Mose v. 29 f. seine Relation über diese Vorgänge mit der Aufforderung schließen, alle Gebote des Herrn sorgfältig zu befolgen, nicht rechts noch links zu weichen d. h. auf keinerlei Weise von dem in den Geboten vorgezeichneten Lebenswege abzuweichen, vgl. 17, 11. 20. 28, 14. Jos. 1, 7 u. a., damit es ihnen wolgehe u. s. w., vgl. 4, 40. וְטוֹב *perfect.* c. ו *rel.* statt des *imperf.*

Cap. VI. Die Liebe Jehova's, des einen Gottes, von ganzem Herzen.

V. 1—3. Ankündigung der nachfolgenden Gebote mit Angabe des Zwecks ihrer Mitteilung und der segensreichen Folgen ihrer Erfüllung. חֻמַּצְוָה das Befohlene, d. i. der Inbegriff alles dessen was Jehova befohlen hat, also gleichbedeutend mit תּוֹרָה 4, 44. Die W. הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים sind erläuternde Apposition zu הַמִּצְוָה. Diese Gebote soll Mose die Israeliten lehren zu tun im Lande, das sie einzunehmen sich anschicken, vgl. 4, 1. — V. 2. Der Zweck der Gesetzesmitteilung ist: Gottesfurcht zu wecken, vgl. 4, 10. 5, 26, und zwar solche Furcht Jehova's, die sich in der Befolgung aller Gebote alle Zeit bewährt. אַתָּה וּבִנְךָ וגו ist das des Nachdrucks halber an das Ende gestelte Subject zu תִּירָא. Das *hiph.* הֶאֱרִיךְ hat hier nicht transitive Bed. langmachen, wie 5, 30, sondern die intrans. langwähren wie 5, 16. Ex. 20, 12 u. ö. — V. 3. Die Bewährung der Gottesfurcht bringt Wolergehen und die den Vätern verheißene Vermehrung des Volks. Formell ist dieser Gedanke nicht als Folgesatz an v. 3 angeschlossen,

sondern durch das dem לְמַעַן v. 1 correspondirende וְשָׁמַעְתָּ יִשׂ „und daß du Israel hörest" an den Hauptgedanken v. 1 angereiht. אֲשֶׁר daß, damit, wie 2, 25. 4, 10 u. ö. Die Mehrung des Volks ist den Patriarchen von Anfang an verheißen worden, Gen. 12, 1 u. ö., s. Bd. I S. 141. Vgl. noch Lev. 26, 9. אֶרֶץ זָבַת ist *accus.* der freien Unterordnung, den Raum wo sie sich mehren sollen angebend, vgl. *Ew.* §. 204[a], s. v. a. in dem Lande. Ueber זָבַת וגו vgl. zu Ex. 3, 8.

V. 4—9. Mit v. 4 begint der Vortrag des Gesetzes, welches nicht ein neues, zu den zehn Geboten hinzukommendes Gesetz ist, sondern nur die Entwicklung und Entfaltung der im Dekaloge keimartig beschlossenen Bundes-Gesetze und Rechte, nur ein הַתּוֹרָה בָּאַר, wie 1, 5 angekündigt worden. Die Darlegung begint daher mit der Erläuterung und Einschärfung des ersten Gebotes. In demselben ist ein Zwiefaches enthalten: 1) daß Jehova der einige absolute Gott ist, 2) daß er Liebe von ganzem Herzen, ganzer Seele und aus allen Kräften fordert. „Jehova unser Gott ist *ein* Jehova."[1] Dies heißt nicht: Jehova ist unser Gott, Jehova allein (*Ab. Esr.*), in diesem Falle müßte יְהוָה לָבַדּוֹ statt יְהוָה אֶחָד stehen, noch weniger: Jehova unser Gott, Jehova nämlich ist einer (*J. H. Mich.*). יְהוָה אֶחָד zusammen ist Prädicat des Satzes. Der Gedanke ist nicht: Jehova unser Gott ist ein (einiger) Gott, sondern: *ein* oder ein einiger *Jehova,* d. h. freilich nicht: „er hat nicht bald diese, bald jene Offenbarungs- oder Erscheinungsweise, sondern nur eine einzige, nämlich die welche Israel zu Teil geworden ist" (*Schultz*); denn יְהוָה bezeichnet durchaus nicht blos eine Offenbarungs-oder Erscheinungsweise des waren Gottes, sondern Gott als den Absoluten, Unbedingten, oder Gott nach der absoluten Selbständigkeit und Beständigkeit in seinem Walten (s. I S. 41 f.) Durch das von *Jehova* prädicirte יְהוָה אֶחָד wird also nicht die Einheit Gottes ausgesagt, sondern daß er einzig der ist, welchem der Name יהוה mit Recht zukomt, daß er der eine absolute Gott ist, dem kein anderer *Elohim* gleichgestelt werden darf. Dies besagt auch יְהוָה אֶחָד in Zach. 14, 9, wo das hinzugefügte וּשְׁמוֹ אֶחָד keinen andern Sinn hat als den: Jehova werde in der Zukunft auch als der eine absolute Gott, als König über die ganze Erde, anerkant werden. Durch diesen Satz wird nicht blos der Polytheismus ausgeschlossen, sondern auch der Syncretismus, welcher den einen absoluten Gott zu einem Nationalgotte, zu einem Baale (Hos. 2, 18) entwürdigt, und überhaupt jeder Theismus und Deismus, der einen höchsten Gott nach philosophischen Ideen und Abstractionen sich bildet. Denn *Jehova,* obwol der Absolute, ist doch kein abstracter Begriff gleich dem absoluten Sein oder der absoluten Idee, sondern der absolut lebendige Gott, wie er sich in seinem Walten in Israel zum Heile der ganzen Welt kundgibt. — V. 5. Als den Einen soll daher Israel Jehova seinen Gott lieben mit seinem ganzen Herzen, mit seiner ganzen Seele und mit seiner ganzen Kraft. Das Motiv zu dieser Liebe liegt in dem אֱלֹהֶיךָ, darin daß Jehova Israels Gott ist, sich ihm als einigen Gott bezeugt hat. Die Forderung: „mit ganzem Herzen, schließt alle Halbheit und Teilung des Herzens in seiner Liebe aus. Das Herz ist zuerst genant als der Sitz wie der Empfindungen überhaupt, so der Liebe insbesondere; dann folgt die Seele (נֶפֶשׁ) als das Centrum der Persönlichkeit des Menschen, um die Liebe als das ganze Selbstbewußtsein durchdringend zu bezeichnen; dazu dann noch בְּכָל־מְאֹדֶךָ „mit aller Kraft" *sc.* Leibes und der Seele. Die Liebe des Herrn mit ganzem Herzen u. s. w. wird als das geistige Princip, aus welchem die Befolgung der Gebote fließen soll, an die Spitze gestelt, vgl. auch 11, 1. 30, 6. In der Liebe soll sich die Furcht des Herrn (10, 12), das Hören auf seine Gebote (11, 13), die Beobachtung des ganzen Gesetzes (11, 22) erweisen, die Liebe selbst aber soll in dem Wandeln in allen Wegen des Herrn sich bewähren (11, 22. 19, 9. 30, 16). Demgemäß nent auch Christus das Gebot der Liebe Gottes von ganzem Herzen *πρώτη καὶ μεγάλη ἐντολή,* der er das in Lev. 19, 18 enthaltene Gebot der Liebe des Nächsten wie sich selbst gleichstelt, und dazu bemerkt, daß in diesen beiden Geboten das ganze Gesetz und die Propheten hangen Matth. 22, 37—40. Marc. 12, 29—31. Luc. 10, 27.[1] — Ein höheres Gebot als dieses kent auch das Evangelium nicht. Der Unterschied des N. Bundes von dem Alten in dieser Hinsicht besteht besteht blos darin, daß die Liebe Gottes, welche das Evangelium von seinen Bekennern fordert, intensiv inniger sich gestaltet als die im Gesetze Mose's von den Israeliten geforderte, gemäß der graduellen Entfaltung der göttlichen Liebe, die in der Hingabe des eingeborenen Sohnes Gottes zu unserer Erlösung sich viel größer und herrlicher geoffenbart hat als in der Erlösung Israels aus der Knechtschaft Aegyptens. — V. 6 ff. Soll aber die Liebe Gottes rechter Art sein, so muß sie mit rechter Beherzigung, steter Erwägung und Betrachtung der göttlichen Gebote verbunden sein. עַל־לְבָבֶךָ „auf deinem Herzen" d. h. nicht blos Gedächtnis-, sondern Herzenssache sollen die Gebote sein, vgl. 11, 18. Man soll sie seinen Kindern einschärfen und von ihnen reden zu Hause und auf dem Wege, wenn man des Abends sich niederlegt und des Morgens aufsteht d. h. allenthalben und zu aller Zeit, sie zum Zeichen auf seine Hand binden und als Binden (Stirnbänder) zwischen den Augen haben, s. zu Ex. 13, 16. Wie diese Worte bildlicher Ausdruck für unablässige Beachtung der göttlichen Gebote sind, so ist auch die folgende Vorschrift: die Gebote an die Thürpfosten des

1) Ueber die Majuskeln ע und ד in שְׁמַע und אֶחָד macht *R. Bechai* die Bemerkung: *Potest quis oretenus unum Deum confiteri, etiamsi cor ejus longissime absit; ideo* ע *et* ד *sunt majuscula, ex quibus substrato Tsere fit* עֵד *testis, ut sciat quisque, cum unitatem Dei profitetur, cor intendi et ab omni alia cogitatione vacare debere, quia Deus sit Testis et sciens rem omnem.* S. *J. H. Mich. Bibl. hebr. ad h. l.*

1) Bei Anführung dieses Gebotes hat *Matth.* v. 37 statt der Kraft die *διάνοια* gesezt, als welche für die geistliche Liebe besonders wichtig ist, wogegen in der LXX die *διάνοια* statt der *καρδία* genant ist. *Marc.* v. 30 hat die Trias des *Deuteron.* — *καρδία, ψυχὴ* und *ἰσχύς* — wiedergegeben, aber vor der *ἰσχύς* noch die *διάνοια* eingeschoben, in v. 33 aber statt der *διάνοια* die *σύνεσις* genant zwischen *καρδία* und *ψυχή*, endlich *Luc.* hat die drei Begriffe der Grundstelle treu wiedergegeben und dazu noch *καὶ ἐξ ὅλης διανοίας σου* hinzugesezt. Obgleich nun die *διάνοια* aus der LXX stamt, so hat doch keiner der Evangelisten sich genau an diese Version gehalten.

Hauses und an die Thore zu schreiben, geistlich gemeint, und die buchstäbliche Erfüllung nur als Mittel zur sinnlichen Vergegenwärtigung der Gebote Gottes eine löbliche, Gott wolgefällige Sitte. Die Vorschrift sezt übrigens diese Sitte als bestehend voraus, die nicht blos im heutigen muhammedanischen Oriente noch besteht (vgl. *A. Russell* Naturgesch. v. Aleppo I S. 36. *Lane* Sitten u. Gebr. I S. 6. 13. II S. 71), sondern auch schon im alten Aegypten üblich war (vgl. *Wilkinson manners and cost.* II S. 102).[1]

V. 10—19. An die positive Aufstellung des Gebotes reiht sich zunächst die negative Ausführung oder die Warnung vor der dem Wolleben und der Sättigung an irdischen Gütern nahe liegenden Gefahr des Vergessens des Herrn und seiner Gnadenerweisungen. Diese Gefahr lag für Israel um so näher, als es durch seine Einführung nach Canaan in den reichen Besitz aller zum Wolleben erforderlichen Güter dieses Landes kam, ohne sich diese Güter selbst mit seiner Hände Arbeit erwerben zu müssen; in den Besitz von großen und schönen Städten, die es nicht gebaut, von Häusern angefült mit allerlei Gut, die es nicht gefült, von ausgehauenen Brunnen, die es nicht gegraben, von Wein- und Oelpflanzungen, die es nicht gepflanzt hatte. Die *Nomm.* עָרִים etc. hängen formell von לָתֵת לָךְ ab und dienen zur individualisirenden Schilderung des Landes, in welches der Herr sein Volk führen wolte. — V. 12. בֵּית עֲבָדִים wie Ex. 13, 3. Das „Nichtvergessen" wird v. 13 positiv bestimt als: Gott fürchten, ihm dienen und bei seinem Namen schwören. Die Furcht steht voran als der Grundzug der israelitischen Gottesverehrung; sie ist keine knechtische Furcht, sondern nur die heilige Scheu des Sünders vor dem heiligen Gotte, welche die Liebe nicht aus- sondern einschließt. יָרֵא ist Sache des Herzens, עָבַד Sache des Wirkens und Strebens, und „Schwören in seinem Namen" Betätigung der Gottesverehrung in Wort und Rede. Es bezieht sich nicht blos auf den feierlichen Schwur vor Gericht, sondern viel mehr auf die eidlichen Beteurungen im gewöhnlichen Lebensverkehre, worin sich die religiöse Stellung des Menschen unwillkürlich zu erkennen gibt. — V. 14 ff. Die Verehrung Jehova's schließt aber nicht blos allen Götzendienst aus, welchen der Herr als eifriger Gott (s. zu Ex. 20, 5) nicht duldet, vielmehr mit Vertilgung von der Erde (פְּנֵי הָאֲדָמָה wie Ex. 32, 12) ahndet, sondern auch das Versuchen des Herrn durch glaubensloses Murren wider Gott, wenn er in irgendeiner Not nicht alsbald hilft, womit das Volk zu Massa d. i. bei Raphidim Ex. 17, 1—7 sich versündigt hat. — V. 17—19. Vielmehr sollen sie alle seine Gebote genau beobachten und was recht und gut in seinen Augen ist tun u. s. w. Der *infin.* לַהֲרֹס וגו gibt die weitere Entwicklung des לְמַעַן יִיטַב וגו; „so daß er (Jehova) verstoße alle deine Feinde vor dir, wie er Ex. 23, 27 ff. 34, 11 geredet hat."

1) Geistlose Veräußerlichung dieses Gebotes ist der jüdische Gebrauch der *Mesusah* d. i. die Satzung: ein mit Deut. 6, 4—9 u. 11, 13—20 beschriebenes Stückchen Pergament in einer hölzernen Kapsel oben an den Thürpfosten der Häuser und Stuben anzubringen und diese beim Aus- und Eingehen mit dem Finger, den man küßt, zu berühren. S. *Buxtorf Synag. jud. p. 582 sqq.* u. *Bodenschatz* kirchl. Verfassung der Juden IV S. 19 ff.

In v. 20—25 wird das v. 7 nur kurz angedeutete שִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ weiter ausgeführt. Auch ihre Kinder und Nachkommen sollen die Israeliten über Wesen, Bedeutung und Zweck der Gebote des Herrn belehren; in der Zukunft (כִּי יִשְׁאָלְךָ) auf Befragen den Sohn von dem unterrichten, was der Herr zur Erlösung Israels aus der Knechtschaft Aegyptens getan und wie er sie in das gelobte Land geführt hat, um in dem jüngeren Geschlechte Liebe zum Herrn und zu seinen Geboten zu wecken. Die „großen und schlimmen Wunder" (v. 22) sind die ägyptischen Plagen, wie מִפְתִּים 4, 34. לְיִרְאָה אֶת יי zu fürchten d. h. daß wir den Herrn fürchteten. — V. 25. „Und Gerechtigkeit wird uns sein, wenn wir darauf achten zu tun . . ." d. h. in der Beobachtung des Gesetzes wird unsere Gerechtigkeit bestehen; wir werden von Gott als Gerechte erkant und behandelt werden, wenn wir uns der Beobachtung des Gesetzes befleißigen. לִפְנֵי יְהוָה geht zwar zunächst auf לַעֲשׂוֹת וגו zurück, jedoch wie aus 24, 13 zu ersehen so, daß die Mitbeziehung auf צְדָקָה nicht auszuschließen ist. Diese Gerechtigkeit vor Jehova ist zwar noch nicht die *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* des Evangeliums, bildet aber doch keinen Gegensatz zu dieser, da sie nicht auf äußere (pharisäische) Werkgerechtigkeit gegründet wird, sondern auf das Streben nach Erfüllung des Gesetzes der Liebe Gottes von ganzem Herzen, diese Liebe aber ohne lebendigen Glauben nicht möglich ist.

Cap. VII. Gebot der Ausrottung der Cananiter und ihres Götzendienstes.

V. 1—11. Wie vor dem Götzendientse (6, 14), so soll Israel sich auch hüten vor der falschen Toleranz der Verschonung der Cananiter und Duldung ihres Götzendienstes. V. 1—5. Wenn der Herr die Völkerschaften Canaans vor den Israeliten austreiben und sie ihnen preisgeben und schlagen wird, so sollen sie dieselben mit dem Banne belegen (הַחֲרֵם s. zu Lev. 27, 28), kein Bündnis mit ihnen schließen und keine Verschwägerung mit ihnen eingehen. נָשַׁל ausziehen, abwerfen z. B. die Sandalen Ex. 3, 5, hier und v. 22 vom Herausziehen d. h. Vertreiben eines Volks aus seinem Lande und Eigentum, ebenso in *pi.* 2 Kg. 16, 6. Ueber die cananit. Völkerschaften s. zu Gen. 10, 15 ff. u. 15, 20 f. Hier sind 7 genant wie Jos. 3, 10 u. 24, 11; *sieben* „als erste Repräsentanten der satanisirten Weltmacht" (*Leyrer* in *Herz.*'s Realenc. XVIII S. 368); dagegen 20, 17 wie Ex. 3, 8. 17. 23, 23 u. 33, 2 nur 6, indem die Girgasiter fehlen. Das Verbot des Bundschließens wie Ex. 23, 32 u. 34, 12 und das der Verschwägerung wie Ex. 34, 16, wo auch als Grund dieser Verbote die Gefahr der Verführung Israels zum Götzendienste genant ist. כִּי יָסִיר „denn er (der Cananiter) wird weichen machen deinen Sohn von hinter mir weg" d. h. ihn von meiner Nachfolge abbringen, andern Göttern zu dienen. מֵאַחֲרַי sagt Mose, weil er im Namen Jehova's redet. Die Folgen des Götzendienstes wie 6, 15. 4, 26 u. ö. — V. 5. Vielmehr soll Israel die Altäre und Götzenbilder der Cananiter zerstören, wie Ex. 34, 13. 23, 24 geboten ist. אֲשֵׁירֵיהֶם *plene* mit י geschrieben, wie Mich. 5, 13. 2 Kg. 17, 16. — V. 6—8.

Dazu ist es verpflichtet vermöge seiner Erwählung zum heiligen Volke, zum Volke des Eigentums, das sich Jehova nicht um seiner Größe willen, sondern aus Liebe zu ihnen und um des den Vätern gegebenen Schwures willen aus den übrigen Völkern ausgesondert und mit starker Hand aus der Knechtschaft Aegyptens ausgeführt hat. Diese erhabene Würde darf Israel nicht durch Abfall vom Herrn vergeuden. Sie gründet sich auf das Wort des Herrn Ex. 19,5 u. 6, welches Mose dem Volke in Erinnerung bringt und nachdrücklich entwickelt. „Nicht wegen eurer Menge vor allen Völkern (weil ihr zahlreicher als alle andern Völker wäret) hat Jehova sich in Liebe zu euch gewandt (חָשַׁק sich verbinden mit, sich hängen an jem. aus Liebe), denn ihr seid die Wenigkeit von allen Völkern“ (das am wenigsten zahlreiche Volk) — das kann Mose Israel sagen mit Rücksicht auf seine Abstammung von Abrahum, den Gott als den Einen mitten aus der Völkerwelt erwählte, während sich ringsum schon Völker, Staaten und Königreiche gebildet hatten (*Baumg.*) — sondern weil Jehova euch liebte und seinen den Vätern geschworenen Eid hielt, hat er euch ausgeführt u. s. w. Statt zu sagen: aus Liebe zu euren Stammvätern hat er euch erwählt wie 4,37, hebt Mose hier die Liebe zum Volke Israel hervor als das göttliche Motiv nicht zur Erwählung Israels, sondern zu seiner Ausführung und Erlösung aus dem Sklavenhause Aegyptens, worin Gott die Erwählung des Volks verwirklicht hatte, um Israel zu Gegenliebe zu reizen. — V. 9—11. Daran soll Israel erkennen, daß Jehova sein Gott der ware Gott ist, der treue Gott, der seinen Bund hält, Huld bewahrend denen die ihn lieben bis ins tausendste Geschlecht, der aber auch seinen Hassern ins Angesicht vergilt. Diese Entfaltung des göttlichen Wesens flicht Mose aus Ex. 20,5 u. 6 ein als leise Warnung, doch ja nicht durch Abgötterei die Gnade Gottes zu verscherzen und seinen heiligen Zorn sich zuzuziehen. Zu dem Ende führt er auch das Moment der Vergeltung nachdrücklich weiter aus, durch Hinzusetzung des לְהַאֲבִידוֹ „ihn (den Hasser) zu verderben“ und des לֹא יְאַחֵר וגו „nicht zögert er seinem Hasser *sc.* zu vergelten, in sein Angesicht wird er ihm vergelten.“ *In faciem cujusque eorum* s. v. a. *ut ipsi videant et sentiant se a Deo plecti. Rosenm.* — V. 11. Diese Energie der Gnade und Heiligkeit des treuen Bundesgottes mahnt kräftig zum Halten der göttlichen Gebote.

V. 12—26. Auch bringt die Befolgung dieser Gebote großen Segen v. 12—16. Dafür daß ihr auf diese מִשְׁפָּטִים „Rechtsforderungen“ des Bundesherrn an sein Bundesvolk höret und sie haltet und tut, wird Jehova auch dir (dem Bundesvolke) den Bund halten und die Huld, die er deinen Vätern geschworen hat. In עִמָּךְ für עִמָּךְ אֲשֶׁר Gen. 22,18 u. a. liegt nicht blos der Begriff der Gegenseitigkeit, sondern auch überall die Beziehung auf Lohn oder Strafe, vgl. 8, 20. Num. 14, 24. חֶסֶד ist die Huld, die sich in der Erfüllung der den Patriarchen eidlich (Gen. 22,16) gegebenen Verheißungen bewährt. V. 13. Diese Huld fließt aus der Liebe Gottes zu Israel und diese Liebe erweist sich in der Segnung und Mehrung des Volks. Die Segnung wird dann specialisirt, in weiterer Ausführung von Ex. 23, 25—27, als Segnung der Leibesfurcht, der Feld- und Bodenfrüchte und der Viehzucht. עֶשְׁתֳּרֹת צֹאן s. Ex. 13,12. עֶשְׁתֳּרֹת nur noch Deut. 28,4. 18:51 vorkommend bed. jedenfalls den jungen Zuwachs des Kleinviehs, und ist warscheinlich ein cananitisches Wort, von עַשְׁתָּרֶת Astharte der als empfangendes und gebährendes Naturprincip gedachten weiblichen Gottheit der Cananiter stammend, eig. *Veneres i. e. amores gregis,* daher *soboles* (*Ges.*), wie lateinische Dichter *Ceres* vom Getraide, *Venus* von der Liebe und Begattung, *Lucina* von der Geburt gebrauchen. Zu v. 14 u. 15 vgl. Ex. 23,26. In v. 15 wird die Verheißung der Entfernung aller Krankheiten von Israel Ex. 15,26 u. 23,25 gesteigert durch den Zusatz: alle schlimmen Krankheiten Aegyptens, wobei nach 28,27 wol vorzugsweise an den bösartigen Aussatz, die Elephantiasis, vielleicht auch an Pest und andere bösartige Krankheiten zu denken. In Aegypten nehmen überhaupt die Krankheiten leicht einen sehr gefährlichen Charakter an. Schon *Plinius h. n. 26, 1* nent Aegypten eine *genitrix* contagiöser Seuchen, womit auch neuere Naturforscher übereinstimmen, vgl. *Hgstb.* BB. Mos. u. Aeg. S. 225 f. u. *Pruner* Krankheiten des Orients S. 460 ff. Solche Krankheiten wird der Herr vielmehr über die Feinde Israels bringen. Israel dagegen soll so stark und kräftig sein, daß es alle Völker, die sein Gott ihm preisgibt, fressen d. h. aufreiben werde (vgl. Num. 14,9). Mit diesem Gedanken kehrt die Rede zurück zur Einschärfung des Gebotes, die Cananiter ohne Schonung auszurotten und nicht ihren Göttern zu dienen, weil dies ihnen zum Fallstrick (מוֹקֵשׁ s. Ex. 10,7) gereichen werde, um in v. 17—26 die Verheißung Ex. 23, 27—30 von der siegreichen Bewältigung der Cananiter durch den Beistand des Herrn weiter auszuführen und alle Bedenken des Kleinglaubens gegen die Möglichkeit der Vollziehung des göttlichen Befehls aus dem Wege zu räumen. — V. 17—26. Um den in seinem Herzen auftauchenden Gedanken, wie es diese Völker, die zahlreicher als es selbst seien, werde vernichten können, niederzuschlagen, soll Israel dessen gedenken, was der Herr in Aegypten und an Pharao getan hat, nämlich der großen Versuchungen, Zeichen und Wunder bei seiner Ausführung aus Aegypten, vgl. 4,34 u. 6,22. Ein Gleiches werde er den Cananitern tun. V. 20. Auch Hornissen wird er wider dieselben senden, wie er schon Ex. 23,28 zugesagt hat (s. z. d. St.), bis daß die Uebriggebliebenen und die sich Verbergenden umkommen. — V. 21 ff. Israel braucht vor ihnen nicht zu erschrecken, da Jehova in seiner Mitte ist, ein großer und furchtbarer Gott. Er wird die Völker vertreiben (נָשַׁל wie v. 1), aber nur allmälig, wie der Herr gleichfalls schon Ex. 23,30 f. Mosen eröffnet hat, und wird sie mit großer Verwirrung schlagen, bis sie vernichtet sind, wie z. B. bei Gibeon geschehen Jos. 10,10, vgl. Ex. 23, 27, wo die Form הָמַם für הוּם steht, und auch ihre Könige in die Hand Israels geben, daß ihre Namen unter dem Himmel verschwinden, vgl. 9, 14. 25, 19 und die Erfüllung Jos. 10, 22 ff. 11, 12. 12, 7—24. Niemand wird vor Israel bestehen können. V. 24. הִתְיַצֵּב בְּפָנִים sich ins Angesicht jemandes stellen, um ihm zu widerstehen. תַּשְׁמִיד für הַשְׁמִיד wie Lev. 14,43 u. ö. — V. 25 f. Auf diese Verheißung vertrauend soll Israel die Götzenbilder der Cananiter verbrennen und nicht des Silbers und Goldes an ihnen (womit die Götzenstatuen überzogen waren; s. Bd. I S. 550) begehren und für sich nehmen, damit es sich nicht darin verstricke d. h. das Silber und

Gold ihnen nicht zum Fallstrick werde. Dazu würde es nämlich werden nicht wegen der Gefahr, daß sie damit Götzendienst treiben könten, sondern weil das zum Götzendienst verwandte Silber und Gold ein Greuel vor Jehova ist, den Israel nicht in seine Häuser bringen darf, um nicht selbst dem Banne zu verfallen, dem alle Objecte des Götzendienstes verfallen sind, wie die Geschichte Achans Jos. 7 beweist. Aus diesen Grunde soll dieser Greuel verabscheut und durch Verbrennung und Zermalmung (vgl. Ex. 32,20. 2 Kg. 23,4 f. 2 Chr. 15,16) vernichtet werden.

Cap. VIII. Erinnerung an die göttliche Führung und Demütigung in der Wüste zur Warnung vor Selbstüberhebung und Gottesvergessenheit.

V. 1—6. Neben der Gefahr, durch Verschonung der Cananiter und ihrer Götzen aus schwächlichem Mitleide und falscher Toleranz sich zur Uebertretung des Bundes verleiten zu lassen, lag für Israel insonderheit die Gefahr nahe, nach seiner Niederlassung in Canaan im Genusse der reichen Güter dieses Landes in Hoffart und Gottesvergessenheit zu verfallen. Um dieser Gefahr vorzubeugen, hält in diesem Cap. Mose dem Volke vor, wie der Herr sie auf dem Wege in der Wüste durch Versuchungen und Demütigungen zum Gehorsam anzuleiten und zu erziehen gesucht habe. Damit die Absicht dieser Vorhaltung klar heraustrete, begint er v. 1 mit der wiederholten Mahnung, das ganze Gesetz, welches er heute gebiete, zu halten, damit sie leben, sich mehren und in den Besitz des gelobten Landes gelangen, vgl. 4,1. 6,3. — V. 2. Zu dem Ende sollen sie gedenken der 40jährigen Führung durch die Wüste (1,31. 2,7), wodurch Gott sie demütigen, ihre Herzensstellung und ihren Gehorsam erproben wolte. Die Demütigung war das Mittel zur Erprobung ihres Verhaltens gegen Gott. עָנָה demütigen d. h. durch Not und Entbehrungen zum Gefühle der Hilfsbedürftigkeit und Abhängigkeit von Gott führen. נָסָה versuchen durch Versetzung in Lebenslagen, die dazu treiben, das Innere des Herzens zu offenbaren, ob man an Gottes Allmacht, Liebe, Gerechtigkeit u. s. w. glaubt oder nicht. — V. 3. Die Demütigung in der Wüste bestand nicht blos darin, daß Gott das Volk hungern d. h. des Brotes und der gewohnten Speise entbehren ließ, sondern zugleich darin, daß er es mit dem ihm und seinen Vätern unbekanten Manna speiste (vgl. Ex. 16,16 ff.). Die Speisung mit Manna wird insofern eine Demütigung genant als Gott dem Volke mit dieser ihm vorher ganz unbekanten Speise zeigen wolte, daß der Mensch nicht vom Brote allein lebt, daß die Kraft zur Lebenserhaltung sich nicht auf das Brot allein stüzt (Jes. 38,16. Gen. 27,40) oder an demselben haftet, sondern von allem was aus dem Munde Jehova's hervorgeht. מוֹצָא פִי יְהוָה das aus dem Munde Jehova's Hervorgehende ist nicht das Gesetzeswort, wie die *Rabb.* meinen, sondern, wie schon das vorstehende כָּל zeigt, überhaupt das Wort, der ausgesprochene Wille Gottes, dem Menschen durch irgend etwas das Leben zu erhalten (*Schultz*), also jedes vom Herrn gewolte und geordnete Mittel der Lebenserhaltung.

In diesem Sinne hält Christus diesen Ausspruch dem Versucher entgegen Matth. 4,4, nicht um demselben zu sagen: der Messias lebt nicht allein vom Brote (sinnlich), sondern von Erfüllung des göttlichen Willens (*Usteri, Ullm.*) oder: vom Vertrauen auf das erhaltende Wort Gottes (*Olsh.*), sondern: daß er es Gott überlasse, für die Erhaltung seines Lebens zu sorgen, da Gott ihm auch ohne gewöhnliche Nahrungsmittel durch die Kraft seines allmächtigen Wortes und Willens auf außerordentliche Weise das Leben erhalten könne. — V. 4. Wie für die Ernährung, so sorgte der Herr auch wunderbar für die Bekleidung seines Volks während dieser 40 Jahre. „Dein Gewand fiel nicht alternd von dir ab und dein Fuß schwoll nicht an.“ בָּלָה c. מִן vor Alter abfallen. בָּצַק komt nur bei Wiederaufnahme unserer Stelle in Neh. 9,21 nochmals vor. Seine Bedeutung ist fraglich. Jedenfalls hängt es mit בָּצֵק Teig zusammen und bed. warscheinlich: weich werden, anschwellen, obgleich בָּצֵק auch den ungesäuerten Teig bezeichnet. LXX hier: ἐτυλώθησαν Schwielen bekommen, dagegen Neh. 9,21: ὑποδήματα αὐτῶν οὐ διεῤῥάγησαν nach der Parallelstelle Deut. 29,4. Diese Worte besagen mehr als: niemals gingen dir Kleider und Schuhe aus, indem du jederzeit Wolle, Häute, Leder und andere Stoffe genug zu Kleidern und Schuhen hattest, wie nach dem Vorgange von *Is. Peyrer* u. *Cler.* nicht nur *J. D. Mich. Vater* u. A., sondern auch *Budd. Calm. Lilienthal* und selbst *Kurtz* II S. 417 sie fassen. Dagegen bemerkt schon *Kn.* ganz richtig: „das wäre neben dem wunderbaren Manna etwas zu Geringes und liegt auch nicht im Ausdruck, welcher vielmehr besagt, daß die Kleider an ihnen sich nicht verbrauchten und nicht in Fetzen von ihnen fielen, indem Gott ihnen eine wunderbare Dauerhaftigkeit verlieh (*Luth. Calv. Drus. Osiand. Marck. Baumg. Schultz*). Dabei braucht man freilich weder mit einzelnen *Rabb.* u. *Just. Mart. dial. c. Tryph. c. 131* das Wunder der göttlichen Fürsorge dahin zu steigern, daß die Kleidung Israels nicht nur nicht alt geworden, sondern sogar dem heranwachsenden jungen Geschlechte auf dem Leibe gewachsen sei, wie die Schale der Schnecke, noch auch die dem Volke zu Gebote stehenden natürlichen Mittel zur Versorgung mit Kleidern und Sandalen auszuschließen, eben so wenig als die Mannaspendung die Mitbenutzung gewöhnlicher Nahrungsmittel, wo diese zu haben waren, ausschließt. — V. 5. Auf solche Weise demütigte und versuchte Jehova sein Volk, damit es bei seinem Herzen erkennen d. h. sich durch Erfahrung davon überzeugen solte, daß sein Gott es erziehe wie ein Vater seinen Sohn. יָסַר zurechtweisen, in Zucht nehmen, erziehen, wie παιδεύειν. *Omnes rectae educationis partes comprehendit. Calv.* — V. 6. Zweck dieser Erziehung war, es zur Befolgung seiner Gebote heranzubilden, damit es in seinen Wegen wandele und ihn fürchte (6,24).

V. 7—20. Dieser väterlichen Zucht seines Gottes möge Israel nun auch eingedenk bleiben, wenn der Herr es in das gute Land Canaan bringe. Dieses Land beschreibt Mose v. 8 f. im Gegensatz gegen die dürre, unfruchtbare Wüste als ein wasserreiches, sehr fruchtbares, seine Bewohner reichlich nährendes Land — ein Land der Wasserbäche, Quellen und Fluten (תְּהוֹמוֹת s. Gen. 1,2), die in Thälern und auf Bergen ihre Ausgänge

haben (d.i. entspringen); ein Land des Waizens und der Gerste, des Weinstocks, Feigen- und Granatbaumes und voll Oel und Honig (s. zu Ex. 3,8); endlich ein Land, „in welchem du nicht in Dürftigkeit essen (dich nähren) und an nichts Mangel haben wirst; ein Land dessen Steine Eisen sind und aus dessen Bergen du Erz hauest.“ Die Steine sind Eisen d. h. eisenhaltig. Diese Angabe wird durch neuere Reisende bestätigt, obschon die Israeliten den Bergbau nicht betrieben und weder Eisen noch Erz im eigenen Lande gewonnen zu haben scheinen. Das Eisen und Erz, welches David für den Tempelbau in großer Menge sammelte (1 Chr. 22, 3. 14), bezog er aus *Betach* und *Berotai* (2 Sam. 8, 8) oder *Tibchat* und *Kun* 1 Chr. 18, 8), Städten Hadadesers, also aus Syrien. Doch brachten nach Ez. 27, 19 die Daniten Eisenwerk auf den Markt von Tyrus. Auch sind nicht nur die Quellen bei Tiberias eisenhaltig (*v. Schub.* R. III S. 239), sowie der Boden bei Hasbeya und die Quellen in der Nähe stark mit Eisen geschwängert (*Burckh.* Syr. S. 83), sondern auch im südlichen Gebirge befinden sich zwischen Jerusalem und Jericho warscheinlich Eisenlager (*Russegg.* R. III S. 250). Besonders aber der Libanon ist reich an Eisenstein, so daß man dort an vielen Orten Eisengruben und Schmelzöfen findet (*Volney* Reise I S. 233. *Burckh.* S. 73. *Seetzen* I S. 145. 187 ff. 237 ff.). Auch der Basalt, der im nördlichen Canaan von der Ebene Jesreel an in mächtigen Gängen neben dem Kalkstein vorkomt (*Rob.* III S. 572) und in Basan vorherscht, ist ein eisenhaltiges Gestein. Ebenso findet man auf dem Libanon noch Spuren von ehemaligen Kupferwerken (*Voln.* R. I S. 233. *Ritter* Erdk. XVII S. 1063). — V. 10—18. Wenn nun Israel dort essen und sich sättigen d. h. im Ueberflusse leben wird, soll es sich hüten seines Gottes zu vergessen, auf daß, wenn sein Wolstand, sein Besitz an hohen Häusern, Vieh, Gold und Silber und anderem Gute zunimt, sein Herz ja nicht sich erhebe d. h. hochmütig werde und, seiner Erlösung aus Aegypten und wunderbaren Bewahrung und Führung in der Wüste vergessend, das gewonnene Vermögen seiner eigenen Kraft und Händearbeit zuschreibe. Um das Volk vor dieser aus dem Uebermute des Reichtums leicht entspringenden Gefahr der Gottesvergessenheit zu bewahren, zählt Mose in v. 14^{b}—16 nochmals die göttlichen Gnadenerweisungen einzeln auf — die Ausführung aus Aegyten, dem Sklavenhause, die Leitung durch die große und fürchterliche Wüste, deren Schrecknisse er durch Nennung einer Reihe von schädlichen und lebensgefährlichen Dingen ausmalt, als Schlangen, Brandschlangen (שָׂרָף s. zu Num. 21, 6), Skorpionen und Durstland (צִמָּאוֹן) wo kein Wasser. Die Worte von נָחָשׁ an sind rhetorisch ohne logische Bindepartikel in einfacher Apposition an das Vorhergehende angereiht, ohne daß man mit gänzlicher Verkennung der rhetorischen Form der Aufzählung die Präp. בְּ vor נָחָשׁ und den folgenden Worten suppliren darf, die noch dazu mit dem Singular dieser Nomina unverträglich ist, indem ein Volk doch nimmermehr durch eine Schlange u. dgl. gehen kann. In diesem wasserlosen Lande brachte der Herr dem Volke Wasser aus dem Kieselfels, dem härtesten Gesteine, hervor und speiste es mit Manna, es zu demütigen und zu versuchen (vgl. v. 2), um — dies war die Endabsicht aller Demutigung und Versuchung — „dir an deinem Ende wolzutun.“

Die אַחֲרִית jemandes ist „die Zeit, die hinter einem (Lebens-) Abschnitte, besonders einem wichtigen, epochemachenden liegt, und wenn man die Zeit bis dahin als Anfang nimt, im Unterschiede davon als Ende gefaßt werden kann“ (*Schultz*)). Hier meint Mose die Zeit des Lebens in Canaan, der gegenüber die Zeit des Aufenthalts in Aegypten und der Wanderung in der Wüste als Anfang gedacht ist, also nicht wie Num. 23, 10 den Tod als Lebensende, wiewol auch diese Beziehung des Begriffs nicht ganz auszuschließen ist, da ein seliger Tod nur die Vollendung eines seligen Lebens ist. — Das Gesagte hat, wie alle Führungen des Herrn mit Israel, allgemeine Gültigkeit für alle Gläubigen. Durch Demütigungen und Versuchungen führt der Herr die Seinen zur Seligkeit, durch die Wüste der Trübsal, Angst, Not und gnädigen Durchhilfe nach Canaan, in das Land der Erquickung und Beseligung im Genusse seiner Gnaden- und Heilsgüter; aber nur die, welche in der Demut beharren, das Glück und den Wolstand, zu dem sie endlich gelangen, nicht ihrer Anstrengung, Kraft, Ausdauer, Einsicht u. dgl. beimessen, sondern dieses Gut als eine Gabe der göttlichen Gnade dankbar genießen. עָשָׂה חַיִל Vermögen schaffen, *prosperari in opibus* wie Num. 24, 18. Dazu gibt Gott Kraft (v. 18) nicht um Israels Verdienst und Würdigkeit willen, sondern um seine den Erzvätern eidlich gegebenen Verheißungen zu erfüllen. כַּיּוֹם הַזֶּה wie jezt am Tage liegt, wo die Aufrichtung des Bundes bereits begonnen hat, Israel durch die Wüste schon bis zur Grenze Canaans gekommen ist, s. 4, 20. — V. 19 f. Zur Verstärkung seiner Ermahnung weist Mose schließlich wieder, wie 6, 14 vgl. 4, 25 ff., auf das Verderben hin, in welches Israel durch Abfall von seinem Gotte sich stürzen wird.

Cap. IX—X, 11. Warnung vor Selbstgerechtigkeit durch Vorhaltung der frühern Sündenfälle.

Neben dem gemeinen Hochmute, der in offenbarer Gottvergessenheit sein Glück und Wolergehen der eignen Kraft und Anstrengung zuschreibt, greift leicht ein feinerer um sich, der die göttlichen Woltaten zwar anerkent, aber sie nicht als unverdiente Gabe der Gnade des Herrn dankbar aufnimt, sondern darin nur Beweise für eigene Gerechtigkeit und Tugend erblikt. Vor diesem gefährlichen Seelenfeinde warnt daher Mose Israel noch besonders, indem er ihm zuerst rücksichtslos erklärt, daß der Herr dem Volke nicht um seiner Gerechtigkeit willen Canaan gebe, sondern die Cananiter um ihrer Bosheit willen ausrotte (v. 1—6), sodann zu nachhaltiger Demütigung demselben aus der nächsten Vergangenheit nachweist, wie es durch Abfall und Empörung wider seinen Gott gleich nach der Bundschließung noch am Sinai den Zorn des Herrn sich dermaßen zugezogen habe, daß er nur durch seine inständige Fürbitte die Verschonung des Volks (v. 7—24) und die fernere Gewährung der Unterpfänder des Bundes habe erwirken können (v. 25 — c. 10, 11).

V. 1—6. Die Warnung vor Gerechtigkeitsdünkel nach ihrer Veranlassung. Da Israel jezt (הַיּוֹם von der unmittelbar bevorstehenden Zeit) über den Jordan ziehe, um ihm an Größe und Stärke überlegene Völker

(die 7,1 genanten Völkerschaften Canaans) und große, feste, himmelhohe Städte (vgl. 1,28) einzunehmen, nämlich das große und hohe Volk der Enakiten (1, 28), vor dem wie bekant niemand bestehen könne (הִתְיַצֵּב wie 7,24), und da es auch wisse, daß Jehova sein Gott vor ihm herziehe und diese Völker vernichte und demütige: so möge es wenn dies geschieht nicht in seinem Herzen sprechen: ob meiner Gerechtigkeit hat mich Jehova gebracht, dieses Land einzunehmen. In v. 3 ist וְיָדַעְתָּ הַיּוֹם nicht imperativisch zu fassen, sondern dem אַתָּה עֹבֵר הַיּוֹם v. 1 correspondirend Ausdruck des derzeitigen Tatbestandes. „Israel erkent jezt wirklich, nämlich an der zu mächtig redenden Tatsache, daß es ihm wider Feinde gelingt, die es durch sich allein nimmermehr bezwingen könte, besonders schon wider Sihon und Og, daß der Herr vor ihm hergeht" (*Schultz*) als Führer und Feldherr seines Volks (1,30). Das 3malige הוּא (v. 3) hat besondern Nachdruck. אֵשׁ אֹכְלָה wie 4, 24. יְהוָה הוּא wird durch das folgende הַמַּשְׁמִידָם näher bestimt, jedoch nicht in der Weise, als ob הַמַּשְׁמִיד hier nicht das vollständige Vertilgen bezeichne (*Schultz*), sondern so, daß es erläutert, wie die Vertilgung erfolgen wird. Jehova wird die Cananiter vertilgen, indem er sie vor Israel beugt, demütigt, so daß dieses sie vertreiben und zu Grunde richten kann eilends. „Das מַהֵר steht mit dem: du darfst sie nicht eilends vertilgen 7, 22, eben so wenig in Widerspruch, wie das Nichtzögern Gottes zu vergelten 7, 10 mit seiner Langmut" (*Schultz*). Auf den allmächtigen Beistand Gottes gesehen wird Israel die Cananiter eilends zu Grunde richten, aber mit Rücksicht auf die Wolfart Israels wird die Vertilgung doch nur allmälig erfolgen. „Wie Jehova dir geredet hat", nämlich Ex. 23, 23. 27 ff. und beim Beginne des Kampfes c. 2, 24 ff. — V. 4. Wenn also Jehova diese Völker vor ihm ausstößt (הָדַף wie 6, 19), soll Israel ja nicht bei sich sprechen: בְּצִדְקָתִי „bei (ob, wegen) meiner Gerechtigkeit hat mich Jehova gebracht (hergeführt), dieses Land einzunehmen." Das folgende וּבִרְשַׁעַת ist adversativ: „sondern wegen der Bosheit dieser Völker u. s. w." — Um diese Warheit dem Volke recht tief einzuprägen, wiederholt Mose v. 5 den Gedanken noch einmal. Dabei fügt er aber nicht blos zu צְדָקָה noch יֹשֶׁר לֵבָב Geradheit, Rechtschaffenheit des Herzens hinzu, um kurz anzudeuten, daß zur צְדָקָה nicht äußerliche Werkgerechtigkeit genügt, vielmehr die rechte Beschaffenheit des Herzens unerläßlich ist, sondern bestimt auch den positiven Grund noch genauer. Die Bosheit der Cananiter war wol ein zureichender Grund dafür, sie auszurotten, aber nicht auch dafür, ihr Land dem Volke Israel zu geben, da dieses durch seine Gerechtigkeit keinen Anspruch darauf machen konte und durfte. Der Grund, Canaan den Israeliten zu geben, lag allein in der göttlichen Verheißung, in dem Worte, welches der Herr den Erzvätern eidlich gegeben hatte (vgl. 7, 8), also einzig in der freien Gnade Gottes, nicht in irgendwelchem Verdienste des dermaligen Israel; denn dieses ist ein Volk „von hartem Nacken", d. h. ein störriges, unlenksames Geschlecht. Mit diesem Worte, das der Herr selbst Ex. 32, 9. 33, 3. 5 von Israel gebraucht hatte, bahnt sich Mose den Uebergang zur Begründung seiner Warnung vor selbstgerechter Hoffart durch Nachweisung der schweren Versündigungen Israels gegen Gott.

V. 7—24. Er erinnert das Volk daran, wie es den Herrn in der Wüste erzürnt, sich vom Tage des Auszugs aus Aegypten an bis zur Ankunft in den Steppen Moabs widerspenstig gegen Gott bewiesen habe. אֶת־אֲשֶׁר für אֲשֶׁר ist Object zu תְּקַצֵּף, vgl. *Ew.* §. 333[a]; im Deutschen: *wie* du erzürnt hast. חָמְרָה gewöhnlich mit אֶת־פִּי (vgl. 1,26) widerspenstig sein gegen den Befehl des Herrn, hier mit עִם *pers.* mit Gott widerspenstig umgehen, empörerisch handeln im Verhältnisse zu ihm, vgl. 31,27. Das: „von dem Tage, da du auszogst u. s. w." ist nicht zu pressen, aber doch zu beachten, daß die Auflehnung wider die göttliche Führung schon vor dem Durchzuge durchs rothe Meer anfing Ex. 14,11. Diesen allgemeinen Satz belegt Mose dann mit Tatsachen, indem er v. 8—21 den Kälberdienst am Horeb nach seinen Hauptmomenten näher bespricht, sodann v. 22 u. 23 noch kurz auf die übrigen Empörungen des Volks in der Wüste hinweist. V. 8. „Und zwar schon am Horeb reiztet ihr Jehova zum Zorn." Durch das *explic.* וְ wird diese Versündigung als besonders schwer hervorgehoben. Dies wurde sie durch die Umstände, unter denen sie erfolgte. V. 9—12. Während Mose auf den Berg gestiegen war und dort 40 Tage verweilend ganz mit den heiligsten Dingen beschäftigt war, so daß er weder Speise noch Trank genoß, um die Tafeln des Gesetzes, auf welche die Worte, die der Herr unmittelbar aus dem Feuer zu dem Volke geredet, mit dem Finger Gottes geschrieben waren, als das Siegel und Unterpfand des mit dem Volke geschlossenen Bundes in Empfang zu nehmen, zu einer Zeit also, da Israel sich ebenfalls in die eben vernommenen Worte des Herrn hätte versenken sollen, da handelte es so verderbt, daß es von dem ihm vorgezeichneten Wege schnell abweichend sich ein Gußbild machte. Zur Sache vgl. Ex. 31,18 — 32, 6 mit c. 24,12 — 31,17. יוֹם הַקָּהָל der Tag an welchem Mose das Volk vor Gott versammelte (4,10) d. h. aus dem Lager an den Fuß des Berges Sinai dem Herrn entgegenführte Ex. 19, 17. Die Construction anlangend ist וָאֶתְּנָה וגו Zwischensatz; der Nachsatz zu בָּעֵת הַהִוא folgt mit וַיִּתֵּן v. 10. — Die Rede Gottes v. 12—14 ist fast wörtlich aus Ex. 32, 7—10 genommen. הֶרֶף (v. 14) *imper. hiph.* von רָפָה, laß ab von mir, daß ich sie vertilge, für הַנִּיחָה לִי Ex. 32,10. Troz des Abfalles des Volks aber übergab der Herr Mosen die Bundestafeln, nicht blos damit sie vor dem treulosen Volke ein Zeugnis von seiner Heiligkeit sein solten, sondern mehr noch zum Zeugnisse dafür, daß der Herr ungeachtet seines Entschlusses, das abtrünnige Volk spurlos zu vertilgen, doch seinen Bund aufrecht erhalten und Mose zu einem noch größeren Volke machen wolte. Die Uebergabe der Tafeln (v. 11) schon als den Anfang der göttlichen Zornesäußerung zu fassen (*Schultz*) ist durch nichts indicirt und streitet mit dem *praeter.* נָתַן (v. 11), aus welchem erhellt, daß der Herr die Tafeln Mosen schon gegeben hatte, als er ihm befahl, schnell hinabzusteigen, nicht blos um dem Volke die Heiligkeit Gottes zu bezeugen, sondern auch um dem Abfalle Einhalt zu tun und durch sein intercessorisches Einschreiten die Vollziehung des göttlichen Entschlusses von dem Volke abzuwenden. Zwar warf Mose, als er beim Herabkommen das abgöttische Treiben des Volks sah, die beiden Tafeln aus seinen Händen und zerbrach sie vor den Augen des Volks (v. 15—17 vgl. mit Ex. 32,

15—19), um dem Volke tatsächlich zu bezeugen, daß der Bund mit dem Herrn durch den Abfall gebrochen sei; aber auch diese Tat Mose's liefert keinen Beweis dafür, daß der Herr ihm die Tafeln zur Bezeugung seines heiligen Zorns vor dem Volke gegeben habe. Wenn auch die Bundestafeln in den Händen Mose's „gewissermaßen die Anklageacte, die des todeswürdigen Verbrechens überführte" (*Schultz*), waren, so hatte sie Gott ihm doch nicht zu diesem Zwecke übergeben. Denn in diesem Falle würde Mose sie nicht zerbrochen, nicht gleichsam die Anklageacte vernichtet haben, bevor das Volk gerichtet war. — Den Umstand, daß er schon vor seinem Herabsteigen vom Berge durch Fürbitte den Zorn des Herrn zu begütigen versuchte (Ex. 32, 11—14), übergeht Mose hier und erwähnt nur v. 15—17, wie er bei der Herabkunft dem Volke seine große Sünde vorgehalten, sodann v. 18 u. 19, wie er, wiederum 40 Tage unter Fasten wegen dieser Sünde vor Gott auf dem Berge, durch seine inständige Fürbitte den Vertilgungszorn und Grimm des Herrn von Israel abgewandt habe. Die 40 Tage, die Mose כָּרִאשֹׁנָה „wie anfangs" auf dem Berge vor Gott flehte, sind die Ex. 34, 28 erwähnten Tage, die er zur vollen Wiederherstellung des Bundes und zur Erlangung der zweiten Tafeln auf dem Sinai zubrachte, vgl. 10, 1 ff. — V. 20. Und nicht vom Volke nur, auch von Aaron wandte Mose damals den Zorn Gottes, der ihn vernichten wolte, durch seine Fürbitte ab. Von dieser Fürbitte für Aaron ist in dem geschichtlichen Berichte Ex. 32 nicht besonders die Rede, da sie in der Fürbitte für das gesamte Volk mit inbegriffen ist. Hier aber hebt Mose dieses specielle Moment heraus, nicht nur um dem Volke zum Bewußtsein zu bringen, daß in jener Zeit Israel sich nicht einmal der Gerechtigkeit seiner höchstgestelten Männer rühmen konte, vgl. Jes. 43, 27 (*Schultz*), sondern zugleich um auf das, was er 10, 6 ff. ausführt, hinzudeuten, daß nämlich Aarons Belehnung mit dem Priestertume und die Erhaltung dieser Institution ein Werk reiner göttlicher Gnade sei. Aaron war zwar damals noch nicht Hoherpriester, aber doch schon als Vertreter Mose's mit *Hur* an die Spitze des Volks gestelt (Ex. 24, 14) und von Gott bereits für das Hohepriestertum designirt (Ex. 28, 1). Daß aber Aaron sich auch den Zorn Gottes in hohem Grade zugezogen hatte, ist in dem was Mose ihm Ex. 32, 21 vorhält klar genug angedeutet. In v. 21 bemerkt Mose noch, wie er jene offenbare Sünde des Volks, nämlich das gegossene Kalb, vernichtet habe, s. zu Ex. 32, 20. — V. 22—24. Aber nicht nur dies eine Mal, am Horeb, erzürnte Israel den Herrn seinen Gott durch seine Sünde, sondern auch an andern Orten zu wiederholten Malen; bei Tabeera durch Unzufriedenheit mit der göttlichen Führung Num. 11, 1—3, zu Massa durch Murren über Wassermangel Ex. 17, 1 ff., bei den Gräbern des Gelüstes aus Lüsternheit nach Fleisch Num. 11, 4 ff. und bei Kades-Barnea durch seinen Unglauben, woran schon 1, 26 ff. erinnert worden. Die Aufzählung ist nicht chronologisch, sondern sachlich von den geringeren zu den schwereren Verschuldungen aufsteigend. Denn Mose will dem Volke das Gewissen schärfen, will ihm vorhalten, daß sie widerspenstig gegen den Herrn gewesen (מַמְרִים הֱיִיתֶם עִם s. zu v. 7) von jeher, „seitdem ich euch kenne."

V. 25—29. Nach dieser Begründung des v. 7 ausgesprochenen Gedankens durch Aufzählung der hauptsächlichsten Empörungen des Volks wider seinen Gott kehrt Mose (v. 25 ff.) zu dem Abfalle am Sinai zurück, um weiter auszuführen, wie Israel der Gerechtigkeit und des Ruhmes vor Gott ermangele und seine Erhaltung mit allen Heilsgütern des Bundes allein der göttlichen Barmherzigkeit und der Bundestreue des Herrn zu verdanken habe. Zu dem Ende wiederholt er v. 26—29 den wesentlichen Inhalt seiner Fürbitte für das Volk nach dessen Versündigung am Sinai, und führt dann c. 10, 1—11 aus, wie der Herr in Folge dieser Fürbitte nicht nur die Tafeln des Bundes erneuert (v. 1—5), sondern auch beim Tode Aarons durch Berufung seines Sohnes Eleasar an seiner Statt sowie durch die Aussonderung des Stammes Levi zum Tragen der Bundeslade und zur Besorgung des heiligen Dienstes die Gnadenordnung des Priestertums für die Zukunft festgestelt und die Fortsetzung des Zuges nach Canaan, um das den Vätern verheißene Land einzunehmen, befohlen habe (v. 6—11). — Mit וָאֶתְנַפַּל v. 25 nimt Mose die v. 18 schon kurz erwähnte Intercession wieder auf, um den wesentlichen Inhalt seiner damaligen Fürbitte dem Volke ins Gedächtnis zu rufen. Wegen der W.: „die 40 Tage und Nächte die ich niederfiel" s. zu 1, 46. Der Inhalt der Fürbitte v. 26—29 ist im Wesentlichen derselbe wie Ex. 32, 11—13, aber „mit einer Freiheit wiedergegeben, wie sich ein anderer als Mose schwerlich erlaubt haben würde" (*Schultz*), und zwar so, daß sie in die deutlichste Beziehung zu der Rede Gottes v. 12 f. tritt. אַל־תַּשְׁחֵת „verdirb nicht dein Volk und Erbe," sagt Mose mit Rücksicht auf das Wort des Herrn zu ihm: „dein Volk hat verderbt gehandelt (שִׁחֵת)." Nicht Mose's Volk sei Israel, sondern Volk und Erbe Jehova's; nicht Mose, sondern Jehova habe es aus Aegypten geführt. Das Volk sei zwar hartnäckig (vgl. v. 13), aber der Herr möge gedenken der Erzväter, nämlich des dem Abraham gegebenen Schwures, wie es Ex. 32, 13 ausdrücklich heißt (vgl. zu 7, 8), und sich nicht wenden zur Hartnäckigkeit des Volks (קְשִׁי gleichbed. mit קְשִׁי עֹרֶף v. 13 u. 6) und zu seiner Bosheit und Sünde (d. h. diese nicht ansehen und ahnden). Denn es gelte hiebei der Ehre des Herrn vor den Völkern (v. 28). Das Land, von wo Israel ausgezogen (הָאָרֶץ die Landesbevölkerung wie Gen. 10, 25 u. ö., nämlich die Aegypter; als Collectivum mit dem Plur. construirt) darf nicht Anlaß erhalten zu sprechen, Jehova habe sein Volk aus Unvermögen und Haß nicht in das verheißene Land geführt. מִבְּלִי יְכֹלֶת erinnert an Num. 14, 16. Wie das „Nichtkönnen" dem Wesen des absoluten Gottes widerstreiten würde, so das „Hassen" der Erwählung Israels zum Erbe Jehova's, das er mit allmächiger Gotteskraft (vgl. Ex. 6, 6) aus Aegypten geführt hat.

Cap. X, 1—11. In v. 1—5 referirt Mose kurz den Erfolg seiner inständigen Fürbitte. „In jener Zeit" der Fürbitte befahl ihm Gott neue Tafeln auszuhauen und eine Lade zur Aufbewahrung derselben anzufertigen, vgl. Ex. 34, 1 ff. Auch hier stelt Mose das sachlich Zusammengehörige zusammen, ohne sich an die aus dem geschichtlichen Berichte bekante Zeitfolge streng zu binden, was für den Zweck seiner Rede nicht erforderlich war. Den Befehl zur Anfertigung der Bundeslade hatte Gott schon

vor dem Abfalle des Volks gegeben (Ex. 25, 10 ff.), angefertigt wurde sie aber erst mit der Erbauung der Stiftshütte, und die Tafeln wurden erst bei der Einweihung der Stiftshütte in die Lade gelegt Ex. 40, 20. חֻקָּהּ v. 4 wie 9, 10. — V. 6 u. 7. Aber nicht nur die Wiederherstellung der Bundestafeln als Unterpfand des wiederhergestellten Bundes verdankt Israel der durch Mose's Fürbitte ihm wieder zugewandten Gnade seines Gottes, sondern auch die Gewährung und dauernde Erhaltung des seine Beziehung zum Herrn vermittelnden Hohenpriestertums und Priestertums.[1] An dieses Gnadengut seines Gottes erinnert Mose das Volk in der Weise, daß er ihm den Moment ins Gedächtnis ruft, da Aaron starb und sein Sohn Eleasar an seiner Stelle mit dem Hohenpriestertum betraut wurde. Um die Hörer lebendig in jene Zeit zu versetzen läßt er die Geschichte selbst reden, indem er aus dem Berichte über die Reisezüge den Abschnitt heraushebt, der den factischen Beleg für das zu Sagende lieferte. Statt zu sagen: Und auch das Hohepriestertum, mit welchem Aaron troz seiner Versündigung am Sinai durch die göttliche Gnade betraut wurde, hat der Herr euch erhalten; denn als Aaron starb, bekleidete er seinen Sohn mit dieser Würde[2], und ließ auch euch euren Zug fortsetzen, statt dessen fährt er geschichtlich referirend so fort: „Und die Söhne Israels brachen von den Brunnen der Söhne Jaëkans auf nach Mosera; dort starb Aaron und ward dort begraben und sein Sohn Eleasar wurde Priester an seiner Statt; und von dort brachen sie auf nach Gudgoda und von Gudgoda nach

1) Diesen Zusammenhang hat schon *Cleric.* erkant und v. 6 u. 7 gut so paraphrasirt: *Cum vero Deus ut dixi condonasset populo hebraeo, Aharoni quoque fratri meo ignovit, nec mortuus est nisi quadragesimo anno, postquam Aegypto egressi essemus et circumiremus Idumaeorum fines, ut huc veniremus. Ita etiam se ei placatum ostendit Deus, ut in eum sacerdotium contulerit, quod Deo volente a filio ejus Eleazare nunc geritur.* In den Anmerkungen hebt *Cler.* außerdem richtig hervor, daß Mose dabei auf das was er 9, 20 über den Zorn Gottes gegen Aaron und über seine Fürbitte für denselben gesagt, Rücksicht nehme, oder vielmehr, daß Mose dort schon seiner Fürbitte für Aaron gedenkt, weil er den Erfolg derselben hier näher in Betracht ziehen wolte. — Kurz und bündig hat später *Hgstb.* Beitrr. III S. 428 den Gedankenzusammenhang zwischen v. 6 u. 7 und dem Vorhergehenden und Nachfolgenden aufgezeigt. „Mose führt — heißt es da — dem Volke zu Gemüte, wie der Herr troz aller seiner Sünden sich gleich geblieben in seiner Gnade. Er gab ihm, ungeachtet es sich durch den Kälberdienst dieser Woltat unwürdig gemacht hatte, die Bundeslade mit den neuen Gesetzestafeln darin, c. 10, 1—5. Er sezte, in Fortsetzung dieser Gnadengabe, das Hohepriestertum ein, und ließ dasselbe, nachdem Aaron gestorben, auf seinen Sohn Eleasar übergehen, v. 6 u. 7. Er sonderte den Stamm Levi aus, daß er ihm diene und das Volk segne in seinem Namen, also Vermittler seiner Gnaden sei, v. 8 u. 9. Kurz er unterließ nichts, um Israel in den vollen Besitz der Würde eines Gottesvolks zu setzen." — Die Vv. 6 u. 7 mit *L. Cappellus, Dathe, Rosenm.* für eine Glosse, oder mit *Kn.* v. 6—9 für eine nicht zur Rede Mose's passende Einwebung einer geschichtlichen Angabe über die Träger der Bundeslade und die heiligen Personen überhaupt zu halten, dazu liegt kein triftiger Grund vor. Das Fehlen der formellen Verknüpfung und Vermittlung ist ganz im Geiste der altertümlichen Einfachheit der hebräischen Diction und Darstellung. *Hebraeorum stylus non est ad Rhetorum canones exigendus. Cler.*

2) *In morte Aharon poenam suae rebellionis agnoscere poterant. Quod autem suffectus in ejus locum fuerat Eleazar, id signum fuit paternae Dei gratiae, qui eo destitui passus non est. Calv.*

Jotbata, einem Land der Wasserbäche." Die Erinnerung an diese Züge mit dem, was bei Mosera sich ereignet hatte, lehrte in wenig Worten „nicht blos, daß auf Mose's Fürbitte hin auch Aaron begnadigt, ja sogar bis zu seinem Tode des Hohenpriestertums gewürdigt wurde, durch welches sich dem Volke Gottes Gnade und Woltaten (die Brunnen der Bne Jaëkan) vermittelten, — sondern auch, daß auf jene selbe Fürbitte hin das Hohepriestertum für die Dauer Bestand gewann, so daß es, als Aaron nun dennoch in Folge neuer Versündigung (Num. 20, 12) schon in der Wüste sterben mußte, nichts destoweniger fortdauerte, und zwar keineswegs, wie man leicht befürchten mochte, weniger gnadenkräftig, vielmehr von den Brunnen zu Wasserbächen leitend, die Wanderung nach dem nunmehr unmittelbar erstrebten Canaan fördernd, Mut und Glauben nicht wenig erhebend" (*Schultz*). Den inneren Zusammenhang zwischen der Fortsetzung des Hohenpriestertums und den Wasserbächen haben schon die älteren Ausll. erkant. So bemerkt z. B. schon *J. Gerhard: spiritualibus beneficiis Deus plerumque conjungit corporalia; quam diu inter nos viget ministerium verbi et cultus divini exercitium, etiam de temporalibus Deus nobis prospiciet.* — Ueber die genanten Reisestätten s. S. 378 f.

Mit v. 8 lenkt Mose wieder in die Form der Rede ein, um noch die Aussonderung des Stammes Levi für den heiligen Dienst als ein Gnadenzeichen des Herrn gegen Israel zu erwähnen. Das בָּעֵת הַהִוא darf man nicht auf die Zeit des Todes Aarons im 40. Jahre des Zugs beziehen, worin dann noch *Kn.* einen Widerspruch mit den frühern Büchern findet. Es bezieht sich wie 9, 20 u. 10, 1 ganz im Allgemeinen auf die Zeit, von der Mose hier redet, d. h. auf die Zeit der Wiederherstellung des Bundes am Sinai. Die Bestimmung des Stammes Levi für den Dienst beim Heiligtume erfolgte mit der Erwählung Aarons und seiner Söhne zum Priestertume Ex. 28 u. 29, wenn gleich seine Berufung für diesen Dienst anstatt der Erstgeborenen Israels erst bei der Zählung und Musterung des Volks Num. 1, 49 ff. 4, 17 ff. 8, 6 ff. vollzogen wurde. Mose redet hier von der Erwählung des ganzen Stammes Levi mit Einschluß der Priester (Aarons und seiner Söhne), wie aus der Beschreibung ihres Dienstes klar erhellt. Das Tragen der Bundeslade war zwar beim Zuge durch die Wüste Geschäft der (nicht priesterlichen) Leviten, der Kahatiten (Num. 4, 4 ff.); jedoch bei feierlichen Gelegenheiten hatten die Priester sie zu tragen, vgl. Jos. 3, 3. 6. 8. 6, 6. 1 Kg. 8, 3 ff. Das „Stehen vor dem Herrn, ihm zu dienen und in seinem Namen zu segnen" ist ausschließlich Sache der Priester, vgl. 18, 5. 21, 5 u. Num. 6, 23 ff., während die Leviten nur Gehilfen der Priester bei deren Dienste waren. Vgl. noch zu 18, 7. Darum empfing auch dieser Stamm nicht Teil und Besitz mit den übrigen Stämmen, wie in Num. 18 v. 20 hinsichtlich der Priester und v. 24 hinsichtlich alle Leviten festgesezt ist, worauf die W.: „wie der Herr d. G. dir geredet" zurückweisen. — In v. 10 f. faßt endlich Mose das Ergebnis seiner Fürbitte zusammen in die Worte: „und ich stand auf dem Berge wie die ersten Tage, 40 Tage (Wiederaufnahme von 9, 18 u. 25), und der Herr hörte auf mich auch dies Mal (wörtlich wie 9, 19). Jehova wolte dich (Israel) nicht

verderben.“ Daher befahl er Mosen sich aufzumachen zum Aufbrechen vor dem Volke d. h. als Führer des Volks den Aufbruch und Weiterzug zu bewerkstelligen und zu leiten. Diese Aufforderung schließt sich zwar in der Form an Ex. 34, 1 an; aber Mose meint hier doch nicht blos jenes Wort des Herrn mit der dort v. 2 hinzugefügten Beschränkung, sondern die endliche volle und unbedingte göttliche Zusage, kraft welcher der Herr selbst mit seinem Volke zu ziehen und es nach Canaan zu bringen zusagte Ex. 34, 14 ff.

Cap. X, 12 — XI, 32. Ermahnung zur Furcht und Liebe Gottes mit Hindeutung auf den Segen und Fluch der Gesetzes-Erfüllung und -Uebertretung.

V. 12—15. Auf den Nachweis, daß Israel die Gerechtigkeit vor Gott nicht habe, folgt nun die positive Ausführung des 6, 4 ff. aufgestellten Hauptgesetzes der Liebe Gottes von ganzem Herzen, die mit וְעַתָּה יִשְׂ „und nun Israel“ *sc.* da du alles was du hast ohne Verdienst und Würdigkeit, rein aus vergebender Gnade hast (*Schultz*), eingeleitet wird. „Was fordert der Herr d. G. von dir? Nichts weiter als daß du ihn fürchtest zu wandeln in allen seinen Wegen und ihn liebest und ihm dienest mit ganzem Herzen und ganzer Seele.“ כִּי אִם *nisi* oder *praeterquam quod* sezt einen verneinenden Satz voraus (vgl. Gen. 39, 9), der hier in der voraufgegangenen Frage liegt oder als Antwort auf dieselbe zu suppliren ist. Die Forderung der Furcht, Liebe und Verehrung des Herrn ist für den natürlichen Menschen zwar sehr schwer zu erfüllen, und um so schwerer, je tiefer sie in das Herz eingreift; aber doch nach solchen Erweisungen der göttlichen Liebe und Gnade, nur etwas, das sich von selbst versteht. „Furcht, Liebe und Gehorsam müßten sich im Herzen ganz von selber einstellen, wenn der Mensch nur sein Herz nicht corrumpirt hätte“ (*Schultz*). Der Liebe, die 6, 5 allein gefordert wurde, ist hier die Furcht voraufgestellt, welche 5, 26 u. 6, 24 allein genant ist.[1] Die Furcht des Herrn, welche aus der Erkentnis der eigenen Unheiligkeit gegenüber dem heiligen Gotte entspringt, soll die Grundstimmung des Herzens bilden, aus welcher das Wandeln in allen Wegen des Herrn und der Ernst des sittlichen Wandels fließt. Diese Furcht, die Gottes Barmherzigkeit erst recht verstehen lernt, wekt die Liebe, deren Frucht sich in dem Dienen Gottes mit ganzem Herzen und ganzer Seele (s. 6, 5) zeigt. לְטוֹב לָךְ wie 5, 30 u. 6, 24. — V. 14 f. Dazu hat der Herr Israel sich verpflichtet durch seine Liebe, mit der er, dem alle Himmel und die Erde samt allem was auf ihr ist gehören, die Erzväter und ihren Samen aus allen Völkern erwählt hat. Durch הַשָּׁמַיִם שְׁמֵי „und die Himmel der Himmel“ wird der Begriff des Himmels zur erschöpfendsten Totalität erweitert. Dieser Gott, der sich jedes andere Volk so gut wie Israel oder auch alle Völker zugleich

1) *Conjungendus timor Dei cum dilectione Dei; dilectio absque timore facit homines remissos, timor absque dilectione serviles et desperatos. J. Gerh.*

erwählen konte, hat seine besondere Liebe nur Israel zugewandt. חָשַׁק wie 7, 7 und בְּיוֹם חַזּוֹת wie 8, 18.

V. 16—22. Vor allen Dingen soll daher Israel die Vorhaut seines Herzens beschneiden d. h. die Unempfänglichkeit des Herzens für die Eindrücke der göttlichen Liebe ablegen (vgl. Lev. 26, 41 und über die geistliche Bedeutung der Beschneidung Bd. I S. 166 f.) und seinen Nacken nicht ferner hart machen d. h. nicht länger in seiner Halsstarrigkeit, seinem hartnäckigen Widerstreben gegen Gott (vgl. 9, 6. 13) verharren. Ohne Beschneidung des Herzens ist weder rechte Furcht noch ware Liebe Gottes möglich. Um diese Mahnung zu begründen weist Mose v. 17 ff. auf Gottes Wesen und Walten hin. Jehova als der absolute Gott und Herr ist mächtig und furchtbar gegen jederman ohne Ansehen der Person und zugleich ein gerechter Richter und liebevoller Versorger der Hilflosen und Bedrängten. Darin liegt, daß der ware Gott Hartnäckigkeit und Troz weder gegen sich noch auch gegen die Mitmenschen verträgt, vielmehr rücksichtslos strafen wird. Um die unendliche Größe und Macht Gottes eindringlich darzustellen, bezeichnet Mose Jehova den Gott Israels als den „Gott der Götter“ d. i. den höchsten Gott als Inbegriff alles Göttlichen, aller göttlichen Kräfte und Mächte (vgl. Ps. 136, 2) und als „den Herrn der Herren“ d. i. den höchsten, unbeschränkten Herscher (*μόνος δυνάστης* 1 Tim. 6, 15) über alle Herschaften im Himmel und auf Erden, der — wie es im Anschluß an unsere Stelle Ps. 95, 3 heißt — „ein großer König ist über alle Götter.“ Vgl. Apok. 17, 14 u. 19, 16, wo diese Prädicate auf den erhöhten Sohn Gottes als den Richter und Ueberwinder aller gottfeindlichen Mächte und Gewalten übertragen sind. Die folgenden Prädicate beschreiben die Entfaltung der göttlichen Allmacht in der Weltregierung, in welcher Jehova sich als der große, starke und furchtbare Gott manifestirt (Ps. 89, 8), der nicht wie menschliche Richter die Person ansieht (vgl. Lev. 19, 15) und Geschenke annimt (vgl. 16, 19). — V. 18 f. Als solcher schaft Jehova auch den Schutzlosen (Waisen und Witwen) Recht und sorgt liebend für den in Bedrängnis lebenden Fremdling. Daher soll auch Israel nicht egoistisch sein Herz gegen den Fremdling verschließen, vgl. Ex. 22, 20. Denn daran wird sich offenbaren, ob es Liebe zu Gott besizt und sein Herz beschnitten hat; vgl. 1 Joh. 3, 10. 17. — V. 20 ff. Nach Darlegung der Grundbedingung des rechten Verhaltens gegen Gott beschreibt Mose die Furcht Gottes d. i. die rechte Gottesverehrung nach ihrer dreifachen Aeußerung, durch die Tat (Gott dienen עָבַד), im Herzen (ihm anhangen vgl. 4, 4) und mit dem Munde (schwören bei seinem Namen) vgl. 6, 13. Diese Verehrung ist Israel seinem Gotte schuldig; denn (v. 21) „er ist dein Lob und dein Gott.“ Er hat dir reichen Anlaß zum Loben gegeben. Durch die großen und furchtbaren Taten, die deine Augen gesehen, hat er sich dir als Gott bezeugt. נֹרָאוֹת furchtbare Dinge sind die Taten der göttlichen Allmacht, welche die Menschen mit Furcht und Zittern vor der Majestät des Allmächtigen erfüllen, vgl. Ex. 15, 11. עָשָׂה אִתָּךְ „getan mit dir“ d. h. dir erzeigt (אֵת im Sinne des tätigen Beistandes). V. 22. Ein Wunder dieser großen und furchtbaren Taten des Herrn ist Israel selbst, das in seinen Vätern als

eine in 70 Seelen bestehende Familie nach Aegypten gezogen und nun troz der dort erlittenen Bedrückung zu einem zahllosen Volke erwachsen ist. So wunderbar hat der Herr seine Verheißung Gen. 15, 5 erfült. Mit der Bezugnahme auf diese Verheißung wolte Mose ohne Zweifel dem Volke zugleich die Vorausverkündigung der 400jährigen Knechtschaft Israels im fremden Lande (Gen. 15, 13ff.) in Erinnerung bringen. Ueber die 70 Seelen s. zu Gen. 46, 26 f.

Cap. XI. In v. 1—12 wird das andere Moment der göttlichen Forderung an Israel (10, 12), die Liebe des Herrn seines Gottes, entwickelt. Die Liebe soll sich zeigen in Warnehmung dessen, was gegen Jehova zu beobachten ist (שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת s. zu Lev. 8, 35), d. h. in der fortwährenden Beobachtung seiner Gebote und Rechte. Die W. וְחֻקֹּתָיו וגו dienen zur Erläuterung des allgemeinen Begriffes מִשְׁמֶרֶת. „Alle Tage" wie 4, 10. — V. 2 ff. Um diese Liebe zu wecken, sollen sie jezt erkennen d. h. erwägen und beherzigen die Züchtigung des Herrn ihres Gottes. Die W. von כִּי לֹא bis לֹא רָאוּ sind ein eingeschalteter Satz, durch den Mose seine Worte dem älteren Geschlechte, welches die Taten des Herrn erlebt hatte, ganz besonders ans Herz legen will. Dem Satze fehlt das Verbum oder Prädicat, das sich aber leicht aus dem Sinne ergänzen läßt. Am besten mit *Schultz:* הַטָּף הַחוֹזֵא „denn nicht mit euren Kindern habe ich zu tun," nicht ihnen gilt diese Mahnung. Mose meint die erst in der Wüste geborenen Kinder im Unterschiede von denen, die beim Auszuge aus Aegypten noch nicht 20 Jahr alt doch schon mit eigenen Augen die über Aegypten verhängten Plagen gesehen hatten, und die nun im Mannesalter zwischen 40—60 Jahren stehend als das ältere, an Erfahrung reichere Geschlecht den Stamm und Kern der um ihn versammelten Gemeinde bildeten. Zu לֹא יָדְעוּ וְלֹא רָאוּ ergänzt sich leicht aus dem Contexte: „das was ihr erkant und gesehen habt." Die Accusative von אֶת־מוּסַר an gehören zu יִרְאֶתֶם, dem Verbo des Hauptsatzes. Was mit מוּסַר יְהוָה gemeint ist, sagen die folgenden Accusative, nämlich die Großtaten des Herrn an Aegypten und an Israel in der Wüste. Diese Taten hatten zum Zwecke, Israel in der Furcht und Liebe Gottes zu erziehen. In diesem Sinne nent Mose sie מוּסָר, *παιδεία* d. i. nicht blos Strafe, sondern Erziehung durch Liebeserweise und durch Strafen, wie יִסַּר 4, 36, vgl. Prov. 1, 2. 8. 4, 1 u. a. אֲשֶׁר־עָדְלוֹ וגו wie 3, 24 u. 4, 34. Ueber die Zeichen und Taten in Aegypten s. zu 4, 34. 6, 22, über die am rothen Meere zu Ex. 14. עַל־פְּנֵיהֶם — אֲשֶׁר הֵצִיף „über deren Angesicht er die Wasser des Schilfmeeres strömen ließ," vgl. Ex. 14, 26 ff. — Unter den Taten Gottes in der Wüste (v. 5) sind weder allein noch vorzugsweise die Züchtigungen Num. 11—15 zu verstehen, sondern überhaupt alle wunderbaren Erweisungen der göttlichen Allmacht in der Führung Israels, die Liebeserweise wie die Strafwunder. Von den leztern wird v. 6 die wunderbare Vertilgung der Rotte Korahs noch besonders erwähnt, vgl. Num. 16, 31—33. Mose nent hier nur Dathan und Abiram, die Anhänger Korahs, nicht auch Korah selbst, vermutlich aus Rücksicht auf seine Söhne, die nicht mit von der Erde verschlungen wurden, sondern das Geschlecht Korahs fortpflanzten. „Alles Bestehende, das in ihrem Gefolge" (בְּרַגְלֵיהֶם s. Ex. 11, 8) ist nicht der Besitz, sondern die Dienerschaft, entsprechend dem: „alle Menschen, welche Korah gehörten" Num. 16, 32, während der dort noch genante Besitz (הָרְכוּשׁ) hier unter „den Zelten" mit begriffen ist. הַיְקוּם komt nur von lebenden Wesen vor Gen. 7, 4 u. 23. — In v. 7 folgt die Begründung des יְדַעְתֶּם v. 2: Erkennen sollen die Aelteren unter dem Volke die erziehende Absicht Gottes in jenen großen Taten des Herrn, weil sie dieselben mit eigenen Augen gesehen haben. — V. 8 f. Diese Erkentnis aber soll zum Halten des Gesetzes antreiben, damit sie stark d. h. geistig stark (חָזָק 1, 38) werden und nicht nur in das verheißene Land gelangen, sondern auch lange darin leben, vgl. 4, 26. 6, 3. — In v. 10—12 entnimt Mose aus der Beschaffenheit dieses Landes ein neues Motiv für seine Mahnung zu treuer Gesetzeserfüllung. Canaan ist ein Land, dessen Fruchtbarkeit nicht wie die Aegyptens von der Bewässerung durch Menschenhand abhängt, sondern von dem Regen des Himmels, den Gott der Herr sendet, so daß es ganz auf den Herrn ankomt, wie lange seine Bewohner darin leben. Aegypten beschreibt Mose als ein Land, das Israel mit Samen besäte und mit seinem Fuße tränkte (bewässerte) wie einen Krautgarten. In Aegypten fält fast gar kein Regen, vgl. *Herod. 2, 4. Diod. Sic. 1, 41* und andere Zeugnisse bei *Hgstb.*, d. BB. Mos. u. Aeg. S. 228 ff. Die Bewässerung des Landes, die seine Fruchtbarkeit bewirkt, hängt von der jährlichen Ueberschwemmung des Nils ab, und da diese etwa nur 100 Tage dauert, von der Nutzbarmachung derselben für das ganze Jahr d. h. davon, daß man Canäle und Gräben allenthalben durch das Land zieht und das Wasser teils durch Schöpfmaschinen aus dem Nile in die Gräben leitet, teils durch Austragen in Gefäßen auf die Felder und Pflanzungen bringt.[1] Das „mit deinem Fuße" bezieht sich warscheinlich auf die noch jezt dort gebräuchlichen großen, von Menschen mit den Füßen in Bewegung gesezten Schöpfräder, über welche sich ein langes endloses Tau mit daran befestigten Schöpfeimern dreht (vgl. *Niebuhr* Reise I S. 149), deren Identität mit der als *ὑδρηλὸν ὄργανον* von *Philo, de confus. ling. I, 410* beschriebenen ἕλιξ wol keinem Zweifel unterliegt, sobald man nur diese ἕλιξ nicht irriger Weise mit der von *Diod. Sic. I, 34* erwähnten und *V, 37* näher beschriebenen, ganz anders construirten Archimedeischen Wasserschraube (*κοχλίας*) verwechselt, vgl. m. Archöol. II S. 111 f. — Dieser Eigentümlichkeit ihres Landes, vermöge welcher seine Fruchtbarkeit mehr von der Arbeit der Menschenhände als vom Regen des Himmels oder der göttlichen Vorsehung abhing, waren die Aegypter als echte Heiden sich so sehr bewußt, daß sie bei *Herod. 2, 13* sprechen: „Die Hellenen könten sich einmal bei ihrer Abhängigkeit von der Gottheit in ihren schönsten Hoffnungen betrügen und schmählich Hunger leiden." Solch gottloser Selbstüberhebung gibt das Land Canaan keine Nahrung, denn dieses ist

1) Auf den alten Monumenten findet man nicht nur den Ziehbrunnen mit langem Schwengel, der gegenwärtig *Shaduf* heißt (*Lane* Sitten u. Gebr. II S. 158) mehrfach abgebildet (s. *Wilkinson I p. 35. II, 4*), sondern zu *Beni-Hassan* auch eine Abbildung von 2 Männern, die ein Wassergefäß an einem Stocke auf den Schultern tragen, welches sie aus einem Ziehbrunnen oder Teiche füllen und zum Felde hin tragen, vgl. *Hgstb.* BB. Mos. u. Aeg. S. 231 f.

„ein Land von Bergen und Thälern, beim Regen des Himmels trinkt es Wasser“ (לְ vor מָטָר als Bezeichnung der äußeren Ursache, s. *Ew.* §. 217[d]), d. h. seine Bewässerung, die Hauptbedingung aller Fruchtbarkeit, empfängt es beim Regen, auf dem Wege des Regens, also durch Gottes Fürsorge. V. 12. Es ist ein Land, nach welchem Jehova frägt d. h. für welches er sorgt (דָּרַשׁ wie Prov. 31, 13. Hi. 3, 4), immerfort sind seine Augen auf dasselbe gerichtet, von Anfang bis zu Ende des Jahres; also ein Land, das ganz von Gott abhängt und in dieser Abhängigkeit von Gott ganz besonders geeignet für Israel, welches ganz und gar seinem Gotte und von dessen Gnade leben solte.

V. 13—32. Diese Eigentümlichkeit des Landes Canaan veranlaßt Mose, den ersten Teil seiner Gesetzespredigt, seine Mahnung zur Furcht und Liebe des Herrn mit einer Hinweisung auf den Segen der treuen Gesetzerfüllung und mit Drohung des Fluches des Abfalls in Götzendienst abzuschließen. — V. 13—15. Wenn Israel in Liebe und Treue seinem Gotte dienen wird, so wird er dem Lande Früh- und Spätregen zu seiner Zeit und dadurch reichen Ertrag an Nahrung für Menschen und Vieh geben, vgl. Lev. 26, 3 u. 5 und die weitere Ausführung dieses Segens c. 28, 1—12. — V. 16 u. 17. Wenn dagegen ihr Herz thöricht ist (יִפְתֶּה) vom Herrn abzuweichen und andern Göttern zu dienen, so wird der Zorn des Herrn über sie entbrennen und Gott den Himmel verschließen, daß kein Regen fallen und die Erde keinen Ertrag geben wird, und sie bald umkommen werden, vgl. Lev. 26, 19 f. u. Deut. 28, 23 f. Darum mögen sie die ihnen jetzt vorgelegten Worte sich und ihren Kindern recht tief einprägen v. 18—21, nach zum Teil wörtlicher Wiederholung von 6, 6—9. Die W.: „wie die Tage des Himmels über der Erde“ d. h. so lange der Himmel über der Erde besteht d. i. auf ewige Zeit (vgl. Ps. 89, 30. Hi. 14, 12) gehören zum Hauptsatze, zu לְמַעַן יִרְבּוּ וגו׳ v. 21. „Die Verheißung, das Land Israel für immer zu geben, hatte der Herr nicht unbedingt ausgesprochen; die Unbedingtheit wird auch durch das: damit sich mehren, ausgeschlossen“ (*Schultz*). Mehr zu 30, 3—5. Denn (v. 22—25) wenn sie dem Herrn treu anhangen, so wird er die im Lande wohnenden Völker alle vor ihnen vertreiben, das Land welches sie betreten nach seiner ganzen Ausdehnung ihnen geben und die Cananiter mit Furcht und Schrekken vor ihnen erfüllen, daß ihnen niemand wird widerstehen können. Zu v. 23 vgl. 7, 1 f. 9, 1 u. 1, 28. Der Satz: „jeder Ort, auf den eure Fußsohle tritt, wird euer sein“ erhält seine nähere Bestimmung und Beschränkung auf das Land Canaan diesseit und jenseit des Jordan durch die folgenden Grenzangaben: „von der Wüste (Arabiens im Süden) und dem Libanon (im Norden), und vom Strome Euphrat (im Osten) bis zum hinteren Meere“ (dem mittelländ. Meere im Westen, s. Num. 34, 6). Der Euphrat als Ostgrenze wie 1, 7 nach der Verheißung Gen. 15, 18. Zu v. 25 vgl. 7, 24. 2, 25 u. Ex. 23, 27. — V. 26—28. Zusammenfassender Schluß. „Ich lege euch heute den Segen und den Fluch vor.“ Den Segen, wenn (אֲשֶׁר ὅτε wie Lev. 4, 22) ihr auf die Gebote eures Gottes höret; den Fluch, wenn ihr nicht darauf achtet und von dem vorgezeichneten Wege abweichet, andern Göttern nachzuwandeln. Dazu v. 29 u. 30 die Verordnung,

wenn sie das Land in Besitz nehmen, den Segen auf dem Berge Garizim und den Fluch auf dem Berge Ebal zu geben d. h. dort auszusprechen und gleichsam dem Lande zu übergeben, für seine Bewohner je nach ihrem Verhalten zum Herrn ihrem Gott. Das Nähere s. zu 27, 14. Die genanten Berge sind für diesen Act ausersehen, ohne Zweifel weil sie einander gegenüber, und beide gegen 2500 Fuß hoch in der Mitte des Landes nicht nur von Westen nach Osten, sondern auch von Norden nach Süden lagen. Der Ebal liegt auf der Nord-, der Garizim auf der Südseite; zwischen beiden *Sichem*, das jetzige *Nabulus*, in einem ziemlich hochgelegenen, von mehreren Quellen bewässerten, fruchtbaren und reizenden Thale, das sich hier vom Fuße das Garizim bis zu dem des Ebal nicht mehr als etwa 1600 Fuß breit von S.-O. nach N.-W. hinzieht. Der Segen soll auf dem Garizim, der Fluch auf dem Ebal ausgesprochen werden, nicht — wie ältere Ausll. meinten — weil die Naturbeschaffenheit dieser Berge, nämlich die Fruchtbarkeit des Garizim und die Unfruchtbarkeit des Ebal diesem Zwecke entsprechend erschien. Denn von dem Thale in der Mitte aus gesehen, sind die Seiten dieser beiden Berge gleich nackt und unfruchtbar,“ und „die einzige Ausnahme zu Gunsten des ersteren ist eine kleine gegenüber dem Westende der Stadt herablaufende Schlucht, welche allerdings voll von Quellen und Bäumen ist“ (*Robins.* Pal. III S. 316). Richtiger findet *Schultz* den Grund der Wahl des Garizim für die Segensprechung in seiner Lage nach Süden, nach der Lichtgegend. „Segen und Licht ist wesentlich eins. Von Gottes leuchtendem Angesichte komt Segen und Leben. Ps. 16, 11.“ — In v. 30 wird die Lage dieser Berge näher bestimt: „jenseit des Jordan,“ also im Westjordanlande, „hinter dem Wege des Sonnenuntergangs“ d. i. jenseit der Straße des Westens, welche das Westjordanland durchzieht, wie eine solche durch das Ostjordanland geht (*Kn.*). Gemeint ist die Hauptstraße, die aus Oberasien durch Canaan nach Aegypten ging, wie schon aus Abrahams und Jakobs Einzug Gen. 12, 6. 33, 17 f. zu ersehen. Noch heutiges Tages zieht sich der Hauptweg von Beisan nach Jerusalem um die Ostseite des Ebal in das Thal von Sichem und aus demselben wiederum ostwärts vom Garizim durch das Muknathal weiter gen Süden; vgl. *Rob.* III S. 314. *Ritter* Erdk. XVI S. 658 f. „Im Lande des Cananiters der in der Araba wohnt.“ Unter der *Araba* will *Kn.* die nicht viel unter 4 Stunden lange und durchschnittlich ½ bis ¾ St. breite Ebene von *Nabulus*, „die größte von allen auf dem hohen Landstriche zwischen der westlichen Ebene und dem Jordanthale“ (*Rob.* III S. 231 f.), verstehen. Entschieden irrig, weil gegen den constanten Sprachgebrauch des Worts und auch mit der Beschaffenheit dieser Ebene unvereinbar, da diese nach *Rob.* „überall bebaut ist und mit dem reichen Grün von Hirse bedekt war, untermischt mit dem Gelb des reifen Getraides, welches die Landleute eben einernteten“ (III S. 313). Die *Araba* ist der westliche Teil des *Ghor* (s. zu 1, 1) und hier als der den in den Steppen Moabs lagernden Israeliten vor Augen liegende Teil des Westjordanlandes genant. „Gegenüber von *Gilgal*,“ d. i. nicht das südliche *Gilgal* zwischen Jericho und dem Jordan, das erst Jos. 4, 20 u. 5, 9 seinen Namen erhielt, sondern warscheinlich das schon Jos. 9, 6. 10,

6 ff. und öfter in der Geschichte Samuels, Elia's und Elisa's erwähnte Gilgal, das vom Garizim in gerader Richtung nur c. 2½ deutsche Meilen entfernt, südwestlich von *Sindschil* in dem großen Dorfe *Dchildschilia* sich erhalten hat, und „nahe bei dem westlichen Rande des hohen Bergstrichs" so hoch liegt, daß man „hier eine sehr weite Aussicht über die große niedere Ebene und das Meer genießt, während sich zu gleicher Zeit im Osten das Gebirge Gilead den Blicken darbietet" (*Rob.* III S. 299). Nach dieser Beschreibung seiner Lage zu urteilen, muß von diesem Gilgal aus der Berg Garizim sichtbar sein, so daß derselbe samt dem Ebal als Gilgal gegenüber bezeichnet werden konte.[1] Die lezte Bestimmung: „zur Seite der Terebinten Moreh's" soll ohne Zweifel an die bereits von den Patriarchen her vorhandene Weihe der Oertlichkeit erinnern (*Schultz*), s. zu Gen. 12, 6 u. 35, 4. — V. 31 f. Die Begründung jener Vorschrift durch die Zusage, daß die Israeliten über den Jordan kommen und das verheißene Land in Besitz nehmen werden, also auch dafür sorgen sollen, die Gebote des Herrn zu halten, vgl. 4, 5 f.

B. Darlegung der hauptsächlichsten Gesetze. Cap. XII—XXVI.

Die Satzungen und Rechte, die im zweiten oder speciellen Teile dieser Rede folgen, und teils neue von der sinaitischen Gesetzgebung noch nicht berücksichtigte Verhältnisse regeln, teils schon gegebene Gesetze wiederholen, verfolgen insgesamt den Zweck, das kirchliche, staatliche, bürgerliche und häusliche Leben Israels im Lande Canaan, der Berufung dieses Volkes zum heiligen Volke des Herrn entsprechend, zu gestalten, indem Mose zuerst das religiöse und kirchliche Leben des Volks in seinen verschiedenen Beziehungen zum Herrn (c. 12—16, 17), sodann die staatliche Organisation der Gemeinde oder die Rechte und Pflichten der bürgerlichen und geistlichen Obern des Volks (16, 18 — 18, 22) für die Zukunft ordnet, endlich die bürgerliche und häusliche Wolfart der ganzen Gemeinde und ihrer einzelnen Glieder dauernd zu begründen sucht durch eine Mannichfaltigkeit einzelner Vorschriften, die dem Volke Achtung und heilige Scheu vor dem Menschenleben, dem Eigentume und dem Rechte der Persönlichkeit, Pietät gegen die Grundordnungen der Welt, Heiligung des Hausstandes und des Gemeindeverbandes, tätige Bruderliebe gegen Arme, Bedrängte und Schutzbedürftige, und Gerechtigkeit im Handel und Wandel zur Gewissenspflicht machen (c. 19—26). — Die Anordnung im Einzelnen betreffend lassen sich zwar die beiden ersten Reihen dieser Gesetze unschwer als Auslegungen, Erweiterungen und Ergänzungen des Sabbats- und Elterngebotes im Dekaloge betrachten, und auch in der dritten Reihe vielfache Bezugnahmen auf die Dekaloggebote der zweiten Tafel nicht verkennen; aber die Aufeinanderfolge der einzelnen Gesetze und Vorschriften dieser lezten Reihe schließt sich nicht an die Reihenfolge der Dekaloggebote an, so daß man mit *Schultz* das Princip der Anordnung im Dekaloge suchen könte. Mose läßt sich hier viel mehr durch Analogien und freie Ideenassociation als durch die Rücksicht auf den Dekalog leiten, obwol man das ganze Deuteron. mit *Luther* ohne Widerrede *explanationem decalogi plane copiosissimam et luculentissimam, qua cognita nihil desiderare queas, quae ad intelligentiam decem praeceptorum opus sit,* nennen kann.

1) Viel weniger Grund hat die Meinung von *Winer*, *Kn.* und *Schultz*, daß *Gilgal* das von *Robins.* III S. 260 u. N. bibl. Forsch. S. 181 erwähnte *Dschildschule* sei, das offenbar dem von *Euseb.* und *Hieron.* 6 röm. Meilen von *Antipatris* angesezten *Galgula* entspricht, südöstlich von *Kefr Saba* (*Antipatris*) an der Straße von Aegypten nach Damaskus gelegen. Denn dieser Ort ist nicht nur weiter (c. 3½ d. M.) vom Garizim und Ebal entfernt, sondern bildet auch bei seiner Lage in der Niederung der Meeresküste keinen hervorragenden Punkt, nach welchem die Lage der Berge Garizim und Ebal bestimt werden konte. Noch weniger läßt sich mit *Kn.* an das Dorf *Kilkilia* (قلقيليا) nordöstlich von *Kefr Saba* denken, da dessen Name mit Gilgal nichts gemein hat.

Cap. XII. Die einheitliche Stätte und die rechte Weise des Gottesdienstes.

Die Vorschriften über den Gottesdienst der Israeliten beginnen mit dem Gebote, alle Stätten und Denkmäler des cananitischen Götzendienstes zu zerstören und zu vernichten (v. 2—4), und setzen dann positiv fest, daß Israel den Herrn seinen Gott nur an der von ihm selbst zu erwählenden Stätte seiner Offenbarung mit Opfern und Gaben verehren soll (v. 5—14), dagegen im Lande Canaan Vieh zum Essen an jedem Orte schlachten und Fleisch essen, jedoch Opfermahlzeiten nirgends anders als an der vom Herrn bestimten Stätte des Heiligtums halten darf (v. 15—19). Auch bei Erweiterung der Grenzen des Landes können Rinder und Kleinvieh an jedem Orte zum Essen geschlachtet werden; nur das Blut soll nicht gegessen und auch die geheiligten Gaben und Gelübdeopfer nirgends anders als bei dem Altare des Herrn zu Mahlzeiten zubereitet werden (v. 20—28). Endlich soll Israel sich ja nicht durch die Cananiter zur Nachahmung ihrer Gottesdienste verführen lassen (v. 29—31).

V. 1—14. Zur Ueberschrift v. 1 vgl. 6, 1 u. 4, 1. כָּל־הַיָּמִים וגו׳ gehört zu dem entfernteren: „die ihr Acht haben solt zu tun," vgl. 4, 10. — V. 2 f. Verderben solt ihr alle Stätten, woselbst die Cananiter ihre Götter verehren auf den hohen Bergen, auf den Hügeln und unter jedem grünen Baume, vgl. Jer. 2, 20. 3, 6. 17, 2. 2 Kg. 16, 4. 17, 10. Die Wahl von Bergen und Hügeln zu Cultusstätten bei den heidnischen Völkern hatte ihren Grund in dem weitverbreiteten Glauben, daß man hier der Gottheit und dem Himmel näher sei. Die grünen Bäume hängen mit den bei den Heidenvölkern so beliebten heiligen Hainen zusammen, deren schattiges Dunkel die Seele mit heiligen Schauern vor der Nähe der Gottheit erfüllt. In Ermangelung von Hainen wählte man grüne, dichtbelaubte Bäume (Ez. 6, 13. 20, 28), wie die lebenskräftige, ein hohes Alter erreichende Eiche, die immergrüne Terebinte (Jes. 1, 29 f. 57, 5) und die auch im heißen Sommer grün bleibende Pappel oder Bachweide (Hos. 4, 13), deren kräftiger Schatten auch das Gemüt zur Andacht zu stimmen vermag. — V. 3.

Nebst den Cultusstätten sollen sie auch alle Idole des cananit. Götzendienstes vernichten, wie schon 7, 5 geboten ist, und selbst ihre Namen d. h. jede Spur von ihrer Existenz vertilgen, vgl. 7, 24. — V. 4. „Nicht solt ihr also Jehova eurem Gott tun" d. h. ihm nicht an beliebigen Orten Altäre bauen und Opfer darbringen, sondern (v. 5 ff.) nur zu dem Orte euch halten (דָּרַשׁ אֶל), den er „aus allen Stämmen sich wählen wird, seinen Namen dahin zu setzen zu seinem Wohnen." Während der Heide seine Naturgötter allenthalben in der Natur, wo er das Göttliche zu verspüren meint, sucht und verehrt, hat der ware Gott, neben der Offenbarung seiner ewigen Kraft und Gottheit in den Werken der Schöpfung, sein in Liebe und Heiligkeit, in Gnade und Gerechtigkeit sich der Welt erschließendes persönliches Wesen dem nach seinem Bilde geschaffenen Menschen in Worten und Taten des Heils kundgetan und in diesen Zeugnissen seiner heilwirkenden Gegenwart sich einen Namen gesezt, in welchem er bei seinem Volke wohnt. Dieser Name ist die Vergegenwärtigung seiner in das Wort יהוה gefaßten Persönlichkeit in einem sichtbaren Zeichen, als realem Unterpfande seiner Wesensgegenwart. Dies war während des Zuges der Israeliten die Wolken- und Feuersäule, seit der Erbauung der Stiftshütte die Wolke über der Bundeslade mit den Cherubim im Allerheiligsten, in der Jehova dem Hohenpriester als Vertreter des Bundesvolkes zu erscheinen verheißen hat. Dadurch wurde die Stiftshütte und der später an ihre Stelle tretende Tempel Salomo's zur Wohnstätte des Namens des Herrn. Wenn aber die Erkentnis des waren Gottes sich auf unmittelbare Bezeugungen des göttlichen Wesens gründet und Gott der Herr eben deshalb seinem Volke sich in Worten und Taten als sein Gott kundgegeben hat, so kann natürlich auch die Art seiner Verehrung nicht von der Bestimmung der Menschen abhängen, sondern nur von Gott selbst angeordnet werden. Wie daher Jehova seinem erwählten Volke alle wesentlichen Stücke des Gottesdienstes vorgeschrieben hat, so will er auch den Ort, woselbst sein Name wohnen und wo Israel ihn mit Opfern verehren soll, selbst bestimmen. Der Ort seiner Anbetung hängt ab von der Wahl, die Gott selbst trift und daran kundgibt, daß er an einer bestimten Stätte „seinen Namen sezt" d. h. seine Wesensgegenwart tatsächlich manifestirt. Durch die vom Herrn selbst vorgeschriebene Erbauung der Stiftshütte zur Offenbarungstätte seiner Gegenwart unter seinem Volke war der Ort, wo sein Name unter Israel wohnen solte, schon soweit bestimt, daß nur noch die Stadt oder Oertlichkeit unter den Stämmen Israels, wo die Stiftshütte nach der Besitzname Canaans aufgerichtet werden solte, zu bestimmen übrig blieb. Dennoch spricht Mose nicht blos davon, daß der Herr unter allen Stämmen sich den Ort für die Aufrichtung seines Heiligtums, sondern daß er sich den Ort erwählen werde, woselbst er seinen Namen setzen werde, daß er (daselbst) wohne (לְשַׁכְּנוֹ von שָׁכַן für שָׁכְנוֹ von שָׁכַן). Denn die Gegenwart des Herrn war nicht und solte nicht ausschließlich an den Raum der Stiftshütte (oder des Tempels) gebunden sein. Als Gott der ganzen Erde konte er, so oft es für die Erhaltung und Förderung seines Reiches nötig war, unabhängig von diesem Heiligtume seine Wesensgegenwart anderswo kundtun und die

Opfer seines Volks annehmen, wie es in der Folge auch zu Zeiten geschehen ist. Die Einheit des Gottesdienstes also, die Mose hier vorschreibt, soll nicht darin bestehen, daß das Volk Israel seine Opfergaben ausnahmslos nur zur Stiftshütte bringt, sondern darin, daß es nur an der Stätte opfert, wo der Herr seinen Namen d. h. seine Gegenwart kundgibt.

Was Mose hier gebietet, ist nur eine die Sache verdeutlichende Einschärfung des göttlichen Gebotes Ex. 20, 23 u. 24 (21 u. 22), und unter dem „Orte den Jehova erwählen werde" nur Jerusalem oder den Tempelberg verstehen zu wollen, eine ganz willkürliche Annahme. Auch Silo, wo nach der Einnahme des Landes die Stiftshütte aufgestelt wurde (Jos. 18, 1) und wo sie während der ganzen Richterzeit stand, war vom Herrn erwählt, vgl. Jer. 7, 12. Erst nachdem David in der zur Hauptstadt des Reiches erwählten Stadt Jerusalem auf dem Zion ein Zelt für die Bundeslade aufgeschlagen und einen Opferaltar erbaut hatte (2 Sam. 6, 17. 1 Chr. 16), wurde ihm durch den Propheten Gad der Wille des Herrn eröffnet, auf der Tenne Aravna's, wo der Engel des Herrn erschienen war, einen Altar zu erbauen, und durch diesen Befehl der Ort für den zu erbauenden Tempel des Herrn bestimt 2 Sam. 24, 18. 1 Chr. 21, 18. דָּרַשׁ c. אֶל sich fragend oder suchend wohin wenden. שִׂים אֶת־שְׁמוֹ seinen Namen setzen d. i. seine Gegenwart kundtun, wird durch das folgende לְשָׁכְנוֹ dahin bestimt, daß die Gegenwart eine dauernde sein soll. לְשָׁכְנוֹ ist zwar durch den Atnach vom Vorhergehenden getrent, kann aber doch nicht mit תִּדְרְשׁוּ verbunden werden, nicht nur wegen der stehenden Ausdrucksweise לְשַׁכְּנוֹ שְׁמוֹ שָׁם (v. 11. 14, 23. 16, 2. 6 u. a.), sondern auch deshalb, weil diese Verbindung keinen passenden Sinn gibt, da der *infin.* שָׁכֵן nicht Wohnstätte bedeutet. — V. 6 f. Dorthin sollen sie alle ihre Opfergaben bringen und dort ihre Opfermahle halten. Diese Gaben sind in 4 Paare zusammengefaßt: 1. die für den Altar bestimten Opfergaben, von welchen nur Brand- und Schlachtopfer genant sind als die beiden Hauptgattungen, mit denen nach Num. 15, 4 ff. Speis- und Trankopfer zu verbinden waren; 2. „eure Zehnten und alle Hebe eurer Hand." Die Zehnten sind die Lev. 27, 30—33 u. Num. 18, 21—24 vorgeschriebenen Zehnten von der Feldfrucht und dem Vieh, die, weil sie dem Herrn zu entrichten waren, zu seinem Heiligtume gebracht werden sollen, wie es unter Hiskia auch geschah 2 Chr. 31, 5—7. Die hier erwähnten Zehnten auf den Vegetabilienzehnt (von Korn, Most und Oel) zu beschränken erlaubt weder die Allgemeinheit des Ausdrucks, noch fordert der Context diese Beschränkung. Obgleich nämlich nach v. 7 u. 11 f. vgl. mit v. 17 von dem vegetabilischen Zehnten ein Teil zu Opfermahlzeiten verwendet werden soll, so liegt doch gar kein Grund vor, die v. 6 genanten Opfer- und Weihegaben samt und sonders nur auf solche Darbringungen zu beziehen, die zu Opfermahlzeiten dienten oder mit denen Opfermahle verbunden waren. Brandopfer (עֹלוֹת) z. B. gehörten ja keinenfalls zu den Opfermahlen. Auch die Schwierigkeit oder, wie man gemeint hat, die „Unmöglichkeit", alle Zehnten aus dem ganzen Lande an den Ort des Heiligtums abzuliefern, berechtigt nicht dazu, von dem einfachen Sinn der Worte Mose's in unserm V. abzugehen.

Was in Bezug auf den s. g. zweiten Zehnten c. 14, 24 f. gestattet wird, ihn, falls der Weg zum Heiligtume zu weit sei, zu Hause zu verkaufen und von dem dafür gelösten Gelde am Orte des Heiligtums den erforderlichen Bedarf zu den Opfermahlen zu kaufen, das konte auch auf den andern Zehnten Anwendung leiden. Die Nichterwähnung dieses Falles gibt wenigstens keinen triftigen Grund für die Annahme des Gegenteiles ab. Da die Entrichtung der Zehnten überhaupt im Gesetze nicht erst vorgeschrieben, sondern als eine aus dem Herkommen bekante Sache vorausgesezt und nur die nähere Bestimmung derselben nebst ihrer Verwendung gesetzlich geregelt wird (vgl. S. 183), so bestimt Mose auch hier das Verfahren bei der Ablieferung nicht näher, sondern schreibt blos vor, daß alle für den Herrn bestimten Gaben ihm zu seinem Heiligtume gebracht werden sollen, um daran die Bestimmung zu knüpfen, daß die Israeliten dort vor dem Herrn sich freuen, nämlich an dem vom Herrn erwählten Orte seiner Gegenwart ihre Opfermahle halten sollen. — Auch die Gaben, von welchen die Opfermahle bereitet werden sollen, werden hier nicht einzeln bestimt, sondern als teils aus den frühern Gesetzen, teils aus dem Herkommen schon bekant vorausgesezt. Aus den frühern Gesetzen aber erhellt, daß von den Brandopfern das gesamte Fleisch auf dem Altare anzuzünden war, dagegen von den Schlachtopfern, sofern sie *Schelamim* waren, das Fleisch mit Ausnahme der Fettstücke und der Webebrust und Hebekeule zu Opfermahlen verwendet werden solte. Ueber die Zehnten ist Num. 18, 21—24 bestimt, daß Jehova sie den Leviten gegeben habe als ihr Erbteil, wovon sie wieder den Zehnten an die Priester entrichten solten. Von der Verwendung eines Teils der Zehnten zu Opfermahlen ist in den Gesetzen der vorderen Bücher nicht die Rede. Dies wird aber auch im Deuteron. nicht erst geboten, sondern nur als üblich vorausgesezt, indem v. 17. 14, 22 ff. 26, 12 ff. vorgeschrieben wird, den Zehnten von Getraide, Most und Oel wie das Erstgeborene von Rindern und Schafen nicht in seinen Thoren (den Städten des Landes), sondern nur an dem vom Herrn erwählten Orte des Heiligtums zu essen, und falls der Weg zu weit sei, um alles dorthin zu schaffen, die Zehnten und Erstgeburten daheim zu verkaufen und für den Erlös beim Heiligtume das Erforderliche für die Opfermahlzeiten zu kaufen. Aus diesen Vorschriften erhellt, daß mit der Ablieferung der Zehnten und Erstgeburten an den Herrn Opfermahle verbunden waren, zu welchen ein Zehnte von Getraide, Most und Oel so wie Fleisch von Erstgeburten des eßbaren Viehes verwandt wurden. Dieser Zehnte bildet den sogenanten zweiten Zehnten (*δευτέραν δεκάτην* Tob. 1, 7), der hier zum ersten Male erwähnt, aber nicht als neue Vorschrift oder Zusatz zu den frühern Gesetzen erst eingeführt, sondern als eine im Herkommen begründete Sitte vorausgesezt und mit der Vorschrift über die Einheit des Heiligtums und Gottesdienstes in Einklang gebracht wird.[1] תְּרוּמַת יָד die Hebe der

1) Die Einwürfe von *de Wette* und *Vater* gegen diese schon durch die Praxis des Judentums außer Zweifel gesezte Verordnung über den vegetabilischen Zehnten hat *Hgstb.*, Beitr. III S. 407 ff. hinreichend widerlegt, so daß *Riehm* a. a. O. S. 48 dagegen nichts weiter vorzubringen vermag als die Behauptungen, daß in Deut. 18

Hand, die auch Mal. 3, 8 neben dem Zehnten genant ist, mit *Kn.* auf die Erstlinge einzuschränken, verbietet Ezech. 20, 40, wo die תְּרוּמוֹת neben den Erstlingen aufgeführt sind. Man hat an freie Liebesgaben zu denken, die ohne eigentliche Opfer (נְדָבוֹת) zu sein, außer den gesetzlichen Erstlingen und Zehnten vom Bodenertrage dem Herrn geweiht und zu Opfermahlen verwandt wurden. Die übrigen Gaben sind 3. נְדָרִים und נְדָבוֹת Opfer, welche teils in Folge von Gelübden, teils aus freiem Antriebe gebracht wurden, s. zu Lev. 23, 38 vgl. mit Lev. 7, 16. 22, 21 u. Num. 15, 3. 29, 39; endlich 4. „Erstgeburten von Rind- und Kleinvieh," nämlich die Ex. 13, 2. 12 ff. Num. 18, 15 ff. vorgeschriebenen.

Nach Ex. 13, 15 soll Israel die Erstgeburten dem Herrn opfern (זָבַח), nach Num. 18, 8 ff. gehören dieselben zu den heiligen Gaben, welche der Herr den Priestern zum Lebensunterhalte zuweist, mit der näheren Bestimmung v. 17 f., daß das Erstgeborene von Rind, Schaf und Ziege nicht gelöst, sondern als heilig in der Weise der Schelamim auf dem Altare geopfert und das Fleisch dem Priester gehören soll, wie die Webebrust und rechte Keule der Schelamim. Diese lezten Worte sind zwar nicht so zu verstehen, daß von dem Fleische der Erstgeburtsopfer dem Priester nur die Webebrust und Hebekeule zufallen, das übrige Fleisch aber dem Darbringer zur Veranstaltung einer Opfermahlzeit verbleiben soll (*Hgstb.*), aber sie besagen doch ganz unzweideutig, daß der Priester das Fleisch zu einem Opfermahle verwenden soll, gleichwie die Webebrust und Hebekeule aller Heilsopfer, die der Priester auch nicht in der Weise gewöhnlichen Fleisches zu Hause mit seiner Familie verzehren durfte, sondern für welche die für jedes Opfermahl gegebenen Vorschriften galten, daß nur „wer rein ist in der Familie des Priesters" davon essen darf (Num. 18, 11), und daß das Fleisch am Tage der Darbringung des Opfers (Lev. 7, 15) und höchstens noch am folgenden Morgen, wie beim Gelübdeopfer (Lev. 7, 16), gegessen, das Uebrigbleibende aber verbrant werden soll. Durch diese Vorschriften über das Fleisch der dem Herrn zu opfernden

beim Einkommen der Priester und Leviten vom Zehnten und Zehnten vom Zehnten nicht die Rede sei, und daß durch einen zweiten Zehnten das Volk übermäßig beschwert gewesen sei. Allein abgesehen davon, daß *argumenta e silentio* überhaupt nicht viel beweisen, stüzt sich die erste Behauptung auf die irrtümliche Voraussetzung, daß in Deut. 18 alle Einkünfte der Priester einzeln aufgeführt werden sollen, während Mose dort sich darauf beschränkt, die in den Gesetzen der vorderen Bücher, besonders in Num. 18 einzeln aufgezählten Einkünfte der Priester und Leviten in den allgemeinen Satz; „die Feuerungen Jehova's sollen die נַחֲלָה des Stammes Levi sein, diese sollen sie essen" zusammenzufassen und dazu in v. 3—5 noch eine Zugabe zu den schon festgestelten Einkünften dem Volke anzuempfehlen. Der andere Einwurf aber wird durch die Geschichte als nichtig erwiesen. Wenn das Volk Israel in den spätern Zeiten, wo es an die fremden Könige, unter deren Herschaft es stand, sehr bedeutende Abgaben zu entrichten hatte, außer dem Priesterzehnten noch einen zweiten Zehnten von den Bodenfrüchten abgeben konte, wie aus Tob. 1, 7 zu ersehen, so wird diese Abgabe auch in den Zeiten der Unabhängigkeit des israel. Staates keine zu drückende Last für das Volk gewesen sein; abgesehen davon, daß dieser zweite Zehnte ja zum größeren Teile den Gebern selbst zu Gute kam, da er in Opfermahlen verzehrt wurde, zu welchen nur Arme und Bedürftige eingeladen werden solten, also nicht als eine eigentliche Abgabe angesehen werden kann.

Erstgeburten wird dem Priester eben so wenig als durch irgend ein anderes Gesetz untersagt, an den Opfermahlen die Darbringer der Erstgeburten teilnehmen zu lassen oder von dem ihm gehörenden Fleische denselben einen Teil zu einem Opfermahle zu überlassen, vielmehr wurde dies zu tun ihm schon dadurch sehr nahe gelegt, daß die Uebergabe der Erstgeburten gleich bei der ersten allgemeinen Vorschrift über ihre Heiligung als זֶבַח לַיהוָה bezeichnet wird Ex. 13, 15, da schon in den patriarchalischen Zeiten das זֶבַח immer mit einem Opfermahle, an dem der Darbringer teilhatte, verbunden war. Demnach kann auch von einem Widerspruche zwischen dem Deuter. und den frühern Gesetzen über die Verwendung der Erstgeburten nicht die Rede sein. Die Vorschrift, die Erstgeburten von dem opferfähigen Viehe gleich allen übrigen Opfergaben nach der vom Herrn zu erwählenden Stätte seines Heiligtums zu bringen und dort sowol von den Zehnten an Korn, Most und Oel als auch von den Erstgeburten des Rind- und Kleinviehes Opfermahle zu halten, wird überdies nicht blos den Laien Israels, sondern dem ganzen Volke mit Einschluß der Priester und Leviten gegeben, ohne daß dadurch der in den früheren Gesetzen bestimte Unterschied zwischen dem Stamme Levi und den übrigen Stämmen in irgend einer Beziehung alterirt, geschweige denn aufgehoben wird. Ganz Israel soll alle seine Opfergaben zu dem vom Herrn zu erwählenden Orte des Heiligtums bringen und dort, nicht aber in allen seinen Städten, seine Zehnten, Erstgeburten, seine Gelübde- und freiwilligen Opfergaben in Opfermahlzeiten essen. Dies und nicht mehr befielt Mose dem Volke sowol hier in v. 7 u. 17 f. als in c. 14, 22 ff. u. 15, 19 ff.[1] „Freut euch בְּכָל־מִשְׁלַח יֶדְכֶם an allem was eure Hand erlangt hat. Das unserm Buche eigentümliche מִשְׁלַח יָד (vgl. v. 18. c. 15, 10. 23, 21. 28, 8. 20) bed. das wonach man die Hand ausstrekt, sowol das was man unternimt, syn. mit מַעֲשֶׂה, als auch das was man durch Tätigkeit erwirbt, daher Jes. 11, 14 מִשְׁלוֹחַ יָד das was man mit der Hand sich aneignet, in Beschlag nimt. אֲשֶׁר vor בֵּרַכְךָ hängt von מִשְׁלַח יֶדְכֶם ab, und בֵּרַךְ ist mit doppeltem *accus.* construirt, wie Gen. 49, 25. Diese Vorschrift wird v. 8 f. damit motivirt, daß dies bisher nicht geschehen sei, sondern bis diesen Tag jeder getan habe, was er für recht gehalten, weil sie bis jezt noch nicht zur Ruhe und zu dem Erbe gekommen, das der Herr ihnen geben werde. עָשָׂה הַיָּשָׁר בְּעֵינָיו bezeichnet das Handeln nach subjectivem Ermessen, im Gegensatz gegen das Handeln nach der Richtschnur des objectiven Rechtes und göttlichen Gesetzes, vgl. Jud. 17, 6. 21, 25. Zu denken hat man hiebei weniger an offenbaren Götzendienst, welcher nach Lev. 17, 7. Num. 25. Ezech. 20, 16 f. Am. 5, 25 f. auch vorkam, als vielmehr an Gesetzwidrig-

1) Wenn hienach die vermeintlichen Widersprüche zwischen der Gesetzgebung des Deuter. und der des Exod. und Levit. über die Zehnten und Erstgeburten bei richtiger Erklärung der betreffenden Stellen des Deut. sich in bloßen Schein auflösen, so sind die Folgerungen, die noch *Riehm* S. 43 ff. zieht, daß nämlich die Zehnten und Erstgeburten im Deut. nicht mehr Einkünfte der Leviten und Priester seien und alle Gesetze über Loskaufung und Verkauf damit abrogirt seien, grundlose Behauptungen — gefolgert aus der unbewiesenen und unbeweisbaren Voraussetzung, daß das Deuteronomium die ganze frühere Gesetzgebung habe wiederholen wollen.

keiten, die in den obwaltenden Verhältnissen der Wanderung durch die Wüste eine Entschuldigung finden konten, z. B. die Unterlassung des täglichen Opfers, wenn die Stiftshütte nicht aufgeschlagen war, u. dgl. — V. 10—14. Wenn aber Israel nun über den Jordan gezogen sein und in Canaan ruhig und vor seinen Feinden ringsum gesichert wohnen wird, dann sollen solche Unregelmäßigkeiten nicht mehr vorkommen; da sollen alle Opfergaben an den vom Herrn zur Wohnstätte seines Namens erwählten Ort gebracht und dort die Opfermahle mit Freude vor dem Herrn gehalten werden. מִבְחַר נִדְרֵיכֶם die Auswahl eurer Gelübde s. v. a. eure auserlesenen Gelübdeopfer, sofern jedes Gelübde etwas Besonderes war, wie schon die stehende Ausdrucksweise פָּצָה נֶדֶר Lev. 22, 21. Num. 15, 3. 8 beweist. — Das „sich freuen vor dem Herrn", das Lev. 23, 40 von der Feier des Laubhüttenfestes vorkomt, soll bei allen Opfermahlen beim Heiligtum die das Volk beseelende Stimmung werden, wie 14, 26. 16, 11. 26, 11. 27, 7 wiederholt gesagt wird. An dieser heiligen Freude im Genusse des vom Herrn bescheerten Segens sollen nicht blos Söhne und Töchter, sondern auch die Sklaven (Knechte und Mägde) teilnehmen, damit auch sie die Freundlichkeit ihres Gottes schmecken, desgleichen „der Levit der in euren Thoren (d. h. Flecken und Städten s. zu Ex. 20, 10) ist." Diese mehrfach (vgl. v. 18. c. 14, 27. 16, 11. 14. 18; 6. 26, 12) wiederkehrende Bezeichnung der Leviten sezt nicht Heimatlosigkeit derselben voraus, die mit den Num. 35 ihnen angewiesenen Wohnstädten in Widerspruch stände, sondern besagt nur, wie hier und öfter erläuternd hinzugefügt ist, daß die Leviten kein חֵלֶק וְנַחֲלָה keinen Anteil am Lande als Erbeigentum hatten und in dieser Beziehung den גֵּרִים (14, 21. 29. 16, 11 u. a.) gleich waren.[1] Auch die wiederholte Aufforderung, zu den Opfermahlen die Leviten zuzuziehen, bildet keinen Widerspruch gegen die dem Stamme Levi Num. 18, 21 zum Lebensunterhalte angewiesenen Zehnten. Denn dieses Einkommen, so reichlich es auch dem Gesetze nach war, hing doch, wie schon S. 281 f. bemerkt worden, so gänzlich von der Redlichkeit und Gewissenhaftigkeit des Volkes ab, daß die Leviten sehr leicht in eine bedrängte Lage kommen konten, wenn im Volke Gleichgültigkeit gegen den Herrn und seine Diener einriß. — In v. 13 f. faßt Mose diese Vorschrift schließlich nochmals zusammen mit der Einschärfung: sich zu hüten, Opfer an jedem beliebigen Orte darzubringen, wobei die Brandopfer als die vorzüglichsten *instar omnium* genant sind.

V. 15—19. Solte aber diese Vorschrift von dem Volke in Canaan wirklich eingehalten werden, so war es nötig, das für den Wüstenzug gegebene Verbot: kein Thier anderswo als vor der Stifshütte in der Weise eines Schlachtopfers zu schlachten (Lev. 17, 3—6), aufzuheben. Dies geschieht v. 15, wo Mose im Anschluß an das Vorhergehende als Exception (רַק nur) der v. 4—14 gegebenen Vorschriften das Schlachten und Fleisch-

1) Es ist eine ganz willkürliche und irrige Deutung von *Riehm* S. 33 nach dem Vorgange von *de Wette*, den Ausdruck: „der Levit der in deinen Thoren" so zu deuten, daß „die Leviten nicht mehr in den ihnen von der alten Gesetzgebung zugewiesenen Städten, sondern in den *einzelnen* Städten der anderen Stämme *zerstreut*" gewohnt hätten.

essen für den Lebensunterhalt nach allem Begehr der Seele dem Volke in allen seinen Städten gestattet. Das nur zur Nahrung geschlachtete Fleisch kann der Unreine und Reine essen, wie die Gazelle und den Hirsch — Thiere, die nicht geopfert werden durften, bei denen also der Unterschied von Rein und Unrein der Essenden nicht in Betracht kam. V. 16. Nur Blut zu essen bleibt verboten, s. zu Lev. 17, 10ff.; das Blut soll auf die Erde gegossen werden wie Wasser, damit diese es einsauge, in ihren Schoß aufnehme (s. S. 125f.); und (v. 17ff.) Opfermahlzeiten dürfen nur am Orte des Heiligtums veranstaltet werden, wobei ja der Levit nicht zu vergessen und zu vernachlässigen ist, s. zu v. 6. 7 u. 12. לֹא תוּכַל du darfst nicht, wie 7, 22.

V. 20—31. Diese Vorschriften sollen auch dann in Kraft bleiben, wenn Gott künftig seiner Verheißung zufolge die Grenzen des Landes erweitern werde. Diese Erweiterung bezieht sich teils auf die allmälige vollständige Ausrottung der Cananiter (7, 22 vgl. mit Ex. 23, 27—33), teils auf die Erweiterung des Gebietes der Israeliten über die Grenzen des eigentlichen Canaan hinaus, gemäß der göttlichen Verheißung Gen. 15, 18. Die W.: „wie er dir geredet hat" weisen zunächst auf Ex. 23, 27—33 zurück. Zu v. 20^b vgl. v. 15. In v. 21^a: „wenn zu fern dir ist der Ort u. s. w." ist der Grund für die Aufhebung des alle Schlachtungen auf den Ort des Heiligtums beschränkenden Gesetzes Lev. 17, 3 angedeutet. Das: „so schlachte . . . wie ich dir geboten habe" geht auf v. 15 zurück. V. 22. Nur soll man das geschlachtete Fleisch essen wie den Hirsch und die Gazelle (vgl. v. 15) d. h. es zu keinem Opfer machen. יַחְדָּו zusammen d. h. einer eben so wie der andere, wie Jes. 10, 8, ohne daß notwendig der Reine mit dem Unreinen zusammen zu essen braucht. — V. 23f. Die Vorschrift über das Blut wie v. 16. חֲזַק וגו sei stark nicht zu essen das Blut s. v. a. widerstehe kräftig der Versuchung. — V. 25. Zu der Verheißung für das Tun des Rechten in den Augen des Herrn vgl. 6, 18. — In v. 26f. nochmals die Einschärfung, alle heiligen Gaben an dem vom Herrn erwählten Orte darzubringen, wie v. 6. 11. 17f., und die Opfer bei seinem Altare zu bereiten. קָדָשִׁים die gesetzlich vorgeschriebenen heiligen Darbringungen, wie Num. 18, 8, s. zu Lev. 21, 22. Daneben sind noch die „Gelübdeopfer" genant, weil die Gelübde aus freiem Antriebe hervorgingen. אֲשֶׁר יִהְיוּ לָךְ die dir sind, zustehen, obliegen. In v. 27 ist הַבָּשָׂר וְהַדָּם Apposition zu עֹלֹתֶיךָ, deine Brandopfer, nämlich das Fleisch und Blut derselben, solst du am Altare Jehova's bereiten, d. h. das Fleisch und Blut der Brandopfer soll auf und an den Altar kommen, s. zu Lev. 1, 5—9. Von den Schlachtopfern d. h. den Schelamim soll das Blut an den Altar ausgegossen werden (Lev. 3, 2. 8. 13), „das Fleisch kanst du essen" vgl. Lev. 7, 11ff. In den יִשָּׁפֵךְ darf man nicht mit *Kn.* einen Gegensatz zu dem זָרַק im Opferrituale suchen wollen. Der ungenaue Ausdruck erklärt sich aus der Rückbeziehung auf v. 24 und dem nur andeutenden Charakter der ganzen Bestimmung, wobei die Sache aus den frühern Gesetzen hinreichend bekant vorausgesezt wird. — V. 28. Abschließende Ermahnung in weiterer Ausführung von v. 25; vgl. zu 11, 21. — Mit v. 29—31 kehrt die Ermahnung zu ihrem Anfange zurück, zur Warnung vor dem cananitischen Götzendienste, von der sie v. 2ff. ausgegangen ist. Wenn der Herr die Völker Canaans vor Israel ausgerottet haben wird, soll Israel sich in Acht nehmen, daß es nicht hinter ihnen her in die Schlinge gerathe (נִוָּקֵשׁ) d. h. in die Sünde des Götzendienstes, der die Cananiter ins Verderben gestürzt hat, vgl. 7, 16 u. 25. Der Zusatz: „nachdem sie vor dir weg vertilgt sind" ist nicht müssige Tautologie, sondern dient dazu, die Gefahr jener Schlinge recht lebendig vor Augen zu malen. מִפָּנֶיךָ v. 29 gehört zu נִכְרֹת. Der zweite Satz: „daß du nicht nach ihnen (ihren Göttern) fragst u. s. w." explicirt die den Israeliten drohende Gefahr näher. Diese Gefahr lag insofern nahe, als die gesamte Heidenwelt von der Ueberzeugung beseelt war, daß die Vernachlässigung der Landesgötter Unglück bringe, vgl. 2 Kg. 17, 26. — V. 31^a wie v. 4 mit der Motivirung in 31^b: denn die Cananiter bereiten (עָשָׂה wie v. 27) ihren Göttern allerlei Greuel, d. h. bringen ihnen Opfer dar, die Jehova haßt und verabscheut; sogar ihre Kinder verbrennen sie ihren Götzen, nämlich dem Moloch, s. zu Lev. 18, 21.

Cap. XIII. Bestrafung der Verführer zum Götzendienste und der Götzendiener.

V. 1. Die Mahnung: das ganze Gesetz zu beobachten ohne etwas hinzu- oder davonzutun (vgl. 4, 2), wird von vielen Ausll. als Schluß zum vorigen Cap. gezogen. Richtiger faßt man sie überleitend, so daß sie eben so sehr das Vorhergehende abschließt, als das Folgende einleitet. Eigentlich bildet schon die Warnung vor Hinneigung zur Götterverehrung der Cananiter 12, 29—31 den Uebergang von der Einschärfung der rechten Weise der Jehovaverehrung zu den Vorschriften über die Verführer zum Götzendienste und die Götzendiener 13, 2—19. Israel soll nicht nur die Verführer zum Götzendienste, sondern auch die verführten Götzendiener aus seiner Mitte ausrotten. Dabei werden drei Fälle unterschieden.

V. 2—6. Der *erste* Fall: wenn ein Prophet oder einer der Träume hat mit Zeichen und Wundern, die eintreffen, auftretend zur Verehrung anderer Götter auffordert, so soll Israel nicht auf seine Worte hören, sondern denselben tödten. Die Nennung des חֹלֵם חֲלוֹם „Traumhabenden" neben dem נָבִיא entspricht den beiden Medien der göttlichen Offenbarung — dem Gesichte und Traume, wodurch Gott nach Num. 12, 6 seinen Willen kundtut. Von den Zeichen und Wundern (מוֹפֵת s. zu Ex. 4, 21), mit welchen ein solcher Prophet seine höhere Sendung beglaubigen will, wird angenommen, daß sie eintreffen (בּוֹא); dennoch soll Israel der Aufforderung eines solchen Propheten, andern Göttern nachzuwandeln, kein Gehör schenken. Daraus folgt, daß derselbe nicht von Gott gesandt, sondern ein falscher Prophet ist und die Wunderzeichen, die er gibt, nicht von Gott gewirkte Wunder sind, sondern *σημεῖα καὶ τέρατα ψεύδους* (2 Thess. 2, 9) d. h. nicht bloße scheinbare Wunder, sondern in Kraft des Bösen, des Satan, gewirkte Wunder, deren Möglichkeit und Wirklichkeit auch Christus bezeugt Matth. 24, 24. Das לֵאמֹר hängt vom Hauptverbo

des Satzes ab: wenn auftritt ein Prophet . . . sprechend: wir wollen andern Göttern nachgehen. — V. 4. Mit solchen Wundern läßt Gott falsche Propheten auftreten, um die Israeliten zu versuchen, ob sie ihn, den Herrn ihren Gott, von ganzem Herzen lieben. נָסָה wie Gen. 22, 1. הֲיִשְׁכֶם אֹהֲבִים ob ihr liebend seiet d. h. eure Liebe zum Herrn treu bewähret. Hieraus erhellt, „daß wie großes Gewicht auch immer auf Zeichen und Wunder gelegt wird, sie doch in Israel nicht für das Höchste, für das schlechthin Entscheidende gelten sollen, daß es in Israel eine Gewißheit gibt, die so viel sicherer und fester ist, als jede Beweisung des Wunders, daß sie sich derselben auf das Entschiedenste entgegenzusetzen vermag" (*Baumg.*). Diese Gewißheit aber ist nicht „das Erkennen Jehova's", wie *B.* meint, sondern wie schon *Luther* richtig bemerkt, das Wort Gottes, *quod jam receptum signisque suis confirmatum est,* und welches Israel bewahren und halten soll, ohne etwas hinzu- oder davonzutun. *Adversus tale verbum non sunt admittendi prophetae ulli, etiamsi pluerent signa et prodigia, ne angelus quidem de coelo, ut Paulus ad Gal. I, 8 dicit.* Damit steht auch die Vorschrift: auf die Propheten, die der Herr künftig senden wird, zu hören (18, 18 ff.) nicht in Widerspruch; denn auch deren Verkündigungen sind nach dem Richtmaße des schon gegebenen festen Wortes Gottes zu beurteilen; sofern sie aber Neues verkündigen, soll man an dem Nichteintreffen des Verkündigten erkennen, daß sie im Namen nicht des Herrn sondern anderer Götter geredet haben (18, 21 f.), wonach auch dort nicht die Zeichen und Wunder der Propheten zu Kriterien ihrer göttlichen Sendung gemacht werden. — V. 5 f. Israel soll dem Herrn seinem Gotte fest anhangen (vgl. 4, 4), den Propheten aber tödten, der Abfall wider Jehova, den Erlöser Israels aus dem Sklavenhause Aegyptens, predigt, לְהַדִּיחֲךָ um dich zu verdrängen von dem Wege, den dir Jehova zu wandeln geboten hat. Das Tödten der Verführer wird dem Volke d. i. der Gemeinde befohlen, nicht den Einzelnen, sondern der Obrigkeit, welche das Recht zu wahren und zu handhaben hat. „Und solst so das Böse aus deiner Mitte vertilgen." הָרָע ist *neutr.*, wie aus 17, 7 vgl. mit v. 2 erhellt. Die Formel בְּעֵר הָרָע מִקִּרְבֶּךָ, die 17, 7. 12. 19, 19. 21, 21. 22, 21. 22. 24 u. 24, 7 vgl. 19, 13 u. 21, 9 wiederkehrt, hängt mit dem paränetischen Charakter des Deut. zusammen, der es mit sich bringt, alle Gebote zu motiviren und ihre Beobachtung der Gemeinde als eine heilige Angelegenheit des Herzens anzuempfehlen, und kann in der objectiv gehaltenen Gesetzgebung der vorderen Bücher nicht erwartet werden.[1]

V. 7—12. Der *andere* Fall: wenn die Verführung zum Götzendienste von den nächsten Blutsverwandten und Freunden ausgeht. Der Zusatz: „Sohn deiner Mutter" zu אָחִיךָ soll den Bruder nicht als Stiefbruder bezeichnen, sondern nur die Innigkeit des Bruderverhältnisses hervorheben,

1) Wenn die römische Kirche aus unserm Cap. das Recht der Ketzervertilgung ableitet (vgl. *Varenii Decad.* in *Pent. p. 79*), so hat sie den Unterschied des A. und N. Testaments verkant (vgl. Luc. 9, 54 f.) und nicht erwogen, daß die Kirche Christi nur das Schwert des Geistes führen und das Böse auf geistliche Weise aus ihrer Mitte ausscheiden soll 1 Cor. 5, 9 u. 13.

gleichwie die Bezeichnung des Weibes durch: Weib deines Busens, das an deinem Busen liegt, an deiner Brust ruht, wie 28, 54. Mich. 7, 5, und des Freundes durch den Zusatz: den du wie deine Seele d. h. wie dein Leben liebst, vgl. 1 Sam. 18, 1. 3. בַּסֵּתֶר gehört zu יְסִיתְךָ, wenn wie Verlockung im Geheimen geschieht, die Sache also vor Anderen verborgen bleiben könte. Der vorgeblich höheren oder göttlichen Autorität der Verführer wird hier die Macht der Liebe und Verwandtschaft gegenübergestelt, der Fleisch und Blut schwer zu widerstehen vermag. Wie die Verlockung schon dadurch sehr verführerisch wird, daß sie von den nächsten Blutsverwandten und vertrautesten Freunden ausgeht und im Geheimen geschieht, so kann sie dies noch mehr dadurch werden, daß sie die Verehrung einer Gottheit empfielt, die mit den verbotenen Götzen Canaans nichts gemein hat, deren Verehrung also minder bedenklich erscheinen oder durch den Reiz der Neuheit und Eigentümlichkeit sich empfehlen kann. Um diesem Trug der Sünde vorzubeugen, wird v. 8 ausdrücklich hinzugesezt: „von den nahen und den fernen Göttern von einem Ende der Erde bis zum andern" d. h. was es immer für Götter auf dem weiten Erdkreise sein mögen. — V. 9 ff. In solche Verlockung soll Israel nicht einwilligen und der Verführer nicht schonen. Die Häufung der Synonyme תָּחוֹס, תִּשְׁמַע־לוֹ, תֻּכְּנֶּה dient zur Verstärkung. כִּסָּה bedecken d. h. verheimlichen, verbergen. Ohne Erbarmen soll man ihn umbringen, nämlich steinigen (vgl. Lev. 20, 2). Daß auch hier die Tödtung durch die ordentliche Obrigkeit vollstrekt werden soll, lehren die Worte: „deine Hand soll wider ihn sein zuerst ihn zu tödten und die Hand des ganzen Volks hinterdrein", welche das 17, 7 vorgeschriebene gerichtliche Verfahren, daß die Zeugen die ersten Steine auf den Verurteilten werfen sollen, voraussetzen. — V. 12. Dies soll geschehen und ganz Israel es hören und sich fürchten, daß man nicht ferner solch böse Tat in der Gemeinde tue. Die Furcht vor der Strafe, die hier als Endzweck der Bestrafung angegeben wird, ist nicht für das dem Gesetze zu Grunde liegende Princip zu halten, sondern nur, wie *Calvin* sich ausdrückt, *utilitas et fructus severitatis,* nur ein zur Befolgung des Gesetzes antreibendes Motiv, das mit der s. g. Abschreckungstheorie d. i. der Tendenz, durch die Art und Weise der Bestrafung von Verbrechen abzuschrecken, nicht zu verwechseln ist, vgl. m. Archäol. II S. 262.

V. 13—19. Der *dritte* Fall betrift eine Stadt, die sich zum Götzendienst hat verführen lassen. „Wenn du in einer deiner Städte hörst." בְּאַחַת nicht *de una,* was בְּ mit שָׁמַע nimmermehr bedeuten kann, auch in Hi. 26, 14 nicht bedeutet. Der Gedanke ist nicht der, daß man in einer Stadt von der andern hört, indem eine Stadt über die andere die Aufsicht führen soll, sondern es findet eine Inversion statt für: wenn du hörst, daß in einer deiner Städte . . . nichtswürdige Leute aufgetreten sind und die Bewohner verleitet haben, fremden Göttern zu dienen. Mit לֵאמֹר wird der v. 14 folgende Inhalt des Gehörten eingeführt. יָצָא bed. nur: auftreten, hervorgehen. מִקִּרְבֶּךָ aus der Mitte des Volks. V. 15. Auf dieses Gerücht hin soll das Volk als Gesamtheit, natürlich durch seine Oberen, die Sache genau (הֵיטֵב *adv.* wie 9, 21, vgl. *Ew.* §. 280°) erforschen, ob das

Wort als Warheit festgestelt d. h. die Sache in Warheit begründet ist (vgl. 17, 4. 22, 20), und wenn es sich in der Tat so verhält, so soll man die Bewohner jener Stadt mit der Schärfe des Schwertes (vgl. Gen. 34, 26) schlagen, die Stadt mit allem was in ihr ist verbannend. כָּל־אֲשֶׁר־בָּהּ geht auf Menschen, Vieh und sachliche Habe der Stadt, nicht auf die Menschen allein (*Schultz*). Der Satz von הַחֵרֶם bis בָּהּ ist eine parenthetisch eingefügte nähere Bestimmung der Strafe; denn das folgende וְאֶת־בְּהֶמְתָּהּ hängt noch von תַּכֶּה ab. Der Bann soll an der götzendienerischen Stadt in aller Strenge vollstrekt werden, nämlich Menschen und Vieh schonungslos getödtet und ihre Beute d. h. was in ihr als Beute zu finden, also alle sachliche Habe mitten auf dem Markte zusammengehäuft und samt der Stadt verbrant werden. כָּלִיל לַיהוָה als Ganzopfer (כָּלִיל s. Lev. 6, 15 f.) für den Herrn d. h. ihm durch Vernichtung ganz geheiligt. Die Stadt soll ein ewiger Hügel d. h. Schutthaufen bleiben, nicht wieder aufgebaut werden. — V. 18. Um dieses Gebot noch mehr einzuschärfen wird ausdrücklich bemerkt, daß von dem Gebannten nicht irgend etwas an der Hand Israels kleben, hängen bleiben soll, damit der Herr von seinem Zornesgrimme sich wende und dem Volke Barmherzigkeit gewähre d. h. die Sünde der einen Stadt nicht an dem ganzen Volke strafe, sondern sich desselben erbarme und es mehre d. h. die Verminderung, die es durch Ausrottung der Bewohner jener Stadt erfahren, ihm wieder ersetze und so die den Erzvätern gegebene Verheißung der Mehrung ihres Samens erfülle. — V. 19. Dies wird Jehova tun, wenn Israel auf seine Stimme hört, zu tun was in seinen Augen recht ist. Wie die Aneignung von gebanntem Gute den Zorn Gottes über die ganze Gemeinde bringt, das lehrt an einem warnenden Beispiele die Tat des Achan Jos. 7.

Cap. XIV. Enthaltung von heidnischen Trauergebräuchen und unreinen Speisen. Verwendung des Fruchtzehnten.

V. 1—21. Nicht nur keinen Götzendienst soll Israel in seiner Mitte aufkommen lassen, sondern es soll sich auch in seinem ganzen Lebenswandel als heiliges Volk des Herrn darstellen und seinen Leib weder durch leidenschaftliche Ausbrüche des Schmerzes über Todte verunstalten (v. 1 u. 2) noch durch unreine Speisen entweiben (v. 3—21). Beides steht mit seiner Berufung im Widerspruch. Um dies dem Volke zu Gemüte zu führen, leitet Mose die folgenden Vorschriften mit dem Satze ein: „Kinder seid ihr dem Herrn eurem Gotte." Die Gotteskindschaft Israels gründet sich auf seine Erwählung und Berufung zum heiligen Volke Jehova's, die im A. T. nicht als Zeugung durch den Geist Gottes, sondern nur als eine aus freier göttlicher Liebe fließende Adoption gefaßt wird, als ein Verhältnis väterlicher Liebe vonseiten Jehova's zu Israel, welches den Sohn zu Gehorsam, Ehrfurcht und kindlichem Vertrauen gegen seinen Schöpfer und Vater verpflichtet, der ihn zu einem heiligen Volke erziehen will, s. B. I S. 352. Die Vorschriften v. 1[b] sind nur Wiederholung von Lev. 19, 28 u. 21, 5. לָמֵת hinsichtlich, wegen eines Todten, ist deutlicher als לַנֶּפֶשׁ Lev. 19, 28. Die Begründung dieser Vorschrift v. 2

wie 7, 6 ist nur nachdrucksvolle Verdeutlichung des ersten Satzes von v. 1. Zur Sache vgl. Ex. 19, 5 u. 6. — V. 3—20. Die Nahrung betreffend, soll Israel nicht irgend etwas Abscheuliches essen. Zur Erläuterung dieses Verbots werden v. 4—20 die Vorschriften über die reinen und unreinen Thiere Lev. 11 ihrem wesentlichen Inhalte nach wiederholt, s. die Erkl. zu Lev. 11; dazu v. 21 das Verbot: irgend ein gefallenes Thier zu essen, nach Ex. 22, 30 u. Lev. 17, 15, und des Kochens des Böckchens in der Milch seiner Mutter, wie Ex. 23, 19.

V. 22—29. Wie negativ durch Enthaltung von allem Unreinen, so soll Israel auch positiv seine Nahrung heiligen dadurch, daß es bei Ablieferung der Zehnten und Erstgeburten an der Stätte, wo der Herr seinen Namen wohnen lassen wird, Festmahlzeiten veranstaltet und sich daselbst vor Jehova seinem Gotte freut. Diese Verordnung wird durch die allgemeine Vorschrift: „verzehnten solst du allen Ertrag deiner Saat, die aus dem Felde erwächst (יָצָא *c. accus.* construirt wie Gen. 9, 10 u. ö.), Jahr für Jahr" (שָׁנָה שָׁנָה d. i. alljährlich, vgl. *Ew.* §. 313[a]), eingeleitet, die an die früheren Gesetze über den Zehnten Lev. 27, 30 u. Num. 18, 21. 26 ff. erinnert, ohne sie einzeln zu wiederholen, um daran die Bestimmung zu knüpfen, von den Zehnten und Erstgeburten Opfermahle beim Heiligtume zu feiern. Daß alle Opfermahlzeiten beim Heiligtume stattfinden sollen, hat Mose schon 12, 6 ff. vorgeschrieben, und dabei auch schon der von den Zehnten zu veranstaltenden Opfermahle gedacht, aber nur gelegentlich, weil er davon später noch weiter handeln wolte. Dies geschieht hier, wobei er auch die Erstgeburten mit erwähnt, sofern ihre Darbringung gewöhnlich mit der des Zehnten verbunden war, aber auch nur gelegentlich, weil er auf die Erstgeburten später noch zurückkommen will, was 15, 19 ff. geschieht. Das Verhältnis der zu Opfermahlzeiten zu verwendenden Zehenten von den Bodenfrüchten und den Erstgeburten des Viehs zu den Zehnten und Erstgeburten, die an die Leviten und Priester abzuliefern waren, haben wir schon zu c. 12 S. 469 erörtert. Die Opfermahle sollen vor dem Herrn, da wo er seinen Namen wohnen läßt (s. zu 12, 5), gehalten werden, damit Israel Jehova seinen Gott fürchten lerne alle Zeit, d. h. aber nicht, damit es sich durch das Bekentnis seiner Abhängigkeit von ihm immer mehr an das Abhängigkeitsgefühl gewöhne (*Schultz*). Denn die Furcht des Herrn ist nicht blos Gefühl der Abhängigkeit von ihm, sondern schließt auch den Begriff der Gottseligkeit in sich, der hier vorwaltet, da die Opfermahle Anlaß und Gegenstand der Freude vor dem Herrn sein sollen. Richtiger also: damit Israel sich in heiliger Ehrfurcht der Gemeinschaft seines Gottes erfreue. — V. 24 ff. Die Erfüllung dieser Vorschrift mußte aber im Lande Canaan, wo das Volk über weite Strecken verteilt wohnte, für Viele sehr schwierig sein, ja fast unmöglich erscheinen. Um dieser Schwierigkeit abzuhelfen, wird den vom Heiligtume entfernt Wohnenden gestattet, die Zehnten und Erstgeburten, falls sie dieselben nicht in *natura* dorthin schaffen konten, daheim zu verkaufen und mit dem dafür gelösten Gelde am Orte des Heiligtums sich den Bedarf für die Opfermahlzeiten einzukaufen. כִּי רְחֹקָה מִמְּךָ wenn zu groß (weit) für dich der Weg ist u. s. w., *sc.* für die Ablieferung des Zehn-

ten dorthin. Der Zwischensatz: „wenn dich Jehova dein Gott segnen wird", hat schwerlich den Sinn, wenn er dein Gebiet ausdehnen wird (*Kn.*), sondern: wenn er dich durch reichen Ertrag des Feldes und der Viehzucht segnen wird. V. 25. וְנָתַתָּה בַכֶּסֶף „so gib hin für Silber" *sc.* den Betrag des Zehnten, „und binde das Silber in deine Hand", prägnant für: so binde es in einen Beutel und nimm es in deine Hand, . . . „und gib das Silber hin für alles, was deine Seele begehrt, für Rind- und Kleinvieh, für Wein und starkes Getränk" — um ein fröhliches Mal zu halten, zu dem auch der Levit zugezogen werden soll, wie 12, 12 u. 18 f. — V. 28 u. 29. In jedem dritten Jahre hingegen soll man den ganzen Zehnten vom Jahresertrage (תְּבוּאָה) aussondern (הוֹצֵיא aus dem Speicher herausholen) und in seinen Thoren (d. h. Städten) lassen und damit die Leviten, Fremdlinge, Witwen und Waisen speisen; ihn also nicht zum Heiligtume schaffen, alsdann aber nach 26, 12 ff. vor dem Herrn ein Bekentnis des Geschehenen ablegen und seinen Segen sich erbitten. „Am Ende (מִקְצֵה) von 3 Jahren" d. h. wenn das dritte Jahr, nämlich das öconomische, mit der Ernte schließende Jahr (s. zu Ex. 23, 16), zu Ende geht. Dieser Zeitbestimmung liegt die Feier des Sabbatjahres zu Grunde, wie sich aus der Vergleichung mit 15, 1, wo das siebente Jahr kein anderes als das Sabbatjahr ist, unzweifelhaft ergibt. Hienach solte innerhalb der Periode eines Sabbatjahres zweimal, im dritten und sechsten Jahre, der für Opfermahlzeiten bestimte Zehnte nicht beim Heiligtume verzehrt, sondern in den Städten des Landes zu Festmahlen für die Besitzlosen — Leviten, Fremdlinge, Witwen und Waisen — verwandt werden. Man kann daher diesen Zehnten nicht füglich den „dritten Zehnten" nennen, wie manche Rabbinen getan, sondern eher den „Armenzehnten", da er sich nur hinsichtlich seiner Verwendung von dem „zweiten" unterscheidet, vgl. *Hottinger, de decimis, exerc. 8 p. 182 sqq.* u. m. Archäol. I S. 339. Um zur Befolgung dieser Vorschrift zu ermuntern, wird am Schlusse v. 29 noch auf den göttlichen Segen, der folgen werde, hingewiesen.

Cap. XV. Von dem Erlassjahre, der Freilassung der hebräischen Sklaven und der Heiligung der Erstgeburten des Viehes.

V. 1—11. **Vom Erlassjahre.** Die beiden ersten Bestimmungen dieses Cap. v. 1—11 und 12—18 reihen sich einfach an die Verordnung über den Armenzehnten 14, 28 f. an. Nicht nur die Besitzlosen (Leviten, Fremdlinge, Witwen, und Waisen) soll Israel an den Gütern seines Erbteils sich laben lassen, sondern auch die Armen nicht drängen und drükken. Insonderheit soll man den Schuldnern die Segnungen des Sabbatjahres nicht verkümmern v. 1—6. „Am Ende von 7 Jahren solst du Nachlaß üben." מִקֵּץ שֶׁבַע שָׁנִים ist eben so zu fassen, wie das ihm correspondirende מִקְצֵה שָׁלֹשׁ שָׁנִים 14, 28, Das Ende von 7 Jahren, d. h. des durch das Sabbatjahr gebildeten 7jährigen Cyclus, ist genant als die Zeit, in der nach Einsammlung der Jahresernte die contrahirten Schulden abgetragen

oder eingefordert zu werden pflegten, vgl. 31, 10, wonach das Laubhüttenfest in das Ende des Jahres fält. שְׁמִטָּה von שָׁמַט liegen lassen, loslassen (vgl. Ex. 23, 11) bed. nicht Erlaß der Schuld, gänzliche Verzichtung auf Rückzahlung, wie es schon *Philo* und die Talmudisten erklärt haben, sondern blos Nachlaß, Fristung, Nichteintreibung derselben. So wird es v. 2 erklärt: „dies ist die Sache der שְׁמִטָּה", so verhält es sich mit ihr, vgl. 19, 4. 1 Kg. 9, 15. „Nachlassen soll jeder Inhaber eines Darlehens seiner Hand, was er geliehen seinem Nächsten; nicht drängen soll er seinen Nächsten und zwar seinen Bruder; denn Nachlaß für Jehova hat man ausgerufen." Da שָׁמוֹט unverkennbar auf Ex. 23, 11 zurückweist, so darf man es hier auch nicht anders deuten als dort. Da es dort nicht ein gänzliches Verzichten auf den Acker oder seinen Besitz bedeutet, so kann es auch hier nicht das gänzliche Verzichten auf das Dargeliehene, sondern nur das Nachlassen d. i. Nichteintreiben während des 7. Jahres bedeuten. Dafür spricht auch das folgende: „Nicht drängen solst du deinen Nächsten," das nur das rücksichtslose Einfordern verbietet, nicht aber das Erlassen oder Schenken der Schuld gebietet. Vgl. noch *Bähr's* Symbolik II S. 570 f. מַשֵּׁה יָד das Darlehen der Hand, was die Hand dem andern geliehen hat, wie מַשָּׂא יָד Neh. 10, 32, und analog dem תְּשׂוּמֶת יָד Lev. 5, 21. בַּעַל מַשֵּׁה יָד der Inhaber eines Darlehens d. h. der Verleiher. Durch וְאֶת אָחִיו wird der Begriff des רֵעַ näher bestimt. Das קָרָא שְׁמִטָּה sezt voraus, daß das Sabbatjahr öffentlich angekündigt wurde, wie Lev. 25, 9 das Halljahr. קָרָא *impers.* wie Gen. 11, 9. 16, 14. לַיהוָה dem Herrn zu Ehren, ihm geheiligt, wie Ex. 12, 42. — Diese Vorschrift weist auf die Einsetzung des Sabbatjahres Ex. 23, 10 Lev. 25, 2—7 zurück, ist jedoch nicht als ein Zusatz zu dem Gesetze über das Sabbatjahr oder eine Erweiterung desselben zu betrachten, sondern nur eine Erläuterung jenes Gesetzes, die in der Hauptbestimmung desselben: im Sabbatjahre den Ackerbau ruhen zu lassen, *implicite* schon enthalten war. Wenn keine Ernte stattfinden und selbst die ohne Aussaat gewachsene Feldfrucht den Armen und den Thieren des Feldes überlassen werden solte, so konte der Landbesitzer auch keine Einnahme erzielen, um Schulden abzutragen. Daß das „Sabbatjahr" nicht ausdrücklich erwähnt wird, erklärt sich daraus, daß dasselbe auch in dem Hauptgesetze nicht diesen Namen führt, sondern da nur vorgeschrieben ist, daß an jedem siebenten Jahre שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן Ruhefeier dem Lande stattfinden soll (Lev. 25, 4). Es wird daher auch später nicht Sabbatjahr genant, sondern שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה v. 9 u. 31, 10, und zwar nicht blos wegen der dem Schuldner, sondern auch wegen der dem Felde zu gewährenden שְׁמִטָּה (Ex. 23, 11). V. 3. Den Fremden magst du drängen, aber was du bei deinem Bruder hast, soll deine Hand loslassen. נָכְרִי ist der Fremde eines andern Volks, der in keinem innerlichen Verhältnisse zu Israel steht, und zu unterscheiden von dem גֵּר, dem unter den Israeliten lebenden, ihren Schutz und ihr Mitleid in Anspruch nehmenden Fremdling. Diese Bestimmung athmet keinen Fremdenhaß, sondern gestattet den Israeliten nur das jedem Gläubiger zustehende Recht, seine Schuld einzufordern, gegen die Fremden auch im Sabbatjahre geltend zu machen. Eine Härte lag darin nicht, weil die Fremden im siebenten, wie in jedem

andern Jahre ihr gewöhnliches Einkommen haben konten. V. 4 „Nur daß kein Armer bei dir sein soll.“ יִהְיֶה ist Jussiv, wie die voraufgegangenen Imperfecta. Der Sinn im Zusammenhange ist folgender: Den Fremden brauchst du im 7. Jahre die Schuld nicht nachzulassen; du hast nur dafür zu sorgen, daß bei oder unter dir kein Armer sei, daß du nicht durch Bedrückung der Brüder, die von dir gelichen haben, ihre Verarmung herbeiführst oder vermehrest. So gefaßt steht der Satz mit v. 11, wonach es an Armen im Lande nicht fehlen werde, in keinerlei Widerspruch. Das folgende: „denn segnen wird dich Jehova u. s. w.“ dient zur Begründung des Hauptgedankens: den israelitischen Schuldner nicht zu drängen. Der Gläubiger braucht also nicht zu fürchten, daß er Mangel leiden werde, wenn er im 7. Jahre von seinem Bruder die Schuld nicht eintreibt. — V. 5 f. Dieser Segen wird nicht fehlen, wenn Israel nur auf die Stimme des Herrn hört, denn Jehova segnet dich (durch das *perf.* בֵּרַכְךָ wird der Segen als ein nicht blos möglicher und zukünftiger, sondern als nach göttlichem Rathschlusse schon vollzogener und dem Anfange nach schon in Erfüllung gegangener dargestelt), wie er geredet hat (s. zu 1, 11), und du wirst vielen Völkern auf Pfand verleihen, du selbst aber nicht auf Pfand entleihen. עָבַט *denom.* von עֵבוֹט Pfand, bed. im *Kal* ein Pfand geben um zu leihen, im *Hiph.* machen, daß jem. ein Pfand gibt oder zum Pfandgeben Anlaß bieten d. h. auf Pfand verleihen. „Und du wirst über viele Völker herschen u. s. w.“ Das Herschen ist hier das aus Ueberlegenheit an Reichtum resultirende, vgl. 28, 1 (*Schultz*). — V. 7—11. Ueberhaupt soll Israel immer bereit sein, den Armen unter seinen Brüdern zu leihen, nicht sein Herz verhärten, nicht hartherzig sein, sondern dem armen Bruder leihen דֵּי מַחְסֹרוֹ „das Genüge seines Mangels“, das was er um seinem Mangel abzuhelfen bedarf. V. 9 f. Also auch sich hüten, „daß nicht eine Rede sei im Herzen, Nichtswürdigkeit“ d. h. im Herzen ein nichtswürdiger Gedanke sich rege (בְּלִיַּעַל ist Prädicat des Satzes, als nähere Bestimmung des im Herzen seienden דָּבָר), daß man sage: „nahe ist das 7. Jahr, das Nachlaßjahr, *sc.* in welchem ich das Ausgeliehene nicht zurückfordern kann, und „daß dein Auge böse gegen deinen armen Bruder sei“, d. h. daß du gegen ihn mißgünstig werdest, vgl. 20, 54. 56, „und ihm nicht gebest und er wider dich zu Jehova rufe und es dir zur Sünde werde“, *sc.* die den göttlichen Zorn dir zuzieht. — V. 10. Geben solst du ihm und dein Herz nicht böse d. h. unmutig darüber werden, vgl. 2 Cor. 9, 7; denn um deßwillen wird dich Jehova segnen. מְשַׁלַּח יָד wie 12, 7. Zur Sache vgl. Prov. 22, 9. 28, 27. Ps. 41, 2. Matth. 6, 4. — V. 11. Denn an Armen wird es im Lande niemals fehlen, auch in dem reich gesegneten Lande, weil die Armut nicht blos durch Sünde verschuldet, sondern auch von Gott zur Strafe und Züchtigung verhängt wird.

V. 12—18. An diese Bestimmungen zu Gunsten der Armen schließt sich wiederum sehr leicht an, was dem Volke in Bezug auf **die Freilassung der hebräischen Sklaven** ans Herz zu legen war. Nicht die Erwähnung des Sabbatjahres in den voraufgehenden Vorschriften vermittelt den Uebergang zu den folgenden Bestimmungen über die Freilassung der in Sklaverei gerathenen Hebräer, sondern die Armut und Dürftigkeit,

welche Hebräer und Hebräerinnen nötigte, sich als Sklaven zu verkaufen. Das siebente Jahr, an dem sie freigelassen werden sollen, ist daher auch nicht mit dem Sabbatjahr identisch, sondern das siebente Jahr der Knechtschaft. Die Freilassung im 7. Dienstjahre ist schon in den behufs der Bundschließung dem Volke festgestelten Rechten Ex. 21, 2—6 verordnet. Diese Verordnung wird hier nicht zu dem Zwecke wiederholt, um das Gesetz auch auf die in Ex. 21 nicht ausdrücklich genanten Hebräerinnen auszudehnen. Denn diese Beziehung verstand sich bei einem Gesetze von selbst, das auf die Frauen ebensogut als auf die Männer Anwendung litt und ohne irgendwelche Beschränkung der ganzen Gemeinde gegeben war. Vielmehr wird jene Verordnung hier als ein zu Recht bestehendes Gesetz nur wiederholt, um die rechte Erfüllung desselben zu lehren, daß es hiezu nicht genüge, dem Knechte oder der Magd nach 6 Dienstjahren die Freiheit zu geben, womit denen, die sich aus Armut in Knechtschaft hatten begeben müssen, nicht hinreichend geholfen war, wenn sie nichts hatten, um ein eignes Hauswesen anzufangen, sondern daß die Liebe zu den Verarmten mehr tun müsse, um auch für das weitere Fortkommen der Freigelassenen zu sorgen. „Wenn du ihn frei von dir entlässest, solst du ihn nicht leer entlassen (fortschicken)“ — das ist das Neue, was Mose hier zu dem früheren Gesetze hinzufügt. „Aufladen (תַּעֲנִיק eig. aufhalsen, auf den Nacken legen) solst du ihm von deinem Kleinvieh und von deiner Tenne (Getraide) und von deiner Kelter (Oel und Wein); womit dich dein Gott gesegnet, davon solst du ihm geben“ (v. 15). Dazu soll man sich durch die Erinnerung an die Erlösung aus der Knechtschaft Aegyptens bewegen lassen. Dasselbe Motiv, mit dem überhaupt die Vorschriften und Ermahnungen zur Milde gegen Fremdlinge, Knechte, Mägde, Witwen, Waisen und Arme nicht nur in 5, 15. 10, 19. 16, 12. 24, 18. 22, sondern auch schon Ex. 22, 20. 23, 9. Lev. 19, 34 eingeschärft werden. — V. 16 f. Wenn aber der Knecht oder auch die Magd im 7. Jahre ihre Freilassung nicht wünschen, weil es ihnen im Hause ihres Herrn wolergeht, so sollen sie auch nicht dazu genötigt werden, sondern nach der Ex. 21, 5. 6 vorgeschriebenen Weise zu ewiger d. i. lebenslänglicher Knechtschaft verpflichtet werden.[1] Dies wird aus Ex. 21 wiederholt, um einer Anwendung des Gesetzes, die unter Umständen Härte statt Liebe werden konte, zu begegnen. Die Freilassung war nur dann ein Liebeswerk, wenn der Freizulassende Hoffnung hatte, sein Fortkommen und Auskommen zu finden. Wo diese Aussicht nicht vorhanden war, da konte die Nötigung zur Annahme der Freiheit einem Verstoßen gleichkommen. — V. 18. Wünscht dagegen der Knecht (oder die Magd) die Freilassung, so soll dies auch dem Herrn nicht schwer ankommen; „denn das Doppelte des Lohnes eines Tagelöhners hat er dir 6 Jahre gedient“ d. h. nicht die doppelte Zeit eines Tagelöhners, so daß er eigentlich auch doppelten Lohn verdient hätte (*Vatabl., Ad. Osiand., J. Gerh.*), denn aus Jes. 16, 14 läßt sich nicht erweisen, daß ein Tagelöhner sich

1) Die Behauptung von *Kn.*, daß das Ex. 21, 6 vorgeschriebene gerichtliche Verfahren zur Zeit des Verfassers nicht üblich gewesen zu sein scheine, ist ein nichtiges *argumentum e silentio*.

gewöhnlich auf 3 Jahre verdungen habe; auch nicht: er hat bei weitem mehr als ein Tagelöhner, oft wol auch des Nachts arbeiten müssen (*Cler. J. H. Mich. Ros. Baumg.*), sondern: „er hat so viel gedient und erarbeitet, daß man, hätte man dazu statt seiner einen Tagelöhner halten müssen, die doppelten Kosten gehabt haben würde" (*Schultz, Kn.*).

V. 19—23. **Die Verwendung der Erstgeburten von Vieh.** Von den Vorschriften über die Armen und Leibeigenen, zu welchen die Bestimmungen über die Zehnten (14, 22—29) Anlaß gegeben, komt Mose zurück auf die schon 12, 6. 17 u. 14, 23 berührte Verwendung der Erstgeburten von Rind- und Kleinvieh zu Opfermahlen, um diesen Gegenstand abschließend zu erläutern. Die Vorschrift: alle Erstgeburt von Rind- und Kleinvieh ihm zu heiligen, die der Herr schon beim Auszuge aus Aegypten gegeben (Ex. 13, 2. 12), wiederholend fügt Mose ausdrücklich hinzu, daß man mit dem Erstgeborenen des Rindes nicht arbeiten (durch Anspannung vor Pflug und Wagen) und das Erstgeborene der Schafe nicht scheeren, also die dem Herrn geheiligten erstgeborenen Thiere nicht für eigene, irdische Zwecke gebrauchen, sondern sie Jahr für Jahr dem Herrn als Opfer darbringen und in Opfermahlen verzehren soll, in der S. 469 erörterten Weise. Dazu fügt er v. 21 f. noch die Bestimmung hinzu, daß die erstgeborenen Thiere, die blind oder lahm seien oder einen andern schlimmen Fehler haben, dem Herrn nicht geopfert werden sollen, sondern wie gewöhnliche Schlachtthiere in allen Städten des Landes gegessen werden können. Obgleich diese Bestimmung ihrem ersten Teile nach sich schon aus den allgemeinen Vorschriften über die Beschaffenheit der Opferthiere Lev. 22, 19 ff. ergab, so war es doch nicht unwichtig, ihre Anwendung auf die Erstgeburten bestimt auszusprechen und eine Verfügung über ihre Verwendung zu treffen. Zu v. 22 u. 23 vgl. 12, 15 u. 16.

Cap. XVI, 1—17. Ueber die Feier des Pascha-, Wochen- und Laubhüttenfestes.

Wie die Opfermahle, so soll Israel auch die gesetzlichen Jahresfeste an der Stätte, die der Herr zur Offenbarung seines Namens erwählen wird, feiern und sich daselbst mit Darbringung von Opfern vor dem Herrn freuen. Von diesem Gesichtspunkte aus bespricht Mose hier die Pascha-, Pfingst- und Laubhüttenfeier, indem er dabei die früheren Verordnungen über diese Feste (Ex. 12. Lev. 23 u. Num. 28 u. 29) als bekant voraussezt und davon nur diejenigen Momente wiederholt, die mit den Opfermahlen an diesen Festen zusammenhängen. Hieraus erklärt es sich auch, warum hier nur diese drei Feste, an welchen Israel zum Erscheinen vor dem Herrn schon Ex. 23, 14—17 u. 34, 18. 24 f. verpflichtet worden war, erwähnt werden, nicht aber zugleich der Posaunentag und der Versöhnungstag, weil an diesen zwei Festen nicht das Volk aus dem ganzen Lande zum Heiligtume zu kommen brauchte.[1]

1) Daß die Versammlung des Volks beim Centralheiligtume der Hauptgesichtspunkt sei, unter welchem hier die Feste betrachtet werden, hat schon *Bachmann*, die Feste S. 143 klar erkant und darauf aufmerksam gemacht, daß sich 6 mal

V. 1—8. Das **Pascha** soll Israel im Aehrenmonate (s. zu Ex. 12, 2) dem Herrn bereiten. Die Bestimmung des Tages wird aus Ex. 12 bekant vorausgesezt, wie schon Ex. 23, 15. עָשָׂה פֶּסַח das Pascha bereiten, zunächst von der Zubereitung des Paschalammes zum Festmahle, steht hier in weiterer Bedeutung s. v. a. das Paschafest halten, feiern. An diesem Feste soll man als פֶּסַח schlachten dem Herrn Schafe und Rinder an dem Orte u. s. w. Wie in v. 1 so wird auch in v. 2 das W. פֶּסַח in weiterer Bedeutung gebraucht, nicht blos vom Paschalamme, sondern überhaupt von den Paschaschlachtopfern, welche die Rabbinen unter dem Namen der *Chagiga* begreifen, s. *Lightfoot Opp. I p. 741* u. *horae ebr. ad. Mrc. 15, 25*, jedoch nicht von den Num. 28, 19—26 vorgeschriebenen Brand- und Sündopfern (*J. Gerh. Rosenm.* u. *Hgstb.* Beitrr. III S. 378), sondern von allen Opfern, die am Paschafeste d. i. während der 7 Tage der *Mazzot*, welche unter dem Namen *Pascha* mitbegriffen sind, zur Feier von Opfermahlen geschlachtet wurden. Dies ergibt sich unzweifelhaft aus צֹאן וּבָקָר, die als פֶּסַח geschlachtet werden sollen, da für das Paschamahl am 14ten Abends ausdrücklich nur ein שֶׂה d. i. ein jähriges Thier von den Schafen oder Ziegen festgesezt war und auch zu keiner Zeit statt des Lammes ein Rind geschlachtet worden ist. Könte indeß hierüber noch ein Zweifel obwalten, so würde er durch v. 3 vollends beseitigt. „Du solst dazu (עָלָיו) nicht Gesäuertes essen, 7 Tage solst du dazu (עָלָיו) ungesäuertes Brot essen." Da עָלָיו gar nicht anders als auf פֶּסַח v. 2 zurückbezogen werden kann, so wird hiemit deutlich gesagt, daß das Schlachten und Essen des פֶּסַח 7 Tage währen soll, während das Paschalamm am Abende des 14ten Abib geschlachtet und verzehrt werden solte (Ex. 12, 10). Das ungesäuerte Brot nent Mose hier לֶחֶם עֹנִי Brot des Elends, weil Israel in ängstlicher Flucht (חָפָזוֹן Ex. 12, 11) aus Aegypten fortziehen mußte und deshalb den Brotteig nicht säuern lassen konte (Ex. 12, 39), um die Gemeinde an die in Aegypten erduldeten Drangsale zu erinnern und zum Danke gegen den Herrn ihren Erlöser zu ermuntern, daß sie lebenslang dieses Tages gedenken möchte. Ueber die Bed. der מַצּוֹת s. zu Ex. 12, 8 u. 15. — Wegen der Wichtigkeit, welche das ungesäuerte Brot als symbolische Abschattung der Bedeutung des Paschafestes als Fest der Lebenserneuerung und Lebensheiligung Israels hatte (s. Bd. I S. 397), wiederholt Mose in v. 4 zwei Bestimmungen des Festgesetzes, zuerst die Ex. 13, 7, daß während der 7 Tage kein Sauerteig im Lande gesehen, sodann die Ex. 23, 18 u. 34, 25, daß von dem Fleische des Paschaopferlammes nichts auf den nächsten Morgen übrig gelassen werden solte, um jede Corruption von der Paschaspeise fern zu halten. Der Sauerteig sezt nämlich den Brotteig in Gährung, woraus Fäulnis entsteht (s. Bd. I S. 392), und

das: an dem Orte, den Jehova d. G. erwählen wird, (v. 2. 6. 7. 11. 15. 16), 3 mal das: vor dem Angesichte Jehova's (v. 11. 16 *bis*) wiederhole und ausdrücklich die Feier an einem andern Orte für nichtig erklärt werde. Zugleich hat derselbe die angeblichen Widersprüche zwischen unserm Cap. und den früheren Festgesetzen nochmals gründlich widerlegt, welche *Hupfeld* in seiner *commentat.* über die Feste, ohne sich um die sorgfältigen Erörterungen derselben bei *Hävern.* Einl. I, 2 S. 423 (365 der 2. A.), *Hgstb.* Beitr. III. S. 359 ff. u. *Ranke* II S. 368 f. zu bekümmern, erneuert hat,

das Fleisch verdirbt im warmen Oriente sehr bald, wenn es aufbewahrt wird. Sodann v. 5 f. sezt er nochmals Ort und Zeit der Paschafeier fest, leztere nach Ex. 12, 6. Lev. 23, 5 u. a. und fügt dazu v. 7 die ausdrückliche Bestimmung, daß nicht blos das Schlachten und Opfern, sondern auch das Garmachen (בָּשַׁל s. zu Ex. 12, 9, nämlich Braten בְּאֵשׁ בָּאֵשׁ 2 Chr. 35, 13) und das Essen des Paschalammes am Orte des Heiligtums stattfinden soll, worauf man sich am Morgen wenden und heimkehren könne. Diese Bestimmung enthält ein neues Moment, das Mose in Betreff der Paschafeier im Lande Canaan vorschreibt und dadurch die Vorschrift über die erste Feier in Aegypten den veränderten Verhältnissen gemäß modificirt. In Aegypten, wo Israel noch nicht zum Volke Jehova's erhoben war und noch kein Heiligtum und keinen gemeinsamen Altar hatte, mußten die einzelnen Häuser als Opferstätten dienen. Mit der Beseitigung dieses Notstandes solte auch das Schlachten und Essen des Pascha in den einzelnen Häusern aufhören und am Orte des Heiligtums vor dem Herrn stattfinden, wie es schon bei der Paschafeier am Sinai geschehen war (Num. 9, 1—5). Damit wurde stillschweigend auch das Bestreichen der Thürpfosten mit dem Blute aufgehoben, weil das Blut, wie schon am Sinai, als Opferblut an den Altar zu sprengen war (s. S. 226). — Der Ausdruck לְאָהָלֶיךָ „zu deinen Zelten" für: nach Hause weist auf die Zeit hin, wo Israel noch in Zelten wohnte, noch nicht feste Wohnungen und Häuser in Canaan bezogen hatte, obgleich derselbe sich auch später noch erhalten hat, z. B. 1 Sam. 13, 2. 2 Sam. 19, 9 u. ö. Das Heimkehren am Morgen nach dem Paschamahle ist nicht von der Rükkehr in die Heimat in den einzelnen Städten des Landes zu verstehen, sondern nur von dem Gehen in die Wohnung oder Herberge am Orte des Heiligtums, wie auch von *Riehm* S. 147 anerkant wird. Wie wenig Mose die Israeliten von der Pflicht, das Fest 7 Tage zu feiern entbinden wolte, ersieht man schon daraus, daß er v. 8 nochmals die 7tägige Feier einschärft. Die beiden Sätze: „6 Tage solst du Mazzot essen" und: „am 7. Tage soll עֲצֶרֶת dem Herrn deinem Gott sein" bilden keinen Gegensatz, so daß im Widerspruche mit v. 3 u. 4. Ex. 12, 18 f. 13, 6 f. Lev. 23, 6. Num. 28, 17 das Mazzotessen auf 6, nicht auf 7 Tage anberaumt würde, sondern der 7. Tag wird als עֲצֶרֶת (s. zu Lev. 23, 36) des Festes nur deshalb besonders hervorgehoben, weil an ihm zu dem Mazzotessen noch das Nichttun eines Geschäfts hinzukommen soll und dieses Moment am Schlusse des Festes leicht außer Acht gelassen werden konte. Wie aber durch den ersten Satz des V. nicht das Mazzotessen der sieben Tage, so wird auch durch den zweiten nicht die Geschäftsruhe am ersten Festtage aufgehoben, eben so wenig wie Ex. 13, 6 dadurch, daß der 7. Tag als חַג לַיהוָה bezeichnet wird, der erste Tag für ein Werkeltag erklärt werden soll.

V. 9—12. Ueber das **Wochenfest** (s. zu Ex. 23, 16) wird bemerkt, daß man die Zeit seiner Feier nach dem Pascha berechnen soll. Sieben Wochen soll man zählen „von dem Anfangen der Sichel an der Saat" d. h. von dem Zeitpunkte an, da die Sichel anfängt an die Saat zu kommen d. i. vom Anfange der Getraideernte an. Da die Getraideernte mit der Darbringung der Erstlingsgarbe am zweiten Paschatage eröffnet wurde, so

harmonirt diese Zeitbestimmung mit der Lev. 23, 15 gegebenen vollkommen. „Das Fest solst du dem Herrn d. G. feiern nach dem Maße der freien Gabe deiner Hand, die du gibst sowie Jehova d. G. dich segnet." Das ἅπ. λεγ. מִשַּׂת ist im Chald. die ständige Uebersetzung von דַּי Genüge, Bedarf, und bed. warscheinlich Menge, reichlicher Bedarf, von מָסַס = מָסָה fließen, überfließen, abzuleiten. Der Gedanke ist: Israel soll dies Fest feiern mit Opfergaben, die jeder nach seinem Vermögen gemäß dem empfangenen göttlichen Segen spenden kann, und (v. 11) vor dem Herrn an der Stätte, da sein Name wohnt, sich freuen an Opfermahlen, zu welchen auch die Bedürftigen zugezogen werden sollen (vgl. 14, 29), eingedenk dessen, daß sie in Aegypten Knechte gewesen sind (vgl. 15, 15). Die נְדָבַת יָד, die Israel zu diesem Feste mitbringen und an der es sich vor dem Herrn freuen soll, gehört zu den freiwilligen Gaben (נְדָבוֹת) an Brand- Speis- Trank- und Dankopfern, wie sie nach Num. 29, 39 vgl. Lev. 23, 38 an jedem Feste dargebracht werden konten neben den vorgeschriebenen Festopfern der Gemeinde, deren Darbringung den Priestern und der Gemeinde als Pflicht oblag und in Num. 28 u. 29 vollständig vorgeschrieben war, so daß Mose hierüber nichts weiter zu sagen brauchte.

V. 13—17. Auch beim **Laubhüttenfeste** schärft er nur die 7tägige Feier an dem Orte des Centralheiligtums ein und ermuntert das Volk, an diesem Feste sich zu freuen und an dieser Freude nicht blos Sohn und Tochter, sondern auch Knecht und Magd, den besitzlosen Leviten und Fremdling, Witwen und Waisen teilnehmen zu lassen. Daß auch diese Festfreude in fröhlichen Opfermahlen sich äußern solle, hält Mose nach dem Voraufgegangenen nicht mehr für nötig ausdrücklich zu sagen; es genügt ihm, auf den Segen hinzuweisen, den Gott auf den ganzen Ertrag des Feld- Oel- und Weinbaues und auf alles Tun der Hand d. h. auf die gesamte Arbeit gelegt habe v. 13—15, da auch hier nach den früheren Vorschriften über dieses Fest (Lev. 23, 34—36. 39—43. Num. 29, 12—38) nichts weiter zu bemerken war. — V. 16 f. Schließlich wird die Vorschrift des dreimaligen Erscheinens der Männer vor dem Herrn an den genanten drei Festen nach Ex. 23, 17 vgl. mit v. 15 u. 34, 23 wiederholt mit der näheren Bestimmung: an dem Orte, den der Herr erwählen wird, und der Erläuterung des לֹא רֵיקָם durch: „jeder nach der Gabe seiner Hand, nach dem Segen Jehova's deines Gottes, den er dir gegeben hat" d. h. mit Opfergaben, so viel jeder nach dem empfangenen göttlichen Segen darbringen kann.

Cap. XVI, 18 — XVII, 20. Vom Gerichtswesen und Königtume.

Wie in seinen religiös-gottesdienstlichen Beziehungen, so soll Israel auch in seinen staatlichen Verhältnissen sich als heiliges Volk Jehova's darstellen. Dieser Gedanke vermittelt den Uebergang von den bisherigen zu den folgenden gesetzlichen Vorschriften. Die bürgerliche Ordnung, diese unerläßliche Bedingung für den Bestand und das Gedeihen der Völ-

ker und Staaten, beruht auf der gewissenhaften Pflege des Rechts vermöge zweckmäßig geordneter Gerichtsverfassung und unparteiischer Rechtsverwaltung. — Zur Erledigung der Streitsachen des Volks hatte Mose schon am Sinai dem Volke einen Richterstand gegeben und den Richtern die nötigen Anweisungen zur Verwaltung ihres Amtes erteilt, Ex. 18. Diese Anordnung konte ausreichen, so lange als das Volk in einem Lager vereinigt war und Mose zum Führer hatte, der die an ihn gebrachten schwierigen Rechtsfälle vor Gott bringen und in göttlicher Vollmacht endgültig entscheiden konte. Für die Folgezeit aber, da Israel keinen Propheten und Mittler wie Mose mehr hatte und nach der Einnahme Canaans in den Städten und Dörfern des ganzen Landes auseinander wohnte, wurden den veränderten Verhältnissen entsprechende Modificationen und Ergänzungen dieser Gerichtsverfassung nötig. Diesem Bedürfnisse komt Mose mit den folgenden Verordnungen entgegen, in welchen er 1. die Einsetzung von Richtern und Amtleuten in allen Städten befielt und über das gerichtliche Verfahren genauere Anweisungen erteilt (16. 18 — 17, 7), 2. für die schwierigeren Rechtssachen eine höhere Gerichtsinstanz am Ort des Heiligtums bestelt (17, 8—13) und 3. ein Königsgesetz für die Zukunft gibt (v. 14—20).

Cap. XVI, 18—XVII, 7. **Einsetzung und Instruction der Richter.** V. 18. „Richter und Amtleute solst du dir setzen in allen deinen Thoren (Ortschaften s. zu Ex. 20, 10), welche Jehova d. G. dir geben wird, nach deinen Stämmen.“ Angeredet ist das Volk als Gesamtheit, welches die Richter und Amtleute sich setzen d. h. wählen und durch seine Oberen einsetzen lassen soll, wie es am Sinai geschehen war, wo das Volk die Richter wählte und Mose die Gewählten in das Amt einsezte (vgl. 1, 12—18). Daß nämlich in der Zukunft dasselbe Verfahren eingehalten werden solle, das ergibt sich schon aus dem לִשְׁבָטֶיךָ „nach deinen Stämmen“ d. h. stammweise, welches auf 1, 13 zurückweist. Urwahlen nach Kopfzahl kent das mosaische Gesetz und Recht nicht. שֹׁטְרִים Amtleute (eig. Schreiber s. zu Ex. 5, 6), die nach 1, 15 auch in der bisherigen Gerichtsordnung den Richtern zur Seite standen, sind nicht blos Gerichtsboten und Gerichtsdiener, sondern Secretäre und Beiräthe der Richter, die ihren Namen von dem Aufzeichnen und Bewahren der genealogischen Listen hatten, das ihnen oblag, und schon in Aegypten als Aufseher über das Volk und seine Arbeiten erwähnt werden, s. zu Ex. 5, 6 und die verschiedenen Meinungen über ihre amtliche Stellung in *Selden de Synedriis I p. 342 sq.* Das Neue, das Mose hier anordnet, besteht nur darin, daß jede Ortschaft Richter und Amtleute erhalten soll, während dieselben bisher nur für die größern und kleinern Abteilungen des Volks nach seiner genealogischen Gliederung angestelt worden waren. Ueber die Zahl der Richter und Schoterim für jeden Ort trift Mose keine Bestimmung, weil sich diese nach der Zahl der Einwohner richten solte, wofür die schon bestehende Einrichtung von Richtern über Zehn, Hundert u. s. w. Ex. 18, 21 maßgebend blieb. Was *Josephus* und die *Rabbinen* über die Zahl der Richter in jeder Ortschaft angeben, ist widersprechend und jedenfalls erst von viel späteren Verhältnissen abstrahirt, s. m. Archäol. II S. 257 f. — Diese

Richter sollen das Volk mit gerechtem Gerichte richten. Die Anweisung in v. 19 entspricht den Vorschriften Ex. 23, 6 u. 8. תַּטֶּה מִשְׁפָּט wie 1, 17. Dazu v. 20 die Einschärfung: der Gerechtigkeit eifrig nachzutrachten. Die Wiederholung des צֶדֶק ist verstärkend: Gerechtigkeit und immer wieder Gerechtigkeit, wie Gen. 14, 10 u. a. Um aber dem Volke und den von ihm bestelten Richtern in der Kürze eine practische Anweisung zu geben, worauf bei der Rechtspflege besonders zu achten sei, nent Mose v. 21 f. u. 17, 1 beispielsweise einige straffällige Vergehen und beschreibt dann 17, 2—7 eingehender das gerichtliche Verfahren gegen die Götzendiener. V. 21. „Pflanze dir nicht als Aschera irgend ein Holz neben dem Altare Jehova's.“ נָטַע pflanzen, uneig. für aufpflanzen, errichten, wie Kohel. 12, 11. Dan. 11, 25 vgl. Jes. 51, 16. Die אֲשֵׁרָה Symbol der Astharte (s. zu Ex. 34, 13) kann weder ein grüner Baum noch ein Hain sein, wie *Movers,* Relig. der Phöniz. S. 572 meint (vgl. auch *Delitzsch* zu Jes. 17, 8), weil von dem Errichten der *Aschera* sonst nur עָשָׂה (1 Kg. 14, 15. 16, 33. 2 Kg. 17, 16. 21, 3. 2 Chr. 33, 3) oder חָצַב (2 Kg. 17, 10), חָטָא (2 Chr. 33, 19) und בָּנָה (1 Kg. 14, 23) gebraucht wird, was alles nicht zum Baume oder Haine paßt (*Kn.*). Ganz entscheidend aber ist, daß die *Aschera* als unter oder neben dem grünen Baume aufgepflanzt erwähnt wird 1 Kg. 14, 23. 2 Kg. 17, 10. Jer. 17, 2. Dieses Idol bestand gewöhnlich aus einer hölzernen Säule, die man nach Jud. 6, 25 ff. gern neben oder bei den Baalsaltären aufpflanzte. V. 22. Auch keine מַצֵּבָה d. i. ein dem Baal geweihter Denkstein oder Steinsäule (s. zu Ex. 23, 24) soll man aufrichten.

Cap. XVII. V. 1. Nicht nur die Hinneigung zum Naturdienste, die Errichtung von Aschera- und Baalsidolen, gehört zu den strafbaren Verbrechen, sondern auch die offenbare Uebertretung der Vorschriften über die Verehrung Jehova's, wie das Opfern eines mit einem Fehler behafteten Rindes oder Schafes, welches ein Greuel vor Jehova ist, s. zu Lev. 22, 20 ff. כָּל־דָּבָר רַע „irgend eine böse Sache“ d. i. einer der Lev. 22, 22—24 aufgezählten Fehler, vgl. מוּם רַע 15, 21. — V. 2—7. Wenn der Fall eintritt, daß ein Mann oder Weib den Bund des Herrn übertretend andern Göttern nachgeht und dient, so soll auf die Anzeige dieses Falles die Sache genau untersucht werden, und wenn sie begründet ist, der Verbrecher hinaus ins Thor geführt und gesteinigt werden; auf die Aussage von 2 oder 3 Zeugen, nicht blos eines einzigen, soll er getödtet werden, (s. zu Num. 35, 30), und die Hand der Zeugen zuerst gegen ihn sein, ihn zu tödten, d. h. die ersten Steine auf ihn werfen, und das ganze Volk hinterdrein. Hinsichtlich der verschiedenen Arten des Götzendienstes v. 3 vgl. 4, 19. Zu v. 4 vgl. 13, 15. „Führe ihn hinaus zu deinen Thoren“ d. h. zu einem der Thore der Stadt, in welcher das Verbrechen begangen worden. Unter den Thoren sind die Plätze bei den Thoren zu verstehen, wo die Gerichtsitzungen stattfanden, vgl. Neh. 8, 1. 3. Hi. 29, 7, und dann das Urteil außerhalb der Stadt vollstrekt wurde, vgl. 22, 24. Act. 7, 58. Hebr. 13, 12; gleichwie dies während des Zuges außerhalb des Lagers geschah Lev. 24, 14. Num. 15, 36, um die Ausstoßung des Verbrechers aus der Gemeinde und Gemeinschaft mit Gott anzudeuten. Die Strafvollstreckung

v. 5 ff. ist gleich der 13, 10 f. gegen die Verführer zum Götzendienst vorgeschriebenen, nur daß zur Fällung des Urteils die Aussage von mehr als einem Zeugen erfordert wird, und daß bei der Execution die Zeugen zuerst ihre Hand gegen den Verbrecher erheben sollen ihn zu steinigen, um die Warheit ihrer Aussage, die feste Ueberzeugung von der Todeswürdigkeit des Verurteilten tatsächlich zu bekunden — „ein Erfordernis, welches erwarten ließ, daß ohne die äußerste Sicherheit oder Verruchtheit keiner Zeuge sein werde" (*Schnell,* das israel. Recht in s. Grundzügen. Basel 1853 S. 12).[1] הַמֵּת (v. 7) der dem Tode Verfallene, „der eigentlich schon *ipso facto* Todte." וּבְעַרְתָּ וגו wie 13, 6.

V. 8—13. **Die höhere Gerichtsinstanz am Orte des Heiligtums.** Wie die am Sinai eingesezten Richter die für ihre Entscheidung zu schwierigen Sachen vor Mose bringen solten, damit er sie nach göttlicher Entscheidung richte (Ex. 18, 26 u. 19), so sollen in der Zukunft die Richter der einzelnen Städte und Ortschaften die schwierigen Rechtssachen, welche sie nicht zu entscheiden vermögen, vor die levitischen Priester und Richter am Orte des Heiligtums bringen, damit sie hier endgültig entschieden werden. V. 8 ff. „Wenn dir eine Sache zu wunderbar zum Gerichte (נִפְלָא c. מִן zu wunderbar, unbegreiflich, oder unausführbar [Gen. 18, 14] d. h. zu schwierig für die gerichtliche Entscheidung) ist zwischen Blut und Blut, Rechtssache und Rechtssache, Schlag und Schlag (d. h. zu schwierig zu entscheiden, nach welchen gesetzlichen Bestimmungen ein Todtschlag, vgl. Ex. 21, 12 ff., oder Rechtsstreit über *causae civiles* oder eine körperliche Verletzung zu beurteilen ist) — Streitsachen in deinen Thoren (eine lose angereihte Apposition in dem Sinne: Streitsachen verschiedener Art, wie solche in deinen Städten vorkommen werden): so mache dich auf und zieh an den Ort, den Jehova d. G. erwählen wird, und gehe zu den levit. Priestern und dem Richter, der in jenen Tagen (Richter) sein wird und frage u. s. w." Angeredet ist Israel als Volk, dabei aber nicht „zuerst an die Ortsgerichte (16, 18), zulezt an die streitenden Parteien" (*Kn.*) oder „sofort an die Processirenden" (*Schultz*) zu denken, sondern durchaus nur an die, welchen die Rechtspflege im Volke obliegt, d. h. die ordentlichen Richter in den einzelnen Städten und Ortschaften des Landes. Dies ergibt sich im Allgemeinen schon daraus, daß das mos. Gesetz überhaupt keine Appellation der Processirenden an höhere Instanzen kent und auch in diesem Falle nicht voraussezt, da hier nur angeordnet wird, daß man, wenn die Sache für die richterliche Entscheidung der einzelnen Ortsrichter zu schwer ist, sie vor das höhere Gericht bringen soll. Ganz richtig bemerkt hierüber *Oehler* in *Herz.* R. Enc. V S. 59: „Ein Appellationsgericht ist auch dieses Obergericht nicht; denn es richtet nicht, nachdem bereits das Lokalgericht ein Urteil gefällt hat, sondern in Fällen, in denen das leztere zu entscheiden sich nicht getraut." Im Be-

1) *Testibus maxime has partes mandavit, quia multorum nimis lubrica est lingua, ne dicam futilis, ut audacter voce jugulare non dubitent, quem non auderent digito attingere. Optimum ergo huic levitati coercendae remedium fuit, non admittere testimonium ullius nisi ad exequendum judicium parata esset manus. Calvinus.*

sondern aber erhellt es aus dem, was v. 10 über die Entscheidung des höheren Gerichts bemerkt wird, daß man tun soll, was die Oberrichter lehren, ohne rechts oder links davon abzuweichen. Dies paßt ohne Widerrede besser auf die Richter der einzelnen Städte, die dem Urteilsspruche des höheren Tribunals genaue Folge leisten sollen, als auf die Processirenden, indem ja diese, wenigstens die welche z. B. wegen Blutes (Todtschlags) verurteilt waren, sich gar nicht in der Lage befinden konten, den Spruch des Gerichts nach ihrem Willen zu ändern, da nicht sie selbst, sondern die Obern ihres Ortes das gefällte Urteil an ihnen zu vollziehen hatten.

Hiemit sezt Mose zwar nicht direct ein Obertribunal am Orte des Heiligtums ein, sondern sezt es vielmehr voraus, jedoch nicht als in der Gegenwart schon vorhanden (wie mit den neuern Kritikern *Riehm* S. 62 annimt), sondern als in der Zukunft entstehend und bestehend. Wie er über die einzelnen Stadtgerichte keine näheren Vorschriften in Bezug auf ihre Organisation gibt, sondern dies der naturgemäßen Fortbildung der bereits bestehenden Gerichtsordnung überläßt, so beschränkt er sich auch in Bezug auf die höhere Gerichtsinstanz auf allgemeine Andeutungen, welche den Volksobern in der Folgezeit zur Richtschnur dienen konten, sie den bestehenden Ordnungen gemäß zu errichten. Er hat ja nicht eine ungeordnete Volksmasse, sondern eine organisch gegliederte Nation vor sich, die schon bürgerliche Ordnungen mit triebkräftigen Keimen für weitere Entwicklung und Organisation besaß. Außer seiner bürgerlichen Gliederung in Stämme, Geschlechter, Vaterhäuser und Familiengruppen, die in ihren Häuptern ihre Oberen besaßen, hatte das Volk in der Priesterschaft mit dem Hohenpriester an der Spitze und den Leviten als ihren Gehilfen einen geistlichen Stand erhalten, welcher die Verbindung zwischen der Gemeinde und dem Herrn vermittelte und nicht nur als Bewahrer des Gesetzes die Erkentnis des Rechts im Volke pflegen solte, sondern auch vermöge des hohenpriesterlichen Amtes das Recht des Volks vor Gott bringen und in schwierigen Fällen die göttliche Entscheidung erbitten konte. Außerdem war dem Volke für die nächste Zeit nach Mose's Tode bereits ein Führer ernant und in der Ernennung Josua's ein Unterpfand dafür gegeben, daß der Herr es zu keiner Zeit ohne einen obersten Leiter seiner bürgerlichen Angelegenheiten lassen, sondern ihm neben dem Hohenpriester auch einen Richter am Orte des Centralheiligtums bestellen werde, der in Gemeinschaft mit den Priestern das Recht in höchster Instanz verwalten werde. Auf Grund dieser Tatsachen genügte es für die Zukunft: die levitischen Priester und den Richter, der am Orte des Heiligtums sein werde, als diejenige Instanz zu bezeichnen, welche die schwierigeren Rechtssachen entscheiden solle.[1] Daß nämlich unter הַשֹּׁפֵט nicht der Hohepriester, sondern der weltliche Richter oder Vor-

1) Gerade darin, daß die Gerichtsinstanz am Orte des Nationalheiligtums so allgemein beschrieben wird, liegt ein sehr bedeutender Beweis dafür, daß wir Worte und Anordnungen Mose's vor uns haben, nicht Reden eines späteren prophetischen Mannes, der das jerusalemische Obergerichtstribunal der spätern Königszeit copirt hätte, wie *Riehm* S. 62 mit den modernen Kritikern annimt.

steher des Obergerichts zu verstehen ist, ergibt sich aus den Worten unzweideutig, und daß unter den Priestern der Hohepriester mitbegriffen ist, erhellt aus dem Singular: „der Priester, welcher dort steht, dem Herrn zu dienen“ (v. 12). Die Bezeichnung הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם levitische Priester (בְּנֵי לֵוִי = הַלְוִיִּם 21, 5), die sich v. 18 c. 18, 1. 21, 5. 24, 8. 27, 9. 31,9 wiederholt, statt: „Söhne Aarons“ in den mittleren Büchern, entspricht ganz der Zeit und dem Charakter unsres Buches. So lange Aaron mit seinen Söhnen lebte, bestand die Priesterschaft eben nur aus ihm und seinen Söhnen, aus einer Familie. An diese und zwar meist persönlich an Aaron sind daher alle Verordnungen der mittleren Bücher gerichtet, vgl. Ex. 28 u. 29. Lev. 8—10. Num. 18 u. a. Anders wurde es schon mit dem Tode Aarons und in der Zukunft, wo die Priesterschaft nur aus Nachkommen Aarons und seiner Söhne bestand, die nicht mehr eine Familie, sondern einen eigenen Stand im Volke bildeten, dessen Legitimität in der Zugehörigkeit zum Stamme Levi, dem Aaron angehört hatte, lag. Da war es offenbar passender, sie als Söhne Levi's, denn als Söhne Aarons, wie die Priester mit Ausschluß des Hohenpriesters Aaron früher hießen, zu bezeichnen. — Bei dem Obergerichte kommen übrigens die Priester mehr als Kenner und Lehrer des Gesetzes in Betracht (Lev. 10, 11), denn als eigentliche Richter. Daher soll man sich nicht blos an sie, sondern zugleich an den Richter wenden, dem jedenfalls die gerichtliche Untersuchung und Fällung des Urteils oblag. — Das Object zu דָּרְשָׁתָּ (v. 9) folgt erst hinter וְהִגִּידוּ לָךְ, nämlich אֵת דְּבַר הַמִּשְׁפָּט „das Wort des Rechts“, den Rechtsspruch (wie 2 Chr. 19, 6), welcher nachgesucht wurde — V. 10f. „Nach dem Laute des Worts, das sie verkünden“, soll man tun; ihren Ausspruch genau befolgen, und zwar „nach dem Laute des Gesetzes, das sie lehren,“ und „nach dem Rechte“ (הַמִּשְׁפָּט), das sie sprechen werden. Der Rechtsspruch soll sich auf die *Thora* gründen, auf das Gesetz, das die Priester zu lehren haben. — V. 12. Niemand soll in Uebermut sich auflehnen, nicht hören zu wollen auf den Priester oder auf den Richter. Auflehnung gegen den Priester fand statt, wenn man mit der Auslegung des Gesetzes, gegen den Richter, wenn man mit dem auf Grund des Gesetzes gefällten Urteile nicht zufrieden war. Solche Widersetzlichkeit ist mit dem Tode zu bestrafen als Auflehnung wider Gott, in dessen Namen Recht gesprochen wird (1, 17). וּבְעַרְתָּ wie 13, 6. — Zu v. 13 vgl. 13, 12.

V. 14—20. **Wahl und Recht des Königs.** V. 14f. Wenn Israel in dem vom Herrn ihm zum Besitz gegebenen Lande wohnend sich wird einen König setzen wollen, wie alle Völker in seiner Umgebung, so soll es den zum Könige sich setzen, den Jehova sein Gott erwählen wird, und zwar aus der Mitte seiner Brüder d. h. aus dem eigenen Volke, nicht einen Fremden d. h. Ausländer, Nichtisraeliten. Das irdische Königtum in Israel steht mit der Gottesherschaft d. h. mit der Herschaft Jehova's als König über sein Eigentumsvolk nicht in Widerspruch, sobald nur kein anderer zum Könige gemacht wird als der, welchen Jehova erwählen wird. Das Recht, einen König über sich zu setzen, wird nicht befohlen, wie die Einsetzung von Richtern (16, 18), weil Israel unter Jehova's Herschaft

auch ohne einen irdischen König bestehen konte, sondern nur für den Fall, daß das Bedürfnis nach dem Regimente eines Königs eintreten würde, dem Volke eingeräumt. Wie dabei zu verfahren sei, brauchte nicht weiter bestimt zu werden, da das Volk in seiner geordneten Stammverfassung die natürlichen Organe für die Verwaltung seiner Reichsangelegenheiten besaß, die auch diese Angelegenheit ordnen konten. Auch das gibt Mose nicht näher an, auf welche Weise Jehova die Wahl des zu ernennenden Königs kundtun werde. Die Gemeinde hatte in dem Urim und Tummim des Hohenpriesters ja ein Mittel, den Willen des Herrn zu erfragen, falls der Herr nicht, wie bei der Wahl Sauls und Davids (1 Sam. 8f. u. 16), auf anderem Wege, nämlich durch einen Propheten, seinen Willen offenbarte. Die Bestimmung, keinen Ausländer zum Könige zu setzen, gewährte dem Volke die Freiheit selbst zu wählen. Hienach konte die Erwählung von Seiten des Herrn auch blos darin bestehen, daß er den zu Wählenden dem Volke auf deutliche Weise als solchen bezeichnete oder die Wahl als seinem Willen gemäß durch Wort und Tat bestätigte. — Für den König selbst aber werden v. 16—20 drei Vorschriften gegeben: 1. Er soll sich nicht viel Rosse halten und nicht das Volk nach Aegypten zurückführen, um Rosse zu vermehren, weil Jehova dem Volke auf diesem Wege dorthin zurückzukehren verboten habe. Eine Bezugnahme auf die Gestaltung des Königstums unter Salomo, wie sie moderne Kritiker in diesem Verbote finden wolten, liegt darin so wenig, daß vielmehr der zur Motivirung desselben angeführte Grund, nämlich die Befürchtung: der König möchte aus Rosseliebhaberei, „wegen Vermehrung der Rosse“, das Volk nach Aegypten zurückführen, die Zeit Salomo's geradezu ausschließt, indem damals an eine Zurückführung des Volks nach Aegypten längst nicht mehr zu denken war. Dieses Motiv war zu Mose's Zeit und eben nur in ihr an der Stelle, „wo eine Anknüpfung des eben erst gelösten Bandes nicht unmöglich erschien, und das Volk bei der leichtesten Veranlassung seine Sehnsucht oder gar seinen Vorsatz nach Aegypten zurückzukehren aussprach; wogegen eben diese Motivirung des Verbotes dem Salomo Veranlassung geben konte, das leztere nur als ein transitorisches, ihn nicht mehr bindendes zu betrachten.“ *Oehler* in *Herz.* R. Enc. VIII S. 10 nach *Hgstb.* Beitrr. III S. 247.[1]

1) Wenn dagegen *Riehm* S. 82 einwendet, daß, falls ein solches Verbot für die Folgezeit, in der das Volk zum vollen Bewußtsein seiner nationalen Selbständigkeit gelangt und jeder Gedanke an die Möglichkeit einer Wiedervereinigung mit den Aegyptern geschwunden war, unnötig gewesen wäre, Mose dasselbe gar nicht hätte geben können, weil er ja auch die nationale Selbständigkeit des Volks voraussehen mußte: so beruht die Beweiskraft dieses Einwandes auf einer Verwechslung von Voraussehen und Voraussetzen und auf einer ganz verkehrten Vorstellung von der prophetischen Anschauung der Zukunft. Wenn auch Mose als „großer Prophet“, die zukünftige nationale Selbständigkeit Israels voraussah, so hatte er doch den wankelmütigen Charakter des Volks in solchem Maße erfahren, daß er den Gedanken einer Rükkehr desselben nach Aegypten auch nach der Einnahme Canaans nicht ohne weiteres für eine Unmöglichkeit halten, und als undenkbar abweisen konte. Dazu ist das prophetische Voraussehen Mose's nicht, wie *Riehm* es sich vorstelt, ein Vorauswissen aller einzelnen Momente in der geschichtlichen Entwicklung des

Auch die 2. Vorschrift: der König soll sich nicht viel Weiber nehmen und sein Herz nicht abweichen *sc.* vom Herrn, und Silber und Gold sich nicht sehr mehren, erklärt sich ohne die Hypothese einer Bezugnahme auf Salomo's Regierung, obgleich dieser König gegen beide Verbote sich vergangen hat, 1 Kg. 10, 14 ff. 11, 1 ff. Ein reich beseztes Frauengemach und Anhäufung von Silber und Gold gehört zum Luxus der orientalischen Könige überhaupt, so daß die Befürchtung nahe lag, der künftige König Israels möchte in diesen Stücken der allgemeinen Sitte der Heiden huldigen. — V. 18 ff. Statt an diese irdischen Dinge sein Herz zu hängen soll er 3. wenn er auf seinem Königsthrone sizt, sich eine Abschrift von dem Gesetze von den levitischen Priestern schreiben lassen, damit er das Gesetz bei sich habe und darin alle seine Lebenstage lese. In כָּתַב liegt nicht das Schreiben mit eigener Hand (*Philo*), sondern nur das Schreibenlassen. מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה הַזֹּאת bed. nicht *τὸ δευτερονόμιον τοῦτο* (LXX), wie

Volks, noch weniger ein Vorauswissen der Gedanken und Wünsche des Herzens, die im Laufe der Zeiten unter den Wechselfällen des Lebens im Volke sich regen konten. Das Vorausschen der Entwicklung Israels zu nationaler Selbständigkeit, so weit wir es Mosen als Propheten zuschreiben dürfen, gründete sich nicht auf den Charakter des Volks, sondern einzig auf die göttliche Erwählung und Bestimmung Israels, welche die Möglichkeit des Gelüstens des Volks nach einer Rükkehr nach Aegypten auch in der Zukunft keinenfalls ausschließt, da ja Gott selbst dem Volke für beharrliche Uebertretung seines Bundes Zerstreuung unter die Heiden gedroht und troz dieser Zerstreuung doch die schließliche Verwirklichung seines Gnadenbundes angekündigt hatte. — Wenn aber *Riehm* S. 83 weiter bemerkt, daß die jener Befürchtung zu Grunde liegende Rosseliebhaberei deutlich auf eine spätere Zeit hinweise, in welcher der alte Widerwille gegen die Reiterei geschwunden war, der zur Zeit der Richter und selbst noch unter David im Volke bestand: so ist dieser vorgebliche alte Widerwille gegen Reiterei eine Fiction unsers Kritikers, ohne allen historischen Gehalt. Denn die Geschichte berichtet nichts weiter, als daß die Israeliten vor Salomo keine Pferdezucht hatten, und daß David von den von den Syrern erbeuteten Kriegsrossen nur 100 für sich behielt, die übrigen tödten ließ (2 Sam. 8, 4). Von altem Widerwillen gegen Reiterei kann nicht die Rede sein, so lange Israel keine Pferde hatte und zog. — Dagegen tritt die Unmöglichkeit, unser Verbot aus den geschichtlichen Verhältnissen der salomonischen oder einer noch späteren Zeit herzuleiten, offen zu Tage in der desperaten Auskunft, zu welcher *Riehm* S. 100 mit *Ewald*, Gesch. III S. 680 ff. seine Zuflucht genommen hat, indem er unsere Stelle mit der Drohung 28, 68: Gott werde das Volk, wenn alle über dasselbe verhängten Strafen fruchtlos bleiben solten, auf Schiffen nach Aegypten zurückführen, daß sie dort ihren Feinden zu Knechten und Mägden verkauft werden sollen und keiner sie kaufen werde, combinirt und darin einen Beleg dafür findet, daß der ägyptische König Psammetich, welcher fremde Soldaten suchte und brauchte, dem Könige Manasse nur unter der Bedingung, daß dieser ihm israelitisches Fußvolk sandte und zur Verfügung stelte, Rosse überlassen habe. Das heißt doch die Schrift nicht auslegen, sondern Hypothesen in sie hineinlegen! Schon *Oehler* bemerkt dagegen mit vollem Rechte: diese Hypothese hat im A. Test. keinen Halt, und wir müssen hinzufügen, auch in den Nachrichten des Herodot und Diodor Sic. über Psammetich nicht. Nach *Diod. 1, 66* nahm Psammetich aus Arabien, Karien und Jonien Krieger in Sold, und nach *Herod. 1, 152* mit Erz bewaffnete Jonier und Karier, um mit ihrer Hilfe seine Gegenkönige zu besiegen; von israelitischem Fußvolke wissen beide Historiker nichts. Und wenn es überhaupt denkbar wäre, daß ein israelitischer oder judäischer König solte Menschenhandel getrieben, namentlich Bürger seines Reiches für Pferde an die Aegypter verhandelt haben, so würden sicher die Propheten, die jedes Bündnis mit auswürdigen Königen rügen und über den Götzendienst Manasse's nicht schweigen, einen solchen Greuel nicht ungerügt gelassen haben.

noch *Delitzsch* meint, nicht: diese Wiederholung des Gesetzes, da חֻזֹּאת nicht für חֻקָּה stehen kann, sondern: eine Abschrift dieses Gesetzes, wie mit dem *Chald.* פַּרְשֶׁגֶן Copie die meisten Rabbinen richtig erklären, nur daß leztere aus מִשְׁנֶה *duplum* zwei Abschriften gemacht haben, vgl. *Hävern.* Einl. I, 2 S. 25 der 2. Aufl. — Jede Abschrift eines Buchs ist ja eine Wiederholung desselben. מִלִּפְנֵי הַכֹּהֲנִים „von vor den Priestern" d. h. des Gesetzes, welches vor den Priestern liegt, von ihnen bewahrt wird. Zweck des täglichen Lesens im Gesetze v. 19b u. 20 ist: das Lernen der Furcht des Herrn und das Bewahren (Halten) seiner Gebote (vgl. 5, 26. 6, 2. 14, 23), auf daß sich nicht sein Herz über seine Brüder erhebe, er nicht hochmütig werde (8, 14), und nicht zur Rechten und Linken von den Geboten abweiche, damit er mit seinen Nachkommen auf dem Throne lange lebe.

Cap. XVIII. Rechte der Priester und Leviten und der Propheten.

Neben dem Richterstande und dem künftigen Könige war noch zunächst die Stellung der Priester und Leviten, deren Pflichten und Rechte schon durch frühere Gesetze geordnet waren, wenigstens kurz zu erwähnen und endgültig zu bestimmen (v. 1—8), sodann dem Prophetentume durch ein Gesetz seine Berechtigung neben den übrigen Staatsgewalten zu sichern und sein Wirken zu regeln (v. 9—22).

V. 1—8. **Die Rechte der Priester und Leviten.** In Betreff dieser wiederholt Mose die Verordnungen Num. 18 ihrem wesentlichen Inhalte nach: „die Priester, die Leviten, der ganze Stamm Levi sollen nicht Teil noch Erbe mit Israel haben," wörtlich nach Num. 18, 20. 23 f. Die W. הַלְוִיִּם und כָּל־שֵׁבֶט לֵוִי sind rhetorisch ohne Copula coordinirt, so daß das לְ vor כֹּהֲנִים auch für diese beiden Begriffe gilt. הַלְוִיִּם ist hier Substantiv, nicht Adjectiv, wie 17, 9. 18, 24 u. a. Der „ganze Stamm Levi" faßt die Priester und Leviten in sich. Sie sollen „die Feuerungen Jehova's und sein Erbe essen," wie dies Num. 18 im Einzelnen festgesezt ist. Die נַחֲלָה Jehova's besteht in den heiligen Abgaben außer den Opfern (אִשֶּׁה s. Lev. 1, 9) d. h. in den Zehnten, Erstgeburten und Erstlingen. Diese Gaben nach den frühern Gesetzen nochmals einzeln aufzuzählen hält Mose für eben so überflüssig, als ihre Verwendung näher zu bestimmen, oder anzugeben was davon den Priestern und was den Leviten gehörte. So richtig die Bemerkung ist, daß der Verf. alle diese Gaben den Leviten überhaupt bestimme (*Kn.*), so falsch ist die daraus gezogene Folgerung, daß er keinen Unterschied zwischen Priestern und Leviten kenne, die Leviten den Priestern ganz gleichstelle. Denn abgesehen von der deutlichen Unterscheidung der Priester und Leviten in v. 1, wo der Zusatz: „der ganze Stamm Levi" keinen Sinn hätte, wenn die Leviten mit den Priestern identisch wären, wird gleich im Folgenden der Unterschied zwischen beiden so deutlich als möglich anerkant und geltend gemacht, wenn v. 3—5 den Priestern ein Anteil an den Schlachtopfern, in v. 6—8 aber dem Leviten das Mitessen an den Altargaben eingeräumt wird, wenn dieser an

den Ort des Heiligtums komt und dort Dienste verrichtet.[1] — Die Wiederholung v. 2 ist nachdrucksvolle Verstärkung כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לוֹ wie 10, 9. — V. 3—5. „Dies soll das Recht der Priester sein vonseiten des Volks, vonseiten derer, welche Schlachtopfer, sei es Rind oder Schaf, schlachten; geben soll er (der Opfernde) dem Priester den Bug, den Kinnbacken und den rauhen Magen." חַזֵּרֹעַ der Bug d.i. das Vorderbein, s. Num. 6, 19. לְחָיַיִם der Kinnbacken. הַקֵּבָה der rauhe Magen, *τὸ ἤνιστρον* (LXX) d.i. der vierte Magen der wiederkäuenden Thiere, wo die Verdauung der Speisen vollendet wird, lat. *omasus* oder *abomasus*, während die *Vulg.* hier *ventriculus* hat. Ueber die Auswahl gerade dieser 3 Stücke bemerken schon *Münster, Fagius* und *Clar.: habet pecus tres praecipuas partes, caput, pedes et truncum corpus: et de qualibet sacerdoti offerenti* (?) *aliquid dari jubetur.* „Von jedem der 3 Hauptteile des Thieres solte man etwas Vorzügliches abgeben: der Bug wenigstens und der Rauhmagen, der für besonders fett gilt, geben sich leicht als besonders gute Teile zu erkennen" (*Schultz*). Daß diese Anordnung mit der Vorschrift: von den *Schelamim* die Webebrust und Hebekeule dem Herrn für die Priester abzugeben Lev. 7, 32 ff., nicht in Widerspruch stehe, sondern außer jenen dem Herrn für seine Diener abzugebenden Stücken noch eine weitere Abgabe vonseiten des Volks an die Priester festsetze, erhellt zur Genüge teils aus dem Contexte, indem die Hebekeule und Webebrust zu den v. 1 erwähnten אִשֵּׁי יְהוָה gehörten, welche die Priester als נַחֲלָה vom Herrn empfangen haben, nämlich zu den תְּרוּמֹת der Söhne Israels, welche die Priester mit ihren Söhnen und Töchtern, jedoch nur die levitisch reinen Glieder ihres Hauses, essen konten (Num. 18, 11), teils aus den Worten unserer Vorschrift: daß die genanten Stücke ein Recht der Priester *vonseiten des Volks,* vonseiten derer die Schlachtopfer schlachten, sein sollen d. h. als eine Rechtsgebühr vonseiten des Volks dem Priester entrichtet werden sollen. מִשְׁפָּט ist das was der Priester mit Recht beanspruchen kann. Dieses Recht wird den Priestern zuerkant, vermutlich als eine Entschädigung derselben für den Ausfall ihres Einkommens, den sie durch Aufhebung des Gesetzes: alle Thiere beim Heiligtum als Opfer zu schlachten (Lev. 17), erlitten, vgl. 12, 15 ff.

Streitig kann nur sein, ob diese Abgabe von allen zum Privatgebrauche im Hause geschlachteten Thieren oder nur von den zu Opfermahlen, also am Orte des Heiligtumes geschlachteten Thieres geleistet werden solte. Gegen die erstere Ansicht, für die man sich auf *Philo, Josephus* (*Ant. IV, 4, 4*) und den Talmud beruft (vgl. *Ranke* Unterss. II S. 298), spricht nicht blos „die Unausführbarkeit einer solchen Abgabe" (solte jeder Israelit, wenn er ein Rind, Schaf oder Ziege schlachtete, die genanten Stücke in die für Manchen viele Meilen weit entfernte Priesterstadt schaffen? oder solten die Priester sie durch Abgeordnete einsammeln lassen?), sondern auch der Sprachgebrauch von זֹבֵחַ זֶבַח. Das *nom.* זֶבַח be-

1) Selbst *Riehm* kann troz seiner Behauptung: im Deuteron. sei jener scharfe Unterschied der früheren BB. des Pent. zwischen Priestern und Leviten verdunkelt und verwischt (S. 34), doch nicht umhin S. 41 zu bemerken: „Unter dem Priester in Deut. 18, 3 die Leviten mit zu verstehen, wozu *Vater* geneigt ist, geht gar nicht an."

deutet überall nur das Schlachten zum Opfermahle oder das Schlachtopfer, und auch das *verb.* זָבַח komt nirgends vom gewöhnlichen Schlachten (= שָׁחַט) vor (auch in Gen. 31, 54 nicht, s. die Erkl. z. d. St.), ausgenommen in 12, 15 u. 21 bei Aufhebung des Gesetzes, daß jede Schlachtung ein זֶבַח שְׁלָמִים sein solte (Lev. 17, 5), wo sich der Gebrauch von זָבַח für שָׁחַט eben aus der Bezugnahme auf jenes Gesetz erklärt. Dennoch hat wol die jüdische Ueberlieferung Recht, wenn sie זֹבְחֵי הַזֶּבַח in unserm V. von dem *κατ' οἶκον θύειν εὐωχίας ἕνεκα* (*Joseph.*) oder von den *ἔξω τοῦ βωμοῦ θυομένοις ἕνεκα κρεωφαγίας* (*Philo*) versteht und in *Mischn. Chol. 10, 1* die hier vorgeschriebene Abgabe auf die חוּלִין *profana*, nicht aber auf die מוּקְדָּשִׁין *consecrata* bezieht, d. h. in eine Kategorie mit den *primitiae* (תְּרוּמוֹת), *decimae de decimis* und anderen minder heiligen Gaben stelt, die außerhalb des Tempelvorhofs und der heiligen Stadt verzehrt oder verbraucht werden durften, vgl. *Relandi Antiqq. ss. P. II c. 4 §. 11* mit *P. II c. 8 §. 10.* Gemeint ist nämlich aller Warscheinlichkeit nach das Schlachten von Rind- und Kleinvieh, das nicht zu שלמים im engeren Sinne d. h. zu einer der 3 Species der Heilsopfer (Lev. 7, 15 f.) bestimt war, sondern zu Festmahlen im weiteren Sinne, die neben den von den *Schelamim* veranstalteten Opfermahlzeiten statthatten. Daß nämlich nicht alle Mahlzeiten, die das Volk an den Jahresfesten hielt, an welchen es vor dem Herrn erscheinen solte, Schelamim-Opfermahle waren, sondern neben diesen auch andere Festmahle vorkamen, von welchen Priester und Leviten auch einen Anteil erhalten solten, das ergibt sich unzweifelhaft aus den Verordnungen über den sogen. zweiten Zehnten, den man nicht nur bei weiter Entfernung vom Heiligtum in Geld verwerten und dafür am Orte des Heiligtums das Nötige für die Opfermahle einkaufen, sondern auch in jedem dritten Jahre zu Liebesmahlen für die Armen in den Städten des Landes verwenden durfte (14, 22—29). Denn hiebei wurden die Thiere nicht als Schelamim geschlachtet oder geopfert, wenigstens im lezteren Falle nicht, weil das Schlachten nicht beim Heiligtume geschah. Wenn man also die hier vorgeschriebene Abgabe auf das Schlachten von Rind- und Kleinvieh zu solchen Opfermahlen im weiteren Sinne beschränkt, so fallen nicht nur die Schwierigkeiten der Ausführbarkeit dieser Vorschrift hinweg, sondern auch das Bedenken, das aus dem Sprachgebrauche von זֹבֵחַ זֶבַח gegen die Beziehung derselben auf jede Schlachtung für den häuslichen Fleischbedarf sich erhebt. Ueberdieß liefert die Stelle 1 Sam. 2, 13—16, auf die schon *Calv.* hingewiesen, vgl. auch *Schultz,* einen geschichtlichen Beleg dafür, daß die Priester von dem Fleische der Schlachtopfer außer der Hebekeule und Webebrust noch einen Anteil als Recht beanspruchen konten, indem dort als Frevel der Söhne Eli's gerügt wird, nicht nur daß diese von dem Fleische, während es gekocht wurde, mit dreizackigen Gabeln soviel als diese fassen konten aus den Töpfen herausholten, sondern daß sie auch vor Anzündung des Fettes auf dem Altare schon verlangten, daß man die dem Priester zukommenden Stücke nicht gekocht, sondern roh abgebe; woraus schon *Michaelis* (M. R. I §. 52 S. 258 oder 294 der 2. A.) den richtigen Schluß gezogen, daß es schon damals ein Recht des Priesters war, daß ihm außer den von Mose (Lev. 7, 34)

verordneten Opferstücken noch eine Portion von den Dankopfern gegeben werden mußte, ohne übrigens diese Stelle auf unsere Verordnung anzuwenden, weil er diese von jedem geschlachteten Thiere, das nicht auf den Altar kam, verstanden hat.

In v. 4 wiederholt Mose das Gesetz über die Erstlinge Num. 18, 12 f. vgl. mit Ex. 22, 28, um es auch auf die Erstlinge der Schafschur auszudehnen. — V. 5. Das Motiv für das den Priestern bewilligte Recht ist die Erwählung derselben für das Amt: „zu dienen im Namen Jehova's *sc.* für alle Stämme. בְּשֵׁם יְחוָֹה nicht blos im Auftrage sondern auch in der Kraft des Herrn, als Vermittler seiner Gnaden. Die W.: „er und seine Söhne" führen ganz in die mosaische Zeit, in der Aaron mit seinen Söhnen das Priesteramt hatte. — V. 6—8. Wie die Priester für ihren Dienst vonseiten des Volks zu bedenken sind (v. 3—5), so soll auch der Levit, der aus einer der Städte des Landes mit ganzem Verlangen seiner Seele an den Ort des Heiligtums komt, um dort im Namen des Herrn zu dienen, gleichen Teil essen mit allen seinen levitischen Brüdern, die dort vor dem Herrn im Dienste stehen. Das *verb.* גּוּר sezt nicht Heimatslosigkeit der Leviten im Lande voraus, sondern nur, daß dieselben keinen Erbbesitz an Land (נַחֲלָה) gleich den übrigen Stämmen hatten, nur in den ihnen unter den andern Stämmen zum Wohnen eingeräumten Städten wie גֵּרִים unter den Israeliten wohnten, vgl. zu 12, 12. כָּל־אֲחֵי הַלְוִיִּם sind die Priester und die zur Hilfleistung der Priester beim Heiligtume dienenden Leviten. Hiebei wird vorausgesezt, daß nur ein Teil der Leviten beim Heiligtume beschäftigt war, die übrigen in ihren Städten lebten. In v. 8 folgt der Nachsatz: „Teil wie Teil sollen sie essen" *sc.* der Heranziehende und die dort schon Befindlichen. Jener soll mit diesen gleichen Teil am Essen haben, soll seinen Lebensunterhalt von den Einkünften des Heiligtums empfangen. Diese Einkünfte werden als durch die früheren Gesetze schon geordnet und bekant vorausgesezt, ohne daß damit der Unterschied zwischen Priestern und Leviten aufgehoben wird. Man hat weder allein an die den Priestern zukommenden Opferdeputate und Erstlinge, noch allein an den Zehnten oder allein an die durch Gelübde, freiwillige Gaben oder auf andere Weise dem Heiligtume zufließenden und in der Schatz- und Vorrathskammer aufbewahrten Güter zu denken, sondern an Zehnten, Opferdeputate und freiwillige Gaben insgemein, die nicht ausschließlich für die Priester bestimt waren. לָבַד מִמְכָּרָיו וגו „außer seinem Erlösten bei den Vätern" d. h. unabhängig von dem, was er durch Verkauf von seinen väterlichen Gütern einnimt. מִמְכָּר der Verkauf, dann das Verkaufte und der Preis oder Erlös des Verkauften, wie מֶכֶר Num. 20, 19. Ungewöhnlich ist לָבַד ohne מִן, weshalb *Kn.* מִמְּכָרָיו von מִכְרָיו und מִן lesen will. עַל הָאֲבוֹת steht für עַל בֵּית־אָבוֹת s. zu Ex. 6, 25 (*κατὰ τὴν πατρίαν*. LXX) nach oder bei den Vaterhäusern d. h. Erlös von dem Eigentume, das er nach seiner Familienabstammung besizt oder das bei seiner Verwandtschaft sich befindet. Ob nämlich עַל hier „nach Maßgabe" oder „bei" im Sinne der Aufbewahrung oder Verwaltung bedeute, läßt sich nicht entscheiden. Da das Gesetz Lev. 25, 33 f. nur den Verkauf der den Leviten gehörenden Weidefluren verbietet, den Verkauf

ihrer Häuser aber gestattet, so konte ein zum Heiligtum ziehender Levit sein unbewegliches Besitztum in der Levitenstadt sowol verpachten und den jährlichen Pachtzins beziehen, als auch sein dort befindliches Haus verkaufen. Jedenfalls liefern diese Worte einen schlagenden Beweis gegen die Behauptung, daß das Deut. die Leviten als besitzlos voraussetze oder darstelle.

V. 9—22. **Das Prophetentum.** Die levitischen Priester hatten als die ständigen Bewahrer und Pfleger des Gesetzes die Beziehungen Israels zum Herrn zu vermitteln, nicht nur das Volk über den göttlichen Willen aus dem Gesetze zu belehren, sondern auch die Lebensgemeinschaft der Einzelnen wie der ganzen Gemeinde mit dem Herrn durch den Opfer- und Altardienst zu pflegen und zu fördern. Solte aber die Bundesgemeinschaft, in welche Jehova Israel als sein Eigentumsvolk zu sich und seiner Gnade gesezt hatte, sich unter allen Wechselfällen der politischen Entwicklung des Volks und des individuellen Lebens der Einzelnen als eine lebenskräftige Realität erweisen und bewähren, so durfte die göttliche Offenbarung nicht mit der Gesetzgebung und dem Tode Mose's aufhören. Denn mag auch, wie *Schultz* S. 507 treffend bemerkt, „die Gesetzesoffenbarung noch so sehr nach Vollständigkeit streben, ja selbst auch schon die ferneren Verhältnisse der Zukunft berücksichtigen, wie z. B. in Betreff des Königtums: bei dem Uebergange aus den außerordentlichen Zuständen in beruhigtere Verhältnisse, wie er nach c. 17, 14 in Aussicht steht, und unter Samuel nachher wirklich eintrat, bei dem Altern des Volks c. 4, 25, bei dem Ver- und Abfall, der nach 31, 16. 29 sicher bevorsteht, bei den falschen Propheten, von denen nach 13, 2 und 18, 20 Verführung drohen wird, bei der nach dem Strafgerichte folgenden Wiederherstellung c. 4, 29 f. 30, 1 ff., bei all diesen großen Entwickelungen, denen Israel nach innerer Notwendigkeit entgegengeht, wird die im Gesetz vorliegende Willensoffenbarung des Herrn dennoch nicht genügen." Das Priestertum mit seinen Ordnungen war hiefür nicht ausreichend. Da es die Verheißung unmittelbarer göttlicher Erleuchtung durch das hohepriesterliche Urim und Tummim nur für den Fall der Gefährdung des Rechtes der ganzen Gemeinde, nicht aber für die Befriedigung der religiösen Bedürfnisse der Einzelnen empfangen hatte, so konte es dem in der Brust des Menschen zu Zeiten sich regenden Verlangen nach übernatürlichem Wissen, dem das heidnische Orakelwesen in gottwidriger Weise reichliche Nahrung bot, nicht die Befriedigung gewähren, die der Gottesgemeinschaft Israels entsprach. Solte daher Israel als Gemeinde des Herrn in der Treue gegen Gott erhalten und dem Ziele seiner Berufung entsprechend gefördert werden, so mußte ihm der Herr seinen Rath und Willen zur rechten Zeit durch Propheten kundtun und in dem festen prophetischen Worte das gewähren, was die Heidenvölker vermittelst Zeichendeutung und Warsagung zu erforschen und zu erlangen suchten. — Dies ist der Gesichtspunkt, von dem aus Mose v. 15—18 die Sendung von Propheten verheißt und in v. 19—22 die Kriterien zur Unterscheidung zwischen waren und falschen Propheten aufstelt, wie daraus deutlich zu ersehen, daß er diese Verheißung v. 9—14 mit einer War-

nung vor Hingabe an heidnische Zeichendeutung, Warsagung und Zauberei einleitet.

V. 9ff. Wenn Israel in das Land Canaan kommen wird, soll es „nicht lernen zu tun wie die Greuel dieser Völker" (der Cananiter oder Heiden). Nicht soll bei ihm gefunden werden einer, der seinen Sohn oder seine Tochter durchs Feuer gehen läßt, d. h. kein Molochsdiener (s. zu Lev. 18, 21), der Warsagung treibt (קֹסֵם s. zu Num. 23, 23), noch ein Zauberer (מְעוֹנֵן s. zu Lev. 19, 26), Schlangendeuter (מְנַחֵשׁ s. zu Lev. 19, 26), Beschwörer (מְכַשֵּׁף), Bannsprecher (חֹבֵר חָבֶר warscheinlich vom Binden חָבַר oder Bannen durch magische Knoten), Todtenbeschwörer und kluger Mann (s. zu Lev. 19, 31) und der die Todten befragt d. h. bei Todten Orakel holt. Mose stelt alle Worte zusammen, welche die Sprache für die verschiedenen Arten der Erforschung der Zukunft und des göttlichen Willens hatte, um jede Art von Warsagung zu verbieten, stelt aber an die Spitze dieser Aufzählung das Verbot des Molochsdienstes, um den innerlichen Zusammenhang der Warsagung mit dem Götzendienste aufzudecken, vielleicht weil gerade die Februation des Hindurchgehenlassens der Kinder durch Feuer im Molochsdienste mit der Mantik und Magie in engerem Zusammenhange stand als andere Arten des Götzendienstes. — V. 12. Wer solches tut, ist dem Herrn ein Greuel, und um dieser Greuel willen rottet er die Cananiter vor Israel aus, vgl. Lev. 18, 24ff. — V. 13 u. 14. Israel hingegen soll unsträflich (תָּמִים) sein mit Jehova (עִם im Verkehr mit dem Herrn). Mögen auch die Heiden, die es vor sich her ausrottet, auf Beschwörer und Warsager hören, so hat ihm doch Jehova sein Gott solches nicht gestattet. וְאַתָּה als *nom. abs.* des Nachdrucks halber voraufgestelt: „du aber, was dich betrift, nicht also." כֵּן also, ebenso, solches, vgl. Ex. 10, 14. נָתַן gewähren, gestatten, wie Gen. 20, 6 u. ö. — V. 15. „Einen Propheten aus deiner Mitte, aus deinen Brüdern, wie ich bin, wird dir Jehova d. G. erwecken, auf ihn solt ihr hören." Wenn Mose hier an das Verbot: auf Warsager zu hören und Warsagerei zu treiben, die Verheißung: daß Jehova einen Propheten erwecken werde u. s. w. anreiht, und im Gegensatze zu dem, was Gott seinem Volke nicht gestattet, das angibt, was der Herr demselben tun werde: so erhellt — abgesehen von dem weiteren Zusammenhange unserer Stelle, wonach Mose in c. 17 u. 18 von den weltlichen und geistlichen Obern Israels handelt — schon aus dieser Verknüpfung aufs klarste, daß diese Verheißung weder irgendeinen einzelnen Propheten noch auch unmittelbar und ausschließlich den Messias in Aussicht stelt, sondern von der Sendung der Propheten überhaupt handelt. Hiezu komt noch die nachfolgende Belehrung über ware und falsche Propheten, die das Auftreten einer Mehrheit von Propheten — falscher und warer — voraussezt und unwidersprechlich zeigt, daß hier nicht blos *ein* Prophet oder allein der Messias verheißen wird. Aus dem Singul. נָבִיא folgt nicht, daß nur von einem einzelnen bestimten Propheten die Rede sei, sondern dadurch wird nur der Gedanke ausgedrükt: Gott werde seinem Volke zu der Zeit, da es eines Vermittlers mit Gott wie Mose bedürfe, stets einen Propheten senden, wie schon *Hävern.* Einl. II, 2 S. 9 richtig

erkant hat. Die Bestimmung: „aus deiner Mitte, deinen Brüdern," besagt, daß Israel nicht nötig habe an heidnische Warsager oder Propheten sich zu wenden, sondern in seiner Mitte die Männer finden werde, welche ihm das Wort des Herrn offenbaren. Das כָּמֹנִי „wie ich bin" erhält seine Erklärung aus der v. 16 — 18 folgenden Mitteilung über den Anlaß, bei welchem der Herr jene Verheißung der Prophetensendung gegeben hat. Dies geschah am Sinai, als das Volk nach Anhörung der von Gott aus dem Feuer zu ihm geredeten zehn Worte von Todesfurcht erfült Mose bat, als Mittler zwischen dem Herrn und ihm einzutreten, damit Gott nicht mehr unmittelbar zu ihm reden möchte. Damals gab der Herr die Verheißung: einen Propheten zu erwecken und seine Worte in dessen Mund zu legen, damit derselbe alles was der Herr gebiete, zum Volke rede, vgl. 5, 20ff. Hienach soll der verheißene נָבִיא Mosen in der Beziehung gleich sein, daß er die Vermittlung zwischen Jehova und dem Volke übernimt, die Worte oder den Willen des Herrn demselben verkündigt. In dem כָּמֹנִי liegt also nicht der Sinn, daß der künftige נָבִיא in jeder Beziehung Mosen gleich sein werde, den man durch Herbeiziehung von Num. 12, 6—8. Deut. 34, 10 u. Hebr. 3, 2. 5 in dasselbe hineingelegt hat, um die unmittelbare Beziehung der Verheißung auf den Messias mit Ausschluß der alttestamentlichen Propheten zu begründen. Will man die in כָּמֹנִי ausgesagte Gleichstellung des künftigen נָבִיא mit Mosen so pressen, daß man darin die besondere Form sucht, in welcher Gott sich Mosen offenbarte — Mund zu Mund mit ihm redend, nicht in Traum und Gesicht — so sezt man das כָּמֹנִי in Widerspruch mit dem folgenden נָתַתִּי דְבָרַי בְּפִיו (v. 18), indem dieses nicht die besondere Weise der göttlichen Offenbarung, der Mose im Unterschiede von den übrigen Propheten sich erfreute, ausdrükt, sondern nur die Form der göttlichen Mitteilung oder Eingebung, die allen Propheten zu Teil wurde, vgl. Jer. 1, 9. 5, 14.

Wenn wir demnach die in der älteren Kirche herschende und jüngst noch von *Kurtz* (Gesch. II S. 523 ff.) unter Zustimmung von *Auberlen* (Jahrbb. f. deutsche Theol. III S. 787) und *Tholuck* (die Propheten S. 25 f.) erneuerte unmittelbare und ausschließliche Beziehung unserer Verheißung auf den Messias als dem Contexte und den Worten nicht entsprechend aufgeben müssen: so können wir doch eben so wenig die Beschränkung derselben auf die alttestamentlichen Propheten mit Ausschluß des Messias bei *v. Hofmann* (Weissag. u. Erf. I S. 253 ff. Schriftbew. II, 1 S. 138 f.), *Baur* (Gesch. d. alttest. Weiss. I S. 349 ff.), *Kn.* u. A. für richtig halten. Nicht nur fehlt für diese Beschränkung des Begriffes נָבִיא jede Berechtigung, da die Erwartung des Messias Mosen und dem Israel seiner Zeit nicht unbekant war, vielmehr schon in der Verheißung des Weibessamens und der Weissagung Jakobs vom *Schilo* ausgesprochen ist, so daß *O. v. Gerlach* mit vollem Rechte zu u. St. bemerkt: „Es ist dies eine Weissagung von Christo als dem rechten Propheten, ganz ähnlich wie die von dem Weibessamen Gen. 3, 15." Auch die Veranlassung, bei welcher Mose die Verheißung des נָבִיא vom Herrn empfing, die er hier dem Volke mitteilt, nämlich als das Volk am Sinai einen Vermittler zwischen sich

und dem Herrn begehrte und der Herr diesen Wunsch des Volkes guthieß, legt es nahe, die Verheißung in dem vollen Sinne der Worte ohne irgendeine Beschränkung zu fassen, d. h. Christum, in welchem das Prophetentum gipfelt und sich vollendet, darin mitbegriffen zu finden. Erkent doch selbst *Ewald* (Gesch. III S. 686) an, daß „der Prophet wie Mose, den Gott aus Israel und für Israel erwecken werde, nur der echte Prophet überhaupt sein kann", und auch *Baur* (I S. 368) gesteht zu: „die geschichtliche Auslegung wird die vorbereitende Beziehung unsers Ausspruchs auf Christus nicht verkennen, welche in der Erwartung liegt, daß in der künftigen Vollendung des Heils die prophetische Tätigkeit ein wesentliches Moment bilden werde." Endlich nötigt auch die Vergleichung des verheißenen נָבִיא mit Mosen dazu, die Worte auf den Messias mit zu beziehen. So wenig das כָּמֹנִי und כָּמוֹךָ dazu berechtigt, die alttestamentlichen Propheten auszuschließen, eben so wenig gestattet es, von dem Messias abzusehen, da darin unzweifelhaft ausgesprochen ist, daß der Prophet der Zukunft seiner Aufgabe eben so vollkommen gewachsen sein wird, wie Mose der seinigen,[1] daß er die Vermittlung zwischen dem Herrn und dem Volke in der Weise und der Kraft Mose's werde führen können.[2] In dieser Hinsicht kam keiner der alttestamentlichen Propheten Mosen ganz gleich, wie schon 34, 10 ausgesprochen wird. Alle Propheten des A. Bundes stehen auf dem Boden der durch das Mittleramt Mose's begründeten Oeconomie des Gesetzes; auch in ihren Verkündigungen der Zukunft bauen sie nur auf dem von Mose gelegten Grunde fort und weissagen daher von der Erscheinung des Knechtes des Herrn, der als der Prophet aller Propheten Jakob herstellen und das Gesetz und Recht des Herrn zu den Völkern ausbringen werde bis an der Welt Ende (Jes. 42. 49. 50. 61). Mit Recht wird daher unsere Verheißung im N. Test. auf Christum, als in ihm erfült, bezogen. Nicht nur Philippus hat sie im Auge, wenn er Joh. 1, 45 zu Nathanael sagt: „Von dem Mose im Gesetz geschrieben, den haben wir gefunden, Jesum", und Stephanus sieht die Weissagung von dem Propheten wie Mose in Christo erfült (Act. 7, 37), sondern auch Petrus erklärt sie Act. 3, 22 f. ausdrücklich von Christo, und der Herr selbst bezieht sie auf sich in Joh. 5, 45—47, wo er zu den Juden spricht: „Mose, auf den ihr hofft, wird euch verklagen; denn wenn ihr

1) „Man umschreibe: einen Propheten geringer zwar als ich, aber doch Träger göttlicher Offenbarungen, und man wird das Unpassende sogleich fühlen." *Hgstb.* Christol. d. A. T. I S. 118 f. d. 2. Aufl.

2) Treffend bemerkt in dieser Hinsicht Dr. *Küper*, das Prophetenthum des A. Bundes (1870) S. 27: „Die Verkündigung gibt dem Propheten wie Moses eine über das geschichtliche Prophetentum hinausgreifende Bedeutung. Dieses nimt eine Mittelstellung zwischen Moses und dem zweiten Moses ein, indem es einerseits das bundesbrüchige Israel zu der durch Moses gegebenen Ordnung zurückzuführen, andererseits über dieselbe hinaus auf die bevorstehende Heilszeit hinzuweisen hatte. Wie es der Geist Christi war, der aus den Propheten redete (1 Petr. 1, 11), so haben annäherungsweise auch Gestalten, wie Samuel, Elias, Jesajas und Jeremias, eine mittlerische Stellung wie Moses eingenommen und auch darin hat sich schon unter dem A. Bunde dieses Wort erfült, daß in der Regel bei allen wichtigen Epochen der Heilsgeschichte das Prophetentum unter einer Hauptgestalt befaßt war, die auch die verschiedenen theokratischen Tätigkeiten wie Moses ausübte."

Mosi glaubtet, würdet ihr auch mir glauben; denn Mose hat von mir geschrieben." Auch in Joh. 12, 48—50 läßt sich die Bezugnahme auf v. 18 u. 19 unsers Cap. nicht verkennen; und in dem *αὐτοῦ ἀκούετε* der Stimme aus der Wolke bei der Verklärung Jesu Matth. 17, 5 ist das אֵלָיו תִּשְׁמָעוּן v. 15 wörtlich auf Christum bezogen. Selbst die Samariter haben ihre Messiaserwartungen (Joh. 4, 25) auf unsern Ausspruch Mose's begründet.[1]

V. 16—22. Mit dieser Zusage hat der Herr die Bitte des Volks vollständig gewährt, „gemäß allem, was du vom Herrn deinem Gott gebeten hast"; um so mehr ist darum Israel verpflichtet, auf die Propheten, die Gott aus seiner Mitte erwecken wird, zu hören und nicht an heidnische Warsager sich zu wenden. Zur Sache vgl. 5, 20 ff. mit Ex. 20, 15—17 (18—20). בְּיוֹם הַקָּהָל wie 9, 10. 10, 4. — Die Vorschriften für das Verhalten gegen die Propheten gibt Mose v. 19 f. im Namen des Herrn, um ihre Befolgung mehr einzuschärfen. Wer nicht auf die Worte des im Namen des Herrn redenden Propheten hört, von dem wird der Herr es fordern, d. h. den Ungehorsam ahnden, strafen, vgl. Ps. 10, 4. 13. Dagegen der Prophet, welcher ein Wort im Namen des Herrn redet, das der Herr ihm nicht geboten, d. h. Gedanken des eigenen Herzens als göttliche Offenbarung verkündigt (vgl. Num. 16, 28), so wie der, welcher im Namen anderer Götter redet, sie sollen sterben. Mit וּמֵת wird das Prädicat in der Form eines Nachsatzes eingeführt. — V. 21 f. Der falsche Prophet wird aber daran zu erkennen sein, daß das von ihm verkündigte Wort nicht geschieht und nicht komt, d. h. seine Weissagung nicht in Erfüllung geht. Vor ihm soll man sich nicht fürchten. Durch diese Bestimmung wird das Eintreffen des Geweissagten zum Kriterium der waren Prophetie gemacht, nicht aber Zeichen und Wunder, die auch falsche Propheten tun können, vgl. 13, 2 ff.

Cap. XIX. Bestimmungen über die Zufluchtstädte, die Heiligkeit der Grenzen und die Bestrafung des falschen Zeugen.

Nach der Feststellung der wichtigsten Ordnungen der Staatsverfassung faßt Mose die mannigfaltigen Verhältnisse des bürgerlichen und Familienlebens ins Auge und beleuchtet in diesem und den beiden folgenden Capp. die verschiedenen Fälle der Gefährdung des Lebens der Einzelnen, um heilige Scheu vor dem Menschenleben im Volke zu wecken.

V. 1—13. Die Bestimmungen über die **Zufluchtstädte für unvorsätzliche Todtschläger** sind keine bloße Wiederholung der Verordnungen Num. 35, 9—34, sondern vielmehr eine Anweisung für die Befolgung jener Gesetze mit Rücksicht auf die künftige Erweiterung der Landesgrenzen. V. 1—7. Da Mose die Zufluchtstädte für das Ostjordanland schon ausgesondert hat (4, 41 ff.), so spricht er hier nur von dem Westjordanlande, welches Israel bald in Besitz nehmen solte, und ergänzt die

1) Zur Geschichte der Auslegung unserer Stelle vgl. *Hgstb.* Christol. I S. 111 ff. und besonders *Reinke* Beitrr. zur Erkl. des A. Test. IV S. 289 ff.

Vorschrift Num. 35, 14 durch die Bestimmung, den Weg zu den in Canaan selbst auszusondernden Zufluchtstädten in Stand zu halten (תִּכְרֶה) und das Gebiet des Landes in 3 Teile zu teilen, nämlich behufs der Aussonderung dieser Städte, so daß in jedem Dritteile des Landes eine Stadt für diesen Zweck gewählt würde. Das Weitere hierüber, so wie über die Bestimmung dieser Städte v. 4—7 s. zu Num. 35, 11 ff. — In v. 8—10 folgt dse neue Vorschrift: daß, wenn der Herr nach seiner den Erzvätern gegebenen Verheißung in der Zukunft die Grenzen Israels erweitern und ihnen das ganze Land, nach Gen. 15, 18 vom Nile bis zum Euphrat, geben werde, zu diesen 3 noch 3 andere Zufluchtstädte hinzugefügt werden sollen, um die Vergießung unschuldigen Blutes zu verhindern. Die 3 neuen Asylstädte können nicht die drei in Num. 35, 14 für das cisjordanische Land bestimten sein, so daß unter den 3 vorhandenen die transjordanischen zu verstehen wären, wie *Kn.* u. A. meinen. Eben so wenig kann man mit *Hgstb.* (Beitrr. III S. 441) die 3 neuen mit den v. 2 u. 7 genanten dreien identificiren, da sie von diesen (הַשָּׁלֹשׁ הָאֵלֶּה) ausdrücklich unterschieden werden. Die Sache verhält sich anders. Der Fall nämlich, den Mose in Aussicht nimt, ist nicht eingetreten, weil Israel die v. 9 gesezte Bedingung treuer Gesetzesbeobachtung und Liebe Gottes (vgl. 4, 6. 6, 5 u. a.) nicht erfült hat. Durch die Ausbreitung der Herschaft Israels unter David und Salomo bis an den Euphrat kam das Land bis zu diesem Strome nicht in wirklichen Besitz der Israeliten, da die eroberten Königreiche Arams von den Aramäern bewohnt blieben, die besiegten Aramäer nur tributpflichtig gemacht wurden. Auch wurden die zur cananitischen Völkerschicht gehörenden Tyrier und Phönizier von David nicht einmal bekriegt. — V. 10. Unschuldiges Blut würde vergossen werden, wenn der unvorsätzliche Todtschläger nicht durch Errichtung von Asylstädten in allen Teilen des Landes gegen den Bluträcher geschüzt würde. Unterläßt Israel diese Pflicht, so zieht es sich Blutschuld zu (וְהָיָה עָלֶיךָ דָּמִים so wird Blut auf dich kommen), weil es nicht das Erforderliche getan hat, um die Vergießung unschuldigen Blutes zu verhüten. — V. 11—13. So sehr man aber auch dafür sorgen soll, durch Freistädte dem Blutvergießen entgegenzuwirken, so sollen doch die Zufluchtstädte auch nicht zu Freistätten für todeswürdige Verbrecher werden, nicht denen Schutz gewähren, die aus Haß ihren Nächsten getödtet haben. Flüchten solche Mörder in die Freistadt, so sollen die Aeltesten (Magistrate) seiner Stadt ihn von dort holen und dem Bluträcher ausliefern, daß er sterbe. Hiedurch wird die Verordnung Num. 35, 16—21 näher bestimt, damit aber den Aeltesten nicht die richterliche Untersuchung und Entscheidung der Sache übertragen, wie *Riehm* S. 62 mit *Vater* und *de Wette* behauptet, um einen Widerspruch zwischen dem Deut. und der früheren Gesetzgebung zu gewinnen, sondern nur befohlen, was ihnen als Magistratspersonen und Verwaltern der städtischen Angelegenheiten zu tun oblag. — Zu v. 13 vgl. 13, 9 u. 6 u. 5, 30.

V. 14. Das Verbot: „**die Grenze des Nächsten nicht zu verrücken,** welche Vorfahren gesezt haben", ist hier eingereiht, nicht weil in Bezug auf die Freistädte die Grenze besonders wichtig war und ihre Verrückung dem unvorsätzlichen Todtschläger möglicherweise verderblich werden konte (*Cler. Ros.* u. A.), dazu paßt nicht die Allgemeinheit des Verbotes: „Grenze deines Nächsten" und: „in dem Erbteile, das du im Lande erbest", — sondern wegen des engen Zusammenhanges, in welchem das Besitztum als Mittel der Lebenserhaltung zum Leben des Menschen steht, „weil das Eigentum, welches das Leben nährt, an der Heiligkeit desselben participirt, gleichwie in 20, 19 f. die Schonung der Fruchtbäume neben den zu schonenden Menschen berücksichtigt ist" (*Schultz*). Ueber den Grenzverrücker soll nach 27, 17 der Fluch ausgesprochen werden, wie über den, der seinem Vater flucht, den Blinden irre führt oder das Recht der Waisen und Witwen beugt, vgl. Hos. 5, 10. Prov. 22, 28. 23, 10. Auch bei andern Völkern galten die Grenzen als heilig, bei den Römern z. B. so heilig, daß die, welche sie verrükten, getödtet werden solten.

V. 15—21. **Die Bestrafung des falschen Zeugen.** Um Leben und Eigentum gegen falsche Anklagen sicher zu stellen, verordnet Mose v. 15, daß nicht *ein* Zeuge nur gegen jemand hinsichtlich irgend einer Vergehung oder Sünde bei jeder Sünde, die man begeht, auftreten (d. h. vor Gericht und als zureichend angenommen werden), sondern jede Sache auf die Aussage von 2 oder 3 Zeugen begründet werden soll. Damit wird die 17, 6 u. Num. 35, 30 für todeswürdige Verbrechen gegebene Regel zu einem allgemein gültigen Rechtsgesetze erhoben, s. zu Num. 35, 30. יָקוּם v. 15^{b} bestehen d. h. rechtskräftig werden. — Da jedoch nicht für jedes Verbrechen 2 oder 3 Zeugen aufzubringen möglich ist und auch die Aussage eines Zeugen nicht unbeachtet gelassen werden darf, so verweist Mose v. 16—18 Anklagen dieser Art an das höhere Gericht beim Heiligtume zur Untersuchung und Entscheidung und sezt für den falschen Zeugen dieselbe Strafe fest, die den Angeklagten getroffen haben würde, falls er des angeschuldigten Verbrechens überführt worden wäre. לַעֲנוֹת בּוֹ סָרָה „zu zeugen gegen ihn Abweichung" *sc.* vom Gesetze Gottes, nicht blos Abfall von Gott in Götzendienst (סָרָה עַל יְהוָה 13, 6), sondern überhaupt jedes Verbrechen, welches, wie aus v. 19 zu entnehmen, Todesstrafe nach sich ziehen konte. V. 17. Die beiden Männer, der Angeklagte und der Zeuge, die den Streit haben, sollen treten vor Jehova, nämlich vor die Priester und Richter, die in jenen Tagen sein werden, nämlich an dem Orte des Heiligtums, wo Jehova unter seinem Volke wohnt (vgl. 17, 9) — nicht vor die Ortsgerichte, wie *Kn.* meint. Diese Richter sollen die Sache genau untersuchen (דָּרַשׁ חֵרַשְׁתָּ vgl. 13, 15) und wenn der Zeuge Lüge ausgesagt hat, ihm tun, wie er seinem Bruder zu tun gedachte. Die W. von וְהִנֵּה bis בְּאָחִיו sind eingeschaltete Umstandsätze: „und siehe ist ein falscher Zeuge der Zeuge, hat er Lüge gegen seinen Bruder gezeugt" — so solt ihr tun u. s. w. זָמַם gewöhnlich Böses sinnen. וּבִעַרְתָּ וגו׳ wie 13, 6. Zu v. 20 vgl. 13, 12. — V. 21. Ohne Schonung soll nach dem Rechte der Talion (vgl. zu Ex. 21, 23. Lev. 24, 20) verfahren werden. Das nämliche Gesetz bestand nach *Diod. Sic. 1, 77* in Aegypten gegen falsche Ankläger.

Cap. XX. Vorschriften für künftige Kriege.

Die Vorschriften dieses Cap. beziehen sich auf die Kriege, welche Israel künftig mit nichtcananitischen Völkern führen wird (v. 15 ff.), und machen dem Volke Gottes möglichste Schonung des Lebens sowol der eigenen Krieger als seiner Feinde zur Pflicht. Alle Kriege gegen seine Feinde, mögen diese auch an Kriegsmacht ihm überlegen sein, soll Israel ohne Furcht, im Vertrauen auf die Macht seines Gottes, unternehmen, und daher nicht nur die, welche neue Lebensverhältnisse begründet und sich des Genusses derselben noch nicht erfreut haben, sondern auch die Furchtsamen und Verzagten vom Kriegsdienste entbinden (v. 1—9). Ferner soll es bei Belagerung feindlicher Städte den Feinden, die Cananiter ausgenommen, Frieden anbieten und, selbst wenn derselbe nicht angenommen wird, die Wehrlosen (Frauen und Kinder) leben lassen und auch die Fruchtbäume vor den Festungen nicht vernichten (v. 10—20).

V. 1—9. **Vorschriften über den Kriegsdienst.** Wenn Israel in Krieg gegen seinen Feind auszieht und Rosse und Wagen sieht, ein Volk zahlreicher als es selbst ist, so soll es sich nicht fürchten, weil Jehova sein Gott mit ihm ist. In Rossen und Wagen bestand die Hauptstärke der Feinde rings um Israel her; nicht blos der Aegypter (Ex. 14, 7) und der Cananiter und Philister (Jos. 17, 16. Jud. 4, 3. 1 Sam. 13, 5), sondern auch der Syrer (2 Sam. 8, 4. 1 Chr. 18, 4. 19, 18 vgl. Ps. 20, 8). — V. 2—4. Wenn sie sich also zum Kriege nahen (über die Form קָרַבְתֶּם s. *Ges.* §. 61 Anm. 2. *Ew.* §. 255[d]) d. h. zum Kriege einstellen, um gemustert und geordnet in den Streit zu ziehen — nicht erst im Augenblicke vor Beginn der Schlacht — soll der Priester in einer Ansprache die Krieger auf den Beistand des Herrn hinweisen und ihnen Mut einsprechen. חַכּוֹהֵן ist nicht der Hohepriester, sondern der Priester der beim Heere zugegen, wie Pinehas im Kriege gegen die Midianiter Num. 31, 6 vgl. 1 Sam. 4, 4. 11. 2 Chr. 13, 12, den die Rabbinen מְשִׁירַ חַמִּלְחָמָה nennen und, ohne Zweifel nur auf Grund von Num. 31, 6, zur höchsten Würde nächst dem Hohenpriester erheben (vgl. *Lundius* jüd. Heiligth. S. 523). — V. 5—9. Ferner sollen die *Schoterim*, denen als Führern der Geschlechtsregister die Stellung der kriegspflichtigen Mannschaft für den Krieg oblag, von der zum Kriege gestellten Mannschaft die Personen entlassen, denen es wegen häuslicher Verhältnisse schwerer als andern werden konte sich dem Tode auszusetzen, nämlich jeden, der ein neues Haus gebaut und dasselbe noch nicht eingeweiht, oder einen Weinberg gepflanzt und noch keine Frucht davon genossen, oder sich mit einem Weibe verlobt und dasselbe noch nicht geheiratet hatte, damit solche Personen nicht sterben, bevor sie ihrer neuen Unternehmungen sich erfreut haben. מִי הָאִישׁ אֲשֶׁר wer ist der Mann, welcher d. i. wer nur immer, jeder der . . . חֲנָכוֹ das Haus einweihen durch Beziehen und Bewohnen desselben; der Einzug war vermutlich mit einem Gastmahle verbunden. Nach *Joseph. Ant. IV, 8, 41* solte die Benutzung ein Jahr gedauert haben (nach Analogie von 24, 5). Die Rabbinen haben besondere Einweihungsfeierlichkeiten ausgebildet, wobei schon *Jonathan* in seinem Targum die Befestigung der mit Thora-Sprüchen beschriebenen

Zettel an den Thürpfosten (s. zu 6, 9) für die Hauptsache erklärt. S. das Nähere bei *Selden, de Synedriis l. III c. 14 sq.* — כֶּרֶם ist wol nicht auf den Weinberg zu beschränken, sondern auch die Olivenpflanzung mit darunter begriffen, s. zu Lev. 19, 10. חִלֵּל gemein machen erklärt sich daraus, daß bei Anpflanzungen von Fruchtbäumen nach Lev. 19, 23 ff., und nach Jud. 19, 24 auch von Weinstöcken, die Früchte der ersten 3 Jahre unbenuzt bleiben, die des 4. Jahres dem Herrn geheiligt und erst die im 5. Jahre geernteten vom Eigentümer zu seinem Gebrauche verwandt d. h. gemein gemacht werden sollen. — Die Verordnung: den Verlobten, der sein Weib noch nicht genommen, die Ehe noch nicht begonnen hatte, vom Heerdienst nach Hause zu entlassen, wird 24, 5 dahin erweitert, daß auch der Neuvermählte ein Jahr lang vom Kriegsdienste und andern öffentlichen Lasten frei sein soll. Diesen Vorschriften liegt weder die Absicht zu Grunde, durch Entlassung von Personen, die sehr ungern in den Krieg zogen, der Gefahr vorzubeugen, daß durch dieselben den übrigen Kriegern die Freudigkeit und der Mut für den Kampf benommen werden möchte, noch auch die Absicht, das Leben derer, denen dasselbe lieb ist, zu schonen, sondern vielmehr die: keinem Gliede des Bundesvolks den Genuß der vom Herrn ihm bescherten Lebensgüter zu verkümmern. V. 8. Die erstgenante Absicht komt nur bei den Furchtsamen in Betracht. רַךְ לֵבָב der Weichherzige, Verzagte. וְלֹא יִמַּס daß nicht zerfließe d. h. verzagt werde das Herz seiner Brüder. יִמַּס ist *Imperf. Niph.* und in der 3. Person mit אֶת construirt, wie Gen. 17, 5 u. ö. — V. 9. Nach Beendigung dieses Geschäfts sollen die Schoterim Heeresoberste an die Spitze des (Kriegs-) Volks stellen. פָּקַד besehen, mustern, dann die Aufsicht geben, jem. über etwas setzen Num. 3, 10. 4, 27 u. ö. Unerweislich ist die Bed. den Befehl führen (*Schultz*), und solte שָׂרֵי צְבָאוֹת Subject und von den Kriegsobersten die Rede sein, die das Volk schon hat, so dürfte der Artikel nicht fehlen. Wenn die Schoterim die Mannschaft für den Krieg auszuheben und das Kriegsheer zu organisiren hatten, so wird auch die Einteilung der Mannschaft in Heerhaufen (צְבָאוֹת) und die Bestellung der Hauptleute (שָׂרִים) für dieselben zu ihrem Amte gehört haben.

V. 10—20. **Vorschriften für die Städtebelagerung.** V. 10 f. Beim Anrücken gegen eine Stadt, um sie zu bekriegen, soll Israel „zu ihr rufen zu Frieden" d. h. sie zu friedlicher Uebergabe und Unterwerfung auffordern, vgl. Jud. 21, 13. „Wenn sie Frieden antwortet" d. h. eine zum Frieden führende Antwort gibt, und öffnet *sc.* ihre Thore, so soll ihre gesamte Einwohnerschaft Israel frohnpflichtig werden und dienen, die bewaffnete Mannschaft in ihr also nicht getödtet werden; denn Israel soll nicht unnötig Blut vergießen. מַס bed. nicht Frohn, sondern den Frohnsklaven, s. zu Ex. 1, 11. — V. 12 f. Wenn dagegen die feindliche Stadt nicht Frieden macht, sondern Krieg führt, so soll Israel sie belagern (צָרְתָּ עָלֶיהָ) und, wenn Jehova sie in seine Hand gibt, alle Männer in ihr ohne Schonung (לְפִי חָרֶב s. zu Gen. 34, 26) tödten, die Weiber und Kinder aber und das Vieh und alles was in ihr ist, alle ihre Beute, sich rauben und die Beute verzehren (אָכַל) d. h. zu seinem Lebensunterhalte verbrauchen. — V. 15—18. So soll Israel mit den von ihm weit entfernten Städten ver-

fahren, nicht aber mit den Städten dieser Völker, d. h. der Cananiter, die Jehova ihm zum Erbe gibt. In diesen soll es keine Seele leben lassen, sondern diese Völker mit dem Bann belegen d. h. ganz ausrotten, damit sie nicht ihre Greuel und Sünden Israel lehren, vgl. 7, 1—4. 12, 31. כֹּל נְשָׁמָה eig. aller Hauch d. i. alles Lebendige, wobei jedoch nur an Menschen zu denken, vgl. Jos. 10, 40. 11, 11 mit 11, 14. — V. 19 f. Wenn Israel eine Stadt längere Zeit belagert, um sie zu erobern, soll es ihre Bäume nicht verderben, zu schwingen die Axt über sie. Daß unter עֵצָהּ die Fruchtbäume in den Umgebungen und Gärten der Stadt zu verstehen, ergibt sich aus dem hinzugefügten Motive: „denn von ihnen (מִמֶּנּוּ geht auf עֵץ als Collectivum) issest du und sie solst du nicht umhauen." Sinn: Menschen magst du bedrängen und umbringen, aber nicht die Bäume, die dir Lebensmittel gewähren. „Denn ist ein Mensch der Baum des Feldes, daß er vor dir in Belagerung komme?" Dies ist wohl die einzig passende Erklärung der schwierigen Worte כִּי הָאָדָם עֵץ הַשָּׂדֶה, welche alle alten Uebersetzer, wenngleich in verschiedener Weise, ausgedrükt haben. Sprachlich aber läßt sich diese Auffassung nur rechtfertigen, wenn man mit *Cler.* u. A. הָאָדָם mit ה *interrog.* statt הָאָדָם punktirt und אָדָם als Object des Satzes nimt, wofür auch seine Stellung im Satze spricht (vgl. *Ew.* §. 324[b] u. 306[b]). Der masoretischen Punktation liegt die Auffassung zu Grunde, die *Aben Esra* gibt: *homo est lignum campi i. e. vivit et alitur fructibus arborum,* welche *Schultz* so wendet: „der Mensch hängt mit dem Baume des Feldes zusammen d. h. er hat sein Leben in oder aus dem Feldbaume," die sich aber durch Berufung auf 24, 6. Kohel. 12, 13. Ez. 12, 10 nicht rechtfertigen läßt, da diese 3 Stellen anderer Art sind. Auf keinen Fall kann הָאָדָם als Subject das Satzes genommen werden, weil dies gar keinen vernünftigen Sinn gibt. Solte es aber Object sein, etwa in dem Sinne: Sache oder Gegenstand des Menschen ist der Baum des Feldes, so dürfte es schwerlich den Artikel haben. — V. 20. Nur die Bäume, die nicht Bäume des Essens sind, d. h. nicht eßbare Früchte tragen, magst du umhauen und einen Wall wider die Stadt bauen, bis sie herabsteigt (עַד רִדְתָּהּ) d. h. von ihrer Höhe herabfält; vgl. für יָרַד von Fallen, Sinken hoher Festungsmauern 28, 52. Jes. 32, 19. מָצוֹר Einengung, Bedrängung, daher von Städten (v. 19) בּוֹא בַמָּצוֹר in Belagerung kommen (vgl. 2 Kg. 24, 10. 25, 2), in v. 20 Gegenstand, Mittel der Einengung einer Stadt d. i. Belagerungswall, vgl. Ez. 4, 2.

Cap. XXI. Sühnung eines unbekanten Mordes. Behandlung des gefangenen Weibes. Recht des Erstgeborenen. Bestrafung des widerspenstigen Sohnes. Bestattung des Gehenkten.

Der Grund wie für die Zusammenstellung dieser 5 sehr verschiedenartig erscheinenden Gesetze so auch für ihre Anreihung an die voraufgehenden Verordnungen liegt in der Absicht, die Heiligkeit des Lebens

und der persönlichen Menschenrechte nach allen Seiten zu beleuchten und dem Bundesvolke einzuprägen.

V. 1—9. **Sühnung des von unbekanter Hand verübten Mordes.**[1] V. 1 u. 2. Wenn im Lande Israels ein Erschlagener auf dem Felde liegend (נֹפֵל gefallen, dann liegend, Jud. 3, 25. 4, 22) gefunden wird, ohne daß man weiß wer ihn erschlagen hat (לֹא נוֹדַע וגו׳ ein Umstandsatz, ohne Copula angereiht, s. *Ew.* §. 341[b3]), so sollen die Aeltesten und Richter *sc.* der nächstgelegenen Städte — jene als Vertreter der Stadtgemeinden, diese als die Verwalter des Rechts — hinausgehen und zu den Städten, welche rings um den Erschlagenen liegen, hin messen d. h. die Entfernung des Erschlagenen von den rings herum liegenden Städten messen, um die demselben zunächst gelegene Stadt zu ermitteln. V. 3 f. Dieser nächst gelegenen Stadt liegt ob, die Blutschuld zu sühnen, nicht blos weil auf ihr am ehesten der Verdacht der Schuld oder Mitschuld an dem Morde lastet, sondern weil überhaupt die Schuld des unschuldig vergossenen Blutes zunächst ihr zur Last fält. Zu dem Ende sollen ihre Aeltesten eine Färse (junge Kuh), mit der noch nicht gearbeitet worden und die noch nicht am Joche gezogen, d. h. deren Lebenskraft noch nicht durch Arbeit geschwächt ist (s. zu Num. 19, 2), nehmen, sie in ein Bachthal mit beständig fließendem Wasser, das nicht bebaut wird, hinabführen und ihr dort das Genick brechen. Das וְעָרְפָה עֶגְלָה wird durch לָקְחוּ זִקְנֵי עִירוֹ näher bestimt. Die Aeltesten sollen im Namen der Stadt den Sühnact vollziehen. Da der Mörder nicht aufzufinden, so soll an seiner Statt ein Thier getödtet werden und die Strafe des Mörders leiden. Die Tödtung des Thieres ist kein Sühnopfer, daher kein Schlachten mit Blutsprengung, sondern wie schon die Todesart: das Genick brechen (עֲרֵפָה vgl. Ex. 13, 13) zeigt, eine symbolische Vollstreckung der Strafe, die den Mörder treffen solte, an dem Thiere, welches ihm substituirt worden. Um die Schuld auf sich nehmen und tragen zu können, soll das Thier in voller und noch ungeschwächter Lebenskraft stehen. Die Tödtung soll stattfinden in einem נַחַל אֵיתָן einem Thal mit beständig fließendem Wasser, in welchem nicht gearbeitet (geackert) und gesäet wird. Dieser Bestimmung der Localität für den vorzunehmenden Sühnact liegt warscheinlich die Idee zu Grunde, daß das Wasser des Bachthales das Blut einsaugen und wegspülen und das von der Erde eingesogene Blut nicht durch Pflügung und Bearbeitung des Bodens wieder aufgedekt werden soll. — V. 5. Zu dieser Handlung sollen die Priester hinzutreten d. h. einige Priester aus der nächsten Levitenstadt dabei anwesend sein, nicht um die Handlung zu leiten, sondern als die, welche Jehova erwählt hat, zu segnen in seinem Namen (vgl. 18, 5) und nach deren Mund (Ausspruch) jeder Streit und jeder Schlag geschieht (vgl. 17, 8), d. h. um als Bevollmächtigte des Herrn und Vertreter des göttlichen Rechts die Erklärung und Bitte der Aeltesten entgegenzunehmen und die Handlung als rechtskräftig anzuerkennen. — V. 6—8. Die Aeltesten der Stadt sollen über der

1) Die rabbinischen Deutungen dieses Ritus findet man bei *Selden, de Synedr. III c. 7. Wagenseil ad Sota c. 9* und in der Hauptsache bei *Lundius* jüd. Heiligth. B. III c. 59. Dazu vgl. m. Archäol. I §. 62.

getödteten Färse ihre Hände waschen d. h. durch diese symbolische Handlung sich von dem Verdachte der Schuld der Stadtbewohner an dem Morde reinigen (vgl. Ps. 26, 6. 73, 13. Matth. 27, 24), und dabei antworten (עָנִי auf die in dem Vorfalle liegende Anklage) und sprechen: „unsere Hände haben dies Blut nicht vergossen (über den Singul. שָׁפְכָה s. *Ew.* §. 317[a]) und unsere Augen haben nicht gesehen" (*sc.* das Blutvergießen) d. h. wir haben weder Anteil an dem Verbrechen, noch Kentnis von demselben; „vergib (כַּפֵּר eig. decke zu die Blutschuld) deinem Volke — und gib nicht unschuldiges Blut inmitten deines Volkes Israel" d. h. leg das unschuldig vergossene Blut nicht auf uns durch Zurechnung und Strafe, „so wird gesühnt ihnen das Blut" d. h. das Blutvergießen, der Mord ihnen nicht zugerechnet werden. Ueber נִכַּפֵּר eine Mischform aus *Niph.* u. *Hitp.* vgl. *Ges.* §. 55 u. *Ew.* §. 132[c]. — V. 9. Auf solche Weise soll Israel das unschuldige Blut (die Blutschuld) aus seiner Mitte tilgen, vgl. Num. 35, 33. Wurde der Mörder später noch entdekt, so traf ihn natürlich noch die Todesstrafe, die ja nur deshalb an dem Thiere stellvertretend vollstrekt worden war, weil man den Täter nicht hatte auffinden können.

V. 10—14. **Die Behandlung des kriegsgefangenen Weibes.** Wenn ein Israelit unter den Gefangenen, die man in einem Kriege gegen auswärtige Völker wegführt, ein Weib von schöner Gestalt sieht, Liebe zu ihr faßt (חָשַׁק 7, 7. 10, 15) und sie sich zum Weibe nimt, so soll er ihr in seinem Hause einen Monat Zeit gewähren, die Trennung von Heimat und Verwandtschaft zu betrauern und in das neue Lebensverhältnis sich hineinzugewöhnen, bevor er sie sich vermählt. Das Gesagte gilt nicht für die Kriege mit den Cananitern, die ausgerottet werden sollen (vgl. 7, 3), sondern, wie schon die Vergleichung der Eingangsworte v. 1 mit 20, 1 zeigt, für die Kriege, welche Israel nach der Einnahme Canaans mit den umliegenden Völkern führen wird. In dem Singularsuffix an וְנָתַתּוֹ sind die Feinde in die Einheit des Feindes zusammengefaßt. שִׁבְיוֹ und שִׁבְיָהּ die Gefangenschaft statt der Gefangenen. — V. 12f. Das kriegsgefangene Weib soll im Hause des Mannes, der Liebe zu ihr gefaßt hat, ihr Haupt scheeren und ihre Nägel machen d. h. beschneiden (vgl. 2 Sam. 19, 25) — beides als übliche Sitten der Reinigung (vgl. für diese Bed. des Haarabscheerens Lev. 14, 8 u. Num. 8, 7) Sinbilder des Heraustretens aus dem Zustande einer gefangenen Sklavin und der Aufnahme in die Gemeinschaft des Bundesvolks. Dies tritt ganz klar in dem Ablegen des Gefangenenkleides hervor. Nach Ablegung der Zeichen der Gefangenschaft soll sie im Hause sitzen (wohnen) und Vater und Mutter beweinen einen Monat lang (יֶרַח יָמִים vgl. Gen. 29, 14) d. h. sich über die Trennung von ihren Eltern, die sie verloren hat, trösten, um ihr Volk und Vaterhaus zu vergessen (Ps. 45, 11) und fortan mit ungeteiltem Herzen ihrem Manne in Liebe sich hingeben zu können. Die Absicht dieser Vorschriften ist nicht die, das Weib gegen Ausbrüche roher Lust des Mannes zu schützen, sondern vielmehr die, ihr Zeit und Muße zu geben, sich innerlich von der natürlichen Gemeinschaft ihres Volks und ihrer Verwandtschaft loszulösen und die Gemeinschaft des Volkes Gottes, in die sie wider ihren Willen gekommen, liebzugewinnen, damit ihr Herz Liebe zu dem Gotte Israels fasse,

der ihr Gunst in den Augen ihres Herrn zugewandt, das Elend und die Schmach der Sklaverei von ihr genommen hat. Indem ihr Herr ihr Mann wurde, trat sie in die Rechte der Töchter Israels ein, die von ihrem Vater an einen Mann zum Weibe verkauft wurden Ex. 21, 7 ff. Wenn ihr Mann hernach kein Wolgefallen an ihr fand, so solte er sie entlassen לְנַפְשָׁהּ d. h. nach ihrem freien Willen, und sie nicht für Geld verkaufen, vgl. Ex. 21, 8. „Nicht solst du ihr Gewalt antun dafür daß du sie geschwächt hast." תְּעַנֶּנָּה nur noch 24, 7 vorkommend bed. warscheinlich sich auf jemand stürzen, Gewalt an ihm üben, vgl. *Gesen. thes. p. 1046.*

V. 15—17. **Das Recht des Erstgeborenen.** Wenn die vorige Verordnung die kriegsgefangene Sklavin gegen die Willkür ihres israelitischen Herrn schützen solte, so tritt die nun folgende Vorschrift dem Mißbrauche der väterlichen Gewalt zu Gunsten eines mehr geliebten Weibes entgegen. Wenn jemand zwei Weiber hat, von welchen er die eine liebt, die andere haßt, wie es z. B. bei Jakob der Fall war Gen. 29 u. 30, und von beiden Frauen Söhne hat, der erstgeborene aber von der gehaßten Frau ist, so darf er (לֹא יוּכַל wie 12, 17) bei der Erbteilung seines Vermögens nicht den Sohn der geliebten Frau zum Erstgeborenen machen d. h. ihm nicht das Erbteil des Erstgeborenen geben, sondern hat den wirklich erstgeborenen Sohn von der gehaßten Frau als solchen zu behandeln und demselben einen doppelten Anteil von aller seiner Habe zu geben. בְּכֹר zum Erstgeborenen machen, einsetzen. עַל־פְּנֵי בֶן וגו über (bei) dem Angesichte d. h. gegenüber dem erstgeborenen Sohne der Gehaßten, da dieser vorhanden ist, s. v. a. bei seinen Lebzeiten, vgl. Gen. 11, 28. נֹכַח ansehen als den, der er ist, als den berechtigten Erstgeborenen. Das Erbteil des Erstgeborenen bestand in פִּי שְׁנַיִם Mund d. i. Mundvoll, Portion, Anteil von Zweien an allem, was bei ihm sich findet, was er besizt. Der Erstgeborene erbte hienach doppelt so viel als jeder der übrigen Söhne. רֵאשִׁית אֹנוֹ wie Gen. 49, 3. Dieses „Recht der Erstgeburt" sezt Mose nicht erst ein, sondern stelt es nur gegen willkürliche Entziehung fest. Ohne Zweifel gründete es sich auf altes Stammesherkommen, wie ja bei vielen andern Völkern die erstgeborenen Söhne gewisse Vorrechte vor den nachgeborenen haben.

V. 18—21. **Die Bestrafung des widerspenstigen Sohnes.** Die Bestimmungen hierüber zielen nicht blos auf Befestigung, sondern zugleich auf Beschränkung der väterlichen Gewalt ab. Wenn Jemandes Sohn סוֹרֵר unbändig und מוֹרֶה widerspenstig ist, auf die Stimme seiner Eltern nicht hörend, auch wenn sie ihn züchtigen, so sollen Vater und Mutter ihn nehmen und zu den Aeltesten der Stadt hinausführen in das Thor des Ortes. Die Aeltesten kommen auch hier nicht als eigentliche Richter in Betracht, sondern als Magistratspersonen, welche die elterliche Autorität zu schüzen, die örtliche Polizei zu üben haben. Das Thor der Stadt ist das Forum, wo die öffentlichen Angelegenheiten des Ortes verhandelt werden, vgl. 22, 15. 25, 7, wie noch jezt in Syrien (*Seetzen* R. II S. 88) und bei den Mauren (*Höst* Nachrichten v. Marokkos S. 239). — V. 20. Hier sollen sie den Sohn anklagen als unbändig, widerspenstig, unfolgsam, als זוֹלֵל וְסֹבֵא „Schlemmer und Säufer." Diese lezten Klagpunkte decken den

Grund der Unbändigkeit und Widerspenstigkeit auf. — V. 21. In Folge dieser Anklage sollen alle Männer der Stadt ihn steinigen, daß er stirbt. Hiedurch wird den Eltern das Recht, ihren unverbesserlichen Sohn zu tödten, entzogen (vgl. Prov. 19, 18), aber zugleich die elterliche Autorität vollständig gewahrt. Von einem Beweise der Anklage der Eltern, überhaupt von einer gerichtlichen Untersuchung ist nicht die Rede. „Hier war die Klage Beweis für sich selbst. Wenn das Vaterherz und das der Mutter so weit kommen, daß sie vor der Gemeine des Volks ihr Kind dem Richter überantworten, dann ist das Aeußerste geschehen, was der Richter zu wissen bedarf" (*Schnell* d. isr. Recht S. 11). — Zu v. 21^{b} vgl. 13, 6 u. 12.

V. 22 u. 23. **Die Bestattung des Gehenkten.** Wenn an einem Manne eine Sünde, מִשְׁפַּט מָוֶת eig. ein Recht des Todes d. h. ein todeswürdiges Verbrechen (vgl. 19, 6 u. 22, 26), ist (sich findet) und er getödtet wird und man ihn an einem Baume (Holze) aufhängt, so soll sein Leichnam nicht über Nacht am Holze bleiben, sondern man soll ihn an demselben Tage, an dem er gehängt worden, begraben; „denn der Gehenkte ist ein Fluch Gottes", und man soll das Land, das Jehova zum Erbe gibt, nicht verunreinigen. Das Aufhängen nicht der zu tödtenden, sondern der durchs Schwert hingerichteten Verbrecher war eine Verschärfung der Todesstrafe (s. zu Num. 25, 4), indem der Leichnam dadurch besonderen Unbilden ausgesezt wurde. Mose befiehlt die Beerdigung des Gehenkten am Tage der Hinrichtung, nämlich, wie aus der Anwendung dieses Gesetzes Jos. 8, 29. 10, 26 f. zu ersehen, vor Sonnenuntergang, weil der Gehenkte als ein Fluch Gottes das Land verunreinige. Wie durch Laster und Verbrechen (vgl. Lev. 18, 24. 28. Num. 35, 34), so wird auch durch das Zurschaustellen der mit dem Tode bestraften, also vom Fluche Gottes getroffenen Verbrecher das Land verunreinigt, indem dadurch ihre Schandtaten öffentlich zur Schau gestelt wurden. An leibliche Verunreinigung des Landes durch Todesverwesung ist hiebei nicht mit *J. D. Mich.* u. *Sommer* (bibl. Abhdl. S. 245) zu denken, daher auch von einem Widerspruche mit dem alten Gesetze (*Sommer*) nicht die Rede sein kann. — Ueber die Anwendung dieses Gesetzes auf Christum vgl. Gal. 3, 13. — Diese Verordnung reiht sich übrigens ziemlich lose an das Vorhergehende an. Die Verknüpfung liegt in dem Gedanken: mit der Bestrafung der Gottlosen auch das Andenken an ihre Verbrechen zu beseitigen.

Cap. XXII—XXIII, 1. Pflichten der Nächstenliebe und Warnung vor Verletzung der natürlichen Ordnung der Dinge. Vorschriften zur Heiligung des Ehestandes.

Immer tiefer in die Mannichfaltigkeit der Beziehungen des Volkslebens eingehend, beleuchtet Mose in v. 1—12 die Stellung des Israeliten teils zum Nächsten, teils zur natürlichen Sonderung und Ordnung der Dinge, und zeigt, wie in diesen Verhältnissen die Liebe walten soll. Die einzelnen in Betracht gezogenen Verhältnisse sind mehr beispielsweise herausgehoben und daher zusammenhangslos an einander gereiht, um an

concreten Fällen die Warheit zu veranschaulichen, wie das Bundesvolk alle Ordnungen Gottes im bürgerlichen und im Naturleben heilig halten soll.

V. 1—12. In v. 1—4 zeigt Mose in weiterer Ausführung von Ex. 23, 4. 5, wie man das Gut des Nächsten fördern und behüten soll. Wenn man ein Rind oder Schaf seines Bruders (Volksgenossen) versprengt (נִדָּח) d. h. in der Irre sich verlaufen sieht, soll man sich von demselben nicht zurückziehen, sondern es dem Bruder zurückbringen, und wenn der Eigentümer entfernt wohnt oder unbekant ist, es in sein Haus oder Gehöfte aufnehmen, bis er es sucht. So soll man auch mit dem Esel oder anderm verlorenen Eigentume des Andern verfahren. V. 4. Dem fallenden Thiere des Andern soll man aufhelfen, wie Ex. 23, 5, nur daß dort statt des Bruders im Allgemeinen, der Feind und Hasser genant ist. — V. 5. Wie das Eigentum des Nächsten dem Israeliten heilig sein soll, so nicht minder oder noch mehr die göttliche Sonderung der Geschlechter, die das bürgerliche Leben durch die jedem Geschlechte eigentümliche Kleidung geheiligt hat. „Nicht soll Mannesgeräth am Weibe sein und der Mann soll nicht Weibeskleidung anziehen". כְּלִי bed. weder blos die Kleidung, noch blos Waffen, sondern umfaßt alles Haus- und andere Geräth, wie Ex. 22, 6. Lev. 11, 32. 13, 49. Die nächste Absicht dieses Verbotes geht nicht auf Verhütung von Unzucht oder Opposition gegen götzendienerische Gebräuche (nach *Maimon. More Neboch. III, c. 37. Spencer de legg. l. II, c. 29. Saalschütz* M. R. S. 377, *Movers* u. A.); denn die Belege, welche *Spenc.* für solche Gebräuche bei heidnischen Völkern angeführt hat, sind weit hergeholt, sondern auf die Heilighaltung des durch die Schöpfung von Mann und Weib begründeten Unterschiedes der Geschlechter, an dem Israel sich nicht versündigen soll. Jede Aufhebung oder Verwischung dieses Unterschiedes, wie z. B. auch die Emancipation des Weibes, ist, weil naturwidrig, ein Greuel vor Gott. — V. 6 f. Eben so heilig soll das von Gott selbst in der Thierwelt geordnete Liebesverhältnis der Alten zu ihren Jungen geachtet werden. Wenn man auf dem Wege auf einem Baume oder am Boden ein Vogelnest findet mit Jungen oder Eiern, über welchen die Mutter sizt, so soll man nicht die Mutter mit den Kindern nehmen, sondern die Mutter fliegen lassen und nur die Jungen für sich nehmen. יִקָּרֵא für יִקָּרֶה wie Ex. 5, 3 mit לִפְגֹּעַ sich begegnen lassen, sich treffen lassen vor jem. 2 Sam. 18, 9. Das Gebot ist verwandt dem in Lev. 22, 28 und Ex. 23, 19 und wird dem Elterngebote dadurch gleichgestelt, daß seine Erfüllung durch die gleiche Verheißung wie jenes 5, 16. Ex. 20, 12 dem Volke ans Herz gelegt wird. — V. 8. Noch weniger soll man durch Fahrlässigkeit ein Menschenleben gefährden. „Wenn du ein neues Haus bauest, so mache eine Einfassung (מַעֲקֶה) d. h. ein Geländer deinem Dache, daß du nicht Blutschuld auf dein Haus bringst, wenn jemand von demselben herabfält." Die Dächer der israelitischen Häuser waren platt, wie meist im Morgenlande, so daß man sich auf denselben aufzuhalten pflegte, Jos. 2, 6. 2 Sam. 11, 2. Matth. 10, 27. — In v. 9—11 folgen mancherlei Verbote der Vermischung der in Gottes Schöpfung gesonderten Dinge, zum Teil in wörtlicher Wiederholung von Lev. 19, 19;

s. die Erkl. z. d. St. — Daran reiht sich v. 12 die Vorschrift über die Quasten am Saum des Oberkleides Num. 15, 37 ff., die Israel an seinen Beruf, in treuer Erfüllung der göttlichen Gebote vor dem Herrn zu wandeln, erinnern solten, s. die Erkl. z. a. St.

V. 13—29. **Keuschheits- und Ehegesetze.** Höher und heiliger als die Naturordnung steht die sittliche Ordnung der Ehe, von der die Wolfart nicht nur des häuslichen Lebens, sondern auch der bürgerlichen Gemeinschaft der Völker abhängt. Die Ehe muß sich auf Treue und Keuschheit der Ehegatten gründen. Diese zu pflegen und gegen Ausbrüche der Bosheit und bösen Lust sicher zu stellen, ist Absicht und Ziel der nächstfolgenden Gesetze. Das erste v. 13—21 betrift die Keuschheit des in die Ehe tretenden Weibes, die teils böswilliger Weise, teils mit Recht von dem Ehemanne in Zweifel gezogen werden kann. Den ersteren Fall faßt Mose zunächst ins Auge. Wenn ein Mann eine Frau nimt und zu ihr komt (בָּא d. h. ihr beiwohnt) und sie haßt, d. h. nach Befriedigung seiner fleischlichen Lust ihr abgeneigt wird, wie z. B. Amnon 2 Sam. 13, 15., und um sie wieder los zu werden ihr עֲלִילֹת דְּבָרִים „Taten oder Dinge der Reden" d. h. Dinge die zu Reden oder Gerede Anlaß geben beilegt und so über sie einen bösen Namen ausbringt, sprechend, daß er bei der Begattung nicht Jungfräulichkeit bei ihr gefunden habe. בְּתוּלִים Jungfräulichkeit, hier die Zeichen derselben, nämlich nach v. 17 die Blutstropfen von der ersten Beiwohnung auf dem Betttuche oder Kleide. V. 15 ff. In diesem Falle sollen die Eltern der jungen Frau (הַנַּעֲרָה für הַנַּעַר wie Gen. 24, 14. 28 nach archaistischem Sprachgebrauche der Bb. Mosis — Jungfrau, dann auch junge Frau z. B. Rut. 2, 6. 4, 12) die Sache vor die Aeltesten der Stadt ins Thor (das Gerichtsforum s. 21, 19) bringen und durch Ausbreitung des Betttuchs vor denselben die Keuschheit und Unschuld ihrer Tochter constatiren. Für diesen Zweck brauchten die Eltern sich nicht gleich nach der Brautnacht in den Besitz des blutbefleckten Betttuches gesezt zu haben, wie dies bei den Beduinen und den niederen Volksklassen der Moslim in Aegypten und Syrien zu geschehen pflegt, vgl. *Niebuhr* Beschr. v. Arab. S. 35 ff. *Arvieux* merkw. Nachr. III, S. 258, *Burckh.* Beduinen S. 214 u. A. Es genügte die Aufbewahrung des Tuches für den Fall, daß ein solcher Beweis nötig werden solte. — V. 18 ff. Die Aeltesten, als Magistrat des Ortes, sollen dann den Mann, der seine junge Frau so verleumdet hatte, holen und züchtigen (יִסְּרוּ wie 21, 18 von körperlicher Züchtigung, wenn auch die Festsetzung der Schläge auf 40 weniger 1 bei *Joseph. Ant. IV*, 8, 23 u. den Rabbinen erst eine spätere Schulsatzung sein mag), außerdem aber ihm eine Geldbuße von 100 Sekel Silber auflegen, die er dem Vater der jungen Frau zahlen muß für die böswillige Verleumdung einer israelitischen Jungfrau — doppelt so viel als der Verführer einer Jungfrau deren Vater für die ihm angetane Schmach der Schwächung seiner Tochter zahlen solte (v. 29) — endlich dem Manne das Recht der Scheidung von seiner Frau entziehen. — V. 20 f. Im anderen Fall aber, wenn des Mannes Rede Wahrheit war, die Dirne nicht als Jungfrau erfunden worden, sollen die Aeltesten dieselbe vor die Thür des Hauses ihres Vaters hinausführen und die Männer der Stadt sie zu Tode steinigen, weil

sie eine Thorheit in Israel begangen (vgl. Gen. 34, 7), zu huren in ihres Vaters Hause. Todesstrafe solte sie treffen nicht sowol dafür, daß sie gehurt hatte, als vielmehr dafür, daß sie trozdem sich als unbefleckte Jungfrau hatte verheiraten lassen, vielleicht auch während ihrer Brautschaft sich mit einem andern Manne eingelassen hatte, vgl. v. 23 f. — An unnatürliche Unzucht zu denken (mit *Kn.*) liegt kein Grund vor. וּבִעַרְתָּ wie 13, 6. — V. 22. Das Liegen jemandes bei einer verheirateten Frau (eines Andern) soll als Ehebruch mit dem Tode an beiden Verbrechern gestraft werden, vgl. Lev. 20, 10.

V. 23—29. Bei Schwächung einer Jungfrau (נַעַר *puella*, das mannbare Mädchen, בְּתוּלָה *virgo immaculata*, die Jungfrau) werden 2, eigentlich 3 Fälle unterschieden: 1. ob sie mit einem Manne verlobt ist (v. 23—27) oder unverlobt (v. 28 u. 29); 2. wenn verlobt, ob sie a. in der Stadt (v. 23 f.) oder b. auf freiem Felde (v. 25—27) von einem Manne sich hat schänden lassen. — V. 23 f. Wenn eine verlobte Jungfrau in der Stadt sich hat von einem Manne (d. h. nicht von ihrem Bräutigame) beschlafen lassen, sollen beide — Mann und Dirne — zum Thore der Stadt hinausgeführt und gesteinigt werden, daß sie sterben. Die Dirne deshalb, weil sie in der Stadt nicht geschrien d. h. nach Hilfe gerufen hat, folglich als in die Tat einwilligend anzusehen ist; der Mann, weil er das Weib seines Nächsten geschwächt hat. Die Verlobte wird in dieser Hinsicht der Ehefrau gleichgeachtet, und v. 24 geradezu אֵשֶׁת (אִשָּׁה) genant. Die Verlobung ist der erste Schritt zur Ehe, wenn dieselbe auch nicht durch einen solennen Act, vor Zeugen geschah. Schriftliche Eheverträge sind erst in viel späterer Zeit aufgekommen, Tob. 7, 14. *Tr. Ketuboth I, 2.* — V. 25—27. Wenn dagegen ein Mann auf dem Felde eine Verlobte trift und sie ergreift und bei ihr liegt, so soll der Mann allein sterben, dem Mädchen aber nichts geschehen. „Nicht ist dem Mädchen eine Todsünde (eine mit dem Tode zu bestrafende Sünde), sondern wie wenn jemand gegen seinen Nächsten sich erhebt und ihn todtschlägt, so verhält sich diese Sache." Auf freiem Felde hat das Mädchen nach Hilfe gerufen aber Niemand ihr geholfen. Es war demnach gewalttätige Notzucht. — V. 28 f. Der lezte Fall: wenn eine Jungfrau nicht verlobt ist und ein Mann sie faßt und bei ihr liegt, und sie gefunden d. h. ertapt oder ihrer Tat überführt werden, so soll der Täter dem Vater des Mädchens 50 Sekel Silber zahlen, für die ihm und seinem Hause angetane Schmach, und das geschwächte Mädchen heiraten, ohne sich je von ihr scheiden zu können. Dieser Fall ist gleich dem Ex. 22, 15 f. erwähnten. Die Nichterwähnung des Falles, daß der Vater ihm seine Tochter nicht zum Weibe geben wolle, begründet keine wesentliche Verschiedenheit. Daß dieses Recht dem Vater zustehe, wird hier als selbstverständlich vorausgesezt.

Cap. XXIII, 1. Dieser Vers, in welchem das Verbot der Blutschande durch Wiederholung der ersten Bestimmung des früheren Gesetzes, Lev. 18, 7 f., erneuert wird, eignet sich ohne Zweifel viel besser für den Abschluß der Keuschheits- und Ehegesetze, als zur Einleitung in die folgenden Verordnungen über das Bürgerrecht in der Gemeinde des Herrn.

Cap. XXIII, 2—26. Bestimmungen über das Bürgerrecht in der Gemeinde des Herrn.

Von der Heiligung des Hauses und Hausstandes, auf welche die Ehe- und Keuschheitsgesetze des vorigen Cap. abzielten, geht Mose über zu Verordnungen über die Heiligung des Gemeindeverbandes und gibt Vorschriften über die Ausschließung verschiedener Personen aus der Gemeinde des Herrn und über Aufnahme in dieselbe (v. 2—9), über die Reinhaltung des Lagers auf Kriegszügen (v. 10—15), über die Aufnahme fremder Sklaven im Lande und die Entfernung der Buhler aus demselben v. 16—19), endlich über verschiedene Bürgerpflichten (v. 20—26).

V. 2—9. **Das Bürgerrecht in der Gemeinde des Herrn.** V. 2. In die Gemeinde Jehova's soll nicht kommen d. h. nicht aufgenommen werden ein am Geschlechtsgliede Verstümmelter. פְּצוּעַ־דַּכָּה wörtl. durch Zerdrückung verwundet d. h. durch Zerdrückung der Hoden verstümmelt. *Vulg.: eunuchus attritis vel amputatis testiculis.* Auf diese Weise castrirte man nicht nur Thiere (s. zu Lev. 22, 24), sondern auch Menschen, s. *Paul. Aegin. 6, 68.* — כָּרוּת שָׁפְכָה ist der, dem der *penis* weggeschnitten ist. *Vulg.: abscisso veretro.* Nach *Mischn. Jebam. 6, 2* ist *contusus omnis, cujus testiculi vulnerati sunt, vel certe unus eorum; exsectus* (כָּרוּת), *cujus membrum virile praecisum est.* Im neueren Morgenlande wird die Entmannung gewöhnlich durch Wegschneiden der Genitalien überhaupt vollzogen. Näheres über das Verfahren s. *Tournefort* Reis. II, S. 259 u. *Burckh.* Nubien S. 450 f. — Der Grund für die Ausschließung der Verschnittenen aus der Gemeinde Jehova's, d. h. nicht blos vom Amte (*officio et publico magistratu.* Luth.) und der Verheiratung mit einer Israelitin (*Fag., C. a. Lap.* u. A.), sondern von der Aufnahme in die Bundesgemeinschaft Israels mit dem Herrn, liegt in der Verstümmelung der von Gott geschaffenen Natur des Menschen, die mit dem Charakter des Volkes Gottes unvereinbar ist. Durch die Gnade wird die Natur nicht zerstört, sondern geheiligt und verklärt. Dieses Gesetz gehört übrigens zu den Satzungen, die für die Zeit der Unmündigkeit aufgelegt sind, und wird mit der Ausbreitung des Reiches Gottes über alle Völker seine Bedeutung verlieren Jes. 56, 4. — V. 3. Desgleichen der מַמְזֵר d. i. nicht der unehelich Erzeugte, das Hurenkind im Allgemeinen (*LXX. Vulg.*), sondern nach dem *Talm.* und den *Rabb.* der in Blutschande oder Ehebruch Erzeugte, vgl. *Gesen. thes. p.* 781. Die Etymologie des W. ist dunkel. Außer hier komt es nur noch Zach. 9, 6 vor, und ist weder aus מִם und זָר (nach d. *Talm.* u. *Hitz.* zu Zach. 9, 6), noch aus מֵעַם זָר (*Geiger* Urschr. u. Uebers. S. 52) contrahirt, sondern warscheinlich von einer *rad.* מָזַר gleichbed. mit מָזַק verdorben, faul sein, abzuleiten. Durch den Zusatz: „auch ein zehntes Geschlecht nicht" wird jede Möglichkeit der Aufnahme abgeschnitten. Zehn ist die Zahl des vollständigen Abschlusses. In v. 4 ist daher עַד־עוֹלָם hinzugesezt. Der Grund ist derselbe wie bei den Verschnittenen, nämlich der Ursprung aus einer der göttlichen Schöpferordnung widerstreitenden

Verbindung. — V. 4—7. Auch kein Ammoniter und Moabiter, selbst im zehnten Geschlechte nicht, jedoch nicht deshalb, weil ihre Stammväter in Blutschande erzeugt waren (Gen. 19, 30 ff.), wie *Kn.* meint, sondern wegen ihrer offen an den Tag gelegten Feindschaft gegen Gottes Reichsstiftung. Nicht nur sind sie Israel auf seinem Wege nicht gastfreundlich entgegengekommen (s. zu 2, 29), sondern er (näml. der Moabiterkönig) hat auch Bileam gedungen Israel zu fluchen. Dadurch haben sie den Fluch auf sich geladen, der nach dem untrüglichen Worte Gottes Gen. 12, 3, dessen Warheit selbst Bileam vor Balak bezeugen mußte (Num. 24, 9), alle trift, welche Israel fluchen, obwol der Herr aus Liebe zu Israel den Fluch Bileams in Segen verwandelt hat, vgl. Num. 22—24. Deshalb soll Israel nimmer ihr Heil und Wolergehen suchen d. h. sich angelegen sein lassen (דָּרַשׁ wie Jer. 29, 7); nicht etwa aus persönlichem Eifer, um Böses mit Bösem zu vergelten, der weder Mose zu diesem Verbote bewog, noch Esra beseelte, als er dasselbe geltend machte, um die Ausscheidung der ammonitischen, moabitischen und cananitischen Weiber aus der neu gegründeten Gemeinde in Jerusalem durchzusetzen (Esr. 9, 12). Wie ferne dergleichen Motive persönlicher oder nationaler Rachgier Mosen lagen, das bezeugt, abgesehen von dem Verbote 2, 9 u. 19, die Moabiter und Ammoniter zu bekriegen, schon die folgende Vorschrift in Betreff der Edomiter und Aegypter v. 8 u. 9. Auch diese Völker hatten Feindschaft gegen die Israeliten geübt. Edom war ihnen feindlich entgegengetreten, als sie friedlich durch sein Land ziehen wolten (Num. 20, 18 ff.), und die Pharaonen Aegyptens hatten sie schwer bedrükt. Dennoch soll Israel bei Edom die Bande der Verwandtschaft — „er ist dein Bruder" — heilig halten und den Aegyptern die Woltat des Aufenthalts in ihrem Lande nicht vergessen. Ihre Kinder im dritten Geschlechte können in die Gemeinde des Herrn kommen, d. h. die Urenkel (דּוֹר שְׁלִשִׁי = שְׁלִשִׁים 5, 9 s. zu Ex. 20, 5) von Edomitern und Aegyptern, die als Fremdlinge in Israel gelebt haben. Diese können durch Beschneidung dem Bundesvolke eingegliedert werden.

V. 10—15. **Reinhaltung des Lagers auf Kriegszügen.** Der Heiligkeit Israels als Gemeinde des Herrn soll auch die leibliche Erscheinung des Volkes entsprechen, insonderheit wenn es sich um seinen Gott schaart. „Wenn du als Lager ausziehst wider deine Feinde, so hüte dich vor allem bösen Dinge." Was mit דָּבָר רָע gemeint ist, wird v. 11—14 angegeben, nämlich die Unreinheit und Unreinlichkeit des Leibes. V. 11 f. Der durch ein nächtliches Begegnis Unreingewordene soll aus dem Lager hinausgehen und draußen bleiben, bis er sich am Abende gereinigt hat. מִקְרֵה לַיְלָה ist *accus.* der nähern Bestimmung (vgl. *Ew.* §. 279[d] und hinsichtlich des *Dagesch forte euphon. Ges.* §. 20, 2[b]) „wegen eines Begegnisses der Nacht"; gemeint ist die Pollution Lev. 15, 16 f. — Auf dem Zuge durch die Wüste solten nur die mit einer länger andauernden Unreinheit Behafteten aus dem Lager entfernt werden (Num. 5, 2); im Kriegslager hingegen soll diese Vorschrift auch für die leichteren Verunreinigungen gelten. V. 13 f. Auch soll das Kriegslager nicht mit dem Schmutze der Excremente verunreinigt werden. Außerhalb desselben soll dir sein יָד d. h. ein

bei Seite gelegener Ort (von יָד *latus*) für die Verrichtung der Notdurft; und bei seinem Geräthe soll man einen Spaten haben, mit dem man gräbt, wenn man sich sezt, und dann den Abgang zudekt. יָתֵד gewöhnlich Pflock, hier ein Werkzeug zum Einstechen, Graben in den Boden. — V. 15. Denn das Lager soll heilig sein (gehalten werden), weil Jehova in seiner Mitte wandelt, auf daß er nicht am Volke sehe עֶרְוַת דָּבָר „Blöße einer Sache" d. h. etwas Schaamwürdiges (s. zu 24, 1) und von dir weiche. Schaamwürdig ist nicht der Unrath an sich, sondern die Ehrfurchtslosigkeit, die das Volk durch Nichtbeseitigung desselben an den Tag legt, würde den Herrn verletzen und aus dem Lager Israels verscheuchen.

V. 16—19. **Duldung und Nichtduldung in der Gemeinde des Herrn.** V. 16 f. Einen Sklaven, der vor seinem Herrn zu Israel flüchtet, soll man nicht ausliefern, sondern im Lande wohnen lassen, wo er will, und ihn nicht bedrücken. Gemeint ist ein aus dem Auslande zugelaufener Sklave, der wegen zu harter Behandlung seinem heidnischen Herrn entflohen war. Der Plur. אֲדֹנִים bezeichnet die Herschaft. — V. 18 f. Dagegen Buhlerinnen und Buhler israelitischer Herkunft soll man nicht dulden, d. h. nicht erlauben, daß von den Israeliten eine Manns- oder Frauenperson sich dem religiösen Buhldienste ergebe. Die Ausschließung der fremden Buhler und Buhldirnen ist schon in dem Gebote der Ausrottung der Cananiter mit enthalten. קָדֵשׁ und קְדֵשָׁה sind Personen, die sich im Dienste der cananitischen Astharte prostituirten, s. zu Gen. 38, 21. — „Hurenlohn und Hundegeld soll nicht in das Haus des Herrn kommen" wegen (לְ von der entfernteren Ursache, *Ew.* §. 217$^{d\,e}$) irgend eines Gelübdes, weil Jehova auch sie beide (nämlich selbst die Hure und den Hund, nicht blos ihren unehrlichen Erwerb) verabscheut. אֶתְנַן זוֹנָה ist das was die קְדֵשָׁה sich für ihre Preisgebung schenken oder zahlen läßt. מְחִיר כֶּלֶב ist nicht der Preis für den Verkauf eines Hundes (*Boch. Spenc. Iken, Baumg.* u. A.), sondern bildliche Bezeichnung des Erwerbes des קָדֵשׁ, bei den Griechen *κίναιδος*, welcher „Hund" genant wird wegen des Hündischen des männlichen Kedeschen. „Die Mannhure läßt sich nahen und duldet, was ein Hand von andern erfährt" (*Kn.*). Vgl. Apok. 22, 15, wo die Unreinen und Schaamlosen geradezu Hunde heißen.

V. 20—26. **Verschiedene theokratische Bürgerpflichten.** V. 20 f. Von seinem Bruder (d. i. Volksgenossen) soll der Israelit für geliehenes Geld, Lebensmittel und andere Dinge keine Zinsen nehmen, sondern nur von Fremden (Nichtisraeliten), vgl. Ex. 22, 24 u. Lev. 25, 36 f. שׁוּם נֶשֶׁךְ = חֲשִׁיךְ נֶשֶׁךְ Ex. 22, 24 Zins auflegen. Wegen יָד מִשְׁלַח s. 12, 7. — V. 22—24. Gelübde, dem Herrn gelobt, sind ohne Zögern zu erfüllen, das Geloben unterlassen ist aber keine Sünde. Das Nähere über die Gelübde s. zu Lev. 27 u. Num. 30, 2 ff. תָּמֵהּ בְּךָ חֵטְא wie 15, 9. מוֹצָא שְׂפָתֶיךָ wie Num. 30, 13 vgl. mit v. 3. נְדָבָה ist *accus.* der näheren Bestimmung: in Freiwilligkeit, aus freiem Entschlusse. — V. 25 f. In dem Weinberge und Saatfelde des Nächsten mag man essen nach Begehr zur Stillung des Hungers, man darf aber nichts in ein Gefäß tun, noch die Sichel über die Saat des Anderen schwingen, also keinen Vorrath von Trauben oder Aehren davon tragen. כְּנַפְשֶׁךָ nach deinem Begehren, Appetite, vgl. 14, 26. תְּאַוָּה wie 16, 9. תִּשְׂבַּע

מְלִילֹת Aehren pflücken. Zur Sache vgl. Matth. 12, 1. Luc. 6, 1. — Die Freiheit für Hungernde, wenn sie durch Felder gehen, sich Aehren zu pflücken, und die Körner auszureiben und zu essen, besteht bei den Arabern bis heute, vgl. *Robins.* Pal. II S. 419.

Cap. XXIV. Ueber Ehescheidung und Warnungen vor Lieblosigkeit und Ungerechtigkeit.

V. 1—5 enthalten zwei Bestimmungen über die Stellung des Mannes zu seinem Eheweibe. Die erste v. 1—4 betrift die *Ehescheidung*. In diesen Vv. wird jedoch nicht die Ehescheidung als ein Recht festgesezt, sondern nur für den Fall einer Scheidung die Wiederverheiratung mit der geschiedenen Ehefrau verboten, wenn diese unterdessen einen andern Mann geheiratet hatte, gleichviel ob der zweite Mann sie auch verstoßen hatte oder gestorben war. Die 4 Vv. bilden eine Periode, in der v. 1—3 Vordersätze sind, welche die Sache um die es sich handelt darlegen, und v. 4 den Nachsatz enthält mit der gesetzlichen Verordnung über den fraglichen Fall. Wenn ein Mann eine Frau heiratet und sie, falls sie ihm nicht mehr gefält, mit einem Scheidebrief entläßt, und die Geschiedene dann einen andern Mann heiratet und dieser entweder sich gleichfalls von ihr scheidet oder stirbt, so darf der erste Ehemann sie später nicht wieder zu seinem Weibe nehmen. Die Entlassung (Scheidung) des Eheweibes mit einem Scheidebriefe, den der Mann dem zu entlassenden Weibe gab, wird dabei als im Herkommen begründet angenommen. Dieses Herkommen stelte die Scheidung ganz in das Belieben des Mannes: wenn das Weib nicht Gnade findet in seinen Augen (d. h. ihm nicht gefält), weil er an ihr gefunden עֶרְוַת דָּבָר etwas Schaamwürdiges (23, 15). עֶרְוָה Blöße, Schaam, Schande Jes. 20, 4. 1 Sam. 20, 30, in Verbindung mit דָּבָר die Schande einer Sache s. v. a. eine schändliche Sache; LXX: *ἄσχημον πρᾶγμα*, *Vulg.: aliquam foetidatem.* Der Sinn dieses Ausdrucks als Scheidungsgrund war schon unter den Rabbinen streitig. Die Schule *Hillel's* faßte denselben möglichst weit und lax, wie die Pharisäer Matth. 19, 3 erklären: *κατὰ πᾶσαν αἰτίαν*, ohne Zweifel nach der Deutung des *Onkel.* עֲבֵרַת פְּתָגָם die Uebertretung einer Sache — aber gegen den Sprachgebrauch von עֶרְוָה, an den sich die Auslegung des *Schammai* strenger hielt und unter עֶרְוַת דָּבָר *rem impudicam, libidinem, lasciviam, impudicitiam* verstand. An Ehebruch, auf den mehrere Rabbinen den Ausdruck beschränken wolten, läßt sich deshalb nicht wol denken, weil derselbe mit dem Tode zu bestrafen war.[1] סֵפֶר כְּרִיתֻת *βιβλίον ἀποστασίου* Scheidebrief — כְּרִיתֻת Abhauung, Abschneidung *sc.* vom Manne, mit dem das Weib ein Fleisch sein soll Gen. 2, 24. Die Sitte, Scheidebriefe auszustellen, haben die Israeliten warscheinlich in Aegypten angenommen, wo

1) Die verschiedenen Ansichten der Rabbinen hierüber s. in *Mischn. tract. Gittin IX, 10* bei *Buxtorf de sponsal. et divort. p. 88 sqq., Selden uxor ebr. l. III c. 18 u. 20* und *Lightfoot horae ebr. et talm. ad Matth. 5, 31 sq.*

das Schreibwesen bereits in alle Lebensverhältnisse eingedrungen war.[1] V. 3. Das Verbot, daß der frühere Mann seine geschiedene Frau nicht wieder zum Weibe nehmen dürfe, wenn dieselbe inzwischen einen andern Mann geheiratet hatte, selbst in dem Falle, daß der zweite Mann gestorben war, mußte ein Riegel gegen leichtfertige Ehescheidungen werden. Ganz aufheben konte Mose die herkömliche Sitte nicht, und zwar „wegen der Herzenshärtigkeit des Volks" (Matth. 19, 8). Schon der Gedanke an die Unmöglichkeit einer Wiedervereinigung mit dem ersten Manne nach dem Eingehen einer zweiten Ehe des Weibes mußte der leichtfertigen Lösung des Ehebandes Schranken setzen, mußte die Wirkung haben, daß teils der Mann bei Anlässen zur Scheidung sich besann und eine etwa geschehene Uebereilung rückgängig machte, bevor das entlassene Weib sich mit einem andern Manne verband, teils aber auch daß das Weib sich mehr in den Willen des Mannes fügte und Anlässe zur Scheidung zu vermeiden suchte. Noch mehr aber mußte der Grund, den Mose anführt, daß nämlich die Geschiedene durch die Verheiratung mit einem zweiten Manne verunreinigt worden sei (הֻטְמְאָה *hotpa.* wie Num. 1, 47), diese Wirkung erzielen. Eine Verunreinigung des Weibes nent Mose die zweite Ehe einer Geschiedenen zwar zunächst mit Rücksicht darauf, daß der Samenerguß beim *coitus* unrein machte, aber nicht blos in dem Sinne einer solchen Verunreinigung, die am Abende durch einfache Waschung gehoben wurde, sondern als eine sittliche Verunreinigung d. h. Befleckung, Entweihung der durch die Ehe geheiligten Geschlechtsgemeinschaft, in demselben Sinne, in welchem der Ehebruch Lev. 18, 20. Num. 5, 13 f. eine Verunreinigung genant wird. Damit wurde die Wiederverheiratung einer Geschiedenen *implicite* dem Ehebruche gleichgestelt, und der Lehre Christi über die Ehe: ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ μοιχᾶται Matth. 5, 32 Bahn gebrochen. — Wenn aber die zweite Ehe einer Geschiedenen eine sittliche Verunreinigung ist, so darf natürlich das Weib auch nach dem Tode des zweiten Mannes den ersten nicht wieder heiraten, nicht etwa blos deshalb, weil auch eine solche Wiedervereinigung der Würde der Frau schaden, die Frau bei ihr zu sehr als ein Besitztum erscheinen würde, das man bald von sich stoßen, bald wieder in Anspruch nehmen könte (*Schultz*), sondern weil die Verunreinigung des Weibes dadurch wiederholt und noch gesteigert würde, da die sittliche Verunreinigung, die das geschiedene Weib sich durch die zweite Heirat zuzieht, weder durch die Scheidung von dem zweiten Manne, noch durch dessen Tod aufgehoben wird. Solche Verunreinigung ist ein Greuel vor Jehova, wodurch man das Land sündigen macht d. h. mit Sünden befleckt, wie durch blutschänderische und widernatürliche Unzuchtsünden Lev. 18, 25.

An diese, der leichtfertigen Trennung des Ehebandes entgegentretende Verordnung reiht sich v. 5 eine andere, welche positiv auf Befestigung

1) Die rabbinischen Satzungen über die Scheidungsgründe und den Scheidebrief nach *Maimonides* hat *Surenhusius ad Mischn. tr. Gittin c. 1* (*T. III p. 322 sqq.* der *Mischna* von *Sur.*) zusammengestelt, wo auch Formulare von Scheidebriefen zu finden; leztere auch bei *Lightf. l. c.*

des Ehebundes hinzuwirken geeignet war. Der Neuvermählte braucht ein Jahr lang nicht in Kriegsdienst auszuziehen, und „nicht soll auf ihn kommen hinsichtlich einer Sache (etwas)." Der Sinn dieser leztern Bestimmung ergibt sich aus dem folgenden: „Frei soll er sein für sein Haus ein Jahr," d. h. man soll ihm keine öffentlichen Lasten auflegen, damit er ganz seinem neugegründeten Hausstande leben und sein Weib erfreuen könne. Vgl. hiemit 20, 7.

V. 6—9. *Mancherlei Verbote.* V. 6. „Nicht soll man zum Pfande nehmen die Handmühle und den Mühlstein, denn Leben ist er (der dies tut) pfändend." רֵחַיִם die Handmühle, רֶכֶב eig. der Läufer d. i. der obere Mühlstein. Weder die ganze Mühle, noch den obern Mühlstein, wodurch die Mühle unbrauchbar wird, soll man als Pfand fordern, weil die Handmühle zur Bereitung des täglichen Brotes im Hause unentbehrlich ist, so daß wer sie wegnimt das Leben antastet durch Entziehung des zur Lebenserhaltung Unentbehrlichen. Als ein solches Geräth ist die Mühle beispielsweise genant, wie in Ex. 22, 25 f. das Kleid, welches dem Armen zugleich als Schlafdecke diente. Uebertretungen dieses Verbotes werden gerügt Am. 2, 8. Hi. 22, 6. Prov. 20, 16. 22, 27. 27, 13. — V. 7. Wiederholung des Verbots des Menschendiebstahls Ex. 21, 16. Wegen תִּזָּהֵר vgl. 21, 14 u. בִּצָּרַעַת s. 13, 6. — V. 8 f. Das Gebot: „Hüte dich bei der Plage des Aussatzes sehr Acht zu geben und zu tun nach allem, was euch die Priester lehren u. s. w." enthält nicht den Sinn: wenn sich Zeichen der Aussatzplage zeigen auf seiner Hut zu sein, daß man alles beobachte, was die Priester anweisen, wie mit vielen Andern *Kn.* meint. Denn zu diesem Gedanken paßt erstlich die Erinnerung an die Bestrafung der Mirjam mit dem Aussatze (v. 9) in keiner Weise, da Mirjam sich ja nicht gegen die Priester vergangen hat, nachdem sie mit dem Aussatze geschlagen war, sondern durch Auflehnung wider Mose den Aussatz als Strafe sich zugezogen hat (Num. 12, 10 ff.). Sodann läßt sich jene Auffassung auch mit שָׁמַר בְּנֶגַע nicht vereinigen; denn שָׁמַר c. בְּ bed. entweder: sich in Acht nehmen gegen (vor) etwas (2 Sam. 20, 10), oder in Verbindung mit בְּנֶפֶשׁ sich hüten bei der Seele, wie unser: bei Leibe, d. h. um des Preises der Seele willen Jer. 17, 21. Hienach ist der Gedanke hier: hüte dich um der Aussatzplage willen, d. h. hüte dich daß du sie nicht bekomst, nicht als Preis für deine Auflehnung gegen das was die Priester nach dem Gebote des Herrn lehren davon trägst. *Observa diligenter, ne incurras plagam leprae* (*Vulg.*) oder *ne pecces, ut lepra puniaris. J. H. Mich.*

V. 10—15. *Warnung vor Bedrückung der Armen.* V. 10 f. Wenn man dem Nächsten ein Darlehen von irgend etwas leiht, soll man nicht in sein Haus gehen, ein Pfand zu pfänden (zu nehmen), sondern sich das Pfand von dem Leihenden herausbringen lassen. Sinn: Man soll es dem Leihenden überlassen, ein Pfand zu geben, nicht aber ihm eine unentbehrliche Sache als Pfand abnötigen. V. 12 f. Und wenn der Mann notleidend (עָנִי) ist, soll man nicht auf seinem Pfande liegen (schlafen), indem der Arme oft nichts anderes als sein Oberkleid, mit dem er schläft, zum Pfande geben kann. Dies soll man ihm gegen Abend zurückgeben.

Eine Wiederholung von Ex. 22, 25f. Zu לְךָ תִּהְיֶה צְדָקָה vgl. 6, 25. — V. 14f. Den notleidenden und armen Tagelöhner soll man nicht durch Vorenthaltung seines Lohnes bedrücken. Dieses Verbot wird nach Lev. 19, 13 hier wiederholt mit Hinweisung auf die Not des Armen.. „Und zu ihm (dem Lohne) erhebt er seine Seele" d. h. er hegt Verlangen nach ihm: נָשָׂא נַפְשׁוֹ wie Ps. 24, 4. Hos. 4, 8. Jer. 22, 27. Zu v. 15^b vgl. 15, 9 u. Jak. 5, 4.

V. 16—18. *Warnung vor Ungerechtigkeiten.* V. 16. Väter sollen nicht über (samt) den Söhnen und Söhne nicht über (samt) den Vätern getödtet werden, d. h. nicht mit jenen wegen Verbrechen, an denen sie keinen Teil haben, Todesstrafe leiden, sondern jeder nur für seine Sünde bestraft werden. Dieses Verbot war wichtig, um der ganz unberechtigten und mißbräuchlichen Anwendung des in dem Walten der göttlichen Gerechtigkeit sich manifestirenden Gesetzes Ex. 20, 5 auf die bürgerliche Criminaljustiz vorzubeugen, weil bei Heidenvölkern, wie den Persern, Macedoniern und anderen, besonders bei Majestätsverbrechen, mit dem Verbrecher auch seine Kinder und Familie hingerichtet wurden, vgl. Esth. 9, 13f. *Herod. 3, 19. Ammian Marcell. 23, 6. Curtius 6, 11, 20* u. a. Einen Beleg für die Befolgung dieses Gesetzes liefert 2 Kg. 14, 6. 2 Chr. 25, 4. — In v. 17f. wird das Verbot der Beugung des Rechts der Fremdlinge, Waisen und Witwen nach Ex. 22, 20f. u. 23, 9 wiederholt und hinzugefügt, daß man das Kleid der Witwe nicht pfänden soll, vgl. Lev. 19, 33f.

V. 19—22. Ermahnung, den Fremdlingen, Witwen und Waisen bei der Ernte Nachlese zu gestatten, wie Lev. 19, 9. 10 u. 23, 22. Das Motiv v. 22 wie v. 18 u. c. 15, 15.

Cap. XXV. Bestimmungen über körperliche Bestrafung, Leviratsehe und richtiges Gewicht und Maass.

V. 1—3. Die Vorschrift über die **körperliche Bestrafung** des Schuldigen wird v. 1 durch die allgemeine Bestimmung eingeleitet, daß beim Streite zwischen zwei Männern das Gericht dem der Recht hat Recht geben, und den Schuldigen für schuldig erklären soll, vgl. Ex. 22, 8 u. 23, 7. — V. 2. Wird der Schuldige zu Schlägen verurteilt, so soll er seine Strafe in Gegenwart des Richters erhalten, und nicht mehr als 40 Schläge, damit er nicht in den Augen des Volks verächtlich werde. בֶּן הַכּוֹת Sohn des Schlagens d. i. ein dem Schlagen Verfallener, wie Sohn (Kind) des Todes 1 Sam. 20, 31. כְּדֵי רִשְׁעוֹ „nach dem Bedarfe seines Frevels an der Zahl" d. h. so viel Schläge, als sein Frevel verdient hat. V. 3. „Vierzig soll er ihn schlagen und nicht hinzufügen" d. h. höchstens 40 Schläge und nicht mehr. Die Schläge wurden mit dem Stocke auf den Rücken erteilt, Prov. 10, 13. 19, 29. 26, 3 u. a. Es ist dies die ägyptische Prügelstrafe, wie man sie auf den Monumenten abgebildet sieht, wo die Schuldigen platt auf den Boden niedergelegt und an Händen und Füßen festgehalten ihre Schläge in Gegenwart des Richters empfangen, vgl. *Wilkinson* II S. 11. *Rosellini* II, 3 S. 274. 78. Ueber die Zahl 40 soll man nicht hinausgehen,

weil mehr Stockprügel nicht nur der Gesundheit und dem Leben Gefahr bringen, sondern den Menschen entwürdigen, dadurch „der Bruder in deinen Augen verächtlich wird (נִקְלָה)". Hatte er höhere Strafe verdient, so war er hinzurichten. In der Türkei sind die Ansätze viel größer, 50 bis 100 Peitschenhiebe, aber auch unmenschlich, vgl. *v. Tornauw,* moslem. Recht S. 234. Die Zahl 40 ist warscheinlich mit Rücksicht auf ihre symbolische Bedeutsamkeit gewählt, die sie von Gen. 7, 12 her als Vollmaß der Gerichtsentfaltung erlangt hatte. Die Rabbinen haben die Zahl auf 40 weniger 1 festgesezt, vgl. 2 Cor. 11, 24, aus scrupulöser Aengstlichkeit vor Uebertretung des Buchstabens des Gesetzes, falls man sich etwa bei der Execution verzählte, jedoch daraus sich kein Gewissen gemacht, statt des Stockes eine aus Riemen geflochtene Geißel anzuwenden, vgl. *tract. Macc. III, 12. Buxtorf Synag. jud. p. 522 sq.* u. *Lundius* jüd. Heiligth. S. 472 (oder 540 f.) — V. 4. Die Vorschrift: dem Ochsen beim Dreschen keinen Maulkorb anzulegen, ist ohne Zweifel sprichwörtlicher Natur, und schon in dem vorliegenden Zusammenhange nicht blos wörtlich von dem dreschenden Ochsen gemeint, sondern in der allgemeinen Bedeutung zu verstehen, in welcher der Apostel Paulus sie 1 Cor. 9, 9 u. 1 Tim. 5, 18 anwendet, daß man dem Arbeiter seinen Lohn nicht vorenthalten soll. Wie die hiebei vorausgesezte Art des Dreschens, daß man über die auf einer Tenne ausgebreiteten Aehrenhaufen Rinder, neben einander gespannt, hin und her trieb, um sie mit ihren Hufen die Körner austreten zu lassen, sich im Morgenlande bis jezt erhalten hat, so auch die Sitte, den dreschenden Thieren keinen Maulkorb anzulegen, vgl. *Hoest* Marokos S. 129. *Wellst.* Arabien I S. 194. *Robins.* Pal. II S. 520f. III S. 233, obwohl die mosaische Vorschrift von den Christen dort nicht so streng beobachtet wird, wie von den Muhammedanern (*Rob.* II S. 521).

V. 5—10. **Ueber die Leviratsehe.** V. 5f. Wenn Brüder beisammen wohnen und einer von ihnen kinderlos stirbt, so soll das Weib des Verstorbenen nicht draußen (הַחוּצָה d. i. außerhalb der Familie) einem fremden (d. i. nicht zur Verwandtschaft gehörenden) Manne werden; ihr Schwager soll zu ihr kommen und sie sich zum Weibe nehmen und ihr Schwagerpflicht erweisen. יַבְּמָם *denom.* von יָבָם Schwager, Mannesbruder, eig. den Schwager machen d. h. die Schwagerpflicht ausüben, die darin bestand, daß er die Witwe seines verstorbenen Bruders ehelichte und einen Sohn oder Kinder mit ihr zeugte, von welchen der erstgeborene Sohn „auf dem Namen des verstorbenen Bruders stehen" d. h. in das Geschlecht des Verstorbenen eingetragen werden und als Erbe seines Besitzes gelten soll, damit nicht sein (des kinderlos Verstorbenen) Name aus Israel verwischt werde oder verschwinde. Die Bestimmung: „ohne daß er einen Sohn (בֵּן) hat" wird schon von LXX. *Vulg. Joseph.* (*Ant. IV, 8, 23*) und den *Rabb.* richtig in dem Sinne von kinderlos gefaßt (*μὴ ἔχων σπέρμα* Matth. 22, 25); denn hätte der Verstorbene auch nur eine Tochter gehabt, so wäre nach Num. 27, 4ff. durch sie die Fortsetzung seines Hauses und Namens gesichert gewesen. Die Verpflichtung der Schwagerehe trat aber für den Bruder des Verstorbenen nur dann ein, wenn die Brüder beisammen wohnten d. h. in einer und derselben Ortschaft, nicht notwendig in

einem Hause, noch ein gemeinschaftliches Hauswesen, eine ungetrennte Wirtschaft habend, vgl. יָשַׁב יַחְדָּו Gen. 13, 6. 36, 7. — Diese Sitte der Schwagerehe (Leviratsehe), die sich bei verschiedenen Völkern findet und bei den Israeliten altes Stammesherkommen war (s. zu Gen. 38, 8 ff.), hat ihre natürliche Wurzel in dem angeborenen Bedürfnisse des zur Unsterblichkeit erschaffenen Menschen, bei noch unentwickeltem Glauben an ein ewiges Leben, sich in dem Fortbestehen seines Geschlechts, in dem Leben des in seine Stellung eintretenden Sohnes persönliche Fortdauer und seinem Namen Unsterblichkeit zu sichern. Dieses Bedürfnis wurde durch die göttliche Offenbarung in Israel nicht unterdrükt, sondern insofern noch erhöht, als die den Erzvätern gegebenen Verheißungen an die Erhaltung und Fortpflanzung ihres Samens und Namens geknüpft wurden. Die dem Abraham für seinen Samen gegebene Verheißung mußte in der religiösen Anschauung der Israeliten nicht nur die Kinderzeugung zu einem gottgewollten und gottgefälligen Werke erheben, sondern auch der herkömlichen Stammessitte, durch das Surrogat der Pflichtehe sich Namen und Geschlecht zu erhalten, die Bedeutung verleihen, sich und seinem Geschlechte hiedurch Anteil an dem Verheißungsegen zuzusichern. Mose erkent daher diese Sitte als berechtigt an, sucht sie aber in solche Grenzen einzuschränken, daß sie der vom Gesetze angestrebten Heiligung der Ehe nicht hinderlich wurde. Er benimt ihr die zwingende Kraft, die sie im Volksleben hatte, indem er v. 7 ff. verordnet: wenn der überlebende Bruder sich weigert, die verwitwete Schwägerin zu heiraten, so soll sie die Sache vor die Aeltesten der Stadt ins Thor (s. 21, 19) d. h. vor den Magistrat bringen, und falls der Schwager hier bei seiner Weigerung verharrt, ihm seinen Schuh von seinem Fuße ziehen und ins Gesicht speien mit den Worten: „so werde dem Manne getan, der das Haus seines Bruders nicht baut." Das Ausziehen des Schuhes war nach Rut 4, 7 ein alter Brauch in Israel bei Lösung und Tausch, um jeden Handel zu bestätigen. Dieser Brauch ist daraus entstanden, daß man liegende Güter durch Betreten ihres Grundes und Bodens in Besitz nimt und mit dem Schuh darauf stehend sein Besitztum und Besitzrecht behauptet. Hienach wurde das Ausziehen und Uebergeben des Schuhes Symbol für das Aufgeben seiner Stellung und seines Besitzes, das sich auch bei den Indern und alten Germanen findet, s. m. Archäol. II S. 66. Dieser Brauch wurde aber schimpflich, wenn wie hier dem abgeneigten Schwager der Schuh von der Schwägerin öffentlich abgezogen wurde. Dadurch wurde er der Stellung, die er zu ihr und dem verstorbenen Bruder oder zu dem väterlichen Hause einnehmen solte, entkleidet; und die schon hierin liegende Schmach wurde noch dadurch erhöht, daß die Schwägerin ihm ins Gesicht spie. Dies bedeutet יָרַק בְּפָנָיו, vgl. Num. 12, 14, nicht aber: vor seinen Augen zur Erde speien, wie mit den Talmudisten (*tr. Jebam. XII, 6*) *Saalschütz* u. A. es deuten, um die Beschimpfung abzuschwächen. בָּנָה אֶת־בֵּית אָחִיו das Haus seines Bruders bauen d. h. ihm Familie, Nachkommenschaft begründen, vgl. Gen. 16, 2. — V. 10. Obendrein soll der abgeneigte Schwager in Israel einen Schimpfnamen erhalten: „Haus des Schuhabgezogenen" (חֲלוּץ הַנָּעַל ausgezogen dem Schuhe nach, vgl. *Ew.* §. 288[b])

d. i. des Baarfüßers s. v. a. des elenden Kerls — denn baarfuß gingen die Hebräer nur in kläglicher Lage, s. Jes. 20, 2 f. Mich. 1, 8. 2 Sam. 15, 30. Nahm der Schwager diesen Schimpf auf sich und sein Haus, so war er seiner Schwagerpflicht entbunden. Durch diese Bestimmungen wurde die Schwagerehe zwar als eine Liebespflicht gegen den verstorbenen Bruder anerkant, aber nicht zu einem Gebote gemacht, dessen Nichterfüllung Schuld und Strafe nach sich zog. Innerhalb dieser Grenzen konte die Schwagerehe neben dem Verbote der Ehe mit dem Weibe des Bruders bestehen. „Während diese Ehe, wenn der verstorbene Bruder einen Sohn oder Kinder hatte, verboten wird als Beeinträchtigung des Bruderverhältnisses, wird sie im Falle der Kinderlosigkeit des Verstorbenen geboten als Liebespflicht zur Erbauung des Bruderhauses, zur Erhaltung seines Geschlechts und Namens. Durch jenes Verbot wird das Haus (die Familie) des Bruders in seiner Integrität erhalten, durch dieses Gebot soll es zu bleibendem Bestande erhoben werden. In beiden Fällen wird der verstorbene Bruder geehrt und die brüderliche Liebe als die sittliche Grundlage seines Hauses gewahrt" (m. Archäol. S. 64 f.).

V. 11 u. 12. „Damit aber die große Selbständigkeit, welche hier der kinderlosen Witwe dem Schwager gegenüber gestattet wird, nicht als eine falsche Freiheit des weiblichen Geschlechts gedeutet werde" (*Baumg.*), wird gleich das Gesetz angefügt, daß dem Weibe, welches ihrem Manne bei einem Hader mit einem andern dadurch zu Hilfe kommen will, daß sie den ihren Mann Schlagenden an seiner Schaam faßt, die Hand abgehauen werden soll.

V. 13—19. Hierauf wird (v. 13—16) die Pflicht der Rechtlichkeit im Handel und Verkehre nach Lev. 19, 35 f. wiederholt eingeschärft. אֶבֶן וָאֶבֶן Stein und Stein d. h. zweierlei Gewichtsteine (vgl. Ps. 12, 3), nämlich große für den Einkauf, kleine für den Verkauf. Zu der Verheißung v. 15[b] vgl. 4, 26. 5, 16. V. 16[a] wie 22, 5. 18, 12 u. a. Mit den Schlußworten v. 16[b]: „jeder der Frevel tut" faßt Mose alle Uebertretungen des Gesetzes zusammen. — V. 17—19. So sehr aber auch Israel in seinem Verhalten gegen den Nächsten und selbst gegen Fremde und Feinde die Liebe zum bestimmenden Principe seines Handelns machen soll, so darf doch diese Liebe nicht in Schwäche oder Nachsicht gegen offenbare Gottlosigkeit übergehen. Um diese Warheit dem Volke einzuprägen, schließt Mose die Predigt des Gesetzes mit einer Erinnerung an die tückische Feindschaft, die Amalek gegen Israel auf seinem Zuge aus Aegypten geübt hat, und dem Befehle, die Amalekiter auszurotten, vgl. Ex. 17, 9—16. Dieses Heidenvolk war Israel auf seinem Wege, nämlich bei Rafidim am Horeb, feindlich entgegengetreten und hatte seinen Nachzug angegriffen, „alle Geschwächten hinter dir her, während du müde und matt warst, ohne Gott zu fürchten." זָנַב eig. schwänzen, daher: den Nachtrab eines Heeres oder wandernden Volks angreifen, vernichten, vgl. Jos. 10, 19. Dafür soll Israel, wenn der Herr ihm im Lande seines Erbteils Ruhe gegeben haben wird, das Gedächtnis Amaleks unter dem Himmel ausrotten. Ueber die Ausführung dieses Befehls s. 1 Sam. 15. לֹא תִּשְׁכַּח ist nachdrucksvolle Verstärkung des זָכוֹר v. 17. —

Cap. XXVI. Dank- und Bittgebete bei Darbringung der Erstlinge und Zehnten.

An die Darlegung der Gebote und Rechte Israels fügt Mose zuletzt noch eine Verordnung an über Gebote in Bezug auf die Gaben, die am meisten in das bürgerliche und häusliche Leben eingriffen, die Erstlinge und zweiten Zehnten, um der Stellung des Volkes zu seinem Gotte und Herrn die rechte Weihe zu geben.

V. 1—11. Von den Erstlingen aller Bodenfrucht, die man von dem vom Herrn empfangenen Lande darbringt, soll der Israelit einen Teil nehmen (מֵרֵאשִׁית mit partitivem מִן) und in einem Korbe zu dem Orte des Heiligtums bringen und dem Priester der dort sein wird mit den Worten übergeben: „ich habe heute dem Herrn deinem Gotte kundgetan, daß ich in das Land gekommen bin, welches der Herr unsern Vätern geschworen hat uns zu geben," worauf der Priester den Korb entgegennehmen und vor dem Altare Jehova's niedersetzen soll v. 1—4. Aus dem partit. מֵרֵאשִׁית läßt sich nicht mit *Schultz* folgern, daß nicht alle Erstlinge an das Heiligtum abzuliefern waren, ebensowenig wie dies aus Ex. 23, 19 folgt (s. die Erkl. z. dies. St.). Nur das liegt darin, daß man für den im Folgenden beschriebenen Zweck nicht alle Erstlingsgaben in einen Korb zu legen und vor dem Altare niederzusetzen braucht. טֶנֶא (v. 2. 4 u. 28, 5. 17) ist der Korb aus Flechtwerk, nicht, wie *Kn.* irrig behauptet, das deuteronomische Wort für צְנָצֶנֶת Krug (Ex. 16, 33). חַכֵּן ist nicht der Hohepriester, sondern der Priester, der gerade den Altardienst zu versehen oder die Opfergaben entgegenzunehmen hat. — Die W.: „ich habe heute dem Herrn d. G. kundgetan" beziehen sich auf das factische Bekentnis, das durch Darbringung der Erstlinge abgelegt wird. Die Frucht war der tatsächliche Beleg dafür, daß man im Besitze des Landes sei und die Darbringung der Erstlinge von dieser Frucht das factische Bekentnis, daß man das Land dem Herrn verdanke. Dieses Bekentnis soll aber der Darbringer, nach Annahme des Korbes vonseiten des Priesters, auch vor dem Herrn in einem Dankgebete aussprechen, in welchem er bekent, daß er mit seinem Volke sein Bestehen und Wolergehen der göttlichen Gnadentat der wunderbaren Erlösung Israels aus der Drangsal Aegyptens und seiner Einführung nach Canaan verdanke. V. 5. אֲרַמִּי אֹבֵד אָבִי „ein Aramäer in Gefahr unterzugehen war mein Vater" (nicht: der Aramäer (*Laban*) wolte meinen Vater (*Jakob*) zu Grunde richten; *Chald. Arab. Luth.* u. A.). אֹבֵד bed. nicht blos: irregehend, irrend, sondern: umkommend, in Gefahr unterzugehen, wie Hi. 29, 13. Prov. 31, 6 u. ö. Gemeint ist Jakob; denn dieser zog nach Aegypten hinab in wenig Männern. Er wird als der Stammvater des Volks genant, weil das Volk von seinen Söhnen unmittelbar abstamt und auch von ihm, seinen Namen *Israel* führt. Jakob heißt aber Aramäer, nicht nur wegen seines langen Aufenthalts in Aramäa (Gen. 29—31), sondern auch weil er dort Weiber und Kinder erhielt (vgl. Hos. 12, 13), und die Verwandtschaft der Patriarchen schon mit Abraham aus Chaldäa nach Mesopotamien

(Aram) gezogen war Gen. 11, 30. בִּמְתֵי מְעָט in wenig Männern bestehend (בְּ das sogen. ב *essent.* wie 10, 22. Ex. 6, 3 u. ö., vgl. *Ew.* §. 299[a]) vgl. Gen. 34, 30, wo Jakob selbst seine Familie als מְתֵי מִסְפָּר bezeichnet. Ueber die zu 70 Seelen berechnete Zahl der nach Aegypten eingewanderten Familie vgl. die Erkl. zu Gen. 46, 27. Ueber die Vermehrung in Aegypten zu einem großen und starken Volke vgl. Ex. 1, 7. 9 und über den dort erlittenen Druck Ex. 1, 11—22 u. 2, 23 ff. — Die Ausführung aus Aegypten unter großen Zeichen v. 8. wie 4, 34. אֶרֶץ זָבַת s. Ex. 3, 8. — V. 10. So solst du ihn (den Korb mit den Erstlingen) vor Jehova niedersetzen. — Diese Worte sind nicht mit *Cler. Kn.* u. A. so zu verstehen, als ob der Darbringer während des Gebetes den Korb in der Hand gehalten, im Widerspruche mit v. 4 u. 5, sondern nur eine die Anordnung abschließende Bemerkung. — V. 11. Das Sichfreuen über alles Gut u. s. w. deutet auf die Freude des Opfermahles hin, das sich an die Anbetung anschloß, wie 12, 12. Die Darbringung der Erstlinge geschah ohne Zweifel bei der Wallfahrt zum Heiligtum an den drei Jahresfesten (c. 16). Ohne Grund aber will *Riehm* (S. 44) diese Worte auf die aus den Zehnten zu bereitenden Opfermahlzeiten beschränken, als ob diese die einzigen Opfermahle gewesen wären, s. zu 18, 3.

V. 12—15. Wie die Darbringung der Erstlinge, so soll auch die Ablieferung der Zehnten durch Gebet vor dem Herrn geheiligt werden. Zwar wird hier nur ein Gebet nach Abtragung des zweiten Zehnten im dritten Jahr vorgeschrieben, aber nur deshalb, weil dieser Zehnte allenthalben in den Städten des Landes zu Festmahlen für die Armen und Besitzlosen verwendet wurde (14, 28), wobei sich das Gebet vor dem Herrn nicht aus der voraufgegangenen Vorschrift über die Darbringung der Erstlinge *per analogiam* ergab, wie bei den Zehnten, von welchen Opfermahle beim Heiligtume bereitet wurden (14, 22 ff.). לַעְשֵׂר ist *Infin. hiph.* für לְהַעֲשֵׂר wie Neh. 10, 39; vgl. über diese Form *Ges.* §. 53, 3 Anm. 2 u. 7 u. *Ew.* §. 131[b] u. 244[b]. הַעֲשֵׂר אֶת־מַעְשַׂר תב׳ den Zehnten entrichten, abtragen. וְנָתַתָּ וגו׳ ist zweites Glied des Vordersatzes; der Nachsatz folgt erst v. 13. Das „Sprechen vor dem Herrn" bezeichnet nicht das Gebet im Heiligtum (bei der Stiftshütte), sondern wie Gen. 27, 7 nur das Gebet vor Gott dem Allgegenwärtigen, der im Himmel thront (v. 15) und von seiner heiligen Wohnung aus der Höhe herab sein Volk segnet. Das Bekentnis: die Gebote Gottes erfült zu haben, bezieht sich zunächst auf die den Zehnten betreffenden Vorschriften und ist eine „Rechenschaftsablegung," die aus dem Bewußtsein, daß der Mensch sehr leicht die göttlichen Gebote übertritt, fließt und mit dem pharisäischen Gerechtigkeitsdünkel nichts gemein hat. בִּעַרְתִּי חק׳ „ich habe getilgt das Heilige aus meinem Hause." חֹקֶדֶשׁ ist das Gott Geheiligte, was dem Herrn und seinen Dienern gehört, wie Lev. 21, 22. בִּעֵר bed. nicht blos: entfernen, sondern: tilgen. Das Gottgeheiligte erscheint als eine Schuld, die man aus seinem Hause tilgen soll (*Schultz*). — V. 14. „Ich habe nicht in meinem Leide davon gegessen." אֹנִי von אֹנִי Mühsal, Not, bezeichnet hier warscheinlich: Trauer, und zwar, nach dem Folgenden zu urteilen, Todtentrauer s. v. a.

bei einem Trauerfalle d. i. im Zustande gesetzlicher (levitischer) Unreinheit, so daß בְּאֹנִי sachlich dem folgenden בְּטָמֵא entspricht, nur daß טָמֵא jede Art von gesetzlicher Unreinheit in sich begreift. „Ich habe nichts davon getilgt als Unreiner" d. h. im Zustande des Unreinen (בְּ wie v. 5). Nicht nur nicht davon gegessen, sondern auch nichts davon aus dem Hause getilgt, abgetragen in unreinem Zustande, in welchem die Berührung heiliger Gaben verboten war (Lev. 22, 3). „Und nicht davon gegeben (etwas) wegen eines Todten." Dies bezieht sich höchst warscheinlich auf die Sitte, Brot oder Speise zur Bezeigung der Teilnahme in das Trauerhaus zu schicken, um die Leidtragenden zu erquicken (2 Sam. 3, 35. Jer. 16, 7. Hos. 9, 4. Ezech. 24, 17. Tob. 4, 17). Das Trauerhaus mit seinen Bewohnern galt als unrein; darum durfte von dem Geheiligten nichts in dasselbe kommen. An abgöttische Gebräuche oder an einen besondern an das Trauerbrot sich anschließenden Aberglauben zu denken, liegt kein zureichender Grund vor; eben so wenig für die Beziehung der Worte auf die spätere jüdische Sitte, dem Todten Lebensmittel mit ins Grab zu geben, worauf die Uebersetzung der LXX: *οὐκ ἔδοκα ἀπ' αὐτῶν τῷ τεθνηκότι* hinzudeuten scheint. Zu v. 15 vgl. Jes. 63, 15.

V. 16—19. Am Schlusse seiner Rede faßt Mose den ganzen Inhalt derselben noch in die kräftige Mahnung zusammen: Israel soll dem Herrn seinem Gotte durch herzinnige und seelenvolle Beobachtung seiner Gebote Anlaß zur Erfüllung der verheißenen Verherrlichung seines Volkes geben. V. 16. An diesem Tage befielt der Herr Israel diese Gesetze und Rechte, damit es sie von ganzem Herzen und ganzer Seele halte, vgl. 6, 5. 10, 12 ff. Darin liegen zwei wichtige Momente v. 17 ff. Das Anhören und Aufnehmen der vorgelegten Gesetze vonseiten Israels enthält die tatsächliche Erklärung, daß das Volk Jehova als seinen Gott annehmen und in seinen Wegen wandeln wolle (v. 17); die Vorlegung des Gesetzes vonseiten des Herrn ist eine tatsächliche Bestätigung seiner Verheißung, daß Israel sein Eigentumsvolk sein solle, welches er über alle Völker verherrlichen werde (v. 18 f.). „Den Herrn hast du heute sagen lassen dir Gott zu sein" d. h. ihm Anlaß gegeben, dir zu sagen: er wolle dein Gott sein, als dein Gott sich dir bezeugen, „und zu wandeln in seinen Wegen und zu halten seine Gesetze u. s. w." für: und daß du in seinen Wegen wandeln und seine Gesetze halten wollest. Die Annahme Jehova's zu seinem Gotte schloß *eo ipso* die Willigkeit, in seinen Wegen zu wandeln, in sich. — V. 18 f. Zugleich aber hat Jehova dem Volke sagen lassen, daß es sein wertes Eigentumsvolk sei, wie er geredet hat Ex. 19, 5 f., und daß er es, wenn es alle seine Gebote halte, zum höchsten über alle Völker, die er geschaffen, setzen werde „zum Lobpreise und zum Namen und zur Herrlichkeit" d. h. zu einem Gegenstande des Preises und Ruhmes und der Verherrlichung Gottes, des Herrn und Schöpfers Israels, unter allen Völkern, vgl. Jer. 33, 9 u. 13, 11. Zeph. 3, 19 f. „Und daß es ein heiliges Volk dem Herrn werden solle", wie er schon Ex. 19, 6 geredet hat. Die Heiligung Israels ist Zweck und Ziel seiner göttlichen Erwählung und vollendet sich in der Herrlichkeit, zu der das Volk Gottes erhoben werden soll. Vgl. die Erkl. zu Ex. 19, 5 u. 6. Das *hiph.* הֶאֱמִיר, das sich nur

hier findet, hat keine andere Bedeutung als: jemanden sagen lassen oder ihm Anlaß geben zu sagen, die auch hier vollkommen paßt, wogegen die angebliche Bed. „erheben" weder an den paraphrasirenden Deutungen unserer Vv. in den alten Versionen, noch an dem *hitp.* Ps. 94, 4 eine haltbare Stütze hat, dazu noch in v. 17 gar nicht anwendbar ist.

III. Die dritte Rede oder die Bundeserneuerung. Cap. XXVII—XXX.

Die Bundschließung im Lande Moab, wie die lezte Rede dieses Abschnittes (c. 29 u. 30) in der Ueberschrift (28, 69) und im Eingange (29, 9 ff.) bezeichnet wird, d. h. die Erneuerung des am Horeb geschlossenen Bundes, begint mit der Verordnung, nach dem Uebergange über den Jordan im Lande Canaan das Gesetz feierlich aufzurichten (c. 27). Hierauf folgt eine ausführliche Darlegung der Segnungen und Flüche, welche das Volk je nach seiner Stellung zum Gesetze treffen werden (c. 28). Endlich stelt Mose in feierlicher Anrede das ganze Volk vor das Angesicht des Herrn, und hält ihm in gewaltigen, erschütternden Worten nochmals den Segen und den Fluch vor, mit der Mahnung, den Segen und das Leben zu wählen (c. 29 u. 30).

Cap. XXVII. Von der Aufrichtung des Gesetzes im Lande Canaan.

Die Verordnung hierüber zerfält in zwei Vorschriften; a) in v. 1—8 die: nach dem Eintritt in Canaan große, mit Kalk überzogene Steine auf dem Berge Ebal aufzurichten und einen Altar daselbst zu erbauen zur Darbringung von Brand- und Schlachtopfern und das Gesetz auf diese Steine zu schreiben; b) in v. 11—26 die: auf den Bergen Garizim und Ebal den Segen und Fluch des Gesetzes zu verkündigen. Diese beiden Vorschriften werden durch die Aufforderung, das Gesetz zu befolgen (v. 9 u. 10) mit einander verbunden, wodurch der innere oder sachliche Zusammenhang derselben auch äußerlich hervortritt. — Die Ausführung dieser Verordnung nach dem Einzuge Israels in Canaan wird Jos. 8, 30—35 berichtet. Die Handlung selbst hat symbolische Bedeutung. Die Aufzeichnung des Gesetzes auf Steine, die man auf einem Berge in der Mitte des Landes aufrichtete, mit der feierlichen Verkündigung von Segen und Fluch war ein tatsächliches Bekentnis Israels zum Gesetze des Herrn, eine Realerklärung, daß es das Gesetz zur Norm und Richtschnur seines Lebens und Handelns in dem Lande, das der Herr ihm zum Erbe gegeben, machen wolle.

V. 1—10. Die Aufforderung v. 1, das ganze Gesetz zu halten (שָׁמוֹר *infin. abs.* für den *imper.* wie Ex. 13, 3 u. ö.), mit welcher die folgenden Vorschriften eingeleitet werden, deutet von vornherein den Zweck an,

zu welchem das Gesetz auf Steine geschrieben in Canaan aufgerichtet werden soll, nämlich als ein öffentliches Zeugnis dafür, daß das in Canaan einziehende Israel in dem Gesetze seine Lebensnorm und Lebensmacht habe. Den Befehl hiezu gibt Mose mit den Aeltesten, weil diese nach Mose's Tode die Ausführung zu besorgen hatten; dagegen sind in v. 9 die Priester neben Mose genant, weil die Aufsicht über die Befolgung der göttlichen Gebote ihnen besonders oblag. — V. 2 u. 3 enthalten die Verordnung im Allgemeinen, v. 4—8 die weitere Ausführung derselben. In der Zeitbestimmung: „am Tage da ihr über den Jordan gehet in das Land u. s. w." ist בְּיוֹם nicht zu pressen, sondern יוֹם wie Gen. 2, 4. Num. 3, 1 u. a. in weiterer Bedeutung gebraucht von der Zeit, wann Israel in das Land gekommen sein, dasselbe eingenommen haben wird. Die aufzurichtenden Steine soll man mit Kalk oder Gyps (ob שִׂיד Kalk oder Gyps bedeute, ist nicht auszumachen) überziehen und darauf alle Worte des Gesetzes schreiben, also die Schrift nicht in die Steine eingraben und diese dann mit Kalk überziehen (*J. D. Mich. Ros.*), sondern die Schrift auf die übertünchten Steine auftragen, wie es in Aegypten Sitte war, wo die Wände von Gebäuden und auch monumentale Steine, die man mit Figuren und Hieroglyphen bemalen wolte, zuerst mit einem Mörtel von Kalk oder Gyps beworfen und dann die Figuren in diesen eingearbeitet wurden; s. die Zeugnisse von *Minutoli, Heeren, Prokesch* bei *Hgstb.* Beitr. II S. 464 f. u. die BB. Mose S. 89. Der Zweck dieser Aufzeichnung war ja nicht der, das Gesetz auf diese Weise unverändert auf die Nachwelt zu bringen, sondern wie schon angegeben nur der, ein öffentliches Bekentnis des Volks zu demselben darzustellen, zunächst für die Generation, die das Land in Besitz nahm, und für die Nachwelt nur insofern, als dieser Act im B. Josua verzeichnet und dadurch den künftigen Geschlechtern überliefert wurde. V. 3. Auf die Steine sollen geschrieben werden „alle Worte dieses Gesetzes", also selbstverständlich nicht blos die Segenssprüche und Flüche v. 15 — 26 (nach *Joseph. Ant. IV, 8, 44. Masius, Cler.* u. A.), auch nicht blos das Deuteronomium (*J. Gerh. A. Osiand. Vater* u. A.), da dieses kein selbständiges „zweites Gesetz" enthält, sondern das ganze Mosaische Gesetz, freilich nicht der gesamte Pentateuch mit seinen geschichtlichen Erzählungen, geographischen, ethnographischen und andern Nachrichten, sondern nur der gesetzliche Inhalt desselben, die Gebote, Satzungen und Rechte der Thora. Ob aber alle 613 Gebote, die nach jüdischer Zählung (vgl. *Bertheau* die 7 Gruppen mos. Ges. S. XII) der Pentat. enthält, oder nur die Quintessenz derselben, mit Weglassung der vielfachen Wiederholungen verschiedener Gebote, das läßt sich nicht bestimmen und ist auch für die Sache von keinem Belange. Der beabsichtigte Zweck wurde erreicht durch Aufschreibung des wesentlichen Kernes des ganzen Gesetzes; doch läßt sich auch die Möglichkeit, daß alle Gebote aufgeschrieben wurden, natürlich ohne die ihnen beigegebenen Begründungen und Ermahnungen, nicht mit Grund in Abrede stellen, da nicht angegeben ist, wie viel Steine aufgerichtet wurden, sondern nur, daß große Steine, die also viel fassen konten, genommen werden solten. בְּעָבְרְךָ (v. 3) weist auf בְּיוֹם אֲשֶׁר תַּעַבְרוּ v. 2 zurück. In dem Satze: „auf daß du kommest in das Land,

welches Jehova d. G. dir gibt u. s. w." schließt das Kommen den dauernden Besitz des Landes in sich. Nicht blos das Betreten oder Erobern Canaans, sondern das Behaupten des eroberten Landes als bleibendes, erbliches Eigentum war Israel verheißen und dieser Verheißung wird es sich nur dann auf die Dauer erfreuen, wenn es das Gesetz seines Gottes in dem Lande aufrichtet und beobachtet. אֶרֶץ זָבַת s. Ex. 3, 8. — V. 4—8. In der weiteren Ausführung dieser Verordnung bestimt Mose zuerst den Ort, wo die Steine aufgerichtet werden sollen, nämlich auf dem Berge Ebal (s. zu 11, 29) — nicht auf dem Garizim, nach der Lesart des samaritanischen Pentateuchs; denn daß diese Lesart eine willkürliche Aenderung ist, kann nach den Erörterungen von *Verschuir, dissertt. phil. exeg. diss. 3* und *Gesenius, de Pentat. Samar. p. 61* als ausgemacht gelten. Das folgende וְשַׂדְתָּ וגו׳ ist Wiederholung in der altertümlichen Weise der hebr. Geschichtschreibung. Daran schließt sich v. 5 — 7 die neue, weitere Vorschrift: auf dem Ebal einen Altar zu bauen und auf demselben Brand- und Schlachtopfer zu opfern. Keiner Widerlegung bedarf die Meinung, daß dieser Altar aus den mit dem Gesetze beschriebenen Steinen oder doch einem Teile derselben erbaut werden solte (*Cler. J. H.* u. *J. D. Mich. Schultz*), da sie in den Textesworten nicht den geringsten Anhalt hat. Denn diesen zufolge soll der Altar aus unbehauenen Steinen (also nicht den mit Kalk überzogenen) erbaut werden nach der Vorschrift Ex. 20, 22 (25); s. die Erkl. d. St., wo der Grund dieser Vorschrift erörtert worden. Als Ort für die Aufrichtung der Steine mit dem darauf geschriebenen Gesetze wie für den Altar und die Opferfeier bei demselben wird der Ebal erkoren, auf dem die Flüche verkündigt werden sollen, nicht der für die Segenssprechung bestimte Garizim, aus dem nämlichen Grunde, aus dem auch in v. 14 ff. nur die zu verkündenden Fluchformeln, nicht aber auch die Segenssprüche, mitgeteilt sind, nämlich nicht sowol deshalb, weil das Gesetz in Verbindung mit dem Fluche zu dem sündigen Menschen eindringlicher redet als in der mit der Verheißung, oder weil der Fluch, da er sich im Leben überall zeigt, glaubwürdiger klingt als die Verheißung (*Schultz*), sondern vielmehr „um — wie die *Berleburger* Bibel sich ausdrükt — zu zeigen, wie das Gesetz und die Haushaltung des A. T. vornämlich den um der Sünde willen auf dem ganzen menschlichen Geschlechte liegenden Fluch würde rügen, um ihr Verlangen nach dem Messia zu erwecken, der den Fluch solte hinwegnehmen und den wahren Segen zuwegebringen." Denn mag immerhin die Hindeutung auf den Messias hier ferne liegen, so ist doch durch diese Anordnung unstreitig die Warheit angedeutet, daß das Gesetz dem Menschen bei der sündigen Beschaffenheit seiner Natur zunächst und zumeist den Fluch bringt, wie Mose selbst dem Volke c. 31, 16 f. ankündigt. Eben deshalb soll ja auch das Gesetzbuch zur Seite der Bundeslade niedergelegt werden als „Zeuge wider Israel" (31, 26). Ein Altar aber wird erbaut für die Opferfeier, um die Aufrichtung des Gesetzes auf den Steinen zu einer Bundeserneuerung zu gestalten und zu weihen. In dem Brandopfer übergibt Israel sich mit seinem Leben und Streben dem Herrn, und in der mit den Heilsopfern verbundenen Opfermahlzeit tritt es in den Genuß der Gnadengüter seines

Gottes ein, um die Seligkeit der Lebensgemeinschaft mit ihm zu schmekken. Durch die Verbindung der Opferfeier mit der Aufrichtung des Gesetzes bezeugt Israel tatsächlich, daß in der Befolgung des Gesetzes sein Leben und seine Seligkeit begründet sei. Die Opfer und die Opfermahlzeit haben hier dieselbe Bedeutung wie bei der Bundschließung am Sinai Ex. 24, 11. — In v. 8 wird das Aufschreiben des Gesetzes auf die Steine wiederholt geboten mit der näheren Bestimmung בָּאֵר הֵיטֵב „recht deutlich". Wegen בָּאֵר vgl. 1, 5, und הֵיטֵב wie 9, 21 u. ö. — Das Aufschreiben des Gesetzes ist zulezt erwähnt als das Wichtigste, nicht etwa weil es erst nach der Opferfeier geschehen solte. Die einzelnen Bestimmungen sind nicht chronologisch, sondern sachlich geordnet.

Die folgenden Worte Mose's v. 9 u. 10: „schweig (הַסְכֵּת ἅπ. λεγομ. nach dem arab. سكت IV schweigen) und höre Israel, heute bist du zum Volke geworden dem Herrn u. s. w. geben die Bedeutung des angeordneten Actes an, obgleich sie zunächst nur zum aufmerksamen Anhören des weiter folgenden Befehles auffordern. Indem Israel durch die feierliche Aufrichtung des Gesetzes in Canaan den Bund mit dem Herrn erneuert oder von neuem in den Bund mit ihm tritt, wird es zum Volke Gottes und verpflichtet sich damit zugleich, auf die Stimme des Herrn zu hören und seine Gebote zu halten, wie dies schon gegenwärtig geschieht, vgl. 26, 17 f.

V. 11—26. Mit der feierlichen Aufrichtung der Steine mit dem darauf geschriebenen Gesetze soll Israel zugleich den Segen und den Fluch des Gesetzes dem Lande übergeben, wie schon 11, 29 geboten worden, nämlich, wie jene Vorschrift hier näher bestimt wird, das Volk selbst soll den Segen und den Fluch feierlich aussprechen, jenen auf dem Garizim, diesen auf dem Ebal. Ueber die Lage dieser Berge s. zu 11, 29. Zu diesem Behufe sollen 6 Stämme auf oder an dem Garizim und 6 auf oder an dem Ebal sich aufstellen. Den Segen sollen sprechen die von den ordentlichen Frauen Jakobs abstammenden Stämme Simeon, Levi, Juda, Isaschar, Joseph und Benjamin, den Fluch Ruben mit den beiden Söhnen von Lea's Magd Silpa und Sebulon mit Dan und Naphtali, den Söhnen von Rahels Magd Bilha. Die Segenssprechung den von den eigentlichen Frauen Jakobs abstammenden Stämmen zu übertragen, lag insofern nahe, als die Söhne der Frauen eine höhere Stellung denn die Söhne der Mägde einnahmen, gleichwie der Segen einen Vorzug vor dem Fluche hat. Um aber die Teilung in 2×6 zu ermöglichen, mußten von den 8 Söhnen der Frauen 2 den fluchsprechenden zugesellt werden. Diese Wahl traf Ruben, weil er seine Erstgeburtswürde durch Blutschande verwirkt hatte (Gen. 49, 4) und Sebulon als den jüngsten Sohn der Lea. יַעַמְדוּ עַל הַקְּלָלָה „sie sollen stehen auf den Fluch hin" d. h. um den Fluch auszusprechen. — V. 14. „Und die Leviten sollen anheben und zu allen Männern Israels sprechen mit hoher (lauter) Stimme", d. h. sie sollen die einzelnen Segens- und Fluchformeln aussprechen, den Stämmen zugewendet, welchen die Aussprüche gelten, und alle Männer Israels sollen darauf mit Amen antworten, um hiedurch den Segen und den Fluch als von ihnen gesprochen auf sich zu nehmen; ähnlich wie es bei dem priesterlichen Segen Num. 5,

22 und bei jeder Eidesleistung geschah, bei der auch der Schwörende den ihm vorgesprochenen Eid durch sein Amen auf sich nahm. הַלְוִיִּם sind aber nicht die Glieder des Stammes Levi überhaupt, sondern diejenigen, „in welchen sich der geistliche Charakter Levi's am entschiedensten herausstelt" (*Baumg.*), d. h. die levitischen Priester, als die Bewahrer und Lehrer des Gesetzes, die nach Jos. 8, 33 die Bundeslade trugen. Aus dieser Stelle, wo die Ausführung der mosaischen Verordnung berichtet wird, erfahren wir, daß die levitischen Priester mit der Bundeslade sich in der Mitte zwischen beiden Bergen aufstelten, und das Volk der Lade gegenüber zu beiden Seiten Stellung nahm, 6 Stämme am Garizim und 6 am Ebal. Die in der Mitte bei der Bundeslade stehenden Priester sprachen dann die einzelnen Segens- und Fluchformeln aus, worauf je 6 Stämme mit Amen antworteten. Aus dem כָּל־אִישׁ יִשְׂרָאֵל ergibt sich unzweideutig, daß bei diesem Acte das Volk nicht durch seine Aeltesten oder Häupter vertreten, sondern in allen seinen erwachsenen d. h. über 20 Jahr alten Männern gegenwärtig war, womit auch Jos. 8, 33 — richtig verstanden — harmonirt.

In v. 15—26 folgen 12 Flüche, *zwölf* nach der Zahl der Stämme Israels. Der erste ist gegen die gerichtet, die Schnitz- oder Gußbilder von Jehova machen und im Geheimen aufstellen, also gegen heimliche Uebertretung des zweiten Gebotes (Ex. 20, 4); der zweite gegen die Verachtung oder Verunehrung der Eltern (Ex. 21, 17); der dritte gegen die Grenzverrücker (19, 14); der vierte gegen den, der einen Blinden auf dem Wege irre führt (Lev. 19, 14); der fünfte gegen den, der das Recht der Waisen und Witwen beugt (24, 17), der sechste gegen die Blutschande mit der Mutter (23, 1. Lev. 18, 8); der siebente gegen das Laster der unnatürlichen Unzucht (Lev. 18, 23); der achte und neunte gegen die Blutschande mit der Schwester und der Schwiegermutter (Lev. 18, 9 u. 17); der zehnte gegen den heimlichen Todtschlag (Ex. 20, 13. Num. 35, 16 ff.); der elfte gegen den Justizmord — wer Geschenk nimt zu schlagen eine Seele (nämlich) unschuldiges Blut (Ex. 23, 7 f.); der zwölfte endlich gegen den, der nicht aufrichtet die Worte dieses Gesetzes, sie zu tun, der die Gesetze nicht zur Norm und Richtschnur seines Lebens und Handelns macht. Aus diesem lezten, jeder Uebertretung des Gesetzes geltendem, Fluche folgt deutlich, daß die vorher genanten einzelnen Sünden und Uebertretungen nur beispielsweise herausgehoben sind, und zwar meist solche, die sich der gerichtlichen Cognition leicht entziehen. Zugleich „erweist sich in diesem lezten Ausspruche, dem Inbegriffe der früheren, das Amt des Gesetzes vorzugsweise als ein Amt, welches die Verdamnis verkündigt. Eine jede wissentliche Uebertretung des Gesetzes unterwirft den Sünder dem göttlichen Fluche, von welchem uns nur der, der ein Fluch für uns geworden, befreien kann. Gal. 3, 10. 13" (*O. v. Gerl.*). — Ueber den Grund, weshalb keine Segenssprüche mitgeteilt sind, vgl. die Bemerk. zu v. 4. Da die Flüche gegen specielle Uebertretungen des Gesetzes nur beispielsweise besonders schwere Sünden erwähnen, so ließen sich aus dem Gesamtinhalte des Gesetzes leicht entsprechende Segenssprüche ausheben, z. B. gesegnet sei, wer dem Herrn seinem Gotte treu

nachfolgt, oder ihn von Herzen liebt, wer Vater und Mutter ehrt u. dgl., und endlich der gesamte Segen des Gesetzes in die Worte: gesegnet sei, wer die Worte dieses Gesetzes aufrichtet, sie zu tun, zusammenfassen.

Cap. XXVIII, 1—68. Segen und Fluch.

Um die Bedeutung sowol des Segens, welchen Israel auf dem Garizim, als des Fluches, den es auf dem Ebal ausrufen soll, dem ganzen Volke in der eindringlichsten Weise ans Herz zu legen, entfaltet Mose nun den Segen der Gesetzestreue und den Fluch der Gesetzesübertretung in einer längeren Rede, in welcher er die Verheißungen und Drohungen des Gesetzes Ex. 23,20—33 u. Lev. 26 wieder aufnimt, zusammenfaßt, und weiter ausführt.

V. 1—14. Der **Segen**. V. 1. Wenn Israel auf die Stimme des Herrn seines Gottes hören wird, so wird der Herr es zum höchsten aller Völker der Erde machen. Dieser Gedanke, in welchen die Gesetzespredigt c. 26, 19 auslief, bildet das Thema, gewissermaßen die Ueberschrift zu der folgenden Schilderung des Segens, durch welchen der Herr, der näheren Bestimmung in v. 2 zufolge, sein Volk vor allen Völkern der Erde verherrlichen werde. Die unerläßliche Bedingung zur Erlangung dieses Segens ist der Gehorsam gegen das Wort des Herrn oder das Halten seiner Gebote. Um diese *conditio sine qua non* dem Volke recht einzuschärfen, wiederholt sie Mose nicht nur im Eingange v. 2 und in der Mitte v. 9, sondern auch am Schlusse v. 13 f. nochmals in positiver und negativer Form. In v. 2 wird „die Art der Erhöhung Israels angedeutet" (*Schultz*), und dadurch das Thema genauer bestimt und die Ausführung desselben eingeleitet. „Kommen werden über dich alle diese (הָאֵלֶּה die im Folgenden einzeln aufgeführten) Segnungen und dich erreichen." Die Segnungen sind als reale Mächte vorgestelt, welche dem Volke auf dem Fuße nachfolgen und es einholen. — In v. 3—6 wird in 6maliger Wiederholung des בָּרוּךְ die Fülle des göttlichen Segens in allen Lebensbeziehungen geschildert. Gesegnet wird Israel sein in der Stadt und auf dem Felde, den beiden Gebieten, auf welchen das Leben sich bewegt (v. 3); gesegnet die Frucht des Leibes, der Erde und des Viehes d. i. in allen seinen Erzeugnissen (v. 4, vgl. hinsichtlich des Einzelnen 7,13 f.); gesegnet der Korb (26,2), in welchem die Früchte aufbewahrt werden, und der Backtrog (Ex. 12,34), in dem das tägliche Brot bereitet wird (v. 5); gesegnet endlich das Volk in allen seinen Unternehmungen (בּוֹא וָצֵאת vgl. Num. 27, 17). — In v. 7—14 wird der Einfluß und die Wirkung des Segens auf alle Zustände und Lebenslagen des Volkes beschrieben, und zwar v. 7—10 in Bezug auf a. die Stellung Israels zu seinen Feinden (v. 7), b. seine Gewerbe und Hantierung (v. 8), c. seine Stellung zu allen Völkern der Erde (v. 9 f.). Zu beachten sind die Optativformen יִתֵּן und יָצֹר (v. 7. 8), welche zeigen, daß Mose dem Volke den Segen nicht sowol ankündigt als vielmehr anwünscht, weil er weiß, daß Israel die Bedingung, unter der derselbe ihm zuteilwerden soll, nicht immer und nicht vollständig erfüllen wird. „Geben wolle der Herr deine Feinde . . . geschlagen vor dir hin"

d. h. als Geschlagene dir preisgeben (נָתַן לִפְנֵי vor jem. hingeben, ihm preisgeben, vgl. 1,8), so daß sie auf einem Wege gegen dich ausziehen und auf sieben Wegen d. h. in wilder Zerstreuung vor dir fliehen werden, vgl. Lev. 26,7 f. — V. 8. „Entbieten wolle der Herr bei dir den Segen (ihn dir beiordnen, zu deiner Verfügung stellen) in deinen Scheuern (Speichern, Vorrathskammern) und in allem deinem Erwerbe" (מִשְׁלַח יָד s. 12,7). — V. 9 f. „Erhöhen wird dich der Herr sich zum heiligen Volke . . . . so daß alle Völker der Erde sehen werden, daß der Name Jehova's über dir genant ist, und sich vor dir fürchten werden." Zum heiligen Volke hatte der Herr Israel berufen, als er den Bund mit ihm schloß Ex. 19,5 f. Diese Verheißung, auf welche das: „wie er dir geschworen" zurückweist und die darum ein Schwur genant wird, weil sie sich auf die den Patriarchen eidlich (Gen. 22,16) gegebenen Verheißungen gründet, in denselben *implicite* mit gegeben war, wird der Herr an seinem Volke realisiren, die Heiligkeit und Herrlichkeit Israels in die Erscheinung treten lassen, daß alle Völker sie warnehmen, oder sehen werden, „daß der Name des Herrn über Israel genant ist." Der Name des Herrn ist die Offenbarung seines herrlichen Wesens. Er wird genant über Israel, wenn dieses in die Herrlichkeit des göttlichen Wesens verklärt wird, vgl. Jes. 63,19. Jer. 14,9. Dieser Segen ist unter dem A. Bunde an Israel nur in schwachen Anfängen erfült worden, und wird erst bei der Wiederannahme Israels, die nach Röm. 11,25 ff. in der Zukunft bevorsteht, seine volle Erfüllung erlangen. — In v. 11 u. 12 kehrt Mose zurück zu dem irdischen Segen, um diesen weiter zu entfalten. „Ueberfluß wird dir der Herr geben zu Gutem d. h. zu Glück und Gedeihen (vgl. 30,9) an Frucht deines Leibes u. s. w.," vgl. v. 4. Er wird nämlich sein gutes Schatzhaus, den Himmel öffnen, Regen zu geben dem Lande zu seiner Zeit (vgl. 11,14. Lev. 26,4 f.) und das Werk der Hände d. i. den Landbau zu segnen, daß Israel wird Vielen ausleihen können, wie ihm schon 15,6 in Aussicht gestelt ist. — V. 13 f. Durch solchen Segen wird er Israel „zum Haupte machen, nicht zum Schwanze" — ein aus dem Leben gegriffenes Bild (vgl. Jes. 9,13), dessen Sinn klar ist und durch den folgenden Satz mit eigentlichen Worten wiedergegeben wird: „du wirst sein nur zum Hinauf und nicht zum Hinab" d. h. du wirst immer mehr nach oben kommen, an Reichtum, Macht und Ansehen zunehmen. Mit dieser Wendung kehrt die Rede zu ihrem Anfange zurück, um die Segensverheißung mit nochmaliger nachdrucksvoller Erwähnung der Bedingung, von welcher die Erfüllung abhängt (v. 13^b u. 14), abzuschließen. Zu v. 14 vgl. 5,29. 11,28.

V. 15—68. Der **Fluch** für den Fall, daß Israel nicht auf die Stimme seines Gottes hören wird seine Gebote zu halten. Nach der Ankündigung, daß alle diese (die folgenden) Flüche über das ungehorsame Volk kommen werden (v. 15), wird zuerst v. 16—19, wie oben v. 3—6, mit 6 mal wiederholtem אָרוּר der Fluch in seiner Ausbreitung über alle Lebensverhältnisse angekündigt, sodann die Verwirklichung dieser Drohung durch Pest und Krankheiten, Mißwachs, Dürre und Hungersnot, Krieg, Verheerung des Landes und Gefangenführung des Volks in fünf Wendungen v. 20—26; 27—34; 35—46; 47—57 u. 58—68 so geschildert, daß das

Eintreffen dieser von Gott zu verhängenden Strafen in zunehmender Ausdehnung und Furchtbarkeit vor Augen tritt, ohne daß jedoch hier wie in Lev. 26, 14 ff. eine stufenweise Steigerung der Gerichte Gottes für das sich steigernde Widerstreben Israels angekündigt wird; obgleich es sich von selbst versteht, daß nicht alle gedrohten Strafen auf einmal über das Volk hereinbrechen werden. — V. 16—19 correspondiren ganz den Vv. 3—6, um den Fluch als das Widerspiel des Segens darzustellen, wobei nur der Korb und Backtrog vor der Frucht des Leibes u. s. w. genant ist.

V. 20—26. Die *erste* Wendung, in welcher das Hereinbrechen des gedrohten Fluches über das ungehorsame Volk in allen seinen Gestalten angekündigt wird. Zuerst v. 20 im Allgemeinen. „Senden wird der Herr wider dich den Fluch, die Bestürzung und die Drohung in allem Vornehmen deiner Hand, das du ausführst (מְשֻׁלַּח יָד s. 12, 7), bis du vernichtet wirst, bis du schnell umkomst wegen der Bosheit deiner Handlungen, weil du mich verlassen." Die 3 W. מְאֵרָה, מְהוּמָה und מִגְעָרָת sind synonym und zur Verstärkung des Gedankens verbunden. מְאֵרָה Fluch oder Verwünschung, מְהוּמָה die Bestürzung, welche der göttliche Fluch hervorbringt, namentlich die Verwirrung, mit der Gott seine Feinde schlägt, s. zu 7, 23; מִגְעָרָת das Schelten d. i. die Drohung des göttlichen Zornes. — Sodann v. 21 ff. im Besonderen. „Anhaften (ankleben) wolle der Herr dir lassen die Pest, bis er dich vertilgt hat aus dem Lande . . . dich schlagen mit Schwindsucht und Fieber (vgl. Lev. 26, 16), Entzündung, Glut und Schwert, Getraidebrand und Vergilben (der Saat)" — also 7 Krankheiten (die Sieben als Signatur der Werke Gottes), während die Pest als die furchtbarste Feindin des Lebens vorauf besonders genant ist. דַּלֶּקֶת, von דָּלַק brennen, und חַרְחֻר von חָרַר glühen, bezeichnen Entzündungskrankheiten, hitzige Fieber, deren Unterschied von קַדַּחַת sich nicht ermitteln läßt. Statt חֶרֶב Schwert als Werkzeug des Tödtens für Mord und Todtschlag haben *Vulg. Arab.* u. *Sam.* חֹרֶב ausgedrükt: *aestus*, Hitze (Gen. 31, 40) oder Dürre, wonach neben den 4 Uebeln, die das Menschenleben angreifen, 3 Uebel, die das Getraide verderben, genant sein würden. Da jedoch LXX. *Jon. Syr.* u. A. חֶרֶב wiedergeben, so bleibt diese Aenderung fraglich, zumal sich auch חֶרֶב in diesem Zusammenhange verteidigen läßt und gegen חֹרֶב noch das spricht, daß die Dürre erst v. 23 f. gedroht wird. שִׁדָּפוֹן, von שָׁדַף versengen oder schwärzen, und יֵרָקוֹן von יָרַק = ורק grün, gelblich sein, bezeichnen zwei Krankheiten des Getraides, die erste das Verdorren oder Verbrennen der Aehren, das vom Ostwinde herrührt (Gen. 41, 23), die andere das Vergilben oder Gelbwerden der grünen Aehren, daß sie keine Körner tragen, welches in Arabien durch einen warmen Wind erzeugt wird, nach *Forsk.* in *Nieb.'s* Beschr. v. Arab. Vorr. S. 46. — V. 23 f. Dazu furchtbare Dürre ohne einen Tropfen Regen vom Himmel, vgl. Lev. 26, 19. Statt Regen soll Staub und Asche vom Himmel fallen. נָתַן mit dopp. *accus.* construirt: den Regen des Landes zu Staub und Asche machen, als St. u. A. geben. Bei großer Hitze wird in Palästina oft die Luft voll von Staub und Sand, indem der Wind sich zu einem brennenden Sirocco gestaltet, so daß die Luft der Glut an der Oeffnung eines Ofens gleicht (*Robins.* III S. 50). — V. 25 f. Niederlage im Kriege

das Gegenteil des v. 7 verheißenen Segens. Israel soll werden לְזַעֲוָה „zur Hin- und Herbewegung" d. h. so zu sagen „zum Spielball allen Königreichen der Erde" (*Schultz*). וַעֲוָה hier und Ez. 23, 46 ist nicht transponirte und spätere Form für וְזָעָה, welches Jes. 28, 19 eine andere Bedeutung hat, sondern die ursprüngliche, uncontrahirte Form, die später in זוֹעָה zusammengezogen wurde; denn so und nicht וְזָעָה ist das *Chetib* in Jer. 15, 4. 24, 9. 29, 18. 34, 17 u. 2 Chr. 29, 8, wo unsere Drohung wiederholt wird, zu lesen, vgl. *Ew.* 53[b]. — Die Leichname der von den Feinden Erschlagenen sollen den Raubvögeln und wilden Thieren zum Fraße dienen — die größte Schmach, die den Todten widerfahren konte; daher von den Propheten öfter den Gottlosen gedroht, Jer. 7, 33. 16, 4. 1 Kg. 14, 11 u. a.

V. 27—34. Die *zweite* Wendung bringt eine weitere Ausführung der göttlichen Heimsuchung sowol durch Krankheiten Leibes und der Seele als durch feindliche Plünderung und Bedrängnis. In v. 27 sind 4 unheilbare leibliche Krankheiten gedroht: das Geschwür Aegyptens (שְׁחִין s. zu Ex. 9, 9) d. i. die in Aegypten einheimische Form des Aussatzes, die Elephantiasis — *Aegypti peculiare malum* (*Plin. XXVI c. 1. s. 5*), die übrigens von der *lepra tuberosa*, dem knolligen Aussatze (שְׁחִין רָע v. 35 vgl. Hi. 2, 7) nur gradweise, nicht wesentlich verschieden ist, vgl. *Tobler* mediz. Topogr. v. Jerus. S. 51. Mehr über den Aussatz s. oben S. 99 in den dort angef. Schriften. עֳפָלִים von עֹפֶל Anschwellung, Erhöhung, Hügel, bezeichnet Geschwülste, und zwar nach den Rabb. eine Krankheit des Afters, nach *Boch. Hieroz. I p. 381 ed. Ros. mariscae,* Feigwarzen, entsprechend dem arab. عَفَلٌ bei Männern *tumor in posticis partibus,* bei Frauen *durius quoddam οἴδημα in utero* (nach *Schultens ad Maidani proverb. p. 23* bei *Boch. III addid. p. IV*). Mit dieser Krankheit wurden die Philister geschlagen 1 Sam. 5. Die Masoreten haben dem עפלים durchgängig טְחֹרִים substituirt und demgemäß das Wort punktirt, vermutlich weil dieses, das 1 Sam. 6, 11 u. 17 für עפלים 1 Sam. 6, 4. 5 vorkomt, für weniger anstößig galt. — „Krätze und Grind". גָּרָב s. Lev. 21, 20 und חָרַס von חָרַשׂ schaben, kratzen ebenfalls eine Art Krätze, von der es in Syrien und Aegypten mehrere Arten gibt, vgl. *Pruner* Krankh. des Or. S. 142 ff. u. *Tobler* a. a. O. S. 46 f. — V. 28 f. Dazu sollen kommen Wahnsinn, Blindheit und Geistesverwirrung, drei psychische Leiden. Denn obwol עִוָּרוֹן zunächst leibliche Blindheit bedeutet, so führt doch schon die Stellung dieses Wortes zwischen Wahnsinn und תִּמְהוֹן לֵבָב Verwirrung des Herzens d. i. des Verstandes auf geistige Blindheit. Darauf führt auch v. 29, daß Israel am hellen Mittage tappen soll, wie der Blinde in der Finsternis, und seine Wege nicht gelingen machen d. h. den richtigen, zum Ziele und Heile führenden Weg nicht treffen, in seinen Unternehmungen kein Glück, keinen Erfolg haben soll, vgl. Ps. 37, 7. Also an Leib und Seele geschlagen wird es nur (אַךְ wie 16, 15) d. h. ganz und gar bedrükt und beraubt sein alle Zeit. Mit diesen Worten wird die Schilderung des andern Unglücks, der Plünderung des Volkes und Landes durch Feinde v. 30—33, eingeleitet. Weib, Haus, Weinberg, Rind, Esel, Schaf werden von den Feinden weggenommen, Söhne und Töchter in die Sklaverei dahinge-

geben werden vor den Augen des Volks, die es sehen und nach den Kindern, d. h. vor Kummer und Verlangen nach ihnen, verschmachten werden, „und nicht wird deine Hand dir sein zu Gott“ d. h. jede Macht zur Abhilfe dir fehlen. Vgl. über diese sprichwörtliche Ausdrucksweise Gen. 31, 29; und wegen חִכֵּל v. 30 zu 20, 6. — In v. 33 f. wird diese Drohung abschließend zusammengefaßt: Die Feldfrucht und allen Erwerb wird ein fremdes Volk verzehren, Israel nur bedrükt und zerschlagen sein alle Tage und wahnsinnig werden ob dem, was seine Augen ansehen müssen.

V. 35—46. Die *dritte* Wendung. Mit יַכְּכָה יְהוָה nimt Mose in v. 35 die Drohung von v. 27 wieder auf, um die bereits gedrohten Drangsale von einer neuen Seite, nämlich als Zeichen der Verstoßung Israels aus der Bundesgemeinschaft mit dem Herrn, darzustellen. V. 35. Schlagen wird der Herr das Volk mit bösem Geschwüre an den Knieen und Schenkeln unheilbar, von der Fußsohle bis zum Scheitel. שְׁחִין רָע ist die sogen. Gelenk-*lepra*, eine Abart der *lepra tuberosa*, vgl. *Pruner* S. 167. Daß aber die Drohung nicht auf diese Species des Aussatzes zu beschränken ist, ergibt sich aus dem Zusatze: von der Fußsohle bis zum Scheitel, da bei der Gelenk-*lepra* „die obern Körperteile oft fast ganz im normalen Zustande bleiben, und die Kranken nach dem Abfalle der kranken Teile wieder bis zu einem gewissen Grade ihre frühere Gesundheit erlangen“ (*Prun.* a. a. O.). Mose nent diese Art als eine solche Krankheit, die dem davon Ergriffenen das Stehen und Gehen unmöglich macht, und verstärkt die Drohung durch den Zusatz: „von der Fußsohle bis zum Scheitel.“ Der Aussatz schloß aus der Gemeinschaft mit dem Herrn aus, entzog dem Volke den Charakter des Volkes Gottes. — V. 36 f. Dem Verluste des geistlichen Charakters wird die Auflösung der Bundesgemeinschaft folgen. Dieser Gedanke verknüpft v. 36 mit v. 35, nicht der: daß Israel mit dem Aussatze behaftet werde in die Gefangenschaft ziehen müssen und in diesem Zustande den Heiden ein Gegenstand des Abscheues sein (*Schultz*). Der Herr wird das Volk und seinen König zu einem fremden, ihm unbekanten Volke führen, in die Gefangenschaft verstoßen, daß es dort andern Göttern — Holz und Stein (s. 4, 28) — wird dienen müssen (vgl. 4,27f.), und allen Völkern, wohin Gott es treibt, ein Gegenstand des Entsetzens (לְשַׁמָּה), des Sprichworts (מָשָׁל) und der Stichelrede (שְׁנִינָה) werden, vgl. 1 Kg. 9, 7. Jer. 24, 9. — V. 38 ff. Auch im eigenen Lande wird der Fluch auf jede Arbeit und Unternehmung fallen. Viel Aussaat wird wenig zu ernten geben, weil die Heuschrecke die Saat abfrißt; das Pflanzen und Bearbeiten des Weinbergs wird keinen Wein zu trinken liefern, weil der Wurm den Weinstock frißt. הוֹלָעַת ist wol der ἴξ oder ἶξ der Griechen, *convolvulus* der Römer, unser Rebenstecher. V. 40. Viel Oelbäume wird man im Lande haben, aber nicht mit Oel sich salben, weil der Oelbaum ausgereutet oder geplündert wird (יִשַּׁל *niph.* von שָׁלַל wie 19, 5, nicht *Kal* von נָשַׁל, für welches die intrans. Bed. *elabi* unerweislich). V. 41. Söhne und Töchter wird man zeugen, aber nicht behalten, weil sie in die Gefangenschaft wandern müssen. V. 42. Alle Bäume und Früchte des Landes wird der Schwirrer in Besitz nehmen. צְלָצַל von צָלַל, das

Klirren, Schwirren, hier rhetor. Epitheton der Heuschrecken, nicht der Cicade oder Baumgrille, die den Baum- und Bodenfrüchten nicht so viel schadet, daß יָרַשׁ in Besitz nehmen für dieses Thierchen passen würde. V. 43. Dadurch wird Israel ganz verarmen, tiefer und tiefer sinken, dagegen der Fremdling in seiner Mitte immer höher emporkommen — nicht etwa, weil er keinen Besitz hat, vielmehr anderweitigem Erwerbe nachhängt (*Schultz*), sondern weil er mit seinem Habe und Gute vom göttlichen Fluche verschont bleibt, ähnlich wie die Israeliten von den über die Aegypter verhängten Plagen Ex. 9, 6 f. 26. — V. 44. Es wird das Gegenteil von v. 12 u. 13 eintreten. — In v. 45 kehrt die Rede zu ihrem Anfange v. 15 zurück mit der schauerlichen Drohung: „diese Flüche sollen an dir sein zum Zeichen und Wunder und an deinem Samen auf ewig,“ um wenn auch nicht abzuschließen, so doch eine kurze Pause zu machen. Zum Zeichen und Wunder (מוֹפֵת das Staunen und Entsetzen Erregende) werden die Flüche an Israel, insofern sie durch ihre Größe und Furchtbarkeit das übernatürliche Eingreifen Gottes augenfällig zeigen, vgl. 29,23. עַד עוֹלָם gilt dem vom Fluche getroffenen Geschlechte, das ewig verworfen bleibt, ohne daß damit das ganze Volk auf immer verworfen und die Bekehrung und Wiederannahme eines Ueberrestes (שְׁאָר *κατάλειμμα*), eines heiligen Samens (Jes. 10,22. 6,13. Röm. 9,27. 11,5) in Abrede gestelt wird.

V. 47—57. Die *vierte* Wendung. Obschon im Bisherigen bereits alle Seiten des Volkslebens unter den Fluch gestelt sind, so treibt doch die Liebe, sein Volk durch Vorhaltung des furchtbaren Ernstes des göttlichen Zornes vor dem Fluche zu bewahren, den treuen Knecht des Herrn, noch weiter zu gehen und die entsetzlichen Schrecken der Hingabe Israels in die Gewalt der Heiden noch eingehend zu schildern, zuerst in v. 47—57 die grauenvollen Drangsale, die bei der Eroberung des Landes und seiner festen Städte durch Feinde über Israel hereinbrechen werden. V. 47 f. Dafür, daß es nicht dem Herrn seinem Gotte gedient hat mit Freude und fröhlichem Herzen (טוּב לֵבָב wie Jes. 65, 14), „ob der Menge von Allem“ d. h. wegen der Fülle von allen ihm von seinem Gotte geschenkten Gütern, wird es seinen Feinden dienen in Hunger und Durst und Blöße und Mangel an Allem, und ein eisernes Joch tragen d. h. die härtesten Frohndienste leisten müssen, bis es vernichtet wird (הַשְׁמִיד für הַשְׁמִיד wie 7, 24). — V. 49 f. Herbeiführen wird der Herr wider dasselbe aus der Ferne ein barbarisches, hartherziges Volk, das kein Erbarmen kent. מֶרָחוֹק wird durch מִקְצֵה הָאָרֶץ gesteigert. Je ferner, desto furchtbarer erscheint der Feind. Er fliegt daher wie der Adler, der mit gewaltigem Stoße auf seine Beute stürzt und sie mit seinen Krallen pakt; und seine Sprache versteht Israel nicht, so daß es sich mit ihm verständigen, seine Rohheit besänftigen könte. Ein Volk עַז פָּנִים „fest, hart von Angesicht“ d. h. auf das nichts Eindruck macht, vgl. Jes. 50, 7 — Bezeichnung der Frechheit und Unverschämtheit seines Auftretens (Dan. 8, 23 vgl. Prov. 7, 13. 21, 29), das weder Greise noch Knaben verschont. Diese Schilderung paßt zwar auf die Chaldäer, die Hab. 1, 6 ff. Jer. 48, 40. 49, 22. Ez. 17, 3. 7 nach unsern Versen als herbeifliegende Adler geschildert werden, aber nicht auf diese

Feinde Israels allein, sondern überhaupt auf die großen Weltmächte, Assyrer, Chaldäer, Römer, die der Herr als Vollstrecker seines Fluches an seinem widerspenstigen Volke erwekt hat. Aehnlich schildert daher Jesaja c. 5,26. 28,11. 33,19 die Assyrer, namentlich als ein Volk mit unverständlicher Sprache, und c. 13,17 f. die Grausamkeit der Meder mit unverkennbarer Anspielung auf v. 50 unserer Drohung. — V. 51 ff. Dieser Feind wird alle Frucht des Viehes und des Landes, d. h. alles was Viehzucht und Ackerbau dem Volke ergibt, verzehren, ohne ihm etwas übrig zu lassen, bis zu seiner Vertilgung (שִׁגֵּר וגו׳ s. 7,13), und es in allen seinen Thoren (Städten s. 12, 12) bedrängen d. h. belagern, bis die hohen und festen Mauern, auf die man sich verließ, fallen werden (יָרַד wie 20, 20). V. 53. Er wird Israel so bedrängen, daß man in der Bedrängung und Einengung die Leibesfrucht, das Fleisch der eigenen Kinder, wird essen müssen, vgl. hinsichtlich der Erfüllung die Bem. zu Lev. 26, 29. — Diese entsetzliche Not wird v. 54—57 weiter ausgemalt, wobei das בְּמָצוֹר וּבְמָצוֹק וגו׳ (v. 53b) in schauerlichem Klange sich v. 55 u. 57 refrainartig wiederholt. — V. 54f. Der Weichling und Ueppige wird auf seinen Bruder, sein Busenweib und seine übrigen Kinder mißgünstig blicken, „zu geben“ (so daß er nicht geben wird) einem derselben von dem Fleische seiner Kinder das er verzehrt, weil ihm gar nichts übrig geblieben in der Belagerung; תֵּרַע עֵינוֹ sein Auge wird böse sein d. h. neidisch blicken, mißgönnen, vgl. 15, 9. מִבְּלִי הִשְׁאִיר wegen des nicht Uebrigbleibens für sich etwas. כֹּל mit בְּלִי eig. alles nicht d. h. gar nichts. הִשְׁאִיר *infin.* wie 3, 3, s. zu v. 48. — V. 56 f. Die weichliche und üppige Frau, die nicht versucht hat ihren Fuß auf die Erde zu setzen (sich also stets hat tragen lassen auf Sänften oder Eseln, vgl. Jud. 5, 10 u. *Arvieux* Sitten der Beduinen-Ar. S. 143) vor Verzärtelung und Verweichlichung — ihr Auge wird scheel sehen auf ihren Busen-Mann und ihre Kinder וּבִבְנֶיהָ und zwar (אֲשֶׁר *expl.*) wegen (ob) ihrer Nachgeburt, die zwischen ihren Beinen abgeht, und wegen ihrer Kinder, die sie gebiert *sc.* während der Belagerung; denn sie wird sie bei dem Mangel an Allem heimlich essen, also ihren Hunger zuerst an der Nachgeburt zu stillen suchen und dann, wenn sie davon nichts mehr hat, an den Kindern. So entsetzlich wird die Hungersnot sich steigern!

V. 58—68. Die *fünfte* und lezte Wendung. Und doch werden diese entsetzlichen Drangsale noch nicht das Ende der Not sein. Das Vollmaß des göttlichen Fluches wird über Israel ausgeschüttet werden, wenn sein Ungehorsam sich zur Nichtachtung des herrlichen und furchtbaren Namens des Herrn seines Gottes verstocken wird. Dies anzudeuten beschreibt Mose v. 58 das Widerstreben des Volks nicht wie v. 15 u. 45 als Nichthören auf die Stimme des Herrn alle seine Gebote zu halten, die er (Mose) heute gebietet oder die Jehova geboten hat (v. 45), sondern als Nichtachten zu tun alle Worte, die in diesem Buche geschrieben sind, zu fürchten den verherrlichten und furchtbaren Namen, (nämlich) Jehova seinen Gott. הַסֵּפֶר הַזֶּה ist nicht das Deuteronomium, selbst wenn man annehmen wolte, daß Mose die Reden dieses Buches nicht erst gehalten und dann niedergeschrieben, sondern zuerst aufgeschrieben und dann dem

Volke vorgelesen habe (s. zu 31, 9), sondern das Gesetzbuch d. h. der Pentateuch, soweit er damals fertig war. Dies ergibt sich schon aus v. 60 f. wonach in diesem Gesetzbuche schlimme Krankheiten Aegyptens geschrieben sind, was auf den Exodus hinweist, wo unter den ägyptischen Plagen schlimme Krankheiten vorkommen. Ueberhaupt konte es Mosen nicht in den Sinn kommen, das Volk blos zum Halten der Gesetze des Deuter. verpflichten zu wollen, da dieses Buch nicht alle wesentlichen Gesetze des Bundes enthält und gar nicht darauf angelegt ist, ein selbständiges Gesetzbuch zu bilden. Der Infinitivsatz לְיִרְאָה וגו׳ dient zur Erläuterung des voraufgegangenen לַעֲשׂוֹת וגו׳, gleichviel ob man beide Sätze einander coordinirt oder den zweiten dem ersten subordinirt. Das Tun aller Gebote des Gesetzes muß sich zeigen, bewähren in dem Fürchten des geoffenbarten Namens des Herrn. Wo diese Furcht fehlt, da wird die äußerliche Befolgung der Gebote nur pharisäische Werkgerechtigkeit sein, die der Uebertretung des Gesetzes gleichkomt. Das Object der Gottesfurcht darf aber nicht sein ein Gott nach menschlichen Vorstellungen vom göttlichen Wesen und Walten, sondern soll sein „dieser verherrlichte und furchtbare Name“ d. h. Jehova der absolute Gott, wie er sich in seinem Walten auf Erden verherrlicht und furchtbar erweist. הַשֵּׁם wie Lev. 24, 11. נִכְבָּד in reflex. Bed. wie Ex. 14, 4. 17 f. Lev. 10, 3. — V. 59. Wird Israel dies nicht tun, so wird der Herr wunderbar machen seine und seines Samens Schläge d. h. das Volk und seine Nachkommen mit außerordentlichen Schlägen heimsuchen, mit großen und andauernden Schlägen und mit bösen und andauernden Krankheiten, (v. 60) und wird alle Seuchen Aegyptens über dasselbe bringen. וְהֵשִׁיב zurückwenden, insofern als Israel durch die Erlösung aus Aegypten von ihnen befreit ist. מַדְוֵה ist als Collectivum mit dem Plural construirt. — V. 61. Auch alle Krankheit und jeder Schlag, der in diesem Gesetzbuche nicht geschrieben, (גַּם ist steigernd) — nicht nur die in dem Gesetzbuche geschriebenen, sondern auch die nicht darin stehen. Zu den Krankheiten Aegyptens, die im Gesetzbuche geschrieben, gehören Viehpest, Blattern, Sterben der Erstgeburt Ex. 9,1—10. 12,29), zu den Schlägen (מַכָּה) die übrigen Plagen, Frösche, Stechmücken, Hundsfliegen, Hagel, Heuschrecken, Finsternis, Ex. 8—10. יַעֲלֵם die ungewöhnliche härtere Bildungsweise für יַעֲלֵם Jud. 16, 3 vgl. *Ew.* §. 138a. — V. 62. Dadurch soll Israel fast ganz aufgerieben werden. „Ihr werdet übrig bleiben in wenig Leuten (geringer Zahl, vgl. 26, 5), statt daß ihr zahlreich wie die Sterne waret.“

V. 63 ff. Ja der Herr wird seine Freude an der Vernichtung und Vertilgung Israels haben, gleichwie es ihm Freude gemacht hat, demselben wolzutun und es zu mehren. Mit dieser kühn anthropopathischen Ausdrucksweise will Mose dem Volke die lezte Stütze falschen Vertrauens auf die göttliche Barmherzigkeit entreißen. So sehr die Sünde des Menschen Gott betrübt und so wenig er am Tode des Gottlosen Gefallen hat, so fordert doch die Heiligkeit seiner Liebe eben so entschieden die Bestrafung und Ausrottung derer, die den Reichtum seiner Güte und Langmut verachten, so daß er in Gericht und Vertilgung der Gottlosen seine Herrlichkeit nicht weniger offenbart als im Woltun und Segnen. —

V. 63b u. 64. Diejenigen, welche den Seuchen und Schlägen Gottes nicht erlegen sind, werden aus dem Lande ihres Erbteiles herausgerissen (נָסַח) und unter alle Völker, bis ans Ende der Erde zerstreut werden, und dort andern Göttern dienen müssen, die Holz und Stein sind, kein Leben, keine Empfindung haben, also auch kein Gebet erhören können, aus keiner Not zu erretten vermögen, vgl. 4, 27 ff. — V. 65 f. Unter alle Völker verbannt wird Israel nirgends Ruhe und Rast finden, „nicht Ruhe für deine Fußsohle" d. h. keine Stätte, da du deinen Fuß ruhig hinsetzen und bleiben köntest, und keinen Frieden im Herzen haben. Zur äußern Not heimatloser Verbannung wird hinzukommen, „ein zitternd Herz, Verschmachten der Augen (des Lebenslichts) und Verzagen der Seele," vgl. Lev. 26, 36 ff. — V. 66. „Dein Leben wird aufgehangen sein dir gegenüber," d.h. einem dir teuren Gegenstande gleich, der vor deinen Augen an dünnem Faden hängt und jeden Augenblick losreißen kann (*Kn.*), also beständig in der größten Gefahr schweben. „Nicht wirst du an dein Leben glauben" d. h. du wirst an seiner Erhaltung verzweifeln, vgl. Hi. 24, 22.[1] — V. 67. Am Morgen wird man sich den Abend und am Abend wieder den Morgen herbeiwünschen — vor beständiger Furcht und Angst über das, was jeder Tag, jede Nacht bringen kann. — V. 68. Zulezt nent Mose das Schlimmste, die Zurückführung nach Aegypten in schmachvolle Sklaverei. „War der Auszug die Geburt des Volkes Gottes als solchen, so ist die Rükkehr der Tod" (*Schultz*). „Auf Schiffen" d. h. auf eine Weise, bei der jede Möglichkeit des Entfliehens abgeschnitten ist. Der Zusatz: „auf dem Wege, von dem ich dir gesagt, du solst ihn nicht wieder sehen" ist nicht nähere Erklärung des בָּאֳנִיּוֹת, denn Israel war ja nicht auf Schiffen aus Aegypten gezogen, sondern zu Lande durch die Wüste, vielmehr dient derselbe nur zur Verstärkung des תֻּשַׁבְתְּךָ מִצְרַיִם in dem Sinne: Gott wird dich einen Weg ziehen lassen, den du im Falle treuer Anhänglichkeit an den Herrn nie hättest wiedersehen sollen. Dies war der Weg nach Aegypten, der Sache nach die Rükkehr in dieses Land, die Israel nie wieder erleben solte, nämlich die Rükkehr in die Sklaverei. „Dort werdet ihr verkauft werden euren Feinden zu Knechten und Mägden und wird kein Käufer sein" d. h. niemand euch zu Sklaven kaufen wollen. Schon dieser die äußerste Verachtung andeutende Zusatz reicht hin zur Widerlegung des bereits oben S. 491 f. zurückgewiesenen Einfalles von *Ew., Riehm* u. A., daß dieser V. sich auf Psammetich bezöge, der sich von Manasse habe israelitisches Fußvolk schicken lassen. Aegypten ist nur genant als ein Land, wo Israel in schmachvoller Knechtschaft gelebt hat. „Als Erfüllung kann man allerdings anführen, daß Titus 17000 erwachsene Juden zu schweren Arbeiten nach Aegypten schikte und die unter 17 Jahr alten versteigern ließ (*Joseph. d. bell. jud. VI, 9, 2*), daß abermals unter Hadrian unzählige Juden bei Rahels Grab verkauft wurden (*Hieron. ad Jer. 31*). Allein das Wort Gottes ist nicht so eng, daß es sich auf ein einzelnes Factum beschränken ließe. Die Flüche erfülten sich zur Römerzeit in Aegypten *cf. Philo in Flacc.* und *leg. ad Cajum,* erfülten sich aber auch während des Mittelalters in erschrecklicher Weise, vgl. *Depping,* die Juden im Mittelalter, und erfüllen sich noch immerdar, wenn auch jezt gar oft weniger fühlbar" (*Schultz*). — V. 69 ist nicht Unterschrift zu c. 5—28, wie *Schultz, Kn.* u. A. meinen, sondern Ueberschrift zu c. 29 u. 30, die von der v. 69 erwähnten Schließung des Bundes handeln, vgl. 29, 11. 13.

1) *Non vidi locum qui clarius miseriam malae conscientiae disserat, tam aptis et propriis tum verbis tum sententiis. Sic enim affectus est qui Deum offensum habet i. e. qui peccati conscientia vexatur. Luther.*

Cap. XXVIII, 69 — XXX, 20. Die Bundschliessung im Lande Moab.

Die c. 29 u. 30 folgenden Reden werden in der Ueberschrift 28, 69 angekündigt als „Worte (Reden) des Bundes, welchen Jehova Mosen befohlen hat zu schließen mit den Söhnen Israels außer dem Bunde, den er mit ihnen am Horeb geschlossen", und bestehen nach 29, 9 ff. in der feierlichen Aufforderung an das gesamte Volk, in den Bund einzutreten, welchen der Herr mit ihm heute schließe, also genau genommen nur in einer neuen Vorhaltung des Bundes, den der Herr mit dem Volke am Horeb geschlossen hatte, oder in einer neuen Verpflichtung des Volks zum Halten des Bundes, der am Horeb durch Opfer und Besprengung des Volks mit dem Opferblute geschlossen worden war (Ex. 24). Eine Wiederholung dieses Actes war nicht nötig, weil dieser Umstand troz der vielfachen Uebertretungen des Volks doch vonseiten Gottes nicht aufgehoben war, sondern als rechtsgiltig noch in Kraft bestand. Diese Verpflichtung des Volks zur Bundeserfüllung von seiner Seite leitet Mose ein mit einer Erinnerung an alles, was der Herr für Israel getan (29, 1—9); dann folgt die Aufforderung in den Bund zu treten, den der Herr jezt mit ihnen schließe, um ihnen Gott zu sein und seine Verheißungen an ihnen zu erfüllen (v. 9—14), mit der wiederholten Hinweisung auf die drohenden Strafen des Abfalls (v. 15—28) und die endliche Wiederbegnadigung auf Grund ernster Buße und Rükkehr zum Herrn (30, 1—14), und schließlich noch die feierliche Beschwörung, von dem vorgelegten Segen und Fluche den Segen zu wählen (v. 15—20).

Cap. XXIX. V. 1—8. Der Eingang v. 1a gleicht dem 5, 1. „Ganz Israel" ist das Volk in allen seinen Gliedern, s. v. 9 f. — Israel hat zwar die großen Taten des Herrn in Aegypten gesehen (v. 1b u. 2 vgl. 4, 34. 7, 19), aber Jehova hat ihnen nicht gegeben ein Herz d. h. Verstand zu erkennen, Augen zu sehen und Ohren zu hören bis auf diesen Tag. Mit dieser Klage will Mose die bisherige Unempfänglichkeit des Volks gegen die Gnadenerweisungen des Herrn nicht entschuldigen, sondern nur die Notwendigkeit der wiederholten Hinweisung auf die göttlichen Gnadentaten motiviren und das Volk zur rechten Beherzigung derselben antreiben. *Praeteriti temporis socordiam exprobrando ad studium intelligendi eos stimulat: acsi diceret, nimis diu obstupuisse ad tot miracula, ideoque non esse amplius cunctandum, quin expergefacti melius ad Deum attendant. Calv.* Der Herr hat dem Volke noch kein vernehmendes Herz u. s. w. gegeben, weil das Volk noch nicht darum gebeten

hat, weil ihm das Bedürfnis hiefür noch fehlte, vgl. 5,26. — V. 4ff. Bei der Erinnerung an die göttliche Gnadenleitung Israels in der Wüste geht die Rede Mose's unvermerkt in die Rede des Herrn über, wie 11,14. Zu v. 4f. vgl. 8,3.4; zu v. 6 vgl. 2,26ff. u. 3,1ff. 12ff. — V. 8. Diese Woltaten des Herrn verpflichten zu Gehorsam und Treue. „So haltet die Worte dieses Bundes u. s. w.", vgl. 8,18. הִשְׂכַּלְתֶּם weise handeln, wie 32,29, wobei zu beachten, daß Jehova selbst Israels Weisheit ist (4,6) und das Trachten nach dieser Weisheit Glück und Heil bringt, vgl. Jos. 1,7f.

V. 9—14. Aufforderung in den Bund des Herrn einzutreten, nämlich innerlich, um den Bund zur Herzenssache, zur Lebensangelegenheit zu machen. — V. 9ff. „Heute", da ihnen das Bundesgesetz und Bundesrecht vorgelegt wird, steht das ganze Volk vor dem Herrn, niemand ausgenommen — die Häupter und die Stämme, die Aeltesten und die Amtleute, alle Männer Israels. Die beiden Glieder sind parallel. Die Häupter des Volks sind die Aeltesten und Amtleute, und die Stämme bestehen aus allen Männern Israels. Sprachwidrig übersetzen LXX u. *Syr.*: die Häupter eurer Stämme. — V. 10. Der Bund des Herrn erstrekt sich aber nicht blos auf die Männer Israels, er umfaßt auch die Weiber und Kinder und den Fremdling, der sich Israel angeschlossen hat, wie die mit Israel ausgezogenen Aegypter Ex. 12,38. Num. 11,4 und die Midianiter, die sich mit Hobab den Israeliten anschlossen Num. 10,29, bis zu dem allerniedrigsten Knecht herab, „von deinem Holzhauer bis zu deinem Wasserschöpfer," vgl. Jos. 9,21. 27. — V. 11. „Daß du eintretest in den Bund des Herrn d. G. und den Eidvertrag, den der Herr d. G. heute mit dir schließt." עֹבֵר c. בְּ wie Hi. 33,28: hineingehen in, drükt das völlige Eingehen aus, welches das betretene Gebiet durchgeht, und ist nachdrucksvoller als בּוֹא בַּבְּרִית 2 Chr. 15,12. אָלָה Eidschwur, der mit einem Eidschwur sanctionirte Bund, indem Bündnisse immer mit Eiden geschlossen wurden, vgl. Gen. 26,28. — V. 12. „Um dich heute sich zum Volke aufzurichten (zu erheben) und daß er dir Gott sei (werde) u. s. w.", vgl. 28,9. 27,9 u. Ex. 19,5f. — V. 13f. Diesen Bund schließt Mose nicht mit den Anwesenden allein, sondern mit allen, die gegenwärtig und nicht gegenwärtig sind; denn er soll nicht nur die jezt Lebenden, sondern auch ihre Nachkommen umfassen, ein Segensbund für alle Völker werden; vgl. Act. 2,39 und die Fürbitte Christi Joh. 17,20. יָשָׁנוּ mit *Nun epenth.* wie 1 Sam. 14,39. 23,23, vgl. *Ges.* §. 100,5.

V. 15—28. Die Aufforderung in den Bund des Herrn einzutreten begründet Mose zunächst mit einer Darlegung der schlimmen Folgen, welche der Abfall vom Herrn oder der Bundesbruch nach sich ziehen werde. Diese Darlegung aber leitet er ein mit dem Hinweise auf die Erfahrungen, die das Volk sowol in Aegyten als auf seinem Zuge durch die Völker, deren Gebiet es durchzogen, von der Nichtigkeit der Götzen gemacht hat v. 15 u. 16. Die W.: „denn ihr habt erkant wie wir in Aegyten wohnten und durch die Völker zogen . . . und gesehen ihre Scheusale und ihre Götzen" (גִּלֻּלִים eig. Klötze, s. Lev. 26,30), drücken den Sinn aus: ihr habt bei unserm Wohnen in Aegypten und auf unserem Zuge durch verschiedene Länder die Götzen dieser Völker kennen gelernt, daß sie nicht Götter sind, sondern nur Holz und Stein (s. zu 4,28), Silber und Gold. אֲשֶׁר אֲשֶׁר wie 9,7 wörtl. ihr wißt das was wir wohnten, d. h. wißt was unser Wohnen zeigte, was für Erfahrungen wir da von dem Wesen der heidnischen Götzen gemacht haben. V. 17. Das פֶּן „damit nicht sei unter euch u. s. w." erklärt sich aus einem leicht zu supplirenden Zwischengedanken, etwa: dies bedenket, oder: vergeßt dies ja nicht, was ihr da gesehen habt, damit nicht jemand — Mann oder Weib oder Geschlecht oder Stamm — sich von Jehova unserm Gott abwende. „Damit nicht unter euch sei eine Wurzel, die Gift und Wermut als Frucht trägt." Ein bezeichnendes Bild von der verderblichen Frucht, welche der Götzendienst trägt, vgl. Hebr. 12,15. רֹאשׁ oder רוֹשׁ (32,32) bezeichnet eine Pflanze von sehr bitterem Geschmack, wie aus der häufigen Verbindung mit לַעֲנָה Wermut erhellt, nicht eig. Giftpflanze, obgleich das Wort Hi. 20,16 vom Gifte der Schlangen gebraucht ist, weil dem Hebräer Bitterkeit und Gift verwandte Begriffe sind. In keiner andern Stelle ist die Bed. Gift erweislich. Der Sinn des Bildes wird v. 18 mit eigentlichen Worten erläutert: „daß nicht jemand, wenn er die Worte dieses Eidschwurs hört, sich in seinem Herzen segne, sprechend: mir wirds wolgehen, denn ich wandle in der Festigkeit meines Herzens." Sich im Herzen segnen heißt sich glücklich oder selig preisen. שְׁרִרוּת Festigkeit, eine *vox media*, im Syr. Festigkeit in gutem Sinne = Warheit, im Hebr. meist *sensu malo* von der Verstocktheit des Herzens, und auch hier von Mose in diesem Sinne gebraucht. „Um wegzuraffen das Getränkte mit dem Durstigen." Eine sprichwörtliche Redeweise, die sehr verschieden gedeutet wird, s. *Rosenm. ad h. l.*, ohne Zweifel vom Lande hergenommen und auf die Personen oder Seelen übertragen, wie הַרְוָיָה Thren. 3,15 und צָמָא Am. 8,11. Ps. 42,3, so daß man נָפֶשׁ suppliren kann, in dem Sinne: um alle zu verderben, sowol die welche sein Gift getrunken haben, als auch die welche noch darnach dürsten (*Kn.*). Will man aber אֶרֶץ suppliren, so würde doch nicht an das Land als solches, sondern nur an die Einwohnerschaft zu denken sein, und der Sinn derselbe bleiben. — V. 18f. Denn der Herr wird ihm (dem der so denkt oder spricht) nicht vergeben wollen, sondern dann wird sein Zorn rauchen (in Feuer losbrechen, vgl. Ps. 74,1) und sein Eifer wider selbigen Mann, und auf ihm sich lagern der ganze Fluch des Gesetzes, daß sein Name unter dem Himmel vertilgt wird, vgl. 25,19. Ex. 17,14. Aussondern wird ihn der Herr zum Unheil von allen Stämmen — so daß er aus dem Bundesvolke und von seinem Heile ausgeschieden wird und dem Verderben anheimfält gemäß allen Flüchen des Bundes. Obwol das *Pron. suff.* zunächst auf den Mann geht, so gilt es doch nach v. 17 auch von dem Weibe, Geschlecht und Stamme. הַכְּתוּבָה וגו wie 28,58. 61. — V. 21—23. Wie sehr Mose von dem Gedanken durchdrungen war, daß nicht blos Einzelne sondern ganze Geschlechter, ja der größere Teil des Volks in Götzendienst verfallen werde, das zeigt die folgende weitere Ausführung der Fluchdrohung, in der er die Ausrottung ganzer Geschlechter und die Verwüstung des Landes durch ferne Völker im Geiste vorausschaut und vorausverkündigt, wie schon Lev. 26,31f. Das nachkommende Geschlecht des Volks und der Fremde, der aus fernem Lande komt, werden, wenn

sie die über das Land hereingebrochenen Schläge des Herrn, die völlige Verödung des Landes sehen, fragen, woher diese Verwüstung, und die Antwort erhalten: der Herr habe in seinem Zorne das Land also geschlagen dafür, daß seine Bewohner (die Israeliten) seinen Bund verlassen haben. In Betreff der Construction beachte, daß das וְאָמְרוּ v. 21 durch וְאָמַר v. 23 wieder aufgenommen, zugleich aber das Subject von v. 21 zu dem allgemeinen Begriffe: alle Völker (v. 23) erweitert ist. Mit וְרָאוּ v. 21[b] wird ein den Hauptgedanken motivirender Zwischensatz in der Form eines Umstandsatzes (vgl. *Ew.* §. 341[a]) eingeschoben und daran in loser Apposition v. 22 eine weitere Ausmalung der göttlichen Schläge nach ihrer Wirkung auf das Land angereiht. וְרָאוּ אֶת־מַכּוֹת ist deutsch zu geben: indem (wenn) sie die Schläge ... sehen, וְאֶת־תַּחֲלֻאֶיהָ אֲשֶׁר וגו und die Krankheiten desselben, die Jehova in ihm gewirkt, über das Land verhängt hat. חִלָּה תַּחֲלוּאִים Krankheiten bringen, verhängen; בָּהּ ist Ortsangabe. Zur Sache vgl. 28, 60 f. Die Nomina v. 22: Schwefel und Salz, Brand ... sind Apposition zu אֶת־מַכּוֹת וגו und insofern noch von וְרָאוּ abhängend. Diese Schilderung ist von der Beschaffenheit des todten Meeres und seiner Umgebung entlehnt, worauf auch ausdrücklich hingewiesen wird: „wie die Umkehrung Sodoms u. s. w.", der Städte des Thales Siddim (s. zu Gen. 14, 2), das vor seiner Zerstörung dem Garten Jehova's, dem Paradiese glich, vgl. Gen. 13, 10 u. 19, 24 ff. — V. 23. מַה חָרִי וגו „was ist diese große Zornesglut", d. h. was hat sie zu bedeuten, woher komt sie? Die Antwort auf solche Frage wird sein (v. 24—28): Die Bewohner des Landes haben den Bund des Herrn, des Gottes ihrer Väter, verlassen; darum ist der Zorn des Herrn über das Land entbrant. V. 25. וְלֹא חָלַק לָהֶם (Götter) die Gott ihnen nicht zugeteilt hatte, vgl. 4, 19. — בָּל־הַקְּלָלָה וגו ist der Fluch c. 28, 15—68. Lev. 26, 14—38. — Die Antwortgebenden schließen v. 28 ihre Rede mit einem Ausdrucke frommer Ergebung und ernster Mahnung. „Das Verborgene ist dem Herrn unserm Gott (ist Sache des Herrn) und das Geoffenbarte ist uns und unsern Kindern in Ewigkeit, zu tun (daß wir tun) alle Worte dieses Gesetzes." Das Geoffenbarte begreift das Gesetz mit seinen Verheißungen und Drohungen in sich, das Verborgene kann sich folglich nur auf die Art und Weise beziehen, wie Gott seinen im Gesetze geoffenbarten Rath und Willen in der Zukunft ausführen und troz des Abfalles des Volks dennoch sein Heilswerk vollenden wird.[1]

Cap. XXX. V. 1—10. Doch die Verwerfung Israels und seine Zerstreuung unter die Heiden soll nicht das Lezte sein. Wenn das Volk in der Verbannung noch sich zum Herrn seinem Gott bekehrt, so wird auch

1) Was die *puncta extraord.* über לָנוּ וּלְבָנֵינוּ עַד bedeuten sollen, ist ungewiß. Die meiste Warscheinlichkeit hat die Meinung *Hiller's, de arcano Keri p. 158*, daß sie *variam lectionem, ex omissione undecim consonantium ac transpositione reliquarum conflatam* והנגדלות עולם *at magnalia saeculi sunt* anzeigen sollen, wogegen die Vermutung von *Lightfoot Opp. I, 39*, daß sie dienten *ad commonendum, ne per curiositatem in Dei secreta inquirere velimus atque voluntate illius revelata simus contenti*, mit der Voraussetzung, daß die Punkte inspirirt seien, fält.

er seine Gnade ihm wieder zuwenden und es aus der Zerstreuung wieder sammeln, wie schon 4, 29 ff. u. Lev. 26, 40 ff. verkündigt und zugleich bemerkt worden, daß die äußerste Not das Volk zur Besinnung bringen und zur Umkehr bewegen werde. V. 1—3. „Wenn über dich alle diese Worte, der Segen und der Fluch, den ich dir vorgelegt, kommen werden." Die Erwähnung des Segens in diesem Zusammenhange erklärt sich daraus, daß Mose hier die Zukunft überhaupt ins Auge faßt, in der ja nicht blos Fluch, sondern auch Segen über das Volk kommen wird, je nach der Stellung des Volks im Ganzen und in seinen einzelnen Gliedern zum Herrn, da auch in den Zeiten des größten Abfalles unter dem Volke immer noch ein heiliger Same sein wird, der nicht aussterben kann, weil sonst das Volk ganz und für immer verworfen werden müßte, womit aber auch Gottes Verheißungen zu nichte würden, was unmöglich ist. „Und du zu Herzen nimst unter allen Völkern u. s. w." *sc.* was dich betroffen hat, nicht nur den Fluch, der auf dir lastet, sondern auch den Segen, der die Befolgung der Gebote des Herrn begleitet, „und zum Herrn d. G. zurückkehrst und auf seine Stimme hörst von ganzem Herzen u. s. w." (vgl. 4, 29): so wird der Herr dein Gefängnis wenden und sich dein erbarmen und dich wieder sammeln ... שׁוּב אֶת־שְׁבוּת bed. nicht: die Gefangenen zurückführen, wie die neueren *Lexx.* irrig angeben — das *Kal* שׁוּב hat nirgends die Bed. des *hiph.* — sondern: das Gefängnis wenden, und zwar immer im bildlichen Sinne s. v. a. das Elend wenden, Hi. 42, 10. Jer. 30, 8. Ez. 16, 53. Ps. 14, 7 und auch Ps. 85, 2. 126, 2. 4, nur daß in manchen Stellen das Elend des Exils, in welchem das Volk schmachtet, als ein Gefängnis dargestelt wird. Gegen die Bed.: die Gefangenen zurückführen, ist schon unsere Stelle entscheidend, indem hier die Sammlung aus den Heiden erst als Folge des שׁוּב אֶת־שְׁבוּת genant ist, eben so Jer. 29, 14, wo das Zurückführen (הֲשִׁיבֹתִי) ausdrücklich davon unterschieden ist, ganz besonders aber Jer. 30, 18, wo שׁוּב שְׁבוּת אָהֳלֵי יַעֲקֹב synonym ist dem: sich der Wohnungen Israels erbarmen, die Stadt wieder aufbauen, also die in Trümmern liegende Stadt als שְׁבִית Gefängnis vorgestelt ist.[1] — V. 4 f. Die Sammlung Israels wird aus allen Ländern der Erde erfolgen. Mögen auch die Verstoßenen am Ende des Himmels sein, der Herr wird sie von dort holen und in das Land ihrer Väter zurückbringen, und dem Volke woltun und dasselbe mehren zahlreicher als seine Väter. Diese lezten Worte zeigen, daß diese Verheißung nicht unmittelbar auf die Sammlung Israels aus der Zerstreuung bei seiner endlichen Bekehrung zu Christo geht und keinen Beweis liefert für die Meinung, daß die Juden alsdann nach Palästina zurückgeführt werden sollen. Zwar haben auch diese Worte eine Bedeutung für die endliche Erlösung Israels. Dies erhellt schon aus dem Fluche der Zerstreuung, der sich nicht auf das assyrische

1) Die Behauptung, daß שְׁבוּת spätere Bildung statt der älteren, einfacheren Formen שִׁבִי, שְׁבָת sei, hat *Hupfeld* zu Ps. 14, 7 mit keiner einzigen Stelle des A. Test. zu belegen vermocht. Die Abstractbildung von שְׁבִי lautet שִׁבְיָה die Gefangenschaft (Num. 21, 29), dann die Gefangenen. Diese Form wird Hi. 42, 10. Jer. 29, 14. 49, 39 u. Ez. 16, 53 mit שְׁבוּת vertauscht, wonach die masoretischen Punktatoren öfter beide Worte mit einander verwechselt haben.

und babylonische Exil beschränken läßt, sondern auch die römische Zerstreuung, in der das Volk sich noch jezt befindet, in sich begreift, und noch deutlicher aus der Wiederaufnahme unserer Verheißung in Jer. 32, 37 und andern prophet. Stellen. Aber diese Bedeutung liegt nicht auf dem Gebiete des Buchstabens, sondern auf dem des Geistes. Solte eine Vermehrung der aus der Zerstreuung in alle Welt gesammelten Juden über die Volkszahl seiner Väter, also über die Zahl der Israeliten in den Zeiten Salomo's und der ersten Könige beider Reiche hinaus erfolgen, so würde Palästina für ein so stark vermehrtes Volk nicht Raum genug darbieten. Die hier verheißene Vermehrung wird, so weit sie in die messianische Zeit fält, in der Verwirklichung der dem Abraham gegebenen Verheißung, daß sein Same zu Völkern werden soll (Gen. 17, 6 u. 16) d. h. in der zahllosen Vermehrung nicht des *Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα* sondern des *Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα* bestehen, dessen Land nicht auf die Grenzen des irdischen Canaan oder Palästina's beschränkt ist, vgl. Bd. I S. 165 f. Der Besitz des irdischen Canaan für alle Zeiten ist in der Thora dem Volke Israel nirgends zugesagt, vgl. zu 11, 21. — V. 6. Dann wird der Herr ihr und ihrer Söhne Herz beschneiden (s. 10, 16), daß sie ihn von ganzem Herzen u. s. w. lieben werden. Wenn Israel warhaft gedemütigt zum Herrn sich wendet, so wird er sich finden lassen, wird es durch die Macht seiner Gnade zu warer Buße führen und heiligen, wird das steinerne Herz von seinem Fleische nehmen und ihm ein fleischernes Herz, ein neues Herz und einen neuen Geist geben, daß sie ihn warhaft erkennen und seine Gebote halten werden, vgl. Ez. 11, 19. 36, 26 u. Jer. 31, 33 ff. 32, 39 ff. לְמַעַן חַיֶּיךָ wegen deines Lebens s. v. a. damit du lebest, zum waren Leben gelangest. Die Erfüllung dieser Verheißung erfolgt nicht mit einem Male. In geringen Anfängen hat sie begonnen bei der Erlösung aus dem babylonischen Exile, in höherem Maße bei der Erscheinung Christi für alle Israeliten, die Christum als ihren Heiland aufnahmen; seitdem sezt sie sich fort durch alle Zeiten in der Bekehrung einzelner Kinder Abrahams zu Christo und wird sich in der Zukunft auf noch herrlichere Weise am ganzen Volke realisiren, Röm. 11, 25 ff. Die Worte Mose's beziehen sich nicht auf diesen oder jenen Zeitraum, sondern umspannen alle Zeiten. Denn Israel ist zu keiner Zeit in allen seinen Gliedern verstokt und verworfen, obgleich die Masse des Volks bis auf den heutigen Tag unter dem Fluche lebt. — V. 7. Nach seiner Bekehrung aber werden die Flüche, die bis dahin auf ihm lasteten, auf seine Feinde und Hasser fallen, gemäß der Verheißung Gen. 12, 3. — V. 8 ff. Israel wird dann wieder auf die Stimme des Herrn hören und seine Gebote halten und infolge dessen sich des reichsten Segens seines Gottes erfreuen. In dem אַתָּה תָּשׁוּב וְשָׁמַעְתָּ hat תָּשׁוּב adverbiale Bedeutung. Dies erhellt klar aus dem ihm correspondirenden כִּי תָשׁוּב יְהוָה v. 9b, bei dem die adverbiale Bedeutung außer Zweifel feststeht. Die Vv. 8—10 enthalten den allgemeinen Gedanken: Israel werde alsdann wieder in das normale Verhältnis zu seinem Gotte kommen, wieder in die ware und volle Bundesgemeinschaft mit dem Herrn eintreten und alle Segnungen des Bundes genießen. V. 9a ist Wiederholung von 28, 11. Der Herr wird sich wiederum über Israel

freuen, ihm wolzutun (vgl. 28, 63), wie er sich über seine Väter gefreut hat. Die Väter sind nicht blos die Patriarchen, sondern alle frommen Vorfahren des Volks. V. 10. Nochmalige Einschärfung der unerläßlichen Bedingung des Heils.

V. 11—20. Diese Bedingung zu erfüllen ist ja nicht unmöglich und nicht allzu schwer. Dieser nahe liegende Gedanke vermittelt den Anschluß des Motivs, welches Mose v. 11—14 dem Volke noch an's Herz legt, um ihm den Segen zuzuwenden. Gott hat Alles getan, um die Befolgung seiner Gebote Israel möglich zu machen. „Diese Gebote" (הַמִּצְוָה wie 6, 1 u. ö. vom ganzen Gesetze) ist „nicht zu wunderbar für dich" d. h. zu unfaßbar, unbegreiflich (vgl. 17, 8) und auch nicht zu ferne; es befindet sich weder im Himmel d. h. in unersteigbarer Höhe, noch jenseits des Meeres d. h. in unerreichbarer Ferne, an der Welt Ende, daß man sagen könte: wer vermag es von dort zu holen, sondern es ist dir sehr nahe, in deinem Munde und in deinem Herzen, um es zu tun. Es liegt nämlich nicht blos in Schrift gefaßt dem Volke vor, sondern ist ihm auch mündlich gepredigt und so zur Kentnis gebracht, daß es Gegenstand der Rede und Unterhaltung wie des Nachdenkens und der Erwägung geworden ist. So nahe indeß hiedurch das Gesetz dem Menschen gelegt ist, so hat doch die Sünde das menschliche Herz dem Worte Gottes so entfremdet, daß ihm das Tun und Halten des Gesetzes überaus schwer, ja unmöglich wird, so daß der Ausspruch, das Wort sei im Herzen, erst durch die Predigt des Evangeliums von der Gnade Gottes und der Gerechtigkeit aus dem Glauben zur vollen Warheit wird, worauf der Apostel Paulus Röm. 10, 5 ff. unsern Ausspruch bezieht. — V. 15—20. Schließlich faßt Mose den Inhalt der ganzen Gesetzespredigt in die Begriffe Leben und Heil, Tod und Uebel zusammen, wie er schon c. 11, 26 f. beim ersten Teile dieser Predigt getan, um durch eine feierliche Beschwörung das Volk zur Treue gegen den Herrn zu verpflichten und durch diese Verpflichtung den Bund neu zu schließen. Das Leben und das Gute (טוֹב Glück und Heil) wie den Tod und das Uebel (רָע Unglück, Unheil) habe er heute vorgelegt, indem er ihnen geboten, den Herrn zu lieben und in seinem Wegen zu wandeln (אֲשֶׁר אָנֹכִי der ich f. indem ich). Die Liebe ist wie 6, 5 als das Princip der Erfüllung der Gebote vorangestelt. Die Vorlegung des Gesetzes ist eine Vorhaltung von Leben und Tod, von Heil und Unheil, weil das Gesetz als Wort Gottes lebendig und kräftig ist, sich an dem Menschen je nach seinem Verhalten zu ihm als eine Macht des Lebens oder des Todes erweist, vgl. 32, 47. — נִדַּח v. 17 sich fortreißen lassen zum Götzendienste, wie 4, 19. — V. 18 wie 4, 26. 8, 19. Himmel und Erde ruft er zu Zeugen an (v. 19 wie 4, 26), nämlich dafür, daß er ihnen Leben und Tod vorgelegt habe. וּבָחַרְתָּ (v. 19) ist Nachsatz: „so wähle das Leben." V. 20. כִּי הוּא חַיֶּיךָ denn das (nämlich den Herrn lieben) ist dein Leben, bedingt das Leben und das lange Leben in dem verheißenen Lande, vgl. 4, 40.

IV. Mose's Abschied und Tod. Cap. XXXI—XXXIV.

Mit der Bundeserneuerung durch die dem Volke vorgelegte Wahl zwischen Segen und Fluch, Leben und Tod hat Mose die Verdeutlichung und Einprägung des Gesetzes (1, 5) beendigt und die Gesetzgebung abgeschlossen. Um aber das Werk, zu dem ihn der Herr berufen hatte, ganz zu vollenden, lag ihm vor seinem nahe bevorstehenden Tode noch ob, das Amt der Führung des Volks nach Canaan dem zu seinem Nachfolger berufenen Josua zu übergeben, die schriftliche Aufzeichnung der Gesetze zu beendigen und das Gesetzbuch den Priestern zur Bewahrung zu übergeben. Hiebei befahl ihm der Herr noch, ein Lied als ein Zeugnis wider das Volk wegen seiner Widerspenstigkeit zu schreiben und es die Israeliten zu lehren. Zu diesen, in c. 31 u. 32 verzeichneten lezten Anordnungen und Taten Mose's komt in c. 33 noch der Segen, mit welchem dieser Mann Gottes von den Stämmen Israels Abschied genommen, und in c. 34 der Bericht von seinem Tode, mit welchem der Pentateuch schließt.

Cap. XXXI. Die lezten Anordnungen Mose's. Vollendung und Uebergabe des Gesetzbuches.

Die lezten Anordnungen, welche Mose vor seinem Scheiden teils aus eigenem Antriebe teils auf göttlichen Befehl traf, beziehen sich auf die Einführung der Israeliten in das verheißene Land und ihre Befestigung in der Treue gegen den Herrn ihren Gott. In v. 1—13 wird berichtet, wie Mose a) sowol dem Volke als Josua, seinem Führer nach Canaan, den Beistand des Herrn bei der Eroberung dieses Landes zusagt (v. 2—8), b) den Priestern die Bewahrung und öffentliche Vorlesung des Gesetzbuches in jedem siebenten Jahre befielt (v. 9—13); sodann wie der Herr in einer Erscheinung vor der Stiftshütte Mosen die Abfassung eines Liedes als Zeugnis wider die Abtrünnigkeit des Volks gebietet und dem Josua seinen Beistand verheißt (v. 14—23); endlich wird die Uebergabe des zum Abschlusse gebrachten Gesetzbuches an die Leviten gemeldet (v. 24—27) und der Vortrag des Liedes vor dem Volke angekündigt (v. 28—30).[1]

V. 1—8. In v. 1 werden die lezten Anordnungen Mose's angekündigt. וַיֵּלֶךְ bed. weder: er ging weg (in sein Zelt, *Jonath. Baumg.*), was zu dem folgenden וַיְדַבֵּר in keiner Weise paßt, noch auch blos s. v. a. *porro, amplius* (*J. Marck., Hgstb.* Beitr. III S. 158). Es dient wie Ex. 2, 1. Gen. 35,

1) Die Widersprüche, welche *Vater* und *Bleek* (Stud. u. Krit. 1831 H. 3) in diesem Cap. nachzuweisen versucht haben, hat schon *Hgstb.* Beitr. III S. 149 ff. beseitigt, ohne daß *Bleek* in s. Einleit. in d. A. Test. S. 307 f. und *Riehm*, welcher S. 107 ff. die *Bleek*'sche Ansicht adoptirt, etwas Begründetes dagegen vorgebracht haben. Die Einwürfe von *Knobel* aber werden, soweit sie sachlicher Art und einer Widerlegung bedürftig sind, bei der Erklärung des Einzelnen berücksichtigt und widerlegt werden. Vgl. hierüber noch die Vorbemerkungen von *Schultz* zu diesem Capitel.

22 zur malerischen Beschreibung der vorzunehmenden Handlung, in dem Sinne: er schickte sich an, trat auf. Nach Beendigung der Gesetzesdarlegung hatte Mose sich entweder zurückgezogen oder doch eine Pause eintreten lassen, bevor er zu den lezten Anordnungen schritt, um sein Amt niederzulegen und vom Volke Abschied zu nehmen. — V. 2. Diese lezten Anordnungen begint er mit der Erklärung, daß er nun scheiden müsse, da er 120 Jahr alt sei (in Uebereinstimmung mit Ex. 7, 7) und nicht mehr aus- und eingehen d. h. nicht mehr bei dem Volke und für dasselbe wirken könne (s. zu Num. 27, 17), und der Herr ihm den Uebergang über den Jordan, das Kommen nach Canaan versagt habe (s. Num. 20, 24). Der erste dieser Gründe steht mit der Angabe 34, 7, daß bis zu seinem Tode seine Augen nicht stumpf geworden und seine Kraft nicht geschwunden war, nicht in Widerspruch. Denn diese Angabe besagt nur, daß er die Kraft zu sehen und zu wirken bis zum lezten Augenblicke seines Lebens behalten habe, was gar nicht ausschließt, daß Mose selber die Abnahme seiner Kräfte verspüren und die Nähe seines Todes fühlen mochte. — V. 3—5. Ob aber auch Mose sein Volk nicht nach Canaan führen kann und darf, so wird doch der Herr seine Zusage erfüllen, vor Israel herziehen und die Cananiter vertilgen, wie die Amoriterkönige Sihon und Og (vgl. 2, 31 ff. Num. 21, 24 ff.); nur sollen sie (die Israeliten) denselben tun, wie ihnen der Herr geboten, d. h. die Cananiter ausrotten, vgl. 7, 2 ff. Num. 33, 51 ff. Ex. 34, 11 ff. — V. 6. Darum soll Israel getrosten Mutes sein und sich vor denselben nicht fürchten, vgl. 1, 21. 20, 3 und wegen תֵּרָפֵה zu 4, 31. — V. 7 f. In gleicher Weise ermutigt Mose hierauf den Josua vor dem ganzen Volke, auf Grundlage der göttlichen Zusage 1, 38 u. Num. 27, 27, 18 ff. תָּבוֹא אֶת־הָעָם „du wirst kommen mit diesem Volke ins Land. „Diese Worte sind ganz passend; die Aenderung des תָּבוֹא in תָּבִיא nach v. 23 (mit *Sam. Syr. Vulg.*) ist eine ganz unnötige Correctur; denn Josua wird hier nicht zum Führer des Volks bestelt, sondern ihm nur der Einzug in Canaan mit dem ganzen Volke zugesagt.

V. 9—13. Hierauf übergab Mose das Gesetz, das er geschrieben, den levitischen Priestern, welche die Bundeslade trugen, und allen Aeltesten Israels mit der Vorschrift, dasselbe nach Ablauf von je 7 Jahren in der Festzeit des Erlaßjahres (מִקֵּץ וגו wie 15, 1), am Hüttenfeste (s. Lev. 23, 34) dem vor dem Herrn erscheinenden Volke vorzulesen. Den 9. V. in der angegebenen Weise zu verstehen d. h. die beiden in der altertümlichen Einfachheit der hebr. Erzählungsweise durch *Vav relat.* mit einander verknüpften Sätze וַיִּכְתֹּב וגו und וַיִּתְּנָהּ וגו logisch einander unterzuordnen, so daß hier nicht das Schreiben, sondern das Uebergeben der geschriebenen Thora die Hauptsache ist, die berichtet werden soll, das ergibt sich, von v. 24 abgesehen, schon aus dem Contexte und Inhalte dieser Verse. Die Uebergabe betreffend, beweist schon der Umstand, daß Mose das geschriebene Gesetz nicht blos den Priestern übergibt, damit dieselben es bei der Bundeslade deponirten, sondern auch „allen Aeltesten Israels," hinreichend klar, daß Mose damit nicht das fertige Gesetzbuch ganz aus den Händen geben wolte, sondern diese Uebergabe nur eine Ueberweisung der Thora war an die Personen, welche dafür sorgen solten, daß das ge-

schriebene Gesetz in der Zukunft dem Volke als die Richtschnur seines Tuns und Lassens vorgehalten und vorgelesen würde. Richtig erklärt daher *J. H. Mich.* יִתְּנָה: *dedit docendam et servandam.* Für den Zweck der Aufbewahrung bei der Bundeslade würde Mose das Gesetzbuch nur den Priestern übergeben haben, höchstens in Gegenwart der Aeltesten, aber nicht zugleich allen Volksältesten, da diese die Bundeslade gar nicht berühren durften. Die Richtigkeit dieser Auffassung wird durch den Inhalt von v. 10ff. außer Zweifel gesezt. Die Hauptsache nämlich, um die es sich handelt, ist nicht das Schreiben und Uebergeben der Thora an die Priester und Volksältesten, sondern der Befehl, die ihnen übergebene Thora am Laubhüttenfeste des Erlaßjahres dem Volke vorzulesen. Das Schreiben und Uebergeben bildet nur das Substrat für diesen Befehl, so daß man daraus nicht folgern darf, Mose habe bei diesem Acte das Gesetzbuch schon förmlich aus seinen Händen gegeben. Das Vorlesen trägt er der Priesterschaft und dem Aeltestencollegium als dem geistlichen und weltlichen Vorstande der Gemeinde auf, daher der Sing. תִּקְרָא „*lies* dieses Gesetz vor dem ganzen Israel vor." Die Bestimmung über die Personen, die die Vorlesung übernehmen sollen, so wie der Zeiten an dem 7tägigen Feste und der vorzulesenden Teile überläßt er den Vorstehern der Gemeinde. Aus Neh. 8, 18 erfahren wir, daß man zu Esra's Zeit tagtäglich *im* Gesetzbuche Gottes las vom ersten bis zum lezten Festtage, woraus man einerseits sieht, daß nicht die ganze Thora (Pentateuch) von Anfang bis zu Ende vorgelesen wurde, andrerseits aber auch, wenn man *l. c.* des בְּסֵפֶר תּוֹרַת הָאֱלֹהִים v. 18 mit בַּתּוֹרָה v. 14 vergleicht, daß die Vorlesung sich nicht auf das Deuteronomium beschränkte. Denn nach v. 14 hatte man vorher (vor dem Feste) schon aus dem Leviticus (c. 23) vorgelesen — zum deutlichen Zeugnisse, daß der Schriftgelehrte Esra nicht, wie die Kritiker unserer Tage, das Deuteronomium für das eigentliche Volksgesetzbuch ansah, dessen Kentnis für das Volk genügte. Für die Gesetzesvorlesung bestimt aber Mose das Laubhüttenfest des Sabbatjahres, nicht etwa, weil dasselbe — wie *Schultz* irrig meint — in den Anfang des Jahres fiel,[1] um dem Volke dadurch Anregung zu geben, dies ganze arbeitslose Jahr zu einer heiligen Beschäftigung mit Gottes Wort und Taten zu benutzen. Auch hat die Vorlesung weder den Zweck, Bekantschaft mit dem Gesetze unter dem Volke zu verbreiten, was durch einmaliges Vorlesen in 7 Jahren unmöglich erreicht werden konte, noch solte sie blos eine feierliche Promulgation und Wiederherstellung des Ge-

1) Daraus, daß das Sabbatjahr mit der Unterlassung der Aussaat d. h. mit dem ökonomischen Jahresanfange im Herbste begann, folgt keineswegs, daß es mit dem Laubhüttenfeste begonnen hätte und im Sabbatjahre die Reihenfolge der Feste umgekehrt worden wäre. Nach Ex. 23, 16 fält das Laubhüttenfest nicht in den Anfang, sondern in den Ausgang des bürgerlichen Jahres. Der Jahresanfang mit dem *1. Tisri* ist eine nachexilische Einrichtung, welche die Juden warscheinlich von den Syrern angenommen haben; vgl. m. bibl. Archäol. I §. 74 Anm. 15. Eben so wenig folgt daraus, daß das Jobeljahr nach Lev. 25, 9 am Versöhnungstage des Sabbatjahres durch Posaunenhall angekündigt werden solte, der Anfang des Jobel- oder Halljahres mit dem Laubhüttenfeste. Die Ankündigung von Festen pflegt immer dem Beginne derselben einige Zeit vorauszugehen.

setzes als Norm für das öffentliche Leben sein, zur Beseitigung der Abnormitäten, die sich im Laufe der Zeiten im religiösen und politischen Leben eingeschlichen haben mochten (*Bähr* Symbol. II S. 603). Für diesen Zweck hätte sie auf das Pascha, das Geburtsfest Israels, verlegt werden müssen. Die Vorlesung steht vielmehr ohne Zweifel mit der Idee des Festes in innerem Zusammenhange; sie solte dazu dienen, mit dem Gesetze des Herrn die Seele zu erquicken, das Herz zu erfreuen, die Augen zu erleuchten, kurz, der Gemeinde den Segen des Gesetzes darbieten, welchen David Ps. 19, 8—15 aus Erfahrung preist, um dem ganzen Volke das Gesetz als ein köstliches Gnadengut des Herrn lieb und wert zu machen. Daher sollen (v. 12f.) nicht blos die Männer, sondern auch die Weiber und Kinder zu diesem Zwecke versammelt werden, auf daß sie Gottes Wort vernehmen und den Herrn ihren Gott fürchten lernen, so lange sie in dem Lande, das er ihnen zum Besitze gibt, leben werden. Zu v. 11 vgl. Ex. 23, 17 u. 34, 23 f., woselbst auch (v. 24) לְהֵרָאוֹת st. לְהֵרָאוֹת zu finden.

V. 14—23. Nach Uebergabe des Amtes an Josua und des Gesetzes an die Priester und Aeltesten wurde Mose vom Herrn zur Stiftshütte gerufen mit Josua, um diesem zu gebieten, צַוֵּה d. h. ihn zu verordnen, im Amte zu bestätigen. Dazu erschien der Herr (v. 15) in der Stiftshütte in einer Wolkensäule, die vor derselben stehen blieb, wie Num. 12, 5 (s. die Erkl. zu Num. 11, 25. S. 242). Bevor er aber Josua verordnet, kündigt er Mosen an, daß nach seinem Tode das Volk andern Göttern nachhuren und den Bund brechen werde, wofür es mit schweren Drangsalen heimgesucht werden solle, und befielt ihm ein Lied zu schreiben und die Söhne Israels lernen zu lassen, damit dasselbe, wenn der Abfall geschehe und die Strafe Gottes dafür eintrete, als Zeuge gegen das Volk spreche, da es nicht aus dem Gedächtnisse desselben schwinden werde. Diesen Auftrag erteilt der Herr Mosen in Gegenwart Josua's, damit auch dieser aus dem Munde Gottes vernehme, daß der Herr den künftigen Abfall des Volks vorauswisse und dessenungeachtet das Volk in das verheißene Land bringe, worin für Josua die Mahnung lag, nicht nur dafür Sorge zu tragen, daß die Israeliten das Lied lernten und im Gedächtnisse bewahrten, sondern auch mit aller Kraft dem Abfalle zu steuern, so lange er Israel leite, wie Josua auch bis an sein Lebensende treulich getan hat, vgl. Jos. 23 u. 24. — Die Ankündigung des Abfalles der Israeliten vom Herrn in Götzendienst und das Entbrennen des göttlichen Zornes darüber u. s. w. v. 16—18 dient zur Unterlage für den Befehl v. 19 ff. In dieser Ankündigung sind die einzelnen Momente einfach durch *und* aneinander gereiht, dem Sinne nach aber einander unterzuordnen: Wenn du bei deinen Vätern liegen wirst und das Volk aufstehen und andern Göttern nachhuren wird: so wird mein Zorn wider sie entbrennen u. s. w. קוּם aufstehen, sich aufmachen, dient zur Veranschaulichung des Hergangs der Sache. אֱלֹהֵי נֵכַר־הָאָרֶץ זוֹנֶה אַחֲרֵי wie Ex. 34, 15 f. Lev. 17, 7 u. a. Der Ausdruck „Fremdgötter des Landes" deutet an, daß in dem Lande, welches Jehova seinem Volke gibt, er (Jehova) allein Gott und Herr ist und dort auch allein verehrt werden soll. בָּקְרֹבוֹ ist Apposition zu שָׁמָּה „wohin du

komst, mitten hinein." הֵפֵר בְּרִיתִי wie Gen. 17, 14. Die v. 17 angekündigte Strafe steht in genauester Correspondenz zur Sünde des Volks. Darüber, daß sie fremden Göttern nachhuren, wird der Zorn des Herrn wider sie entbrennen; dafür daß sie ihn verlassen, wird er sie wieder verlassen; dafür daß sie seinen Bund brechen, wird er sein Angesicht vor ihnen verbergen d. h. ihnen seine Gnade entziehen, daß sie aufgerieben werden. הָיָה לְאֵכֶל es (das Volk) wird zum Verzehren sein, d. h. verzehrt, aufgerieben werden (vgl. *Ew.* §. 237[c], und für אָכַל in dieser Bed. vgl. 7, 16. Num. 14, 9). „Und treffen werden es viele Uebel und Drangsale und es wird sagen an jenem Tage: treffen mich nicht deshalb, weil mein Gott nicht in meiner Mitte ist, diese Uebel?" Wenn die Uebel und Drangsale über das Volk hereinbrechen, wird das Volk nach der Ursache fragen und diese in dem Verlassensein von seinem Gotte finden, aber der Herr (וְאָנֹכִי v. 18 bildet den Gegensatz zu וְאָמַר v. 17) wird noch immer sein Angesicht verbergen, weil nämlich das Vermissen Gottes noch nicht ware Buße ist. — V. 19. „Und nun" *sc.* weil das v. 16—18 Angekündigte eintreten wird, so schreibt euch dieses Lied." חַזְאֹת weist auf das c. 32 folgende Lied hin. Mose und Josua sollen das Lied schreiben, weil beide dem Abfalle des Volks steuern sollen, und Mose als Verfasser soll es die Söhne Israel lehren, lernen lassen, damit es für den Herrn (לִי) sei „zum Zeugen gegen die Söhne Israels." Dies wird v. 20f. näher dahin bestimt, das Lied solle, wenn Israel in seinem an köstlichen Gütern reichen Lande satt und fett werdend sich zu andern Göttern hinwenden und der Herr es dafür mit schlimmen Uebeln und Nöten heimsuchen werde, dann vor Israel antworten als Zeuge, d. h. nicht blos: dem Herrn bei dem Volke als Zeugnis dafür dienen, daß er alle schlimmen Folgen des Abfalls angekündigt und Israel gehörig verwarnt habe (*Kn.*), sondern, wie aus v. 20f. und aus dem Inhalte des Liedes erhellt, einerseits als Zeugnis dafür, daß der Herr dem Volke so viele Woltaten erzeigt und so reiche Gnadengüter geschenkt habe, daß der Abfall von ihm der schnödeste Undank ist, für den es mit vollem Rechte gestraft werde, andrerseits zugleich dafür, daß der Herr sein Volk troz der über dasselbe verhängten Strafen nicht verworfen habe, sondern sich seiner wieder erbarmen und seinen Feinden vergelten, also durch das Gericht sich an Israel und den Völkern als allein waren Gott heiligen und verherrlichen werde. Ein solcher Zeuge wider Israel war zwar schon das Gesetz mit seinen Geboten, Verheißungen und Drohungen (vgl. v. 26); aber wie bei jedem Handel das Auftreten von mehrern übereinstimmenden Zeugen die Sache zur unumstößlichen Warheit erhebt, so will der Herr auch neben dem Gesetze in diesem Liede noch einen Zeugen gegen die Israeliten aufstellen, der sich zu noch kräftigerer Warnung eignet, „weil das Lied aus dem Munde seines Samens nicht vergessen wird" (v. 21). Ein Lied, einmal in den Mund des Volks übergegangen, entschwindet nicht leicht dem Gedächtnisse, sondern pflanzt sich von Geschlecht zu Geschlecht fort, erklingt in dem Munde der Nachkommen (זֶרַע) immer wieder als warnende Stimme, wie sie Israel brauchen wird; denn Gott kent das Dichten (יֵצֶר wie Gen. 6, 5. 8, 21) des Volks, d. h. die Gedanken und Gesinnungen seines Herzens, die es schon jezt

(הַיּוֹם) hegt (עָשָׂה vom Tun des Herzens, wie Jes. 32, 6), noch ehe er es nach Canaan gebracht hat. Zu v. 20[a] vgl. 7, 5. 9, 5 u. Ex. 3, 8. Zu וְאָכַל וְשָׂבַע וגו vgl. 6, 11f. 8, 10ff., zu פָּנָה אֶל אלהי Lev. 19, 4 u. נֵאץ wie Num. 14, 11. — In v. 22 wird der Sache vorgreifend an den göttlichen Befehl sogleich seine Ausführung durch Mose angereiht, ähnlich wie Ex. 12, 50. Lev. 16, 34 u. ö. — Nach diesem Befehl in Betreff des Liedes verordnet der Herr Josua zu dem ihm befohlenen Amte, indem er ihm Mut zuspricht und seinen Beistand bei der Einnahme Canaans zusagt. Daß das Subject zu וַיְצַו nicht Mose, sondern Jehova ist, ergibt sich teils aus dem Contexte, der Rückbeziehung auf v. 14, teils aus dem Inhalte: „ich werde mit dir sein," vgl. Ex. 3, 12.[1]

V. 24—27. Mit der Bestätigung Josua's vonseiten Gottes war Mose's Amt zu Ende. Aus der Stiftshütte zurückgekehrt vollendete er das Niederschreiben der Gesetze und übergab dann das Gesetzbuch den Leviten mit dem Befehle, es an der Seite der Bundeslade niederzulegen, damit es dort Zeuge wider das Volk sei, da er dessen Widerspenstigkeit und Halsstarrigkeit kenne, v. 24—27. כָּתַב עַל סֵפֶר auf ein Buch schreiben s. v. a. niederschreiben, in Schrift verfassen. עַד־תֻּמָּם bis zu ihrem Beendigtsein d. h. vollständig. Unter den „Leviten, welche die Bundeslade tragen" sind nicht gemeine Leviten zu verstehen, sondern die levitischen Priester, welchen die Bundeslade anvertraut war. הַלְוִיִּם ist nur Abkürzung für die vollständige Bezeichnung הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי v. 9. Zwar wurden die Kahatiten nach Num. 4, 4ff. dazu bestelt, die heiligen Geräthe, zu welchen auch die Bundeslade gehörte, auf dem Zuge durch die Wüste zu tragen; aber daß nicht sie „die eigentlichen Träger und Aufseher für die Heiligtümer" (*Schultz*) sind, sondern vielmehr die Priester, das ersieht man schon daraus, daß die Priester diese Heiligtümer erst sorgfältig einhüllen solten, bevor sie dieselben den Kahatiten übergaben, damit diese nicht das Heilige berührten und stürben (Num. 4, 15). Daher wurde die Bundeslade auch bei allen feierlichen Gelegenheiten, wo sie in ihrer Bedeutung und Herrlichkeit hervortreten solte, wie beim Durchzuge durch den Jordan (Jos. 3, 3ff. 4, 9f.), beim Umzuge um Jericho (Jos. 6, 6. 12), bei der Aufrichtung des Gesetzes am Ebal und Garizim (Jos. 8, 33), bei der Einweihung des Salomonischen Tempels (1 Kg. 8, 3) nicht von Leviten, sondern von den Priestern getragen. „Waren doch auch die Leviten eigentlich nur ihre (der Priester) Diener die ihnen diese und jene Arbeit abnahmen, so daß sie, was diese taten, in gewisser Weise durch sie mittaten" (*Schultz* S. 71). Wenn die (nicht priesterlichen) Leviten die Bundeslade nicht berühren, nicht einmal die Stangen an sie anstecken durften (Num. 4, 6), so wird Mose auch nicht ihnen, sondern den Priestern das Gesetzbuch übergeben haben, um dasselbe bei der Bundeslade aufzubewahren. מִצַּד אֲרוֹן *ad latus arcae*, nach der Paraphrase von *Jonath.: in capsa ad latus dextrum arcae foederis,* was richtig sein mag, obwol man nicht mit manchen älte-

1) Kaum einer Widerlegung bedarf die Behauptung von *Kn.* zu Num. 27, 23, daß die Verordnung Josua's durch Handauflegung vonseiten Mose's in jener Stelle mit unserm Verse in Widerspruch stehe. Oder solte wirklich die Bestätigung Josua's vonseiten Gottes mit seiner Ordination durch Mose unvereinbar sein?!

ren Theologen (vgl. *Lundius* jüd. Heiligth. S. 73 f.) diese Kapsel sich als eine an der Bundeslade angebrachte Beilade denken darf. In der Lade lagen die Gesetztafeln Ex. 25, 16. 40, 20. Neben ihr soll das Gesetzbuch aufbewahrt werden. Wie es seinem Inhalte nach nur einen ausführlichen Commentar zu dem Dekalog bildete, so solte es auch äußerlich als Beilage zu den Gesetztafeln seine Stelle erhalten, als Zeuge wider das Volk (בָּךְ לְעֵד), eben so wie das Lied im Munde des Volks v. 21. Denn — sezt Mose v. 27 seine Vorschrift erläuternd hinzu — „ich kenne deine Widerspenstigkeit und deinen harten Nacken; siehe, während ich jezt noch bei euch lebe, seid ihr widerspenstig mit dem Herrn umgegangen (vgl. 9, 7), um wie viel mehr nach meinem Tode."

Mit diesen Worten hat Mose das vollendete Gesetzbuch den levit. Priestern übergeben. Denn obgleich das Uebergeben nicht ausdrücklich erwähnt ist, so liegt dies doch unzweifelhaft in den Worten: „nehmt das Buch und legt es zur Seite der Bundeslade," da unmittelbar vorher die Vollendung des Schreibens der Gesetze berichtet ist. Wenn aber Mose, erst nachdem er vom Herrn den Auftrag zur Abfassung des Liedes empfangen, das Schreiben des Gesetzes vollendet, so wird auch das von ihm Geschriebene bis v. 23 reichen und was von v. 24 an noch folgt den Anhang zu seinem Werke von anderer Hand bilden.[1] Die Annahme, daß Mose selbst seine Anordnung über die Aufbewahrung des Gesetzbuches und das folgende Lied noch in das Gesetzbuch eingetragen habe (*Schultz*), ist zwar möglich, aber nicht warscheinlich. Die Bestimmung über den Ort der Aufbewahrung war nicht von solcher Wichtigkeit, daß sie in das Gesetzbuch mit aufgenommen zu werden brauchte, da für die Erhaltung desselben durch die Verordnung v. 9 ff. hinreichend gesorgt war, und das Lied hatte ihm Gott zwar zu schreiben befohlen, aber nicht dazu, um es in die Thora, als Bestandteil derselben aufzunehmen, sondern um es vom Volke lernen zu lassen, in den Mund des Volks zu bringen. Die Erwähnung dieses Liedes in v. 19 ff. liefert keinen stringenten Beweis weder dafür, daß Mose selbst es mit der Nachricht über seinen Vortrag v. 28—30 u. 32, 1—43 in das von ihm geschriebene Gesetzbuch eingetragen habe, welches bis c. 32, 43 reiche, noch auch dafür, daß der nicht von Mose geschriebene Anhang schon mit v. 14 unsers Cap. beginne. Denn aus der Ausdrucksweise: „dieses Lied" (v. 19 u. 22), die allerdings auf das in c. 32 folgende Lied hindeutet, folgt nur so viel mit Bestimtheit, daß Mose selbst das Lied zugleich mit dem vollendeten Gesetzbuche den Priestern übergeben hat, als eine Zugabe zu dem Gesetze, die dann von dem Verfasser des Anhangs mit in den Anhang aufgenommen wurde.

1) Wenn *Riehm* S. 110 über diese schon von *Hgstb.* entwickelte Ansicht urteilt: „sie scheitere vollkommen daran, daß die Sprache und Darstellungsweise in c. 31, 24—30 und 32, 44—47 ganz dieselbe bleibe wie zuvor," so hat er nicht bedacht, daß bei der Einfachheit der hebräischen Erzählungsweise in 11 Versen, die noch dazu meist nur Worte und Aussprüche Mose's enthalten, unmöglich eine in die Augen springende Verschiedenheit der Sprache und Darstellungsweise erwartet werden kann. Dieser Einwand zeigt also nur, daß triftige Gründe gegen diese Ansicht nicht aufzubringen sind.

V. 28—30. Unmittelbar nach der Uebergabe des Gesetzbuches ließ Mose die Aeltesten aller Stämme samt den Amtleuten sich um ihn versammeln, um das für das Volk geschriebene Lied ihnen vorzutragen. Die Aufforderung הַקְהִילוּ וגו ist an dieselben Personen gerichtet, welchen er das Gesetzbuch übergeben hat. Die Aeltesten und Amtleute als die bürgerlichen Obern der Gemeinde versammelt er zum Anhören des Liedes, weil sie dasselbe in den Mund des Volkes bringen, d. h. dafür sorgen sollen, daß das ganze Volk es lerne. Die W.: „ich will gegen euch Himmel und Erde zu Zeugen anrufen" beziehen sich auf den Inhalt des vorzutragenden Liedes, das mit dem Aufrufe an Himmel und Erde begint (32, 1); zu Zeugen gegen das Volk, vgl. 4, 26. 30, 19. Der Beweggrund hiefür in v. 29 ist eine kurze Zusammenfassung dessen, was der Herr Mosen v. 16—21 gesagt hatte und Mose den Volksvertretern mitzuteilen für nötig erachtet. אַחֲרִית יָמִים für קָרְאת s. zu Gen. 33, 11 von קָרָא begegnen. אַחֲרִית יָמִים wie 4, 30. Das Werk eurer Hände sind die Götzen, vgl. 4, 28. — V. 30. bildet die Einleitung zu dem Vortrage des Liedes.

Cap. XXXII. Das Lied Mose's und Ankündigung seines Todes.

V. 1—43. **Das Lied Mose's.** Dieses Lied handelt, dem c. 31, 19 angekündigten Zwecke entsprechend, von der unwandelbaren Treue des Herrn gegenüber der Verkehrtheit seines treulosen Volkes. Nach einem feierlichen, die Wichtigkeit der vorzutragenden Lehre andeutenden Eingange (v. 1—3) wird der Gedanke: der Herr ist untadelig und gerecht in seinem Walten, Israel aber handelt verderbt und verkehrt, als Thema an die Spitze gestelt und dieser Gedanke dann so ausgeführt, daß zuerst die Thorheit des Abfalles der Israeliten vom Herrn aufgedekt (v. 6—18), hierauf der göttliche Rathschluß der Verwerfung und Bestrafung des abtrünnigen Geschlechts dargelegt (v. 19—33), endlich die Vollziehung dieses Rathschlusses, das Gericht, in welchem der Herr seine Feinde vernichten und seiner Knechte sich erbarmen werde, angekündigt und geschildert wird (v. 34—43).

Das Lied umfaßt die ganze Zukunft Israels und gibt sich durch seinen Inhalt, nämlich dadurch, daß es dem Volke dessen ganze Geschichte bis ans Ende der Tage: Israels Schöpfung und Erhebung, Israels Undank und Abfall, Israels Dahingabe an die Heiden und zulezt Israels, des gerichteten und gesichteten, Wiederannahme und Verherrlichung in großen idealen Zügen vorhält, als ein prophetisches Zeugnis aus dem Munde Mose's zu erkennen. „Das Lied, voll des erhabensten Schwungs, in einer Fülle von Anschauungen der Gegenwart und Zukunft sich bewegend, in kurzer, gedrängter, bilderreicher Sprache, herb, durchdringend, scharf, aber voll des heiligsten Ernstes, ein Zeugnis wider das ungehorsame Volk, ein Lobpreis des Bundesgottes, wiederholt uns — wie *O. v. Gerl.* treffend sagt — im Kleinen das Bild des ganzen Lebens und Wirkens des großen Mannes Gottes, welcher vorzugsweise das Amt hatte, das die Verdammnis verkündet." — Zwar werden in diesem Liede nicht die Zeitgenossen

Mose's, sondern die bereits in Canaan lebenden und daselbst im reichen Genusse seiner Güter übermütig gewordenen und vom Herrn abgefallenen Israeliten angeredet, und die Zeiten der göttlichen Führung des Volks durch die Wüste nach Canaan als Tage der fernen Vorzeit dargestelt: aber dieser Standpunkt des Liedes ist nicht mit dem Zeitalter des Dichters zu identificiren, sondern eine prophetische Anticipation der Zukunft, die an der dichterischen Versenkung in eine ideale Zukunft ein Analogon hat, und sich von dieser nur durch die Gewißheit und Klarheit der Anschauung und Verkündigung der zukünftigen Dinge unterscheidet. Die Behauptung, daß das ganze Lied auf dem Boden der viele Jahrhunderte nach Mose liegenden Königszeit stehe, beruht auf totaler Verkennung des Wesens der Prophetie und auf falsch historisirender Deutung der bildlichen Rede. Davon daß die Angeredeten bereits unter dem Drucke eines feindlichen, wilden Volkes, des Unvolks der Assyrer oder Chaldäer seufzen (*Ew. Kamph.* u. A.), ist im ganzen Liede kein Wort zu lesen.[1] Der Herr hat wol beschlossen, das abgöttische Volk zu verwerfen, es durch ein Nichtvolk zur Eifersucht zu reizen und mit allen Uebeln, Hunger, Pest und Schwert, zu überschütten; aber die Ausführung dieses Beschlusses ist noch nicht erfolgt, sondern soll erst, obwol ganz sicher, erfolgen. Auch die Woltaten, welche Gott seinem Volke erzeigt hat, sind nicht der Art, daß Mose sie nicht hätte erwähnen können. Was der Herr für Israel bei seiner Erhebung aus dem Elende zu seinem Volke und bei seiner wunderbaren Führung durch die Wüste getan, das hatte Mose bereits erlebt, und was als über diese Zeit hinausgehend in v. 13 u. 14 aufgeführt wird, ist im Grunde nichts weiter als eine dichterische Ausmalung des Gedankens der reichlichsten Versorgung Israels mit den köstlichen Erzeugnissen des von Milch und Honig fließenden Landes Canaan. Die Sättigung Israels mit diesen Gütern war freilich zu Mose's Zeiten noch nicht wirklich eingetreten, sondern noch Gegenstand der Hoffnung, aber einer Hoffnung, an der Mose keinen Augenblick zweifeln konte. Anspielungen oder Beziehungen auf eigentümliche Zustände und geschichtliche Ereignisse der nachmosaischen Zeit kommen nirgends vor. — Dagegen weist der ganze Kreis der Vorstellungen, Bilder und Worte in unserem Liede entschieden auf Mose als Verfasser hin. Sehen wir ab von der nicht unbeträchtlichen Zahl sprachlicher Eigentümlichkeiten (*ἅπ. λεγόμενα*) und den kühnen, originellen Wortcompositionen, wie לֹא־אֵל

1) Wie wenig festen Grund diese Behauptung in dem Inhalte des Liedes habe, gesteht hinterdrein *Kamphausen* selbst indirect zu in den Bemerkungen S. 247: „Die Worte des Liedes lassen über den Verfasser im Unklaren", und: „Stände die Abfassung des Deuteron. durch Mose selber wirklich fest, so wäre natürlich die Frage über die Authentie unsers Liedes im Sinne der Tradition entschieden." Daher muß denn endlich S. 256 der Kanon: „die in einer Weissagung als gegenwärtig gesezten Zeitverhältnisse, woran als an etwas Bekantes (?) die prophetischen Aussprüche angeknüpft werden, bilden die wirkliche Gegenwart des Propheten" den Ausschlag geben, und nach diesem als „sicher und untrüglich" gepriesenen, in Warheit aber ganz unkritischen, auf die rein dogmatische Voraussetzung, daß ein wirkliches Vorauswissen der Zukunft unmöglich sei, gegründeten Kanon unser Lied sich in die Zeit um 700 v. Chr. verweisen lassen.

v. 21, לֹא־עַם v. 17, die auf hohes Alter hindeuten und von urkräftiger Poesie Zeugnis geben, so weist das Bild von dem Adler v. 11 auf Ex. 19, 4 zurück; die Bezeichnung Gottes als Fels v. 4. 15. 18. 30 f. 37 erinnert an Gen. 49, 24; das Feuer des Zornes Gottes, das bis in die Unterwelt brent v. 22, an die Darstellung Gottes als verzehrendes Feuer c. 4, 24; das הַקְנִיא zur Eifersucht reizen v. 16 u. 21 an den אַל קַנָּא 4, 24. 6, 15. Ex. 20, 5. 34, 14; die Bezeichnung Israels als בָּנִים v. 5 und „Söhne ohne Treue" v. 20 an c. 14, 1; das לוֹ חָכְמוּ v. 29 an עַם־חָכָם 4, 6; גֹּדֶל von der Größe Gottes v. 3 komt nur im Pent. vor, Deut. 3, 24. 5, 21. 9, 26. 11, 2 u. Num. 14, 19; der Würdename Israels *Jeschurun* v. 15 nur noch 33, 5 u. 26 und daraus entlehnt Jes. 44, 2; die Pluralform יְמוֹת v. 7 nur noch in dem Gebete Mose's Ps. 90, 15 u. a. mehr.[1]

V. 1—5. Einleitung und Thema. Im Eingange v. 1—3: *Vernehmet ihr Himmel, ich will reden, und es höre die Erde die Worte meines Mundes. Es träufle wie der Regen meine Lehre, es triefe wie der Thau meine Rede, wie Regenschauer auf Grün und wie Regentropfen auf Kraut! Denn den Namen des Herrn will ich verkünden: Gebet Größe unserm Gotte!* fordert Mose Himmel und Erde zum Hören seiner Rede auf, weil die Lehre, die er verkünden will, Himmel und Erde d. i. das ganze Weltall angeht; jedoch nicht blos insofern als es sich um die Ehre seines Schöpfers handelt, die von dem murrenden Volke verkant wird (*Kamph.*), d. h. um Gott, als Zeuge von der Gerechtigkeit seines Waltens, dem treulosen Volke gegenüber zu rechtfertigen, wenn er dasselbe für seinen Abfall straft, ähnlich wie 4, 26. 30, 19. 31, 28 f. Himmel und Erde als Zeugen gegen das abtrünnige Israel aufgerufen werden, sondern auch insofern als von dem Gerichte, welches Gott an dem treulosen Israel und an den Völkern, um das Blut seiner Knechte zu rächen (v. 43), vollzieht, Himmel und Erde berührt werden, indem dadurch Gottes Treue und Gerechtigkeit im Himmel und auf Erden offenbar wird, das Weltall erfüllt, heiligt und verherrlicht. Das *Vav consec.* vor אַדַבְּרָה drükt die gewünschte beabsichtigte Folge aus: so daß ich dann rede oder: so will ich dann reden: vgl. *Köhler* zu Hagg. S. 44 Anm. — V. 2. Weil aber das zu Verkündende so überaus wichtig ist, so möge die Rede wie Regen und Thau auf Gras und Kraut herabträufeln. Der Vergleichungspunkt liegt in der erquickenden, befruchtenden und belebenden Kraft des Thaues und Regens. Diese möge das Lied auf die Herzen der Hörer ausüben. עָרַף nur noch 33, 28 gleichbed. mit רָצַף Jes. 45, 8 u. ö. herabträufeln. לֶקַח das Annehmen, dann passiv das Angenommene, die Lehre Prov. 16, 21. 23. Jes. 29, 24. טַלְשִׁירִים Regenschauer, in dieser Bed. *ἅπ. λεγ.* — V. 3. קָרָא שֵׁם יי׳ den Namen des Herrn rufen d. h. verkündigen (nicht: anrufen) s. v. a.

1) Von den Specialschriften über unser Lied sind beachtenswert: *Camp. Vitringa comment. ad Canticum Mosis Deut. XXXII cum prolegg. etc. Opus posth. ed. Herm. Venema. Harling. 1734. 4.; Guil. Volck Mosis canticum cygneum (Deut. XXXII) denuo illustr. Nordl. 1851; Ad. Herm. Heinr. Kamphausen* das Lied Moses Deut. 32, 1—43 erklärt. Lpz. 1865 und *K. H. Sack* Die Lieder in den hist. BB. des A. T. S. 65 ff., der die Echtheit vertheidigt. Außerdem vgl. *Auberlen*, in d. Jahrbb. f. deutsche Theol. III S. 829 ff.

preisen. Nicht für sich allein aber will Mose den Namen des Herrn preisen, auch die Hörer seines Liedes sollen in diesen Preis einstimmen. Dazu fordert das zweite Versglied auf: „Gebet d.h. gestehet zu durch Rede und Verhalten (*Schultz*) Größe unserm Gotte.“ גֹּדֶל von Gott, wie 3,24. 5,21. 9,26. 11,2, nur noch Ps. 150,2 wiederholt, ist die Größe, die Gott in Taten seiner Allmacht offenbart, sinnverwandt dem כָּבוֹד Ps. 29,1 f. 96,7 f.

V. 4 u. 5. *Der Fels — unsträflich ist sein Tun, denn alle seine Wege sind Recht; ein Gott der Treue und ohne Unrecht, gerecht und rechtschaffen ist er. Verderbt handelt gegen ihn — nicht seine Kinder — ihr Flecken, ein verkehrtes und verdrehtes Geschlecht.* הַצּוּר absolut voraufgestellt, um es mehr hervorzuheben. „Der Fels“ heißt Gott als „der unwandelbare Hort“, der vermöge seiner Unveränderlichkeit oder unerschütterlichen Festigkeit den Seinen festen Schutz und sichere Zuflucht gewährt, vgl. das synon. אֶבֶן Gen. 49,24. Diese Bezeichnung Gottes führt in die mosaische Zeit; dies zeigt klar die Verwendung dieser Gottesbenennung zu Eigennamen im mos. Zeitalter, wie פְּדָהצוּר Num. 1,10 (nach der richtigen Bemerkung von *Ew.* §. 273[d] s. v. a. פְּדָהאֵל Gotterlöst Num. 34,28), אֱלִיצוּר Num. 1,5, צוּרִיאֵל Num. 3,35 u. צוּרִישַׁדַּי Num. 1,6. 2,12. Aus unserem Liede hat sie David, der den felsenfesten Schutz seines Gottes im Leben oft erfahren hatte, in seine Psalmen aufgenommen, 2 Sam. 22,3. 32 (Ps. 18,3. 32) Ps. 19,15. 31,3 f. 71,3. תָּמִים unsträflich, untadelig, ohne irgend einen Mangel oder Fehl (מוּם vgl. Lev. 22,19 f.) ist sein Tun, denn seine Wege, die er in seiner Weltregierung einschlägt, sind Recht. Als der Fels ist er „ein Gott der Treue“, auf den man in allen Stürmen des Lebens trauen und bauen kann, und ohne עָוֶל Verkehrtheit, krummes, falsches Wesen. — V. 5. Dagegen sein Volk Israel handelt verderbt gegen ihn. שִׁחֵת wie 9,12. Ex. 32,7, mit לְ constr. wie Num. 32,15. 1 Sam. 23,10. Subject zu שִׁחֵת ist דּוֹר עִקֵּשׁ וּפ׳ das abtrünnige Geschlecht des Volks; vor diesem Subjecte ist aber לֹא בָּנָיו מוּמָם als Apposition dazu parenthetisch eingeschoben: „nicht seine Kinder, sondern ihr (der Kinder Gottes) Schandfleck.“ מוּם Fleck im sittlichen Sinne wie Prov. 9,7. Hi. 11,15. 31,7 s. v. a. Schandfleck. Die Abtrünnigen, Gottlosen sind nicht Kinder des Herrn, sondern ein Schandfleck an ihnen. Ständen diese Worte hinter dem eigentlichen Subjecte statt vor demselben, so würden sie gar keine Schwierigkeit haben. Andere haltlose Erklärungen s. bei *Kamph.*, der sich im Ganzen für die richtige Auffassung entschieden hat, aber ohne Not מוּמָם in מוּמִים ändern will. — Aus unserm V. ist בָּנִים מְשֻׁחָרִים Jes. 1,4 geflossen.

V. 6—18. Die Ausführung des Thema's nach dem v. 5 ausgesprochenen Gedanken. Die Verkehrtheit des abtrünnigen Geschlechts offenbart sich darin, daß es dem Herrn, dem es Dasein und Wolfart verdankt, seine Woltaten mit thörichtem Abfall von ihm, seinem Schöpfer und Vater, vergilt. Dieser Gedanke wird v. 6 in einer vorwurfsvollen Frage dem Volke vorgehalten und dann v. 7—14 durch Aufzählung der göttlichen Woltaten und v. 15—18 durch Darlegung des Undanks des Volkes begründet. V. 6. *Dem Herrn wolt ihr so vergelten? Du thörichtes und unweises Volk! Ist er nicht dein Vater, der dich gegründet, der dich gemacht hat und dich bereitet?*[1] הֲ גְמָל dessen Grundbegriff streitig, bed. eigentlich: erweisen, zufügen, meist Gutes, aber auch Böses, vgl. Ps. 7,5. Um die Thorheit des Abfalles dem Volke recht deutlich vor Augen zu malen, häuft Mose die Worte zur Bezeichnung dessen, was Gott dem Volke ist — „dein Vater“, dessen Liebe Israel seine Erhebung zum selbständigen Volke verdankt, vgl. Jes. 63,16, wo Vater und Erlöser synonyme Begriffe sind, mit Jes. 64,7: Gott der Vater, Israel der Thon, den er gebildet hat, und Mal. 2,10, wo Gott als Vater Israel erschaffen hat. Dazu die Bemerkk. zu 14,1 über den Begriff der Sohnschaft Israels. קָנָךְ er hat dich erworben, קָנָה *κτᾶσθαι*, erwerben Gen. 4,1, dann so daß es den Begriff von *κτίζειν* in sich schließt Gen. 14,19, ohne mit בָּרָא identisch zu sein. קָנָה bezeichnet hier die Gründung Israels zum Volke durch seine Erlösung aus der Gewalt Pharao's; die folgg. עָשָׂה und כּוֹנֵן die Erhebung und Zubereitung des erlösten Volkes zum Volke des Herrn durch die Bundschließung, Gesetzgebung und Führung in der Wüste. — V. 7. *Gedenke der Tage der Urzeit, beachte die Jahre der vergangenen Geschlechter, frage deinen Vater, daß er's dir kundtue, deine Greise, daß sie dir's sagen!* Mit diesen Worten fordert Mose das Volk auf, zu erwägen was der Herr an ihm getan hat. Die Tage der Urzeit (עוֹלָם) und Jahre von Geschlecht und Geschlecht, d.h. Jahre die ein Geschlecht nach dem andern durchlebt hat, sind die Zeiten der Ausführung Israels aus Aegypten mit Einschluß sowol der vormosaischen als der nächsten nachmosaischen Zeit, da Israel in den Besitz Canaans gekommen. Diese Zeiten bezeichnet Mose als eine ferne Vorzeit, indem er sich im Geiste in die אַחֲרִית הַיָּמִים (31,29) versezt, in die Zukunft, in welcher das Volk von seinem Gotte abgefallen ist und dafür von Gott wieder verlassen und gestraft wird. Tage der Ewigkeit sind Zeiten, die eine Ewigkeit hinter dem Redenden liegen, nicht notwendig aber vor aller Zeit liegen, sondern nur in einer hinter der Gegenwart weit zurückliegenden Zeit, von der nur noch die Väter und Greise aus Ueberlieferung zu erzählen wissen.

V. 8 u. 9. *Als der Höchste den Völkern Erbe zuteilte, als er die Menschenkinder zerteilte, da stelte er fest der Völker Grenzen nach der Zahl der Söhne Israels. Denn des Herrn Teil ist sein Volk, Jakob die Schnur seines Erbes.* Mit dem Gedanken, daß Gott von Anfang der Völkerbildung an für sein Volk Israel gesorgt hat, begint Mose die Aufzählung der göttlichen Gnadenerweisungen. Den Sinn von v. 8 gibt *Calv.* im Allgemeinen richtig so an: *in tota mundi ordinatione finem hunc fuisse Deo propositum, ut electo populo consuleret.* Die W.: „als der Höchste den Völkern Erbteile anwies u. s. w.“ (הַנְחֵל abgekürzte Form f. הַנְחִיל wie 26,12 und wie נַצֵּב für נִצִּיב) sind nicht auf das Factum der Sprachverwirrung und Völkerteilung Gen. 11 zu beschränken, sondern umfassen den ganzen Zeitraum der Entwicklung der einen Menschheits-

1) Das Majuskel ח vor לֵיהוָה deutet warscheinlich auf Verschiedenheit der Erklärung hin, indem manche Rabbinen הֲ als Fragewort fassen wolten und die *codd. Nahardeenses* so lasen. Andere Vermutungen darüber s. bei *J. H. Mich.* u. *Kamph. ad h. l.*

familie zu gesonderten Stämmen und Völkern mit deren Niederlassung in verschiedenen Ländern. Denn daß die Völkerteilung ein für alle mal vollzogen worden sei, ist nicht Lehre der israelitischen Sage, wie *Kamph.* meint. Die Genesis lehrt nur, daß Gott nach der Sprachverwirrung beim Turmbau zu Babel die Menschen über die ganze Oberfläche der Erde zerstreute (11, 9), und daß von den Geschlechtern der Söhne Noahs sich die Völker teilten (10, 32) d. h. geteilte Völker sich bildeten, also die Völker auf dem gottgeordneten Wege der Zeugung und Vermehrung sich bildeten und über die Erde verbreiteten. Von einer einmaligen Verteilung der Länder unter die Völker weiß die Schrift nichts, sondern nur, daß wie die Bildung von Völkern aus Geschlechtern und Stämmen, so auch die Besitznahme der Länder durch die sich bildenden Völker von Gott komt, Werk der göttlichen Vorsehung und Weltregierung ist, wobei Gott die Grenzen der Völker (עַמִּים sind weder die Stämme Israels, noch blos die rings um Canaan wohnenden Völkerschaften, sondern die Völker insgemein) so festsezte, daß das Volk Israel ein seiner Volkszahl entsprechendes Land zum Erbe erhalten konte.[1] V. 9. Dies tat Gott, weil er Israel vor seiner Entstehung schon zu seinem Volke erkoren hatte. Als Eigentumsvolk des Herrn (vgl. 7, 6. 10, 15 und Ex. 19, 5) ist Israel חֵלֶק יְחוָֹה Anteil Jehova's und חֶבֶל נַחֲלָתוֹ das ihm zugemessene Erbteil. חֶבֶל Strick, Meßschnur, dann das abgemessene Stück Land, hier bildlich auf das Volk übertragen. — V. 10 ff. Als seinem Eigentume hat er Israel auch seine väterliche Fürsorge und Liebe zugewandt.

V. 10. *Er fand ihn im Land der Wüste und in der Einöde, dem Geheul der Steppe; er umfing ihn, nahm ihn in Acht, behütete ihn, wie seinen Augapfel.* Diese Worte beziehen sich nicht speciell auf die Bundschließung am Sinai (*Luth.*), noch auch blos auf alle Beweise der väterlichen Fürsorge, mit welcher Gott seinem Volke in der Wüste entgegenkam, um es zum Sinai zu führen, dort zu seinem Bundesvolke anzunehmen und dann nach Canaan zu führen, mit Ausschluß der Befreiung desselben aus der Knechtschaft Aegyptens. Der Grund weshalb Mose diese Tatsache sowie den Durchzug durchs rothe Meer nicht erwähnt, ist weder allein, noch auch nur „zum Teil" (*Kamph.*) darin zu suchen, daß unser Lied nicht auf dem Standpunkte der mosaischen Zeit steht; denn wie wenig die Ferne der Zeiten einen genügenden Grund dafür liefert, „aus den altberühmten Geschichten nur einige Züge herauszugreifen und auszumalen", das zeigt klar genug Ps. 105, den doch niemand für älter als unser Lied halten wird. Auch nicht weil die gnädige Durchhilfe Gottes, die das Volk bis zum Auszuge aus Aegypten erfuhr, an Wichtigkeit hinter der göttlichen Fürsorge während des Zugs durch die Wüste zurücksteht, was erst noch zu beweisen wäre, oder weil in den Aufenthalt am Sinai die feierliche Bundschließung fält, wodurch Israel erst zum

1) Die Uebersetzung der W. לְמִסְפַּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל durch *κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ* (LXX) ist ohne kritischen Wert, nichts weiter als eine willkürliche Deutung nach der späteren jüdischen Vorstellung von den Schutzengeln der einzelnen Völker (Sir. 17, 14), die vielleicht nur aus Mißverstand von c. 4, 18 verglichen mit Dan. 10, 13. 20 ff. 12, 1 geflossen ist.

Volke Gottes wurde, läßt Mose Gott das Volk in der Wüste finden und dort sich seiner annehmen, sondern allein deshalb, weil er keine geschichtliche Aufzählung der Gottestaten an und für Israel geben, sondern nur schildern will, wie Israel sich in der hilflosesten Lage befand, als der Herr sich seiner erbarmte, um es aus dem trostlosesten Zustande, in dem es hätte untergehen müssen, in den Besitz des reich gesegneten Landes Canaan zu versetzen. Die ganze Schilderung dessen, was der Herr an Israel getan (v. 10—14), ist bildlich. Israel wird dargestelt als ein in der grausigen Wüste befindlicher Mann, der in der wilden Einöde, wo es nicht nur an Brot und Wasser fehlte (*ubi nec mica panis nec aquae gutta reperiebatur. Calv.*), sondern wo auch reißende Thiere heulend dem Menschenleben nachstellen, in der Gefahr schwebte umkommen zu müssen, als der Herr sich seiner annahm und ihm aus aller Not heraushalf. Aus diesem Bilde ist auch das יִמְצָאֵהוּ „er fand ihn" zu erklären. Das Finden sezt ein Suchen voraus, in dem Suchen aber zeigt sich die Liebe, die dem Verlorenen nachgeht. Auch die Ausdrucksweise: „Land der Wüste", ein Land welches eine Wüste ist, ohne den die Wüste näher bestimmenden Artikel, zeigt, daß nicht von dem Finden Israels in der arabischen Wüste die Rede ist und diese Worte nicht darauf bezogen werden dürfen, daß der Herr seinem Volke bei seinem Eintritte in die Wüste in der Wolken- und Feuersäule erschien Ex. 13, 20 (*Schultz*). Denn obwol das Bild der Wüste darum gewählt ist, weil der Herr in der Wirklichkeit Israel durch die arabische Wüste nach Canaan geführt hat, so darf man doch בְּאֶרֶץ מִדְבָּר nicht mit Verkennung des bildlichen Charakters der Schilderung unmittelbar und ausschließlich auf die arabische Wüste beziehen. Die auf die Ausrottung oder völlige Unterdrückung Israels abzielenden Maßnahmen der Pharaonen machten auch Aegypten für die Israeliten zu einem Lande der Wüste, wo sie hätten umkommen müssen, wenn der Herr sie dort nicht gesucht, gefunden und umfangen hätte. Um die Hilfs- und Rettungslosigkeit der Lage Israels noch weiter auszumalen, wird der Begriff der Wüste gesteigert durch וּבְתוּהוּ וגו׳ „und zwar (וְ ist *explic.*) in einer Oede (תּוֹהוּ an Gen. 1, 2 erinnernd). יְלֵל יְשִׁימֹן „Geheul der Wüste" ist Apposition zu תּוֹהוּ, nicht davon abhängiger Genitiv: „Oede des Geheuls der Wüste" oder der von wilden Thieren umheulten Wüste (*Ew.*), als ob יְלֵל nach יְשִׁימֹן stände. „Geheul der Wüste" bed. nicht: Wüste, in welcher wilde Thiere heulen, sondern: das Geheul das in der Wüste von wilden Thieren ertönt. Der Sinn ist: „mitten unter dem Geheul der wilden Thiere der Wüste." Dieser Beisatz dient zur Steigerung des Begriffes תּוֹהוּ und soll die Oede als einen Ort des schauerlichen Geheules reißender Thiere schildern. In dieser Lage umfing der Herr sein Volk. סְבְבֵהוּ nicht blos schützend, sondern auch liebend und pflegend umgeben, vgl. Ps. 26, 6. Jer. 31, 22. בּוֹנְנֵהוּ von בִּין oder חָבַן Acht geben s. v. a. nicht aus den Augen lassen. „Bewahren wie seinen Augapfel" ist Bild der allerzärtlichsten Fürsorge. Der Augapfel ist Gegenstand der sorgsamsten Bewahrung, vgl. Ps. 17, 8. Prov. 7, 2.

V. 11. *Wie ein Adler, der sein Nest aufregt und über seinen Jungen schwebt, breitete er seine Flügel aus, nahm ihn auf, trug ihn auf*

seinem Fittige. Unter dem Bilde eines Adlers, der seine Jungen fliegen lehrt und sie dabei mit fürsorgender Liebe vor Schaden bewahrt, beschreibt Mose die Fürsorge, mit der der Herr seinem Volk aus seiner Hilflosigkeit zu kräftiger Entwicklung verhalf. Dieses Bild bezieht sich zwar besonders auf den göttlichen Schutz und Beistand, den Israel auf der Wanderung durch die arabische Wüste erfuhr, darf aber nicht hierauf beschränkt werden. Es umfaßt zugleich die Befreiung Israels aus Aegypten durch den ausgerekten Arm des Herrn, wie die Vergleichung mit Ex. 19,4 lehrt, wonach der Herr sein Volk auf Adlersfittigen aus Aegypten geführt hat, und die Einführung nach Canaan, bei welcher der Herr die Cananiter vor ihnen her vertrieb und vertilgte. Unser V. enthält einen selbständigen Gedanken; die erste Hälfte ist Vordersatz, die zweite Nachsatz. Das Subject zu יִפְרֹשׂ ist Jehova, und die Suffixe an יְקָחֵהוּ und יְשָׂאֵהוּ gehen auf Israel oder Jakob (v. 9) wie die Suffixe in v. 10. Da כְּ nicht wie כַּאֲשֶׁר einen Satz einführen kann, so ist hinter עֵשׁ das *relat.* אֲשֶׁר zu suppliren. חֵעִיר קִנּוֹ sein Nest aufwecken, aufregen d. h. die Jungen zum Fliegen ermuntern. Richtig *Vulg.: provocans ad volandum pullos suos,* und *Luth.* frei, den Sinn verdeutlichend: „seine Jungen ausführet." יְרַחֵף „schwebt über seinen Jungen", nämlich um, wenn sie sich im Fliegen versuchen, die welche ermattet zu stürzen drohen alsbald auf seine mächtigen Fittige zu nehmen und vor Schaden zu bewahren. Belege für dieses Tun des Adlers nach dem Volksglauben s. bei *Bochart, Hieroz. II p. 762 ed. Ros.* רָחַף von רָחַף schlaff sein Jer. 23,9 im *Pi.* vom Vogel: *remittere alas* im Gegensatz von *alas ad corpus astringere,* hienach 1) *remissis alis incubare super ova,* 2) *remissis alis rei involitare;* hier in der leztern Bed., weil von Jungen die Rede ist (vgl. *Volck ad h. l.*). Den Vergleichungspunkt des Tuns Gottes gegen Jakob mit dem Tun des Adlers gegen seine Jungen bildet die liebende Fürsorge „bei der Hinführung Israels zur Selbständigkeit." Das Tragen auf den Adlersflügeln der göttlichen Liebe und Allmacht hat sich in der Leitung Israels durch die Wolken- und Feuersäule am herrlichsten gezeigt, jedoch nicht allein in diesem sichtbaren Vehikel der göttlichen Gnadengegenwart, so daß man den Vergleich auf dieses Phänomen beschränken dürfte. Richtiger *Luther: his verbis significat, quomodo eos in deserto foverit, mores eorum tulerit, atque tentaverit ac benefecerit, ut discèrent volare i. e. fidere in eum,* wobei nur das *volare* zu eng gefaßt ist.

V. 12—14. *Der Herr allein führte ihn, und bei ihm war kein fremder Gott. Er ließ ihn einherfahren über die Höhen der Erde und essen die Erträge des Gefildes, und ließ ihn Honig saugen aus dem Felsen und Oel aus dem Kieselgestein. Rahm von Rindvieh und Milch von Kleinvieh samt dem Fette der Lämmer; und Widder von Basans Art und Böcke samt dem Nierenfett des Waizens, und Traubenblut trankest du als feurigen Wein.* Daß Jehova allein Israel führte, hebt Mose hervor, um dem Volke jeden Vorwand für seinen Abfall vom Herrn abzuschneiden und seinen Undank desto stärker ans Licht zu ziehen. Wenn dem Herrn kein anderer Gott hilfreich zur Seite stand, so hat er dadurch Israel sich verpflichtet, ihm allein als seinem Gotte zu

dienen. נָחָה von der göttlichen Leitung Israels durch die Wüste, wie Ex. 13, 21. 15, 13, ohne Beziehung auf das Bild des Hirten wie Ps. 23, 2. 3 u. a. עִמּוֹ geht auf Jehova, nicht auf Israel. V. 13f. Mit siegreicher Gewalt ließ der Herr die Israeliten Canaan einnehmen und in den Genuß seiner reichen Güter gelangen. Die Redeweise: über die Höhen der Erde fahren lassen ist bildlicher Ausdruck für siegreiche Beherschung eines Landes, und nicht aus Ps. 18, 34 entlehnt (*Ew.*), sondern hier und 33, 29 ursprünglich; רָכַב „fahren" nur ein „prächtigerer Ausdruck" für הָלַךְ schreiten. In Jes. 58, 14 ist die Anlehnung an unsere Stelle nicht zu verkennen. Wer die Höhen eines Landes eingenommen, ist Herr des Landes. בָּמוֹתֵי אֶרֶץ (über das *Keri* בָּמֳתֵי *bâmothe* vgl. *Ew.* §. 211[d]; dagegen *Ges. thes. p. 189 bomŏthe*) bed. nicht die Höhen Canaans, sondern nur die der Erde, obgleich das Bild hier die Beherschung Canaans bezeichnet. וַיֹּאכַל und er (Jakob) aß f. so daß er nun essen konte die Erträge des Gefildes und zwar alle Reichtümer des fruchtbaren Landes, die dann mit überschwenglichen Worten geschildert werden. Honig aus dem Felsen und Oel aus dem Kieselgestein d. h. die köstlichsten Produkte aus den unergiebigsten Oertern, indem Gott das Land so segnete, daß selbst die Felsen und Steine ergiebig waren. Dem Bilde liegt die Tatsache zu Grunde, daß Canaan reich ist an wilden Bienen, die sich in Felsklüften anbauen (*Rosenm.* bibl. Althk. IV, 2 S. 425 f.) und an Oelbäumen, die auf felsichtem Boden wachsen. חַלְמִישׁ צוּר Felsenkiesel d. i. felsharter Kiesel. Die Nomina v. 14 hängen noch von יְנִיקֻהוּ ab, da „saugen" uneigentlich gebraucht ist. *Quae dulcia sunt et esu jucunda, ea sugere solent* (*Ges. thes p. 601*). חֶמְאָה und חָלָב (obwol חֵלֶב eine Form חֶלֶב vorauszusetzen scheint, vgl. *Ew.* §. 213[b]) bezeichnen die beiden Arten, in welchen der Milchertrag des Viehes verbraucht wurde; חָלָב die Milch überhaupt, חֶמְאָה dicke, geronnene Milch, Rahm, Sahne, vielleicht auch Butter, vgl. m. Archäol. II §. 97 Anm. 3. Hier sind beide poetisch so verteilt, daß der Rahm dem Rindvieh, die Milch den Schafen und Ziegen zugeschrieben ist. Dazu das Fett der Lämmer d. h. *agni optimi generis, adipe onusti* (*Vitr.*). Fett bildlich für das Beste, vgl. Num. 18, 12, und Widder. Das וְאֵילִים noch von חֵלֶב abhängen zu lassen, liegt zwar grammatisch nahe, ist aber poetisch unwarscheinlich, weil dadurch die Aufzählung prosaisch schleppend wird, und mit der Apposition בְּנֵי בָשָׁן d. h. in Basan gezogene, vgl. Ez. 39, 18 wonach Basan auch wegen seiner Widder, nicht blos seiner Stiere berühmt war, schwer vereinbar; denn dieses Epitheton, von *Kamph.* gut durch: „von Basans Art" verdeutscht, soll unstreitig die vorzüglichste Art der Widder bezeichnen. Poëtisch wird die Aufzählung, wenn man וְאֵילִים als *Accus.* faßt und von יְנִיקֻהוּ abhängen läßt. „Nierenfett (d. h. das beste Fett) des Waizens" f. den allerfeinsten und nahrhaftesten Waizen. Zulezt wird noch der Wein genant, wobei die Aufzählung in dichterischer Lebendigkeit in die Form der Anrede übergeht. Traubenblut f. rothen Wein, wie Gen. 49, 11 und חֲמַר, von חָמַר aufgähren, brausen, schäumen, eig. der schäumende d. i. feuriger Wein dient zur näheren Bestimmung des Traubenblutes.

V. 15—18. Diese Woltaten hat Israel seinem Gotte mit schnödem

Abfalle vergolten. V. 15. *Aber Rechtvolk ward fett und schlug aus — du wurdest fett, dick, feist — und ließ fahren Gott, der ihn gemacht, und verachtete den Fels seines Heils.* Ueber יְשֻׁרוּן steht so viel fest, daß es ein ehrenvoller Beiname Israels ist, gebildet von יָשָׁר, und Israel als ein Volk von יְשָׁרִים Gerechten, Rechtschaffenen, wie Bileam Num. 23, 10 die Israeliten nent, bezeichnet, weil es Jehova, der צַדִּיק וְיָשָׁר ist (v. 4), zur Rechtschaffenheit, zum Wandel in seiner Gerechtigkeit berufen, zu seinem עֶבֶד (Jes. 44, 2) erwählt hat. Die gangbare Meinung, daß יְשֻׁרוּן Deminutivbildung sei und *rectulus* oder „Frommchen" bedeute (*Ges.* u. A. nach dem Vorgange von *Mercer.*) hat eben so wenig Grund als die Ableitung von יִשְׂרָאֵל s. v. a. Israelchen (*Grot. Ew.* Gramm. §. 167[a]), weil dafür, daß die Endung *un* im Hebr. verkleinernde Bedeutung habe, der sprachliche Beweis fehlt, vgl. *Hgstb.* Bil. S. 98 f., und eine *appellatio blanda et charitativa* weder zu unserer Stelle noch viel weniger zu 33, 5 (Jehova wurde in Frommchen König!) paßt. Die Benennung „Rechtvolk", wie wir יְשֻׁרוּן deutsch geben können, soll Israel an seine Bestimmung erinnern und involvirt die strengste Rüge seines Abfalls. *Nomen Recti pro Israele ponens, ironice eos perstringit qui a rectitudine defecerant, ac in memoriam revocans, quanta praediti essent dignitate, acrius exprobrat perfidiae crimen. Alibi enim (sc. 33, 5. 26) sine sinistra nota ornatur Israel ejusmodi elogio, vocationis respectu, hic vero objurgatorie docet Moses quam procul discesserint a studio pietatis, ad quam colendam vocati erant. Calv.* Den W.: „wurde fett und schlug aus" liegt das Bild eines fett und dadurch unbändig gewordenen Stieres zu Grunde, vgl. Jes. 10, 27. Hos. 4, 16 und zur Sache Deut. 6, 11. 8, 10. 31, 20. Um diesen Tadel zu verschärfen, wiederholt Mose diesen Gedanken in der Form directer Anrede an das Volk: „fett bist du geworden, dick, gemästet." כָּשִׁית ἅπ. λεγ. entspricht dem arab. كَشِيَ *impletus fuit cibo.* Das Fettwerden führte zum Verlassen Gottes, des Schöpfers und Grundes seines Heils. *Non fert venter saturatus pietatem, securus enim stat et negligit Deum. Luth.* נִבֵּל ohne Zweifel *denom.* von נָבָל eig. als Thoren behandeln d. h. gering achten, vgl. Mich. 7, 6.

V. 16—18. *Sie erregten seine Eifersucht durch Fremde (fremde Götter), durch Greuel reizten sie ihn. Sie opferten den Unholden, die Nicht-Gott, Göttern die sie nicht kanten, neuen die jüngst aufgekommen, die eure Väter nicht scheuten. Den Felsen, der dich erzeugt, versäumtest du und vergaßest des Gottes, der dich geboren.* Diese 3 Vv. sind nur weitere Ausführung von v. 15[b]. Den Hort seines Heils verlassend ergab sich Israel dem Dienste nichtiger Götzen. Dem הַקְנִיאֻהוּ zur Eifersucht reizen liegt das Bild des Ehebundes zu Grunde, unter welchem das Verhältnis des Herrn zu Israel gedacht ist, vgl. 31, 16 u. die Erkl. zu Ex. 34, 15. *Hic zelus pendet a sacro et spirituali conjugio, quo sibi Deus populum devinxerat. Calv.* זָרִים fremde Götter, mit welchen Israel buhlte, wie Jer. 2, 25. 3, 13. תּוֹעֵבוֹת Greuel heißen die Götzen, weil Jehova sie verabscheut, 7, 25. 27, 15, vgl. 2 Kg. 23, 13. שֵׁדִים bed.

im Syr. *Dämonen,* wie LXX u. *Vulg.* auch hier übersetzen, von سَادَ *dominus fuit,* eig. Herren, wie בְּעָלִים, außer hier noch Ps. 106, 37. — לֹא־אֱלוֹהַּ ein *nom. compos.* Nicht-Gott, und Apposition zu שֵׁדִים, wie auch die folgenden Bestimmungen: „Götter die sie nicht kanten" d. h. die sich ihnen durch keine Woltat oder Segnung als Götter kundgegeben hatten (vgl. 11, 28), „neue, die aus der Nähe gekommen" d. h. erst vor Kurzem aufgekommen und von den Israeliten angenommen worden sind. קְרוֹב nahe nicht in örtlicher, sondern in zeitlicher Bed., im Gegensatze gegen *Jehova,* der מֵעוֹלָם von der Urzeit her sich als Gott bezeugt und bewährt hat. שָׂעַר schaudern, hier *c. accus.* constr. heiligen Schauder vor jem. empfinden, mit heil. Scheu verehren. — Mit v. 18 kehrt Mose zu dem Gedanken von v. 15 zurück, um ihn nochmals nachdrücklich auszusprechen und sich den Uebergang zur Schilderung des Verhaltens des Herrn gegen sein abtrünniges Volk zu bahnen. Um den schnöden Undank des Volks stärker hervorzuheben, stelt er die Schöpfung Israels durch Jehova, den Fels und Hort seines Heiles, unter dem Bilde der Zeugung und Geburt dar, worin die Vater- und Mutterliebe des Herrn zu seinem Volke sich zu erkennen gibt. חוֹלֵל kreisen, von den Wehen der Gebärenden. Das ἅπ. λεγ. תֶּשִׁי ist mit *Alting* u. A. von תָּשָׁה abzuleiten und Pausalform wie רֶוַח 4, 33. שָׁיָה = שָׁדָה vergessen, versäumen, vgl. عفى *oblitus fuit, neglexit* und عفا erkalten, kühl werden.

V. 19—33. Für diesen thörichten Abfall wird der Herr sein Volk schwer heimsuchen. Diese Heimsuchung wird zwar v. 19 als die Folge des geschehenen Abfalls, aber nicht als eine bereits verhängte Strafe dargestelt, sondern nur als ein Rathschluß, den Gott gefaßt hat und ausführen wird, geschildert, zum deutlichen Beweise, daß wir kein Lied aus den Zeiten, da Gott die in Götzendienst verfallenen Israeliten mit schweren Strafen züchtigte, vor uns haben. In v. 19 wird der Beschluß der Verwerfung der entarteten Kinder angekündigt und in v. 20—22 seinem Inhalte nach näher bestimt und begründet. V. 19. *Und der Herr sah es und verwarf — aus Unmut über seine Söhne und Töchter.* Das fehlende Object zu וַיַּרְא ergänzt sich leicht aus dem Contexte; er sah den Götzendienst des Volks und verwarf die welche den Götzen nachhingen, und zwar aus Unmut darüber, daß seine Söhne und Töchter solche Greuel trieben. Das וַיַּרְא dient nur zur Veranschaulichung des Causalnexus zwischen dem Abfalle und dem Strafgerichte. וַיִּנָּאֵץ hat *Kamph.* gut durch: „er beschloß Verwerfung" wiedergegeben, da v. 20 ff. deutlich zeigen, daß die Verwerfung von Gott nur beschlossen, nicht schon ausgeführt ist. Diesen Beschluß läßt Mose im Folgenden den Herrn selbst aussprechen. — V. 20—22. *Und er sprach: Ich will mein Antlitz vor ihnen verbergen, will sehen was ihr Ende sein wird; denn ein Geschlecht voll Verkehrtheit sind sie, Kinder in denen keine Treue. Sie erregten meine Eifersucht durch einen Nicht-Gott, reizten mich durch ihre Nichtigkeiten: so will auch ich ihre Eifersucht erregen durch ein Nicht-Volk, durch eine thörichte Nation sie reizen. Denn ein Feuer lodert auf in meiner Nase und brent bis in die unterste Hölle, und*

verzehrt die Erde samt ihrem Ertrage und entzündet die Grundvesten der Berge. Der göttliche Rathschluß enthält ein Zwiefaches; zuerst v. 20 das negative Moment: das Antlitz verbergen d. h. ihnen seine Gnade entziehen und zusehen, was ihr Ende sein wird, d. h. daß ihr Abfall ihnen nur Verderben und Untergang bringen wird. Denn sie sind דּוֹר תַּהְפֻּכֹת „ein Geschlecht der Verkehrtheiten" (תַּהְפֻּכֹת ist die sittliche Verkehrtheit Prov. 2,14. 6,14), d. h. „ein grundverkehrtes und treuloses Geschlecht" (*Kn.*). Sodann v. 21 das positive Moment der Züchtigung nach dem Rechte voller Wiedervergeltung. Die Israeliten haben Gottes Eifersucht und Aerger erregt durch לֹא־אֵל und הַבְלֵיהֶם, dafür wird Gott ihre Eifersucht und ihren Aerger erregen durch לֹא־עָם und גּוֹי נָבָל. Wie aber diese Wiedervergeltung sich äußern wird, ist damit noch nicht näher bestimt, sondern muß aus dem Verhalten Israels zum Herrn entnommen werden. Israel hat Gottes Eifersucht dadurch erregt, daß es einen Nichtgott oder הַבְלִים Nichtigkeiten d. h. Götter, die Eitelkeiten oder Nichtse (אֱלִילִים Lev. 19, 4) sind, dem waren, lebendigen Gotte, seinem Schöpfer und Vater vorzog. Dafür wird Gott sie zur Eifersucht und zum Unmute reizen durch ein Nichtvolk, eine thörichte Nation, d. h. dadurch daß er ein Nichtvolk den Israeliten vorzieht, demselben seine Gnade zuwendet, den Segen, den Israel verschmäht hat, einem thörichten Volke zuteilt. Nur bei dieser Auffassung der Worte komt der Begriff der Wiedervergeltung zu seinem vollen Rechte; und in diesem Sinne hat der Ap. Paulus Röm. 10,19 unsere Stelle von der Annahme der Heiden zum Volke Gottes verstanden, und zwar nicht blos darauf angewendet, indem er mit den Worten „einen andern Sinn verbunden hat" wie *Umbreit* Römerbr. S. 333 f. meint, sondern dem Wortsinne gemäß von dieser Gottestat erklärt.[1] Die Aufnahme

1) Wenn dagegen *Kamph.* behauptet: dieser vom Apostel in unserer Stelle gefundene Gedanke wäre „als Auslegung derselben ein völlig falscher", so stüzt sich diese Behauptung auf ganz nichtige Argumente, nämlich darauf, „daß 1. in unserem Liede die übermächtigen Heiden nirgends als Ehegemahl Gottes, sondern lediglich als Zuchtruthe gegen Israel erscheinen, 2. daß unser Vers vom ganzen Volke Israel rede und von einer Unterscheidung der Gerechten und der Gottlosen sich im ganzen Liede keine Spur zeige, und 3. der Gedanke, daß Gott anstatt Israels sich ein anderes Volk zum Bundesvolk erwählen wolle, das gerade Gegenteil der messianischen Hoffnung wäre, die unsern Dichter beseelt". Denn um mit dem Lezteren anzufangen, so besteht die messianische Hoffnung unseres Liedes unstreitig in dem Gedanken, daß der Herr seinem Volke, seinen Knechten Recht schaffen, ihr Blut rächen werde, wenn die Kraft des Volks dahingeschwunden sein wird (v. 36. 43). Aber dieser Gedanke, daß sich der Herr schließlich Israels wieder erbarmen werde, schließt doch die Aufnahme der Heiden in das Reich Gottes keineswegs aus, wie schon aus Röm. 9—11 zur Genüge erhellt. Die Behauptung ferner, daß unser V. vom ganzen Volke rede, ist geradezu unrichtig. Die durchgängigen Pluralsuffixe (חֲמָתָה, ־ם, ־דֵם, מֵהֶם) in v. 20 u. 21 zeigen deutlich, daß beide Verse nur von denen handeln, die vom Herrn abgefallen sind; und nirgends wird im ganzen Liede gelehrt, daß das Volk bis auf den lezten Mann abgefallen, also kein Rest von treuen Knechten des Herrn mehr übrig sei, denen der Herr seine Gnade wieder zuwenden könne. Endlich wird auch nirgends ausgesprochen, daß Gott die Heiden lediglich als Zuchtruthe gegen Israel brauchen werde. Nur von Feinden und Drängern Israels ist die Rede, und die Züchtigung Israels durch Feinde nimt unter den Uebeln, mit welchen Gott die Abtrünnigen züchtigen werde, erst die zweite, also eine untergeordnete Stelle

der Heidenwelt in den Bund mit dem Herrn involvirt die Verwerfung des ungehorsamen Israel, und diese Verwerfung vollzieht sich in schweren Strafgerichten, in welchen die Gottlosen umkommen. Hiedurch gestaltet sich die Vergeltung, die der Herr an dem treulosen und verkehrten Geschlechte seiner Söhne und Töchter übt, zu einem Gerichte über die ganze Welt. Der Eifer des Herrn entflamt zu einem Zornesfeuer, das bis in den Scheol hinabbrent. Dies Moment der göttlichen Vergeltung tritt in der Folge, von v. 23 an, in den Vordergrund, dagegen die Annahme der Heidenwelt, welche der Ap. Paulus als den Hauptgedanken aus unserem Verse heraushebt, dem besonderen Zwecke des Liedes entsprechend, zurück hinter den Gedanken, daß der Herr Israel nicht ganz vernichten, sondern wenn alle seine Kraft geschwunden sein wird, seiner Knechte sich erbarmen und ihr Blut an seinen Feinden rächen werde. Der Begriff des לֹא־עָם ist nach dem Gegensatz von לֹא־אֵל zu bestimmen. „So wenig לֹא־אֵל, durch welchen Israel den Herrn reizt, ein ungeheuerlicher Gott ist, eben so wenig kann auch לֹא־עָם ein ungeheuerliches Volk sein." Durch diese schlagende Bemerkung von *Schultz* wird die Meinung von *Ew., Kamph.* u. A., daß לֹא־עָם „ein wares Unvolk, so grausam und entsetzlich" sei, als unhaltbar und falsch zurückgewiesen. לֹא־אֵל ist ein Gott, dem das Prädicat der Gottheit nicht zukomt, ebenso ist לֹא־עָם ein Volk, das den Namen Volk nicht verdient. Die nähere Bestimmung ergibt sich für לֹא־אֵל aus הַבְלֵיהֶם. Nicht-Gott sind die Götzen, die הַבְלִים Nichtigkeiten genant werden, weil sie das Vertrauen der Menschen auf ihre Gottheit täuschen, weil sie wie Jer. 14, 22 sagt, nicht Regengüsse und Wassertropfen vom Himmel geben können. לֹא־עָם wird durch גּוֹי נָבָל explicirt. גּוֹי נָבָל ist das Gegenteil von עַם חָכָם וְנָבוֹן, wie c. 4, 6 Israel heißt, weil es gerechte Satzungen und Rechte in der Thora des Herrn hat. Das thörichte Volk ist also nicht *gens impia, quae jura divina humanaque omnia contemnit* (*Ros. Maur.*), sondern ein Volk, dessen Gesetze und Rechte nicht auf göttlicher Offenbarung beruhen. Demnach ist auch לֹא־עָם nicht *populus barbarus et inhumanus* (*Ros.*) oder *hominum colluvies populi nomine indigna* (*Maur.*), sondern ein Volk, dem der Name Volk deshalb abzusprechen, weil seine Staats- und Rechtsverfassung Menschenwerk ist, weil es nicht den waren Gott zum Haupte und Könige hat, oder, wie *Vitr.* erklärt: *populus a Deo vero non electus, in electione populi praeteritus, exclusus divina communione et gratia, abalienatus a politia Israelis et extraneus quod ad pacta promissionum gratiae. Eph. 2, 12.* In dieser Hinsicht sind alle Heidenvölker לֹא־עָם, mögen sie auch *respectu externae politiae* hinter den Israeliten nicht zurückstehen. Diese Erklärung läßt sich weder durch den Einwand widerlegen, daß Israel damals durch seinen Abfall von dem Ewigen sich den Heiden gleichgestelt hatte (*Kamph.*), denn der Begriff von עָם und לֹא־עָם ist nicht von der jeweiligen äußern Erscheinung Israels abstrahirt, sondern nach seiner göttlichen Idee und Erwählung gebildet, noch auch durch die Berufung auf den Sin-

ein. Freilich werden auch die Heiden in dem Liede nicht als Ehegemahl Gottes bezeichnet, aber aus keinem andern Grunde, als weil der Begriff des אַקְנִיאֵם בְּלֹא־עָם nicht näher entwickelt ist.

gul. גּוֹי נָבָל, statt dessen man den וְנִבְלִים entsprechend גּוֹיִם נְבָלִים erwarten müßte, wenn unter dem Nichtvolke nicht ein bestimtes heidnisches Volk, sondern die Heidenvölker überhaupt zu verstehen wären (*Kamph.*) Der Sing. גּוֹי נָבָל wurde durch den zu Grunde liegenden Gegensatz des עַם חָכָם erfordert, durch welchen לֹא־עָם erst seine nähere Bestimmung erhält, die durch den Plural verwischt worden wäre. Ueberdieß beabsichtigte Mose gar nicht den Gedanken auszusprechen, daß Gott durch mehrere oder viele oder alle Heidenvölker Israel zur Eifersucht reizen werde.

In v. 22 wird der Beschluß, welchen der Herr wider das treulose Geschlecht gefaßt hat, durch die Drohung begründet, daß der über diese Treulosigkeit entbrante Zorn des Herrn die ganze Welt bis in die tiefe Unterwelt hinab in Flammen setzen werde. Wie wenig der Inhalt dieses V. zu der Deutung des לֹא־עָם von einem barbarischen Unvolke paßt, das zeigt die Verlegenheit, welche das כִּי den Verteidigern dieser Ansicht bereitet, so daß *Ew.* es sprachwidrig durch *doch*, *Venem.* durch *certe, profecto* deutet und *Kamph.* meint, es sei in etwas nachlässiger Weise gebraucht. Zu dem Gedanken: ich werde ein barbarisches Unvolk senden, paßt der mit כִּי eingeführte Inhalt von v. 22 sehr schlecht; recht gut kann aber die Ankündigung eines die ganze Welt in Flammen setzenden Gerichts den Gedanken begründen, daß der Herr durch ein Nichtvolk das treulose Israel zum Eifer reizen werde. Dieses Gericht wird nämlich in der ganzen Welt die Nichtigkeit der Götzen und die Allmacht des Gottes Israels offenbaren und die Völker bewegen, Zuflucht und Heil bei dem lebendigen Gotte zu suchen, und zwar, wie wir aus der Geschichte des Reiches Gottes und den Andeutungen des Apostels Paulus über dieses Geheimnis des göttlichen Heilsrathes erfahren, zuerst die Heiden selbst, indem sie sehen, daß alle ihre Macht und Herrlichkeit in Trümmer zerfält, sodann die Israeliten, wenn sie sehen, daß Gott das Reich von ihnen genommen und die Heiden, die sich zu ihm bekehren, zu seinem Volke erhoben hat. Das Feuer in der Nase des Herrn ist Bild des entbrennenden Zornes und Eifers, vgl. 29, 19. Das Feuer ist wesentlich nichts anderes als seine קְנָאָה, seine Lebensenergie, gewissermaßen sein Athem, und entbrent daher naturgemäß in der Nase, vgl. Ps. 18, 9 (*Schultz*). In diesem Sinne ist der Herr als אֵל קַנָּא ein verzehrendes Feuer, vgl. 4, 24 und die Erkl. zu Ex. 3, 2. Dieses Feuer brent bis in die untere Hölle hinab. Die untere Hölle d. i. die unterste Region des Scheol, der Unterwelt bildet den äußersten Gegensatz zum Himmel, ohne daß sich hieraus bestimte dogmatische Vorstellungen über mehrere Höllen ableiten lassen, und verzehrt die Erde mit ihrem Ertrage, יְבוּלָהּ d. h. allen Gewächsen, und zündet auch die Grundvesten der Berge an. Diese Schilderung ist keine hyperbolische Ausmalung nur des Strafgerichts, welches über das Volk Israel hereinbrechen soll (*Kamph.* mit *Aben Esr.* u. A.) Denn daß das angekündigte Gericht „allein dem Volke Israel gelte", ist eine irrige Meinung. Durch die Annahme von Hyperbeln wird der Gedanke nur verflacht. Die Worte kündigen nicht ein einzelnes Strafgericht an, sondern das Gericht in seiner Totalität und Universalität, das sich im Laufe der Jahrhunderte in einzelnen Gerichten über die Völker realisirt und erst am Schlusse dieses

Weltlaufs vollenden wird. Richtig bemerkt daher schon *Calv.: Dei indignatio et ira uti hostes ejus infernum prosequitur, ad aeternas flammas et cruciatus infernales, sic etiam terram eorum devorat cum gramine suo et montium comburit fundamenta. — Ita non opus est hyperbolem in verbis ad infernum inferiorem fingere.* Dieses Gericht wird sodann v. 23—33 zunächst in seiner Entladung über das abtrünnige Israel geschildert.

V. 23. *Häufen will ich über sie Uebel, meine Pfeile gegen sie aufbrauchen.* Die den Verächtern des Herrn und seiner Gebote gedrohten Uebel (רָעוֹת wie 31, 17. 21) will der Herr in Masse über das thörichte Geschlecht ausschütten. סָפָה hinzufügen eins über das andere (vgl. Num. 32, 14), danach im *hiph.* häufen, zusammenraffen. Diese Uebel werden im zweiten Versgliede als Pfeile vorgestelt, welche der Herr als Kriegsheld auf seine Feinde abschießt, wie v. 42 vgl. Ps. 38, 3. 91, 5. Hi. 6, 4 u. a. כָּלָה zu Ende bringen, bis auf den lezten verbrauchen. — V. 24. *Sind sie abgemagert vor Hunger, verzehrt von Pestglut und bitterer Seuche, so lass ich den Zahn der Thiere gegen sie los samt dem Gifte der im Staube Schleichenden.* V. 25. *Draußen soll sie das Schwert dahin raffen und in den Kammern der Schrecken, den Jüngling wie die Jungfrau, den Säugling samt dem greisen Manne.* Als Uebel sind genant Hunger, Pest, Seuchen, reißende Thiere, giftige Schlangen und Krieg. Das erste Hemistich v. 24 enthält nur absolut hingestelte Nomina, die man für eine Art von Umstandsatz halten kann. Eig.: Was die Ausgehungerten u. s. w. betrift, so werde ich gegen sie senden d. h. wenn Hunger, Pest, Seuchen sie an den Rand des Untergangs gebracht haben, so werd ich u. s. w. מְזֵי *st. constr. pl.* von מָזֶה, ἅπ. λεγ., mit dem schon *Coccej.* מָצָה und מָצַץ aussaugen verglichen und wofür dann *Schultens* noch Analogien aus den Arab. beigebracht hat, also: vom Hunger ausgesogen s. v. a. abgemagert. Zahn der Thiere und Gift der Schlangen poet. f. reißende und giftige Thiere. Vgl. Lev. 26, 22, wo neben Pest, Hungersnot und Schwert auch wilde Thiere als Plage genant sind. — V. 25. Dazu gesellen sich die Uebel des Krieges, der draußen in den Schlachten durchs Schwert die Männer, drinnen in den Kammern durch Schreck die Wehrlosen — Jünglinge und Jungfrauen, Säuglinge und Greise — wegraft. אֵימָה ist der jähe tödtliche Schreck, und dabei nicht (mit *Kn.*) an Hunger und Seuchen zu denken. Der Gebrauch des *verb.* שָׁכַל kinderlos machen erklärt sich aus einer Personification des Volkes odes Landes als Mutter, deren Kinder die Glieder des Volks, alt und jung zumal, sind, wie *Volck* richtig erkant hat. Aus unsern beiden Vv. hat Ezechiel 14, 21 die 4 schlimmen Gottesgerichte: Schwert, Hunger, wilde Thiere und Pest genommen, vgl. auch Ez. 5, 17. Jer. 15, 2 f.

V. 26 u. 27. *Ich spräche: Hinweg will ich sie blasen, will ihr Gedächtnis unter den Menschen vertilgen, wenn ich nicht den Unmut über den Feind scheuete, daß ihre Feinde es verkennen, daß sie sprechen möchten: Unsere Hand war hoch, und nicht Jehova hat alles dies gethan.* Sinn: Ja das Volk hätte verdient gänzlich vernichtet zu werden, und Gott steht nur um seines Namens willen von der gänzlichen

Vertilgung ab. אָמַרְתִּי conditional zu fassen fordert לוּלֵי: wenn ich nicht fürchtete (wie es doch der Fall ist) so würde ich beschließen, sie spurlos zu vertilgen. אָמַרְתִּי *dicerem* vom göttlichen Beschlusse, wie וַיֹּאמֶר v. 20. Das ἅπ. λεγ. אַפְאֵיהֶם, das sehr verschieden gedeutet wird (vgl. *Ges. thes. p. 1086* u. *Kamph.*), läßt sich nicht mit den Rabb. als *denom.* von פֵּאָה Ecke fassen, da *dispergere per angulos* (*Calv.* u. A.) nicht in den Zusammenhang paßt, und die Bed. *ex omnibus angulis ejicere,* aus den Winkeln aufscheuchen, sich aus dieser Ableitung nicht deduciren läßt. Der Context fordert die Bed. vernichten, da ihr Andenken von der Erde verschwinden soll. Diese gewint man durch die Ableitung von פָּאָה blasen, verwandt mit פָּעָה Jes. 42, 14 und פָּחָה wovon פֹּחַ, im *hiph.* wegblasen, nicht: auseinander blasen. Wegen des Jod in der Form, wie הַכְּרִיתִי 1 Kg. 20, 35 vgl. *Ew.* §. 252ᵃ. הִשְׁבִּית nicht: ruhen machen, sondern: aufhören machen, *delere* wie Am. 8, 4. Zur Sache vgl. 25, 19. Ex. 17, 14. כַּעַס אוֹיֵב Unmut über den Feind d. i. *aegritudo quam Deus conciperet ex arrogante jactantia hostium, gloriae divinae adversa* (*Vitr.*). פֶּן *ne* nach גּוּר fürchten, daß. Ueber dieses Motiv zur Verschonung Israels vgl. 9, 28. Ex. 32, 12. Num. 14, 13 ff. Jes. 10, 5 ff. אוֹיֵב ist Gattungsbegriff, daher im Folgenden der Plural. נָכַר *pi.* fremd finden *sc.* die Vertilgung Israels, d. h. den Grund derselben verkennen, nämlich, wie das Folgende lehrt, die Vernichtung Israels sich und ihrer Kraft zuschreiben, während sie doch Gottes Werk gewesen wäre. יָדֵנוּ רָמָה unsere Hand war hoch, d. h. hat sich erhaben oder mächtig gezeigt — eine beabsichtigte Anspielung auf die יַד רָמָה des Herrn Ex. 14, 8 vgl. Jes. 26, 11. — In v. 28 folgt der Grund, weshalb Israel keine Schonung verdiente. *Denn ein Volk verlassen von Rath sind sie und nicht ist in ihnen Einsicht.* אֹבֵד עֵצוֹת verloren seiend hinsichtlich des Rathes d. h. desselben ganz ermangelnd. Der *plur.* עֵצוֹת hat intensive Bed., die rechten, waren Rathschlüsse, die man faßt. Ueber die Form אֹבֵד *st. constr.* vgl. *Ew.* §. 213ᵇ.

Dieser Unverstand Israels wird in v. 29—32 weiter dargelegt, wobei die Rede Gottes unvermerkt zur Rede Mose's wird, der sich gedrungen fühlt, das ausgesprochene Wort des Herrn dem Volke noch mehr ans Herz zu legen. V. 29—31. *Wenn sie weise wären, würden sie dies begreifen, würden ihr Ende bedenken. Ach wie könte Einer Tausend verfolgen, und Zwei Zehntausend in die Flucht jagen, wäre es nicht, daß ihr Fels sie verkauft und Jehova sie preisgegeben hätte! Denn nicht wie unser Fels ist ihr Fels, deß sind unsere Feinde Richter.* לוּ setzt einen Fall, von dem man weiß oder annimt, daß er sich nicht verwirklicht, also: wenn sie weise wären, was sie nicht sind (vgl. *Ew.* §. 358ᵃ). הַשְׂכִּיל Einsicht gewinnen, haben, beweisen, *c. acc. obj.* etwas mit Einsicht fassen, behandeln s. v. a. begreifen. זֹאת bezieht sich auf den Hauptgedanken der ganzen Entwicklung, daß der Abfall von Gott dem Herrn das schwerste Gericht nach sich zieht. אַחֲרִית wie v. 20 das Ende, dem das Volk durch Beharren in seiner Sünde entgegengeht, d. i. der völlige Untergang, wenn nicht der Herr um seines Namens willen denselben noch abwendete. V. 30. Wäre Israel weise, so könte es in der Kraft seines Gottes leicht alle seine Feinde überwinden,

vgl. Lev. 26, 8; aber da es seinen Fels, den Herrn verlassen, so hat er, ihr (Israels) Fels, sie in die Gewalt der Feinde dahingegeben. אִירָה Ausdruck wehmütiger Klage. אִם לֹא כִּי stärker oder deutlicher als das bloße אִם לֹא, sezt eine Exception, die das Gewünschte nicht eintreten läßt. Israel könte alle seine Feinde in die Flucht schlagen, wäre nicht der Fall eingetreten, daß ihr Gott sie denselben gänzlich preisgegeben (מָכַר wie Sklaven verkauft) hätte. Das Setzen dieses Falls als eines eingetretenen, beweist gar nicht, wie *Kamph.* glaubt, „daß der Dichter von dem gegenwärtigen Zustande seines Volkes redet", sondern nur, daß Mose den Fall als dann wirklich eintretend denkt, wenn das Volk seinen Gott verlassen haben wird. Die in den *praeter.* מָכַר und הִסְגִּיר liegende Vergangenheit ist eine prophetisch ideale, keine geschichtlich reale Vergangenheit oder Gegenwart. Eben so grundlos ist die Behauptung von *Hupf.* u. *Kamph.,* daß מָכַר in der besonderen Anwendung auf die Hingabe eines Volks in die Gewalt der Heiden „erst dem etwas späteren Sprachgebrauch angehöre." V. 31. Die Hingabe Israels in die Gewalt der Heiden hat ihren Grund nicht in der Uebermacht der Heiden und deren Götter, sondern allein in dem Abfalle Israels von seinem Gotte. Denn unser Fels, wie Mose sich mit dem Volke zusammenfassend den Herrn nent, ist nicht wie ihr Fels, d. h. die Götter auf welche die Heiden vertrauen. Daß das Suffix an צוּרָם auf die Heiden geht, ergibt sich aus dem Gegensatz צוּרֵנוּ so deutlich, daß es gar nicht zweifelhaft sein kann. Das zweite Hemistich v. 31 enthält einen den voraufgegangenen Gedanken bekräftigenden Umstandsatz. Daß die Götter der Heiden gegenüber dem Gotte Israels ohnmächtig sind, darüber können die Heiden selbst Schiedsrichter (פְּלִלִים Ex. 21, 22) sein, nämlich als solche *qui saepe experti formidabilem Dei potentiam, certe sciebant, Deum Israelis suis idolis esse dissimilem* (*Calv.*). Den Einwand aber: „die Heiden würden nicht zugeben, daß ihre Götzen Jehova nachstehen, und stellen dies in der Zeit, wo sie oben auf sind, tatsächlich in Abrede Jes. 10, 10 f." (*Schultz*), hat schon *Calv.* abgeschnitten mit der Bemerkung: *Judicium defert incredulis, non quasi pronuntiaturi sint quod verum est, sed quoniam eos experientia convictos teneat.* Zum Belege für diese Warheit haben schon *Luth. Calov* u. A. nicht blos auf das Zeugnis Bileams (Num. 23 u. 24), sondern auch auf die Aegypter Ex. 14, 25 und die Philister 1 Sam. 5, 7 ff. hingewiesen, wozu man noch Jos. 2, 9 f. hinzufügen kann.

V. 32 u. 33. *Denn vom Weinstocke Sodoms ist ihr Weinstock und von den Gefilden Gomorrha's. Ihre Beeren sind Giftbeeren, bittere Trauben haben sie. Drachengift ist ihr Wein und grausige Otterngalle.* Ueber den Zusammenhang bemerkt treffend *Calov: Redit ad Judaeos, causam reddens, cur, quum testibus ipsis gentibus inimicis eorum longe alia sit Judaeorum petra, quam dii gentilium, nihilo secius fugandi ipsi ab hostibus sint et vendendi, et cur Jehova ipsos vendiderit, quia nempe vinea eorum de vinea Sodomorum, h. e. pessime facta est, imitata Sodomitas et Gomorrhaeos, acsi ab eis, non a sanctis patribus prognati fuissent.* Das כִּי ist dem in v. 31 weder coordinirt noch subordinirt. Die Unterordnung gibt gar keinen vernünf-

tigen Sinn, und gegen die Beiordnung spricht der Umstand, daß bei ihr v. 32 u. 33 eine Schilderung der Verderbtheit der Heiden enthalten würden. Gegen diese Ansicht von *Ew.*, der nicht nur *Bunsen* und *Kamph.*, sondern auch *Volck* beigetreten, hat *Schultz* mit vollem Rechte eingewandt: „Es ist von vorn herein nicht denkbar, daß in dem kurzen Liede so ausführlich auf die Heiden abgeschweift sein sollte; auf deren Thorheit komt der ganzen Anlage nach im Grunde gar nichts an.“ Hiezu komt, daß im ganzen A. Test. überall nur die sittliche Verderbtheit und Gottlosigkeit der Israeliten, nirgends aber die Lasterhaftigkeit der Heiden mit den Sünden Sodoms und Gomorrha's verglichen wird. Israel, welches der Herr verlassen, nent Jesaja (1, 10) Gomorrha-Volk und seine Fürsten Sodomsfürsten, vgl. Jes. 3, 9; die Bewohner Jerusalems sind alle wie Sodom und Gomorrha geworden Jer. 23, 14 und die Sünde Jerusalems ist größer als die von Sodom, Ez. 16, 46 ff. Nur in der Weise läßt sich das כִּי v. 32 jenem in v. 31 für coordinirt ansehen, als es den Gedanken v. 30^{b} motivirt, während jenes zur Begründung von v. 30^{a} dient. Der Gedankengang ist folgender: Israel würde mit leichter Mühe seine Feinde schlagen können, weil die Götter der Heiden kein Fels wie Jehova sind: aber Jehova hat sein Volk den Heiden preisgegeben, weil es Früchte wie Sodom gebracht hat, weil es an Gottlosigkeit Sodom gleich geworden ist. Der Weinstock und seine Früchte sind Bild des Volkes und seiner Erzeugnisse. Richtig bemerkt schon *Calvin: populum vitem esse non tantum degenerem sed veneficam, quae nihil nisi lethale producat.* Dieses Bild wird Jes. 5, 2 ff. weiter ausgeführt. Israel ist ein Weinberg, den Jehova gepflanzt hat, daß er gute Früchte brächte, statt dessen brachte er Herlinge, vgl. Jer. 2, 21. Ps. 80, 9 ff. Hos. 10, 1. „Ihr Weinstock“ sind die Israeliten selbst, sofern ihre Natur mit dem Weinstocke verglichen wird, der so ausgeartet ist, als wäre er ein Ableger von einem sodomitischen Weinstocke. שְׁדֵמֹת *st. constr.* von שְׁדֵמוֹת Fluren, Gefilde. Die Beeren dieses Weinstocks sind schlechter als Herlinge, sind bittere Giftbeeren. רֹאשׁ = רֵאשׁ s. zu 29, 17. צַשְׁכְּלֹת *st. constr. plur.* von אֶשְׁכֹּל Traubenkamm, Gen. 40, 10. — V. 33. Der Wein von diesen Trauben ist Schlangengift. חֲמַת s. Ex. 7, 9 f. פֶּתֶן Otter, Natter, eine der giftigsten Schlangenarten, deren Biß sofort tödtet, vgl. *Rosenm.* bibl. Althk. IV, 2 S. 364 ff. Diese Bilder drücken den Gedanken aus: *nihil ista gente deterius vel magis abominandum fingi posse. Calv.* Obgleich nun diese Vergleichung sich nur auf die Schlechtigkeit Israels bezieht, so liegt doch dabei der Gedanke an das Strafgericht, das über Sodom ergangen ist, im Hintergrunde. *Imitantur Sodomitas, pessimos producunt fructus omnis impietatis, digni qui sicut Sodoma pereant. J. H. Mich.*

Mit v. 34 begint die Schilderung des Gerichts. Um seiner Verderbtheit willen hätte Israel wol verdient von der Erde vertilgt zu werden (v. 26), doch wird der Herr um seines Namens willen sich desselben erbarmen, wenn es durch schwere Strafen so gedemütigt worden, daß seine Kraft zu Ende geht. V. 34. *Ist dies nicht bei mir verborgen, versiegelt in meinen Schatzkammern?* Die Beziehung dieses V. ist streitig; viele Ausl. ziehen ihn zum Vorhergehenden, andere zum Folgenden. Beiden

Beziehungen liegt Wares zu Grunde. Der V. vermittelt den Uebergang, indem er das Vorhergehende abschließt und das Nachfolgende einleitet. Die Behauptung, daß das Bild vom Aufbewahren in den Schatzkammern die Beziehung des הוּא auf das Nachfolgende ausschließe (*Kamph.*), läßt sich nicht rechtfertigen. Denn obwol Hos. 13, 12 u. Hi. 14, 17 vom Zusammenbinden und Versiegeln der Sünden in einem Bündel die Rede ist, so erhellt doch aus Ps. 139, 16. Mal. 3, 16 u. Dan. 7, 10 ganz klar, daß nicht blos die Missetaten, sondern überhaupt die Tage des Menschen, d. h. nicht blos seine Taten, sondern auch seine Schicksale vor Gott in einem Buche aufgeschrieben sind. Richtig *O. v. Gerl.*: „Alle diese Dinge sind längst beschlossen, ihr Herannahen ist unfehlbar gewiß.“ הוּא begreift nicht blos die Sünden des Volks, sondern auch die Gerichte Gottes in sich. Der Abfall Israels sowie die Strafe dafür ist bei Gott aufbewahrt, in seinen Schatzkammern versiegelt — also noch nicht in die Wirklichkeit getreten: zum deutlichen Beweise, daß wir Weissagung vor uns haben, nicht Schilderung des bereits eingetretenen Abfalls und seiner Strafe. Das ἅπ. λεγ. כָּמַס bed. in diesem Zusammenhange: aufheben, aufbewahren, verbergen, obschon die Etymologie streitig. Das Bild im zweiten Hemistich ist nicht von geheimen Archiven hergenommen, sondern von Schatzkammern oder Behältern, worin man das Aufzubewahrende aufhebt, um es seiner Zeit von dort herauszunehmen.

V. 35 u. 36. *Mein ist Rache und Vergeltung für die Zeit, da ihr Fuß wanken wird; denn nahe ist der Tag ihres Verderbens und eilends komt das für sie Bestimte. Denn richten wird der Herr sein Volk und über seine Knechte sich erbarmen, wenn er sieht, daß jeder Halt geschwunden und dahin ist Zurückgehaltener und Lediger.* — Zu seiner Zeit wird der Herr die Sünden seines Volks strafen. „Mein ist Rache.“ לִי mir gehört sie, meine Sache ist es sie zu üben. שִׁלֻּם hier *nomen* statt des gewöhnlicheren שִׁלּוּם Vergeltung, vgl. *Ew.* §. 156^{b}. לָעֵת im *stat. constr.* ohne folgendes אֲשֶׁר, vor einem abhängigen Satze mit *verbo fin.*, vgl. *Ew.* §. 286^{i} mit 208^{b}. Das Wanken des Fußes ist Bild des beginnenden Falles oder Sturzes, vgl. Ps. 38, 17, 94, 18. Der Gedanke dieses Versgliedes ist nicht der: „zur oder gegen die Zeit, wo ihr Unglück begint, will ich sie in das größte Unglück stürzen,“ wie *Kamph.* daraus folgert, daß das Wanken den Anfang des Unglücks bezeichne und die Rache doch auch nur durch Versetzung in Unglück vollzogen werden könne — ein Gedanke den er mit Recht unpassend findet und deshalb zu Textesemendationen greift. Allein das vermeintlich Unpassende fält weg, sobald man nur die W.: „mein ist Rache und Vergeltung“ nicht als bloße Aussage einer im Wesen Gottes begründeten und in Gott ruhenden Eigenschaft faßt, sondern als Ausdruck der göttlichen Energie, in dem Sinne: ich werde mich als Rächer und Vergelter erweisen, wenn ihr Fuß wanken wird. Alsdann soll was bis dahin bei Gott verborgen, gleichsam in seinen Schatzkammern versiegelt lag, ans Licht treten und dem sündigen Volke offenbar werden. Damit wird Gott nicht zögern; denn nahe ist der Tag ihres Verderbens. אֵיד bed. Unglück, Verderben, zuweilen auch Untergang. Der Grundbegriff des Wortes ist nicht sicher zu ermitteln. Daß es hier

nicht völligen Untergang bezeichne, ersieht man aus dem parallelen Gliede. עֲתֹדֹת לָמוֹ „das ihnen Bevorstehende oder Bereitete" ist nach dem Contexte, sowol nach v. 26 als nach v. 36 ff. nicht Vertilgung, sondern nur ein Unglück oder Strafgericht, das sie dem Untergang nahe bringen wird. Uebrigens handeln diese Worte nicht von der Bestrafung der „frevelhaften Handlungen des Unvolks" oder der Rache Gottes an den Feinden Israels (*Ew. Kamph.* u. A.), sondern von der Rache oder Vergeltung, die Gott an und gegen Israel üben wird. Dies erhellt abgesehen von dem, was oben gegen die Beziehung von v. 33 f. auf die Heiden bemerkt worden, schon aus v. 36b, wo כִּי אָזְלַת יָד, welches תְּמוּת רַיְלָם weiter explicirt, unbestritten auf Israel geht und von allen Ausl. so gefaßt wird. — Das erste Versglied wird Röm. 12, 19 u. Hebr. 10, 30 citirt, in jener Stelle, um von Selbstrache abzumahnen, in dieser zum Erweise der Energie, mit welcher Gott die vom Glauben Abfallenden strafen werde, in Verbindung mit v. 36a: „der Herr wird sein Volk richten" — In v. 36 wird der Gedanke von v. 35 begründet. דִּין wird hier meist in der Bed. Recht verschaffen, zu Recht verhelfen, genommen, die es allerdings öfter hat, z. B. Ps. 54, 3, und die auch hier nicht auszuschließen ist, aber den Begriff des Wortes keineswegs erschöpft. Das parallele יִתְנֶחָם nötigt nicht dazu, den Begriff der Strafe der in dem Richten liegt, fallen zu lassen; denn es fragt sich, ob die beiden Glieder ganz synonym sind. Das „sein Volk richten" besteht nicht blos darin, daß Jehova die Heiden, die Israel bedrängen, straft, sondern zugleich darin, daß er die Gottlosen in Israel, welche die Frommen bedrücken, bestraft. עַמּוֹ ist zwar Israel als Gesamtheit, wie z. B. Jes. 1, 3, aber diese Gesamtheit besteht aus Gottlosen und Frommen, und den Frommen kann Gott nur durch Bestrafung und Vertilgung der Gottlosen zu Recht helfen. Dadurch wird das Richten seines Volks zur Erbarmung gegen seine Knechte. יִתְנֶחָם nach Form und Bedeutung wie Num. 23, 19. עֲבָדָיו sind die Frommen oder richtiger gesagt, alle die bei dem Gerichte als Knechte des Herrn erfunden und errettet werden. Weil Israel sein Volk ist, richtet der Herr es so, daß er es nicht vertilgt, sondern nur für seine Sünden straft und seiner Knechte sich erbarmt, wenn er sieht, daß die Kraft des Volks dahin ist. יָד die Hand, mit der man faßt, wirkt und schaft, ist Bild der Kraft und Macht, vgl. Jes. 28, 2. אָזְלַת f. אָזְלָה wie Gen. 33, 11. אָזַל ausgehen, zu Ende sein 1 Sam. 9, 7. Hi. 14, 11. Sinn: wenn jeder Halt geschwunden ist, alle morschen Stützen seiner Macht, auf die es sich verließ, gebrochen sind (*Ew.*). Das Nom. אֶפֶס das Aufhören, Dahinsein vertritt die Stelle eines Verbums, vgl. *Ew.* §. 286i. Die W. עָצוּר וְעָזוּב sind eine sprichwörtliche Bezeichnung aller Männer, wie aus 1 Kg. 14, 10. 21, 21. 2 Kg. 4, 8. 14, 6 klar zu ersehen. Die eigentliche Bedeutung dieser Ausdrucksform ist aber noch nicht sicher nachgewiesen. Am meisten für sich hat die Erklärung von *L. de Dieu*: der Gehemmte, Zurückgehaltene d. i. der Verheiratete und der Ledige. Für עָזוּב ist die Bed. *caelebs* durch das arab. عَزِيبٌ gesichert, wenn auch für עָצוּר die Bed. *paterfamilias* sich nicht aus dem arab. أَعْصَرُ erweisen läßt, da diese

dem arab. Worte beigelegte Bedeutung nach *Roediger addid. ad Gesen. thes. p. 104* nur auf Mißverstand einer Stelle des *Kamus* beruht.

V. 37—39. Alsdann wird der Herr sein Volk von der Nichtigkeit der Götzen und der Thorheit des Götzendienstes überführen und es zur Anerkennung seiner alleinigen Gottheit bringen. V. 37. *Dann wird er sagen: wo sind ihre Götter, der Fels auf welchen sie vertrauten?* V. 38. *Die das Fett ihrer Schlachtopfer verzehrten, den Wein ihrer Opferspenden tranken? Sie mögen aufstehen und euch helfen, daß über euch sei ein Schirm!* V. 39. *Sehet nun, daß ich, ich es bin und kein Gott ist neben mir. Ich tödte und mache lebendig; ich zerschlage und ich heile, und ist niemand, der aus meiner Hand rettet.* Das וְאָמַר könte man mit *Luther* u. A. impersonell fassen: man wird sagen; allein da in v. 39 jedenfalls Jehova redet und das was Jehova dort sagt nur eine Folgerung ist aus dem was v. 37 u. 38 dem Volke vorgehalten wird, so kann es kaum zweifelhaft sein, daß auch in v. 37 f. Jehova spricht, wie schon v. 34 f., also Mose nur in v. 36 sich bei der Begründung des vom Herrn angekündigten Gerichts von Jehova unterscheidet. Die Suffixe an אֱלֹהֵימוֹ und בּוֹ gehen nicht auf die Heiden, sondern auf die dem Strafgerichte anheimgefallenen Israeliten. Deren Götter sind in ihrer Nichtigkeit offenbar geworden, nämlich die fremden Götter oder die Götzen, welche die Israeliten dem lebendigen Gotte vorgezogen (vgl. v. 16 f.) und welchen sie Schlacht- und Trankopfer gebracht hatten. חָסְיוֹ dichterisch für חָסוּ, vgl. *Ew.* §. 194a. In v. 38 ist אֲשֶׁר Subject: die Götter, welche das Fett der ihnen von ihren Verehrern (den thörichten Israeliten) gebrachten Opfern verzehrt haben; nicht mit LXX *Vulg. Luther* u. A. als Relation zu זְבָחֵימוֹ zu ziehen und יֹאכְלוּ von den Israeliten zu verstehen: deren Schlachtopfer sie aßen, was weder dem Contexte entspricht, noch zu חֵלֶב paßt, da חֵלֶב die Fettstücke der Opferthiere, die auf dem Altare angezündet, also Gott dargebracht wurden, bezeichnet. Auch der Wein der Trankopfer wurde am Altare ausgegossen und dadurch der Gottheit übergeben. Die Uebergabe der Opferstücke an die Gottheit wird hier in heiliger Ironie als ein Verzehren des Fettes der Schlachtopfer durch die Götter und als ein Trinken des ihnen gespendeten Weines bezeichnet, um den Gedanken auszudrücken: Die Götter, die ihr so gut gehalten, so reichlich mit Opfern versorgt habt, die mögen nun sich aufmachen und euch helfen und sich dadurch euch erkentlich beweisen. Mit dem Suffix an יָקוּמוּ wird die Rede zur directen Anrede an die Götzendiener und im lezten Versgliede tritt der Imperativ ein statt des Optativs, um den Gedanken, daß der Mensch des Schutzes der Gottheit bedarf und denselben von den Göttern die er verehrt zu erwarten berechtigt ist, recht scharf auszusprechen: „es sei über euch ein Schirm." סִתְרָה für סֵתֶר Schirm, Schutz. Ueber das *masc.* יְהִי vor folgendem Femininsubjecte סִתְרָה vgl. *Ew.* §. 316a. — V. 39. An den Hinweis auf die augenscheinliche Erfahrung von der Nichtigkeit der Götzen schließt sich die Aufforderung an, Jehova als den allein waren Gott anzuerkennen. Die Verdopplung des אֲנִי ist verstärkend: ich, nur ich הוּא es, als Ausdruck des Seins: ich bin es, ἐγώ εἰμι Joh. 8, 24. 18, 5. Das Prädicat אֱלֹהִים (vgl. 2 Sam. 7, 28. Jes. 37, 16)

ist weggelassen, weil es sich aus dem Gedanken von selbst ergibt, dazu noch im folgenden parallelen Satze: „nicht ist ein Gott neben mir" deutlich genug ausgesprochen ist. Als Gott gibt sich Jehova kund in seinem Wirken, welches Israel erfahren hat und immer wieder erfährt. Er tödtet und macht lebendig u. s. w. d. h. er hat die Macht über Tod und Leben. Diese Worte handeln nicht von der Unsterblichkeit der Seele, sondern von der Wiederbelebung des Volkes Israel, das Gott in den Tod dahin gegeben hat; ebenso 1 Sam. 2, 6. 2 Kg. 5, 7 vgl. Jes. 26, 19. Hos. 13, 10. Sap. 16, 13. Tob. 13, 2. Wie dieser Gedanke, so wird auch der folgende eben so tröstliche, daß Gott schlägt und wieder heilt, von den Propheten öfter wiederholt, vgl. Hos. 6, 1. Jes. 30, 26. 57, 17 f. Jer. 17, 14. Aus seiner Hand kann niemand retten, vgl. Jes. 43, 13. Hos. 5, 14. 2, 12.

V. 40—43. Als einigen waren Gott, der tödtet und lebendig macht u. s. w., wird sich der Herr erweisen. Er wird an seinen Feinden Rache nehmen, das Blut seiner Knechte rächen und sein Land, sein Volk entsündigen. Mit dieser für alle Knechte des Herrn überaus trostreichen Verheißung schließt das Lied. V. 40. *Denn ich erhebe zum Himmel meine Hand und spreche: Sowar ich lebe in Ewigkeit,* v. 41 *wenn ich geschärft mein blitzendes Schwert und meine Hand zum Gericht greift, werd ich Rache erwidern meinen Widersachern und meinen Hassern vergelten.* V. 42. *Trunken werd ich machen meine Pfeile von Blut und mein Schwert wird Fleisch fressen, vom Blute der Erschlagenen und Gefangenen, vom behaarten Haupte des Feindes.* Das Erheben der Hand zum Himmel ist Gestus, mit dem der Schwörende den im Himmel thronenden Gott zum Zeugen der Warheit und zum Rächer der Unwarheit anruft, Gen. 14, 22; hier wie Ex. 6, 8. Num. 14, 30 u. a. *ἀνθρωποπαθῶς* auf Gott übertragen, der doch im Himmel ist und bei keinem Höheren als sich selbst schwören kann, vgl. Jes. 45, 23. Jer. 22, 5. Hebr. 6, 17. חַי אָנֹכִי ist Schwurformel, wie Num. 14, 21. 28. Der Schwur folgt v. 41 u. 42; doch ist אִם nicht Schwurpartikel, die verneinenden Sinn hat, vgl. Gen. 14, 23, sondern conditional, den Vordersatz einführend. Als Rächer seines Volks an seinen Feinden wird der Herr als Kriegsheld dargestelt, der sein Schwert wezt und einen mit Pfeilen gefülten Köcher hat, wie Ps. 7, 13. „So lange die Kirche Krieg zu führen hat gegen Fleisch, Welt und Teufel, bedarf sie auch eines kriegerischen Hauptes" (*Schultz*). בְּרַק חַרְבִּי der Blitz des Schwertes = das blitzende Schwert, vgl. Gen. 3, 24. Nah. 3, 3. Hab. 3, 11. Im folgenden Satze: „und meine Hand das Gericht ergreift" bezeichnet מִשְׁפָּט nicht Strafe oder Verderben, das Gott auf seine Feinde herabschleudert, auch nicht die Waffen zur Ausführung des Gerichts, sondern das Gericht ist dichterisch als eine Sache vorgestelt, die Gott in die Hand nimt, um sie auszuführen. הֵשִׁיב נָקָם Rache zurückführen s. v. a. erstatten. Die Strafe ist Vergeltung für verübte Bosheit. Unter den Feinden und Hassern Jehova's darf man nicht ohne weiteres die heidnischen Feinde der Israeliten verstehen, sondern Feinde Gottes sind die Gottlosen in Israel nicht weniger als die gottlosen Heiden. Wenn aus v. 25—27, wonach Gott das in Götzendienst verfallene Israel aufs Aeußerste

züchtigen, aber nicht ganz vertilgen will, sich ergibt, daß die Strafe, die Gott üben wird, allerdings auch die Heiden treffen soll, die Israel das Garaus machen wollen: so erhellt nicht minder deutlich aus v. 37 u. 38, namentlich aus der Aufforderung v. 38: Eure Götzen mögen aufstehen und euch helfen (v. 38), die wie allgemein anerkant wird an die abgöttischen Israeliten, nicht an die Heiden gerichtet ist, daß der Rache und Vergeltung des Herrn auch die Israeliten verfallen, welche nichtige Götzen zu ihrem Felsen gemacht haben. In v. 42 wird das Bild des Kriegshelden wieder aufgenommen und das göttliche Strafgericht unter diesem Bilde weiter ausgeführt. Von den 4 Gliedern dieses V. ist das dritte auf das erste und das vierte auf das zweite zu beziehen. Seine Pfeile wird Gott trunken machen vom Blute der Erschlagenen nicht nur sondern auch der Gefangenen, deren Leben sonst geschont wird, bei diesem Gerichte aber nicht geschont werden soll. Sein Schwert wird Fleisch fressen (wobei dichterisch die Schärfe des Schwerts als Mund gedacht ist, mit dem es frißt, 2 Sam. 2, 26. 18, 8 u. ö. — *gladius corpora vorare dicitur, dum ea dilaniando interficit. Ges. thes. p. 1088*) vom behaarten Haupte des Feindes. פֶּרַע־רֹאשׁ von פֶּרַע der üppige, unbeschnitten gelassene Haarwuchs Num. 6, 5 s. zu Lev. 10, 6. Das haarige Haupt ist Bild nicht „wilder und grausamer Feinde" (*Kn.*), sondern üppiger Kraftfülle und des ungedemütigten Uebermutes des Feindes, der, nachdem er fett und dick geworden, seines Schöpfers vergessen hat (v. 15). Diese Erklärung wird durch Ps. 68, 22 bestätigt, wogegen die bis auf die LXX zurückgehende Deutung des פָּרָעוֹת durch *ἄρχοντες*, Fürsten, Anführer, der sprachlichen Begründung ermangelt und an Jud. 5, 2 keine haltbare Stütze hat. — V. 43. Ob dieser Vergeltung, die Gott an seinen Feinden vollzieht, sollen die Nationen das Volk des Herrn preisen. Wie unser Lied mit der Aufforderung an Himmel und Erde, dem Herrn die Ehre zu geben, begonnen hat (v. 1—3), so schließt es passend mit der Aufforderung an die Heiden, über die Taten des Herrn an seinem Volke zu jubeln. *Jubelt, Nationen, über sein Volk, denn er rächt das Blut seiner Knechte und vergilt Rache seinen Widersachern und sühnet so sein Land, sein Volk.* רָנַן bed. im *hiph.* jubeln machen Ps. 65, 9. Hi. 29, 13 und jubeln, eig. Jubel geben, so Ps. 81, 2 mit לְ, hier *c. accus.* wie das *piel* Ps. 51, 16. 59, 17 eig. bejubeln d. i. jubelnd preisen. עַמּוֹ ist *accus. obj.*, nicht Apposition zu גּוֹיִם „Heiden, die ihr sein Volk seid." Denn abgesehen von der Unnatürlichkeit einer solchen Verbindung ist der Gedanke, daß die Heiden Volk Gottes geworden, weder im Liede irgendwo, auch in v. 21 nicht, deutlich ausgesprochen, noch im Nächstvorhergehenden so vorbereitet, daß man ihn hier erwarten könte, obgleich die Aufforderung an die Nationen, über Gottes Taten an seinem Volke zu jubeln, den messianischen Gedanken involvirt, daß alle Völker zur Erkentnis des Herrn kommen werden, vgl. Ps. 47, 2. 66, 8. 67, 4 ff. u. a. — Grund zum Jubel gibt das Gericht, durch welches der Herr das Blut seiner Knechte rächt und seinen Feinden vergilt. Wie die Feinde Gottes nicht die Heiden als solche sind (s. zu v. 41), so sind auch die Knechte Jehova's nicht das Volk Israel schlechthin, sondern die treuen Knechte, die der Herr zu allen Zeiten unter seinem Volke hat und

die von den Gottlosen verfolgt, unterdrükt und getödtet werden. Dadurch wird das Land verunreinigt, mit Blutschuld bedekt, so daß der Herr als Richter einschreiten muß, um dem Treiben der Gottlosen ein Ende zu machen und sein Land, sein Volk zu sühnen (כִּפֶּר wie Num. 35, 33) d. h. durch Bestrafung der Frevler und Ausrottung der Götzendienstes und der Gottlosigkeit die auf dem Lande und Volke lastende Schuld zu tilgen und Land und Volk zu heiligen und zu verherrlichen, vgl. Jes. 1, 27. 4, 4 f.

In v. 44—47 wird berichtet, daß Mose mit Josua das Lied dem Volke vorgetragen und nach Beendigung dieses Vortrags demselben nochmals die Befolgung aller Gebote Gottes ans Herz gelegt habe. Dieser Bericht rührt von dem Verfasser des Nachtrags zur Thora Mose's her, welcher das Lied in das Gesetzbuch eingetragen hat. Daraus erklärt sich der Name *Hosea* statt des Namens *Jehoschua* (Josua), den Mose seinem Diener gegeben hatte (Num. 13, 8. 16) und durchweg gebraucht, vgl. 31, 3. 7. 14. 23 mit 1, 38. 3, 21. 28 und die Erkl. zu Num. 13, 16. — Zu v. 46 vgl. 6, 7 u. 11, 19; zu מְצַוֶּה בָּכֶם vgl. 31, 26 und zu v. 47 vgl. 30, 20.

V. 48—52. An diesem selbigen Tage, an welchem nämlich Mose das Lied den Söhnen Israels vorgetragen, erneuerte der Herr ihm die Ankündigung seines Todes durch Wiederholung des schon Num. 27, 12—14 ihm eröffneten Befehls, auf den Berg Nebo zu steigen, daselbst das Land Canaan zu überschauen und dann zu seinen Volksgenossen versammelt zu werden. Zur Sache vgl. Num. 27, 12 ff. In formeller Hinsicht unterscheidet sich diese Wiederholung von jener früheren Ankündigung teils durch die nähere Beschreibung der Lage des Berges Nebo (im Lande Moab u. s. w. wie 1, 5. 28, 69), teils durch den fortgesezten Gebrauch der Imperative und andere Kleinigkeiten. Diese Unterschiede sind daraus zu erklären, daß die Aufzeichnung nicht mehr von Mose selbst gemacht ist.

Cap. XXXIII. Der Segen Mose's.

Bevor Mose auf den Berg Nebo stieg, um aus dem irdischen Leben zu scheiden, nahm er von seinem Volke, den Stämmen Israels, Abschied in dem Segen, der als das lezte Wort des scheidenden Mannes Gottes in dem Gesetzbuche Mose's zwischen der göttlichen Ankündigung seines bevorstehenden Todes und dem Berichte von dem Tode selbst seine passende Stelle erhalten hat. Der Segen beginnt mit dem Hinweise auf die feierliche Bundschließung und Gesetzgebung am Sinai, wodurch der Herr Israels König geworden, um von vornherein die Quelle hervorzuheben, aus welcher aller Segen für Israel fließt (v. 2—5), worauf die Segensprüche über die einzelnen Stämme folgen (v. 6—25), und schließt mit einem Lobpreise des Herrn, als des mächtigen Hortes und Schutzes seines Volkes im Kampfe wider alle Feinde (v. 26—29). Diesen Segen hat Mose nicht wie das Lied c. 32 auch selbst niedergeschrieben, sondern ihn nur vor den versammelten Stämmen ausgesprochen. Dies erhellt nicht nur daraus, daß das Aufschreiben desselben nicht erwähnt wird, sondern auch

aus der Ueberschrift v. 1, deren Urheber sich dadurch deutlich von Mose unterscheidet, daß er Mose „den Mann Gottes" nent, wie Caleb Jos. 14, 6 und der Verfasser der Ueberschrift des Gebetes Mose's Ps. 90, 1. Mann Gottes ist in der Folge übliche Bezeichnung eines Propheten, vgl. 1 Sam. 9, 6. 1 Kg. 12, 22. 13, 14 u. ö., als eines Mannes, der in unmittelbarem Verkehre mit Gott stand, sich übernatürlicher göttlicher Offenbarungen erfreute. Nichts desto weniger haben wir nicht allein in den Segenssprüchen über die einzelnen Stämme (v. 6—25), sondern auch in dem Eingange und dem Schlusse des Segens, (v. 2—5 u. 26—29) Worte Mose's. Nur die Einführungsworte vor den Segenssprüchen, wie: „und dies für Juda" (v. 7), „und zu Levi sprach er" (v. 8) und die ähnlichen Formeln v. 12. 13. 18. 20. 22. 23 u. 24, sind Zutaten dessen, der den Segen in den Pentateuch aufgenommen hat. Sein Werk ist vielleicht auch die Anordnung oder Reihenfolge der einzelnen Segenssprüche, die sich weder an die Altersfolge der Söhne Jakobs, noch an die Ordnung der Stämme im Lager, noch auch an die Lage der Stammgebiete anschließt. Zwar eröffnet Ruben als der älteste Sohn Jakobs die Reihe; aber auf ihn folgt mit Uebergehung Simeons zunächst Juda, dem der sterbende Erzvater den Erstgeburtsegen, welchen er dem Ruben entzogen, erteilt hatte, hierauf Levi, der Priesterstamm. Weiter folgen dann die übrigen: Benjamin und Joseph, die Söhne der Rahel, Sebulon und Isaschar, die lezten Söhne der Lea, beide Male der jüngere vor dem älteren, endlich die von den Söhnen der Mägde abstammenden: Gad, Sohn der Silpa, Dan und Naphtali, die Söhne der Bilha, und schließlich Aser, der zweite Sohn der Silpa. Das leitende Princip bei dieser Anordnung haben wir in dem Inhalte der Segenssprüche zu suchen, welcher jedem Stamme die Stellung vorzeichnet, die er als Glied des ganzen Volks in dem irdischen Gottesreiche teils schon erlangt hat, teils erst in der Folgezeit bei der weitern Entwicklung Israels sowol in seinem Verhältnisse zum Herrn als in seiner Beziehung zu den übrigen Völkern gewinnen und einnehmen soll; wovon nur die Voranstellung Rubens eine Ausnahme macht, welcher ungeachtet des Verlustes des Erstgeburtsrechts doch als der erstgeborene die vorderste Stelle behalten hat. Diesem Principe zufolge gebührte dem zum Herrn über seine Brüder erhobenen Stamme Juda die erste und dem zum Pfleger der Heiligtümer erkorenen Stamme Levi die zweite Stelle, während Benjamin als der „Geliebte Jehova's" Levi beigesellt ist. Daran reihen sich Joseph als Repräsentant der Macht, welche Israel im Kampfe gegen die Völker entfalten werde, und Sebulon mit Isaschar als die Stämme, welche durch Reichtum an irdischen Gütern zu Segensvermittlern für die Völker werden sollen, endlich die Stämme, die von den Söhnen der Mägde abstammen, von welchen Aser aller Warscheinlichkeit nach nur deshalb von seinem Bruder Gad getrent und an das Ende gerükt ist, weil in dem ihm verheißenen Segen die irdische Seligkeit des Gottesvolks am vollkommensten zur Erscheinung gelangen soll.

Vergleichen wir den Segen Mose's mit dem Segen Jakobs, so läßt sich, wenn in beiden nicht spätere Dichtungen, sondern die Segenssprüche dieser beiden Männer Gottes uns erhalten sind, von vornherein erwarten,

daß ihr Inhalt im Wesentlichen derselbe sein, der Segen Mose's nur eine Bestätigung des Segens des sterbenden Erzvaters liefern und sich vielfach an denselben anlehnen wird. Diese Anlehnung tritt am deutlichsten in dem Segen über Joseph hervor, aber sie läßt sich auch bei mehrern andern Segenssprüchen nicht verkennen, obgleich der Segen Mose's in Bildern, Vergleichungen und Gedanken an Selbständigkeit und Originalität hinter dem Segen Jakobs nicht zurücksteht. Die Aehnlichkeit greift aber noch tiefer. Sie zeigt sich namentlich auch darin, daß Mose wie Jakob bei mehrern Stämmen nur ihre Namen ausdeutet, auf Grund der in den Namen ausgeprägten eigentümlichen Charaktere der Stämme ihren besondern Beruf und ihre künftige Entwicklung innerhalb des Bundesvolkes vorausschaut und vorausverkündigt, daher auch nirgends specielle Prädictionen, sondern nur ganz ideal gezeichnete prophetische Blicke in die Zukunft gibt, deren Verwirklichung wir bei den meisten Stämmen aus Mangel an näheren geschichtlichen Nachrichten über ihre Entwicklung nicht mehr nachzuweisen vermögen. Daneben tritt aber auch der Unterschied der Zeiten, aus welchen beide Segen stammen, deutlich hervor. Die Gegenwart, von der aus Mose die Zukunft der Stämme Israels im Lichte der göttlichen Offenbarung überschaut, war eine andere geworden, als die Zeit, da Jakob vor seinem Tode in seinen 12 Söhnen die Stammväter der 12 Stämme segnete. Diese Stämme waren zu einem zahlreichen Volke erwachsen, mit welchem der Herr seinen mit den Patriarchen geschlossenen Bund aufgerichtet hatte. Der Fluch der Zerteilung in Israel, den der Patriarch über Simeon und Levi ausgesprochen (Gen. 49, 5—7), war durch Gottes Gnade an Levi in Segen umgewandelt worden. Der Stamm Levi war dafür, daß er nach der Bundschließung am Sinai mit Verleugnung von Fleisch und Blut den Bund des Herrn bewahrt hatte, mit dem Lichte und Rechte des Herrn betraut, zum Lehrer der Rechte und des Gesetzes Gottes in Israel berufen worden. Ruben, Gad und Halbmanasse hatten bereits ihre Erbteile empfangen und die übrigen Stämme solten in der allernächsten Zeit Canaan in Besitz nehmen. Diese Verhältnisse bilden den Ausgangspunkt für die Segenssprüche Mose's nicht nur bei Levi und Gad, wo sie ausdrücklich erwähnt sind, sondern auch bei den andern Stämmen, wo sie nicht augenfällig hervortreten, weil Mose bei diesen meist nur die schon im Segen Jakobs angedeuteten Hauptmomente ihrer zukünftigen Entwicklung in ihrem Erbteile wiederholt und „dadurch dem ihm zuvorgekommenen Patriarchen das Zeugnis gibt, daß der Geist seiner Weissagung Warheit sei“ (*Ziegler* S. 159).

In dieser eigentümlichen Beschaffenheit des Segens Mose's liegt zugleich der stärkste Beweis für seine Echtheit, besonders darin, daß nirgends eine Spur von den erst nach Mose eingetretenen geschichtlichen Zuständen des Volks und seiner einzelnen Stämme darin warzunehmen ist. Wie wenig Grund nämlich die noch von *Kn.* wiederholte Behauptung hat, daß der Segen eine genaue Kentnis der nachmosaischen Zeiten verrathe, wie sie Mose nicht haben konte, das zeigt zur Genüge die total verschiedene Deutung des zum Beweise hiefür angezogenen Spruches über Juda v. 7 bei den verschiedenen Auslegern. Während *Kn.* in diesem V.

den Wunsch für Juda ausgesprochen findet, daß der vor Saul flüchtige David zurükkehren, zur Herschaft gelangen und seinen Stamm zum Königsstamme erheben möchte, meint *Graf*, daß darin die Sehnsucht des Reiches Juda nach Wiedervereinigung mit dem Reiche Israel enthalten sei, während *Hoffm.* u. *Maur.* gar eine Beziehung auf die mit dem Könige Jojachin ins Exil abgeführten Judäer darin suchten. Eine Annahme so textwidrig und willkürlich wie die andere. — Ueberhaupt gründen sich alle Einwürfe gegen die Echtheit unsers Segens auf Verkennung oder Leugnung seines prophetischen Charakters und auf daraus abstrahirte haltlose Deutungen einzelner Sprüche. Nicht nur findet sich in dem ganzen Segen nirgends eine klare Hindeutung auf die besonderen geschichtlichen Zustände Israels, wie sie nach Mose eingetreten sind, sondern das von Mose gezeichnete Bild von den Stämmen läßt sich in denselben zum Teil gar nicht wieder erkennen. Selbst *Kn.* muß bei seinem naturalistischen Standpunkte zugestehen, daß sich in dem Liede nicht die Spur einer Hinweisung auf das nationale Unglück finde, welches die Hebräer in der syrischen, assyrischen und chaldäischen Periode traf. Eben so wenig hat bisher jemand eine deutliche Beziehung auf die Zustände des Volks in der Richterperiode darin nachgewiesen. Vielmehr hat sich — wie *Schultz* treffend bemerkt — „der Redende überall zu einer solchen Höhe der Idealität aufgeschwungen, wie es einem heiligen Autor, als erst die späteren Verirrungen und Zerwürfnisse eingetreten waren, nicht mehr möglich gewesen wäre. Er sieht nichts von den Drangsalen, die von außen her wieder und wieder zerstörend hereinbrechen, nichts von den Cananitern, die noch mitten drin übrig geblieben waren, er sieht nichts von der Feindschaft der einzelnen Stämme gegen einander; er sieht nur, wie sie in schönster Harmonie ein jeder an seinem Teile das hohe Ideal Israels verwirklichen helfen. Wiederum aber faßt er dies Ideal und die Verwirklichung desselben nur so elementar, so sehr von der äußern Seite, ohne Rücksicht auf eine innere Umwandlung und Verklärung, wie es nur der vorprophetischen, den sittlichen Kämpfen vorausgehenden Zeit möglich war.“[1]

V. 2—5. Im Eingange schildert Mose die Erhebung Israels zum Volke Gottes nach Ursprung (v. 2), Wesen (v. 3), Zweck und Ziel (v. 4—5). V. 2. *Jehova kam vom Sinai und ging auf von Seir ihnen; er erglänzte vom Gebirge Paran und kam aus heiligen Myriaden, zu seiner Rechten Stralenfeuer ihnen.* Um die Herrlichkeit des Bundes, den Gott mit Israel schloß, darzustellen, schildert Mose die Majestät und Glorie, in welcher der Herr am Sinai den Israeliten erschien, um ihnen das Gesetz zu geben und ihr König zu werden. Die 3 Sätze: „Jehova kam vom Sinai —

1) Von den Specialschriften und Abhandlungen über den Segen Mose's sind die Erklärungen von *Teller*, *Herder*, *Gaab* u. *Justi* ganz wertlos. Auch der unvollendete *commentar. phil. crit. in Mosis benedictionem* von *Andr. Gottl. Hoffmann* (*P. I* u. *II* in *Keil's* u. *Tzschirner's* Analekten IV, 2 u. *P. III—VIII* in Programmen Jen. 1823—43) und *K. H. Graf* Der Segen Mose's (Deut. c. XXXIII) erkl. Leipz. 1857 lassen, von der Dürftigkeit ihres theologischen Standpunktes abgesehen, noch viel zu wünschen übrig.

von Seir — vom Gebirge Paran" beziehen sich nicht auf verschiedene Erscheinungen Gottes (*Kn.*), sondern auf die eine Gottesoffenbarung am Sinai. Gleich der Sonne, die in ihrem Aufgange sofort den ganzen weiten Horizont mit ihren Lichtstralen erfüllt, war auch die Glorie der Erscheinung des Herrn nicht auf einen Punkt beschränkt, sondern erglänzte vom Sinai und Seir und dem Gebirge Paran her dem Volke Israel entgegen, das vom Westen her zum Sinai gezogen war. Vom Gipfel des Sinai erschien der Herr dem am Fuße des Bergs gelagerten Volke. Diese Erscheinung ging als ein stralendes Licht von Seir auf und erglänzte zugleich vom Gebirge Paran her. *Seir* ist das Bergland der Edomiter im Osten des Sinai und das Gebirge Paran nicht das die Wüste Paran gegen Süden begrenzende *et Tih*-Gebirge, sondern das die östliche Hälfte dieser Wüste bildende hohe Bergland, dessen nördlicher Teil nach seinen jetzigen Bewohnern Gebirge der *Azazimeh* heißt. Die Herrlichkeit des auf dem Sinai erscheinenden Herrn sandte ihre Lichtstralen bis an die östlichen und nördlichen Grenzsäume der Wüste. זָרַח vom Aufgehen der Sonne, wie Jes. 60, 1 f. Diese Gottesoffenbarung bildet die Grundlage für alle späteren Manifestationen der Allmacht und Gnade des Herrn zum Heile seines Volkes. Daraus erklären sich die Anlehnungen an unsere Schilderung im Liede der Debora Jud. 5, 4 und bei Habakuk 3, 3. — Der Herr kam aber nicht blos vom Sinai, sondern vom Himmel, „aus heiligen Myriaden" d. h. aus der Mitte der Tausende heiliger Engel, die seinen Thron umgeben (1 Kg. 22, 19. Hi. 1, 6. Dan. 7, 10), und die schon Gen. 28, 12 als seine heiligen Diener, und Gen. 32, 2 f. als die Heere Gottes erscheinen und die Versammlung der Heiligen um seinen Thron bilden Ps. 89, 6 u. 8 vgl. Ps. 68, 18. Zach. 14, 5. Matth. 26, 53. Hebr. 12, 22. Apok. 5, 11. 7, 11. — Schwierig ist das lezte Versglied. Die Schreibung אֵשׁ דָּת in zwei Worten: Feuer des Gesetzes gibt nicht nur keinen erträglichen Sinn, sondern hat auch das gegen sich, daß דָּת Gesetz, *edictum*, gar kein semitisches, sondern ein erst aus dem Persischen in das Chaldäische aufgenommenes Wort ist, welches nur Nichtjuden vom göttlichen Gesetze gebrauchen Esr. 7, 12. 21. 25 f. Dan. 6, 6. Man muß mit vielen *Codd.* und Ausgaben אשדת als ein Wort lesen, das aber nicht mit אֲשֻׁר, אֲשֻׁרוֹת Ergießung der Bäche, Bergabhänge (Num. 21, 15) zusammenhängt, sondern sicherlich אֲשֻׁדַת zu lesen und nach der warscheinlichen Vermutung von *Böttcher* (Proben alttestl. Schrifterkl. S. 4 f.) aus אֵשׁ Feuer und שָׁדָה (im Chald. u. Syr.) werfen, Pfeile schießen, zusammengesezt ist, in der Bed. Feuer der Werfens, Wurf- oder Schußfeuer, bildliche Bezeichnung der Blitzstralen. Aehnlich *Gesen.* im *thes. p. 358*, nur daß er דת von נָדָה werfen ableiten will. Dafür spricht, daß nach Ex. 19, 16 die Erscheinung Gottes auf dem Sinai von Donnern und Blitzen begleitet war und die Blitzstralen öfter Pfeile Gottes heißen, während שָׁדָה im Hebr. durch den Namen שַׁדְּיאוּר Num. 1, 5. 2, 10 gesichert ist. Dazu komt die Parallelstelle Hab. 3, 4: קַרְנַיִם מִיָּדוֹ „Stralen aus seiner Hand", welche diese Erklärung sehr warscheinlich macht. Das לָמוֹ im 2. u. 5. Gliede geht auf die Israeliten, welchen diese furchtbare Theophanie galt. Ueber die Bedeutung der Gottesmanifestation in Feuer vgl. 4, 11 und die Erkl. zu Ex. 3, 2.

V. 3. *Ja Völker liebt er — alle seine Heiligen sind in deiner Hand und sie legen sich dir zu Fuße, erheben sich auf deine Worte.* Das steigernde אַף gehört zum ganzen ersten Satze. חֹבֵב עַמִּים ist absolut vorausgesetztes Subject: Völker liebend *sc.* ist er, oder: als Völker liebend — sind alle deine Heiligen in deiner Hand. חָבַב im Hebr. *ἅπ. λεγ.* in den Dialekten häufig, bed. lieben. עַמִּים sind nicht die Stämme Israels, hier eben so wenig als c. 32, 8 oder Gen. 28, 3. 35, 11 u. 48, 4, während Jud. 5, 14 u. Hos. 10, 14, wo עַמִּים durch ein Suffix bestimt ist, gar nicht in Betracht kommen können. Der Sinn des V. hängt davon ab, ob כָּל־קְדֹשָׁיו von den Frommen in Israel oder den Israeliten überhaupt oder von den Engeln zu verstehen. Die erste Annahme hat gar nichts für sich; die Unterscheidung zwischen den Frommen und Gottlosen paßt nicht für den Eingang zu dem Segen über alle Stämme. Die zweite Auffassung hat an Dan. 7, 21 ff. u. Ex. 19, 6 nur scheinbare Stützen. Aus der Berufung Israels zum heiligen Volke Jehova's folgt nicht ohne weiteres, daß alle Israeliten Heilige des Herrn seien oder genant werden könten. Am wenigsten solte man hiefür Num. 16, 3 herbeiziehen. Auch in Dan. 7 sind die Heiligen des Höchsten nicht die Juden insgemein, sondern nur die Frommen oder Gläubigen des Volkes Gottes. Dagegen ist die dritte Auffassung durch die voraufgegangene Erwähnung der heiligen Myriaden nahe gelegt. Der Gedanke ist demnach dieser: Der Herr umfaßt mit seiner Liebe alle Völker, er der sogar alle seine heiligen Engel in seiner Hand d. h. Macht hat, daß sie ihm als ihrem Herrn dienen. Sie legen sich ihm zu Fuße. Das *ἅπ. λεγ.* תָּכּוּ erklärt *Kimchi* mit *Saad.: adjuncti sequuntur* (ניתחברו ויתלכו) *vestigia tua;* der *Syr.:* sie folgen deinem Fuße, mehr nach Vermutung als nach sicherer Etymologie. Begründeter erscheint die Ableitung der Neueren von תָּכָה nach dem arab. تكأ VIII *recubuit, innixus est.* לְרַגְלֶיךָ zu deinem Fuße, nicht wie Gen. 30, 30 u. a. hinter dir her. יִשָּׂא es erhebt sich, *intrans.* wie Hab. 1, 3. Nah. 1, 5. Hos. 13, 1 u. Ps. 89, 10. מִדַּבָּרֹתֶיךָ ist nicht *part. hitp.* das Gesprochene, denn מִדַּבֵּר hat nicht passive, sondern active Bed. sich unterreden Num. 7, 89. Ez. 2, 2 u. a., sondern *nomen* דִּבְרָה von דִּבָּרָה Worte, Aussprüche. Der Sing. יִשָּׂא ist distributiv: jeder (von ihnen) erhebt sich wegen deiner Aussprüche, deutsch: auf deine Worte. Die Suffixe des V. gehen auf Gott und die Rede geht von der dritten in die zweite Person der Anrede über. Dieser Uebergang in einem Satze: alle seine (Gottes) Heiligen sind in deiner (Gottes) Hand, ist im Deutschen wol unerträglich hart, aber in der hebr. Poesie nicht gar selten, vgl. z. B. Ps. 49, 20.

V. 4 u. 5. *Ein Gesetz verordnete uns Mose, einen Besitz der Gemeinde Jakobs. Und er ward in Rechtvolk König, da sich versammelten die Häupter des Volks, zu Haufe die Stämme Israels.* Der Gott, der in furchtbarer Majestät aus den Myriaden heiliger Engel am Sinai Israel entgegenkam, der selbst alle Völker in Liebe umfaßt und alle heiligen Engel in seiner Gewalt hat, daß sie zu seinem Fuße sich lagern und auf sein Wort sich erheben, der hat der Gemeinde Jakobs durch Mose das Gesetz als ein kostbares Besitztum gegeben und ist in Israel

König geworden. Dies war der Zweck der glorreichen Entfaltung seiner heiligen Majestät auf dem Sinai. Statt nun zu sagen: Er hat den Stämmen Israels durch meine Vermittlung das Gesetz gegeben, versetzt sich Mose in die Person des hörenden Volks und redet von sich nicht nur in der dritten Person, sondern zugleich so, daß er seine Person mit dem Volke identificirt, weil er wolte, daß das Volk aus voller Ueberzeugung seine Worte ihm nachsprechen möchte, und weil das Gesetz, das er im Namen des Herrn gegeben, auch ihm selbst mitgegeben war, für ihn selbst dieselbe verpflichtende Kraft wie für jedes Glied der Gemeinde hatte. In ähnlicher Weise schließt sich der Prophet Habakuk in dem Hymnus c. 3 mit dem Volke zusammen und spricht aus dem Herzen des Volks heraus v. 18: „der Herr ist meine Stärke — der mich einhertreten läßt auf meinen Höhen", was nicht von seiner Person, sondern vom Volke gilt; eben so redet David in den als Gebet des Volks für seinen König gedichteten Psalmen 20 u. 21 nicht blos von sich, als dem Gesalbten des Herrn, sondern richtet zugleich für sich Bitten an den Herrn, die nur das Volk für seinen König beten konte. Im zweiten Versgliede hängt מוֹרָשָׁה noch von צִוָּה ab und ist vor קְהִלַּת das לְ aus dem ersten Gliede zu wiederholen. Das Gesetz hat Gott als Besitztum für die Gemeinde Israels verordnet. „Durch das gottgeoffenbarte Gesetz zeichnete sich Israel vor allen Völkern aus (4,5—8); das war sein herrlichstes Gut und heißt daher sein κειμήλιον kurzweg" (*Kn.*). Das Subject zu וַיְהִי v. 5 ist nicht Mose, sondern Jehova, der in Jeschurun (vgl. zu 32,15) König ward, vgl. Ex. 15, 18. — בְּהִתְאַסֵּף וגו bezieht sich auf die Versammlung des Volks am Sinai 4,10 ff. vgl. Ex. 19,17 ff, auf den יוֹם חַגָּחָל 9,10. 10,4. 18,16.

V. 6. Mit diesem Verse beginnen die Segenssprüche über die Stämme (v. 6—25) anhebend mit **Ruben.** *Es lebe Ruben und sterbe nicht und werde seiner Männer eine (geringe) Zahl.* Im Segen Jakobs ward Ruben das Vorrecht der Erstgeburt entzogen (Gen. 49, 3 f.); Mose verheißt diesem Stamme Fortbestehen und Gedeihen. Die W. וִיהִי מְתָיו מִסְפָּר „und es werden seine Männer eine Zahl" werden verschieden gedeutet. מִסְפָּר kann in dieser Verbindung nicht eine große Zahl bedeuten (πολὺς ἐν ἀριθμῷ LXX), sondern wie מְתֵי מִסְפָּר 4,27. Gen. 34,30. Jer. 44,28 u. a. nur eine kleine, leicht zählbare Zahl, gleich מְתֵי־מִעַט 28,62. Man muß die Negation אַל mit auf das lezte Glied beziehen, was die Sprache erlaubt, da die Regel, daß die Negation nur dann fortwirke, wenn sie vorn an die Spitze des Ganzen mit Kraft gestelt ist (*Ew.* §. 351[a]), ihre Ausnahmen hat, vgl. z. B. Prov. 30, 2 u. 3, wo auf den positiven Satz drei negative folgen, beim lezten aber לֹא fehlt, ohne daß da die Negation bedeutungsvoll an der Spitze steht. — Auf Ruben folgte dem Alter nach *Simeon,* welcher hier ganz übergangen ist, weil er nach dem Segen Jakobs Gen. 49, 7 in Israel zerstreut werden solte und infolge dieser Zerstreuung, wonach die Simeoniten nur eine Anzahl Städte innerhalb des Gebietes von Juda erhielten (Jos. 19, 2—9), seine Stammeseigentümlichkeit verlor, „einer eigentümlichen Aufgabe entbehrend an dem Geschicke und der Aufgabe der übrigen Stämme, namentlich Juda's, so weit es anging teilnahm" (*Schultz*). Obgleich er daher keineswegs als ungesegnet zu betrachten, vielmehr nicht blos in dem allgemeinen Segen v. 1 u. 29, sondern noch mehr in dem Segen Juda's mit eingeschlossen zu denken ist, so konte ihm doch nicht ein besonderer Segen, etwa wie dem Ruben, erteilt werden, weil die Simeoniten, wie schon *Ephraem Syr.* bemerkt, nicht wie die Leviten den Flecken jenes von Jakob verfluchten Verbrechens auszutilgen gesucht, sondern durch neue Verbrechen (namentlich die freche Hurerei des Simri Num. 25) vermehrt hatten. Die Simeoniten starben auch nicht aus, sondern lebten unter dem Stamme Juda fort, so daß noch im 8. Jahrh. unter Hiskia von ihnen 13 Fürsten mit ihren Geschlechtern, deren Vaterhäuser zur Menge auseinander gegangen waren, 1 Chr. 4, 34 ff., aufgezählt werden, und diese Geschlechter, um neue Weide zu suchen, im Süden bis ins Gebirge Seir hinein Eroberungen machten (1 Chr. 4, 39—43). Hienach ist die Behauptung, daß die Weglassung Simeons sich nur aus späteren Verhältnissen begreifen lasse (*Vater, Hoffm., Graf*), eben so verfehlt, als der Versuch in einigen *Codd.* der LXX, den Namen Simeon in das zweite Glied von v. 6 einzuschieben.

V. 7. Der Segen über **Juda** ist durch die Formel: „und dies für Juda und er sprach" eingeleitet. *Höre, Jehova, die Stimme Juda's und zu seinem Volke bringe ihn; mit seinen Händen streitet er für ihn und Hilfe gegen seine Widersacher wirst du sein.* Juda, von dem das Scepter nicht weichen soll Gen. 49, 10, wird als der königliche Stamm vor Levi genant. Die Bitte: Jehova möge Juda zu seinem Volke bringen, läßt sich wol kaum anders als mit *Onkel.* u. *Hgstb.* (Christol. I S. 91 f.) unter Bezugnahme auf den Segen Jakobs daraus erklären, daß Juda als der Vorkämpfer seiner Brüder die Kriege Israels gegen die Völker führend gedacht und hiebei ihm wolbehaltene Rükkehr zu seinem Volke erbeten wird. Denn der Gedanke: *introduc eum ad regnum Israel et Juda* (*Luther*) oder: „gib ihm das Volk ein, welches ihm deiner Bestimmung gemäß gehört" (*Schultz*), möchte schwerlich in den Worten: zu seinem Volke bringen liegen. Andere Deutungen sind nicht der Erwähnung wert. Auf Streit und Krieg führt auch das Folgende: Mit seinen Händen (יָדָיו *accus. instr.*, vgl. *Ges.* §. 138, 1. Anm. 3. *Ew.* §. 283[a]) ist er streitend (רָב *partic.* von רִיב) für es (לוֹ *dat. comm.*, das Volk), du wirst ihm Hilfe. Rettung vor seinen Feinden gewähren.

V. 8—11. **Levi.** V. 8 f. *Dein Recht und dein Licht ist deinem frommen Manne, welchen du versuchtest in Massa, und hadertest mit ihm am Haderwasser. Der da spricht zu seinem Vater und seiner Mutter: ich sehe ihn nicht, und seine Brüder nicht ansieht und seine Söhne nicht kent; denn sie beobachteten deine Rede und bewahrten deinen Bund.* Auch dieser Segenspruch ist als Gebet an Gott gerichtet. Die *Urim* und *Tummim,* dieses Unterpfand dafür, daß der Herr seinem Volke die Erleuchtung zur Wahrung seines gefährdeten Rechts alle Zeit geben wolle, welches der Hohepriester in seinem Brustschild hatte (vgl. Ex. 28, 29 f.), werden hier als eine Prärogative des ganzen Stammes Levi gefaßt. Dabei ist תֻּמִּים vor אוּרִים gestelt, um von vornherein darauf hinzuweisen, daß Levi das Recht des Herrn bewahrt hat und eben deshalb das Recht der Urim und Tummim vom Herrn ihm zugeteilt worden ist.

אִישׁ חֲסִידֶךָ (in Apposition verbunden) ist nicht Aaron, sondern Levi, der Stammvater, welcher den ganzen Stamm repräsentirt, dem der Segen gilt; daher auch in v. 9^{b} u. 10 das Verbum in den Plural übergeht. Zur nähern Bestimmung des Begriffs אִישׁ חֲסִיד wird zuerst an die Versuchungen zu Massa und beim Haderwasser erinnert nach dem Grundsatze, daß der Herr seine Knechte erst demütigt, bevor er sie erhöht, und die Seinen durch Versuchung und Prüfung zur Bewährung führt. Die Versuchung zu *Massa* bezieht sich auf das Murren des Volks über Wassermangel bei *Rafidim* Ex. 17,1—7, wie 6,16 u. 9,22, wovon der Ort den Namen *Massa* und *Meriba* erhielt; das Hadern beim Haderwasser auf die Empörung des Volks wider Mose und Aaron wegen Wassermangel bei *Kades* Num. 20,1—13. An beiden Orten war es zunächst das Volk, das mit Mose und Aaron haderte und dadurch Gott versuchte. Denn daß auch bei Massa das Volk nicht blos gegen Mose murrte, sondern gegen seine Führer überhaupt, erhellt schon aus dem Plural: *gebet* uns Wasser zu trinken Ex. 17,2. Diese Versuchung des Volks aber war zugleich eine Versuchung, die der Herr über die Häupter und Führer des Volks verhängte, um ihren Glauben zu prüfen. So wird auch 8,2 ff. die ganze Führung Israels in der Wüste als eine Versuchung und Demütigung des Volks durch den Herrn bezeichnet. In Mose und Aaron, den Häuptern des Stammes Levi wurde aber der ganze Stamm Levi versucht. Die beiden Wasserprüfungen werden nach der richtigen Bemerkung von *Schultz* hervorgehoben, „weil sie sich in ihrer Correlation am besten eigneten, den Anfang und das Ende und damit die ganze Summe der Versuchungen zu repräsentiren." V. 9. Bei diesen Versuchungen erwies sich Levi als אִישׁ חֲסִיד, obgleich bei der leztern Mose und Aaron strauchelten, indem die Leviten mit Verleugnung von Vater, Mutter, Brüdern und Söhnen (Matth. 10,37. 19,29) für die Ehre des Herrn auftraten und seinen Bund hielten. Die W.: der da spricht zu seinem Vater u. s. w., beziehen sich auf das Ereignis Ex. 32,26—29, wo nach der Anbetung des goldenen Kalbes die Leviten auf Befehl Mose's ihr Schwert gegen die Israeliten, ihre Brüder, zogen und ohne Ansehen der Person das Gericht an dem Volke vollstrekten; wozu man noch Num. 25,8 hinzufügen kann, wo Pinehas für die Ehre des Herrn mit dem Schwerte gegen die schamlose Hurerei mit den Töchtern Moabs einschritt. Bei diesen Anlässen offenbarten die Leviten die Gesinnung, welche Mose hier von dem ganzen Stamme prädicirt. Durch jenes Einschreiten am Sinai insbesondere ergaben sie sich so selbstverleugnend dem Dienste des Herrn, daß dafür ihrem Stamme die Würde des Priestertums zuteil wurde. Diesen ihren Beruf preist Mose in v. 10 u. 11: *Lehren werden sie deine Rechte Jakob und dein Gesetz Israel, bringen Rauchwerk in deine Nase und Ganzopfer auf deinen Altar. Segne, Herr, seine Kraft und das Tun seiner Hände laß dir wolgefallen; zerschlage an den Hüften seine Widersacher und seine Hasser, daß sie sich nicht erheben!* Dem Stamme Levi war der hohe und herrliche Beruf zuteil geworden, Israel in den Rechten und Geboten Gottes zu unterweisen (Lev. 10,11) und die Opfer des Volks dem Herrn darzubringen; im Heiligen Rauchopfer, im Vorhofe Ganzopfer. כָּלִיל vom

Brandopfer (s. S. 32), welches als Hauptopfer *instar omnium* genant ist. Mit der Unterweisung des Volks im Gesetze und dem Opferdienste waren zwar nur die Priester betraut worden; aber da die übrigen Leviten ihnen für diesen Dienst zu Gehilfen gegeben waren, so konte dieser Dienst dem ganzen Stamme zugeschrieben, und demselben kein größerer Segen gewünscht werden, als der: daß der Herr ihnen Kraft zur Ausrichtung ihres Amtes verleihen, ihren Dienst wolgefällig aufnehmen und ihre Widersacher kraftlos und ohnmächtig machen möge. Feinde und Hasser Levi's sind nicht blos die Neider, wie Korah und sein Anhang (Num. 16,1), sondern überhaupt alle Widersacher der Priester und Leviten. מְחַנָּיו ist *accus.* der näheren Bestimmung, *Ew.* §. 281^{c}. Die Lenden sind Sitz der Kraft und Stärke, Ps. 69,24. Hi. 40,16. Prov. 31,17. מִן vor dem *verb. fin.* nur hier, während es vor dem *infin.* öfter steht, z. B. Gen. 27,1. 31,29.

V. 12. **Benjamin.** *Der Geliebte des Herrn — wird sicher wohnen bei ihm; er beschirmt ihn alle Zeit und zwischen seinen Schultern wohnet er.* Benjamin, der Glückssohn und Geliebte seines Vaters (Gen. 35,18. 44,20), soll seinen Namen mit Recht führen. Er wird der Geliebte des Herrn sein und als solcher in Sicherheit bei dem Herrn wohnen (עָלָיו eig. auf ihn gegründet). Der Herr wird ihn beständig schirmen. חֹפֵף ἅπ. λεγ. gleichbed. mit חָפַף, حفّ bedecken, schirmen. Das *partic* drükt das Dauernde des Verhältnisses aus: ist sein Schirmer. Im dritten Gliede ist wiederum Benjamin Subject, der zwischen Jehova's Schultern wohnt. Zwischen den Schultern ist s. v. a. auf dem Rücken, vgl. 1 Sam. 17,6. Zu Grunde liegt das Bild von einem Vater, der seinen Sohn trägt 1,29. Dieses Bild ist nicht einmal so kühn als das Bild von den Adlersfittigen, auf welchen der Herr sein Volk getragen und zu sich gebracht hat, Ex. 19,4 vgl. Deut. 32,11. Auch der Wechsel des Subjects in allen 3 Sätzen kann nicht befremden, da er sich selbst in schlichter Prosa eben so wiederholt z. B. 2 Sam. 11,13, und sich hier einfach aus dem Gedanken der einzelnen Sätze ergibt und dazu noch das Suffix in allen 3 Sätzen (עָלָיו *bis* und כְּתֵפָיו) auf dasselbe *nomen* d. i. auf Jehova sich bezieht.[1] Ganz unpassend wolten Manche im dritten Gliede Jehova zum Subjecte machen und das dabei herauskommende unerhörte Bild: Jehova wohne zwischen Benjamins Schultern in schlecht historisirender Deutung daraus erklären, daß Gott zu Jerusalem, das auf der Grenze der Stämme Benjamin und Juda lag, im Tempel gewohnt habe. Gegen diese Beziehung der Worte hat schon *Kn.* richtig eingewandt, daß Gott dort nicht zwischen Bergrücken (= Schultern), sondern auf dem Moriah wohnte, dafür aber die noch viel haltlosere Hypothese aufgestelt, daß unser Spruch auf Gibeon ziele, wo nach der Zerstörung Nobs durch Saul die Stiftshütte stand. — Uebrigens participirt an dem Segen, welchen Mose Benjamin wünscht, das ganze Volk; und das gilt auch von den Segenssprüchen der übrigen Stämme. Wie Benjamin so ist ganz Israel der Geliebte des Herrn, vgl. Jer. 11,15. Ps. 60,7 und wohnet bei ihm sicher, vgl. v. 28.

1) *Habitare super Deum et inter humeros ejus tantundem valet atque in eum recumbere: similitudine a patribus sumpta, qui filios adhuc parvulos et teneros gestant. Calvinus.*

V. 13—17. **Joseph.** V. 13. *Gesegnet vom Herrn sei sein Land von (an) dem Köstlichsten des Himmels, dem Thau, und von der Flut die unten lagert,* v. 14 *und vom Köstlichsten der Erträge der Sonne und vom Köstlichsten des Triebes der Monde,* v. 15 *und vom Haupte der Berge der Urzeit und von dem Köstlichsten der ewigen Hügel,* v. 16 *und vom Köstlichsten der Erde und ihrer Fülle — und das Wolgefallen des im Dornbusche Wohnenden — es komme auf das Haupt Josephs und auf den Scheitel des Erlauchten unter seinen Brüdern.* Was Jakob seinem Sohne Joseph gewünscht und erfleht hat, das wünscht auch Mose diesem Stamme, nämlich die größtmöglichste Fülle irdischen Segens und kräftige Machtentfaltung im Kampfe gegen die Völker. So unverkennbar hier der Anschluß an den Segen Jakobs Gen. 49, 22 ff. hervortritt, nicht nur in der Sache sondern selbst in einzelnen Ausdrücken, so springt doch auch sogleich der wichtige Unterschied in die Augen, daß bei Jakob die Entwicklung Josephs zu einem mächtigen Stamme, bei Mose dagegen die Machtentfaltung dieses Stammes in seinem Erbteile die Spitze des Segens bildet, ganz entsprechend den verschiedenen Zeiten, aus welchen die Segenssprüche sind. Jakob schaut die Entwicklung Josephs unter dem Bilde eines üppig emporrankenden Reises eines am Wasser gepflanzten Fruchtbaumes, Mose aber faßt zunächst das Land Josephs ins Auge und wünscht ihm den reichsten Ertrag. Sein Land sei von Jehova gesegnet von (מִן von der Ursache des Segens, dessen Urheber Jehova, vgl. Ps. 28, 7. 104, 13 u. a.) dem Köstlichsten des Himmels. מֶגֶד außer hier nur noch Hohesl. 4, 13. 16 u. 7, 14 von köstlichsten Früchten. Die köstlichste Frucht, welche der Himmel dem Lande liefert, ist der Thau. מִטָּל ist *explic.* und troz des parallelen תַּחַת nicht in מִטַּל zu ändern, da alle alten Verss. מִטַּל ausdrücken, obschon die Aenderung nach Gen. 49, 25 sehr nahe lag und *Onk.* u. *Syr.* auch מִטַּל aus Gen. 27, 28 hinzugefügt haben. מִתַּחוֹם וגו wie Gen. 49, 25. „Erträge der Sonne" und גֶּרֶשׁ, *ἅπ. λεγ.* von גָּרַשׁ, Trieb der Monde sind die Früchte der Erde, welche durch Einwirkung der Sonne und des Mondes, durch ihr Licht, ihre Wärme gezeitigt werden. Dabei darf man aber schwerlich so unterscheiden, daß man unter jenen die Früchte, die nur einmal im Jahre reifen, unter diesem die, welche mehrmals im Jahre in verschiedenen Monaten wachsen, verstehen könte, da Ezech. 47, 12 u. Apok. 22, 2 hiefür nicht als Beweise dienen können. Der Plur. יְרָחִים im Parallelismus mit der Sonne bed. nicht Monate wie Ex. 2, 2 u. ö., sondern Monde oder die verschiedenen Phasen, welche der Mond während seines Umlaufs um die Erde zeigt. מֵרֹאשׁ v. 15 abgekürzt für מִמֶּגֶד רֹאשׁ. Das Köstlichste von dem Haupte der uralten Berge und ewigen Hügel sind die Gewächse und Waldungen, mit welchen die Gipfel der Berge und Hügel bekleidet sind. Mit אֶרֶץ וּמְלֹאָהּ faßt Mose endlich alles Einzelne zusammen: alles was die Erde mit ihren Erzeugnissen an köstlichen Gütern bietet. — Zu den Segensgütern des Himmels und der Erde soll noch hinzukommen das Wolgefallen des Herrn, der im Dornbusche Mosen erschienen ist, um sein Volk aus der Knechtschaft und Drangsal Aegyptens zu erlösen und es in das von Milch und Honig fließende Land Canaan zu bringen, Ex. 3, 2 ff. Der Ausdruck שֹׁכְנִי סְנֶה

(über die Form שֹׁכְנִי mit dem altertümlichen Bindelaute s. zu Gen. 31, 39) „der im Dornbusche wohnt" erklärt sich aus der zu Ex. 3 entwickelten Bedeutung jener Gottesoffenbarung, welche ein dauerndes Verhältnis des Herrn zu seinem Volke abschattete. Passend ist zu dem Natursegen noch der geistliche Segen der Bundesgnade hinzugefügt, und nicht minder passend mit וּרְצוֹן die angefangene Construction aufgegeben, so daß eine Anacoluthie stattfindet. Man darf וּרְצוֹן weder mit *Schultz* als *accus.* der nähern Bestimmung fassen, noch mit *Kn.* מִן davor suppliren. Grammatisch betrachtet ist וּרְצוֹן שׁ Nominativ, an den sich das Verbum תָּבוֹאתָה folgerichtig anschließt, obschon sachlich betrachtet nicht nur das Wolgefallen, sondern auch der Natursegen des Herrn auf das Haupt Josephs kommen sollen. Daher steht auch nicht בָּא (*masc.*), wie רָצוֹן fordern würde, sondern die verlängerte poetische Fömininform תָּבוֹאתָה (vgl. *Ew.* §. 191[c]) im Sinne des Neutrums. Es d. h. alles Vorhergenante soll auf Joseph kommen. Wegen נְזִיר אֶחָיו s. zu Gen. 49, 26. — In Kraft dieses Segens wird der Stamm Joseph zu solcher Machtstellung gelangen, daß er alle Völker niedertreten kann. V. 17. *Der Erstgeborene seines Stieres, Majestät ist ihm, und Büffelhörner seine Hörner; mit ihnen stößt er Völker nieder, allzumal die Enden der Erde. Das sind die Myriaden Ephraims und das die Tausende Manasse's.* Der Erstgeborene von seinen (Josephs) Stieren (שׁוֹר *collect.* wie 15, 19), ist weder Josua (*Rabb. Schultz*), noch weniger Joseph (*Bleek, Diestel*), womit das Suff. שׁוֹרוֹ ganz unverträglich, noch gar der König Jerobeam II (*Graf*), sondern Ephraim, welchen der Erzvater Jakob zum Erstgeborenen Josephs erhoben hat Gen. 48, 8 ff. Alle Söhne Josephs gleichen kräftigen Stieren, unter diesen aber ist der kräftigste Ephraim. Dieser ist mit הָדָר Majestät begabt; seine Hörner, diese starke Waffe der Stiere, worin ihre ganze Kraft sich concentrirt, sind nicht gewöhnliche Stierhörner, sondern Hörner des wilden Büffels (רְאֵם Num. 23, 22), dieses unbändig starken Thieres, vgl. Hi. 39, 9 ff. Ps. 22, 22. Mit ihnen stößt er Völker nieder, die Enden der Erde d. h. die entferntesten Völker, vgl. Ps. 2, 8. 7, 9. 22, 28 u. a. יַחְדָּו zumal d. h. alle insgesamt, gehört rhythmisch zu אַפְסֵי אֶרֶץ. „Das sind die Myriaden Ephr." d. h. in solcher Macht werden die Myriaden Ephraims auftreten. Dem Stamme Ephraim als dem zahlreicheren sind die רִבְבוֹת Zehntausende, dem St. Manasse die Tausende zugeteilt.

V. 18 u. 19. **Sebulon** und **Isaschar.** *Freue dich Sebulon ob deines Ausziehens und Isaschar ob deiner Zelte. Völker werden sie zum Berge laden, dort Opfer der Gerechtigkeit opfern; denn den Zufluß der Meere saugen sie und die verborgenen Schätze des Sandes.* Die Stämme der beiden lezten Söhne der Lea faßt Mose zusammen, und zwar so, daß er, wie schon Jakob Gen. 49, 13, den jüngern Sebulon voranstelt. Beiden bestätigt er zuvörderst den Segen, den Jakob ihnen durch Ausdeutung ihrer Namen als *omina* verkündigt hat, indem er ihnen zuruft, sich ihrer Unternehmungen draußen und daheim zu freuen. Dem צֵאתֶךָ correspondirt בְּאָהֳלֶיךָ, dem Ausgehen das Zuhausesein (Zelte poetisch für Wohnungen wie 16, 7), wie sonst dem צֵאת בֹּא Aus- und Eingehen das שֶׁבֶת Sitzen, 2 Kg. 19, 27. Jes. 37, 28. Ps. 139, 2, um das Leben nach den

beiden Momenten des Wirkens und Schaffens und der Ruhe und Erholung, in welchen es verläuft, zu beschreiben. Wenn hiebei, der Zeichnung des Charakters beider im Segen Jakobs entsprechend, dem Sebulon das Ausgehen, das unternehmende Wirken und Schaffen, dem Isaschar das Sein in den Zelten d.i. der behagliche Genuß des Lebens zugeschrieben wird, so ist dies kraft des dichterischen Parallelismus der Glieder so zu verstehen, daß beides von beiden gilt, wonach *Graf* den Sinn richtig so faßt: „Freuet euch Sebulon und Isaschar eurer Arbeit und eurer Ruhe." Diese im Wesen des poetischen Parallelismus der Glieder begründete Eigentümlichkeit, den Gedanken durch Verteilung in parallele Glieder zu individualisiren, wird von allen Ausll. verkant, welche in historisirender Deutung das צֵאת auf Schiffahrt und Handelsunternehmungen der Sebuloniten beziehen und בְּאָהֳלֶיךָ vom Nomadisiren in Zelten, um die untergeordneten Dienste beim Handel zu leisten (*Schultz*), oder vom behaglichen Treiben des Ackerbaues und der Viehzucht (*Kn.*) verstehen wollen. Freuen sollen sich beide ihrer Unternehmungen außer und in dem Hause; denn sie werden gedeihen. Die Güter des Lebens werden ihnen reichlich zufließen; aber sie werden sie nicht zum Mammon machen, sondern werden Völker zum Berge laden und daselbst Gerechtigkeitsopfer opfern. עַמִּים sind Völker insgemein, weder die israelitischen Stämme, noch weniger blos die Stammesgenossen der Genanten. Unter הַר ohne alle nähere Bestimmung ist ebensowenig der Tabor oder Karmel als das Bergland Canaan zu verstehen. הַר ist der Berg des Erbteils Jehova's (Ex. 15,17), auf dem der Herr sein Volk pflanzen wird, der Berg, den der Herr zu seinem Heiligtume erkoren hat, in welchem sein Volk bei ihm wohnen und in Opfermahlen seiner Gemeinschaft sich erfreuen soll, vgl. Bd.I S. 424. Hiezu hatte der Herr durch die von Abraham geforderte Opferung Isaaks den Moria geheiligt, ohne daß übrigens Mosen schon geoffenbart war, daß daselbst der Tempel, in welchem der Name des Herrn in Israel wohnen würde, erbaut werden solte. Eine klare oder directe Hindeutung auf den Moria oder Zion als Tempelberg liegt nicht in den Worten Mose's. Dies wurde erst durch spätere göttliche Offenbarungen und Anordnungen zur Erkentnis gebracht. Die Worte enthalten nur den messianischen Gedanken, daß Sebulon- und Isaschar von der Fülle der ihnen zufließenden irdischen Güter dem Herrn auf dem Berge, den er zum Sitze seiner Gnadengegenwart bereiten werde, reiche Lob- und Dankopfer darbringen und zu den damit verbundenen Opfermahlen die Völker rufen d.h. laden werden, um sich mit ihnen an den reichen Gaben des Herrn zu laben und den Herrn, der sein Volk also segnet, anzubeten. Vgl. zur Erläuterung dieses Gedankens Ps. 22,28—31. Das Opfern komt in Betracht als Ausdruck der Gottesverehrung, die im Opfer culminirte, und Schlachtopfer sind genant, nicht Brandopfer, um den Gottesdienst von der Seite der Beseligung in der Gemeinschaft des Herrn darzustellen. וְזִבְחֵי־צֶדֶק Schlachtopfer der Gerechtigkeit sind nicht blos äußerlich legale, dem gesetzlichen Rituale conforme Opfer, sondern solche, die in der rechten, Gott wolgefälligen Gesinnung gebracht werden, wie Ps. 4,6. 51,21. Hienach versteht es sich von selbst, daß unter

dem Zuflusse (שְׁפַע ἅπ. λεγ.) der Meere nicht blos der Gewinn des Handels auf dem mittelländischen Meere, und noch weniger unter den verborgenen Schätzen des Sandes der „Fang von Fischen, Purpurschnecken und Badeschwämmen" (*Kn.*) oder von Thunfischen, Purpurschalen und Glas (*Ps. Jon.*) zu verstehen ist, sondern diese Worte, wie selbst *Graf* erkant hat, ihre beste Erläuterung aus Jes. 60,5.6.16 u. 66,11.12 erhalten, d.h. den Gedanken ausdrücken, daß die Reichtümer und Schätze der Meere und des Festlandes den Stämmen Israels zufließen werden.

V. 20 u. 21. **Gad.** *Gepriesen sei der, welcher Gad weit macht; wie eine Löwin lagert er und zerreißt den Arm, ja den Scheitel. Und er ersah sich Erstlingsgebiet, denn dort war der Führerteil aufbewahrt, und er kam zu den Volkshäuptern, die Gerechtigkeit des Herrn hat er getan und seine Rechte mit Israel.* Gleichwie im Segen Noah's Gen. 9,26 der Gott Sems gepriesen wird, um das dem Sem von Gott beschiedene Heil anzudeuten, so preist hier Mose den Herrn, welcher Gad weit macht d.h. ihm nicht nur ein ausgedehntes Gebiet in dem eroberten Reiche Sihons gegeben hat, sondern überhaupt unbeengten Raum für seine Entwicklung schaft, vgl. Gen. 26,22, daß er im Kampfe gegen Feinde seine Löwennatur entfalten kann. Ueber das Bild der Löwin vgl. Gen. 49,9 und über den kriegerischen Charakter der Gaditen die Bem. zum Segen Jakobs über Gad Gen. 49,19. Der zweite Teil des Segens handelt von dem Erbteile, das Gad von Mose jenseits des Jordan auf seine Bitte empfangen hat. רָאָה *c. accus.* und לְ bed. sich etwas ersehen Gen. 22,8. 1 Sam. 16,17. Daß רֵאשִׁית Erstling hier den Erstlingsanteil am Lande, welches Israel zum Besitze erhielt, bezeichne, ersieht man aus dem begründenden כִּי שָׁם חֶלְקַת, und daß Gad sich das Erbgebiet ersah, das ist im Einklange mit Num. 32,2. 6,25 ff., wonach die Söhne Gads an der Spitze der Stämme waren, die vor Mose traten, um das eroberte Land sich zum Erbe zu erbitten. Der Sinn des folgenden, sehr verschieden gedeuteten Satzes kann nur der sein, daß Gad sich ein Gebiet zum Erbteile ersah, wie es einem Führer der Stämme gebührte. מְחֹקֵק der Bestimmende, Gebietende, Ordnende, daher sowol Befehlshaber als auch Führer im Kriege; in der lezten Bed. hier und Jud. 5,14. חֶלְקַת מְחֹקֵק der Acker, das Landgebiet des Führers kann das vom Gesetzgeber bestimte, zugewiesene oder das dem Führer zukommende Gebiet sein. Bei der ersteren Auffassung (*Ros. Ges.* u. A.) würde Mose der מְחֹקֵק sein. Aber der Gedanke, daß Mose ihm sein Erbteil bestimte oder zuwies, konte für Gad kein Grund sein, sich dasselbe zu ersehen. Daher kann חֶלְקַת מְחֹקֵק nur den Besitz bedeuten, welchen der מְחֹקֵק sich als ihm gebührend oder für ihn besonders geeignet ersehen hat. Demnach ist מְחֹקֵק nicht Mose, sondern der Stamm Gad, so genant weil er bei der Eroberung des Landes an der Spitze der Stämme eine solche Tätigkeit und Tapferkeit entfaltete, daß er als ihr Führer angesehen werden konte. Ein solches besonderes sich Hervortun der Gaditen läßt sich schon daraus schließen, daß sie bei der Befestigung des eroberten Landes sich vor den Rubeniten auszeichneten Num. 32,34 ff. סָפוּן von סָפַן decken, bergen, aufbewahren ist Prädicat und als *nomen* construirt: „ein Aufbewahrtes",

vgl. *Ew.* §. 316[b]. — Sehr verbreitet ist dagegen von *Onkel.* bis auf *Baumg.* u. *Ew.* (Gesch. II S. 390) herab die Beziehung dieses Hemistichs auf Mose: „dort ist der Besitzteil des Gesetzgebers verborgen" oder „der Acker des verborgenen Führers", worin die Andeutung liegen soll, daß das Grab Mose's im Erbteile Gads verborgen sei. Dagegen spricht aber nicht allein der Umstand, daß eine prophetische Anspielung auf Mose's Grab, wie *Baumg.* meint, schon deshalb undenkbar erscheint, weil man unmöglich annehmen kann, daß die Gaditen, als sie sich ihr Gebiet ausersahen, die Stelle des künftigen Grabes Mose's vorausgewußt haben solten, sondern auch die Tatsache, daß die Oertlichkeit dieses Grabes (34, 5) nicht dem Stamme Gad, sondern nach Jos. 13, 20 dem St. Ruben zugeteilt worden, endlich auch der Sprachgebrauch von חֶלְקָה, indem dieses W. nicht Todtenacker oder Grabstätte bedeutet. — Obgleich nun Gad sich ein Erstlingserbteil ausersehen, zog er doch vor seinen Brüdern, den übrigen Stämmen her mit nach Canaan, um mit ihnen gemeinschaftlich zu tun was der Herr von seinem Volke als Recht forderte. Dies ist der Sinn des zweiten Versgliedes. Der Satz: er kam zu den Volkshäuptern" bezieht sich nicht auf das Kommen der Gaditen zu Mose und den Häuptern der Gemeinde, um sich das eroberte Land zum Erbe zu erbitten (Num. 32, 2), sondern drükt den Gedanken aus, daß Gad sich den Volkshäuptern beigesellte, um an der Spitze der Stämme Israels (vgl. Jos. 1, 14. 4, 12 mit Num. 32, 17. 21. 32) mit dem ganzen Volke Canaan zu erobern und die Cananiter auszurotten. Dies hatten die Gaditen Mosen und den Volkshäuptern zugesagt, und diese Zusage gilt Mosen als Tat, die er mit prophetischem Blicke als bereits vollführt in diesen Worten preist, und zwar nicht sowol als eine einzelne Betätigung ihres Gehorsams gegen das Wort des Herrn, sondern vielmehr als eine Bürgschaft dafür, daß Gad diese Gesinnung allezeit an den Tag legen werde. עָשָׂה צִדְקַת יְהוָה die Gerechtigkeit Jehova's tun d.i. tun was Jehova als Gerechtigkeit von seinem Volke fordert, nämlich die Gebote Gottes erfüllen, worin die Gerechtigkeit Israels bestehen soll (6, 25). תֵּחָא *imperf. Kal* für יֵאֶתֶא oder יָאתֵא, s. *Ges.* §. 76, 2[c] u. *Ew.* §. 142[c]. עִם יִשְׂרָאֵל in Gemeinschaft mit (dem übrigen) Israel.

V. 22. **Dan.** *Dan ist ein junger Löwe, der hervorspringt aus Basan.* Während Jakob Dan mit einer Schlange am Wege verglichen, die plötzlich die Füße des Rosses beißt, daß sein Reiter rücklings stürzt, hebt Mose mehr die Stärke hervor, welche Dan im Kampfe mit Feinden beweisen werde, indem er ihn einen jungen Löwen nent, der plötzlich aus seinem Verstecke hervorspringt. Die Nennung Basans hat mit dem Zuge der Daniten gegen Laisch im Thale von Bethrechob (Jud. 18, 28) nichts zu schaffen, da dieses Thal gar nicht zu Basan gehört; sie erklärt sich einfach daraus, daß in den höhlenreichen Gegenden des östlichen Basan, insbesondere in den waldigen Westabhängen des Dschebel Hauran viele Löwen hausten, die aus dem Dickicht hervorspringend gefährliche Feinde der Viehherden Basans waren. Fehlen uns auch hiefür ausdrückliche anderweitige Zeugnisse, so läßt sich dies doch schon aus der Schilderung der östlichen Ausläufer des Antilibanus als Wohnungen der Löwen und

Pardel (Hohesl. 4, 8) folgern. Für das ἅπ. λεγ. יְזַנֵּק ist die Bed. hervorspringen durch den Context und die Dialekte gesichert.

V. 23. **Naphtali.** *Naphtali gesättigt von Wolgefallen und voll vom Segen Jehova's; Meer und Süden wird er in Besitz nehmen.* Wenn im Segen Jakobs die Anmut Naphtali's durch den Vergleich mit einer Gazelle dargestelt ist, so spricht Mose diesem Stamme Sättigung mit göttlicher Huld und Segen zu und verheißt ihm den Besitz des Meeres und des Südens d.i. eines Erbteiles, welches die Vorteile und Annehmlichkeiten des Meeres — gesunde Meeresluft — mit der woltuenden Wärme des Südens vereinigen soll. Dieser Segenswunsch ist viel zu allgemein gehalten, als daß man ihn historisirend auf die Naturbeschaffenheit des Erbteiles der Naphtaliten in Canaan deuten oder gar für davon abstrahirt halten kann, ganz abgesehen davon, daß das Stammgebiet Naphtali's im nordöstlichen Canaan lag und zwar bis an das galiläische Meer hinabreichte, aber zum größern Teile Gebirgslandschaft, wiewol fruchtbares Bergland war (Jos. 18, 32 — 39). יְרָשָׁה einzigartige Imperativform, die jedoch zu Textesänderungen nicht berechtigt.

V. 24 u. 25. **Aser.** *Gesegnet vor den Söhnen sei Aser; er sei der Begnadigte unter seinen Brüdern und tauchend in Oel seinen Fuß. Eisen und Erz sei dein Schloß und wie deine Lebenstage daure deine Ruhe.* *Aser,* der Glückselige (s. zu Gen. 30, 15) soll seinen Namen mit Recht führen; er soll ein rechtes Glückskind sein; an irdischen Gütern gesegnet soll er in festen Burgen sein Lebenlang der Ruhe sich erfreuen. Daß dieser Segen nur eine Ausdeutung des Namens אָשֵׁר gibt und Mose diesem Stamme die Bewährung seines Namens als *omen* verheißt, das läßt sich gar nicht verkennen. בָּרוּךְ מִבָּנִים bed. weder: gesegnet an Söhnen, noch: gepriesen wegen seiner Söhne, in welchem Falle es בָּנָיו heißen müßte, sondern: gesegnet vor den Söhnen, vgl. Jud. 5, 24, d.h. gesegnet vor den Söhnen Jakobs, die besonders gesegnet sind s. v. a. der gesegnetste unter allen Söhnen Israels. רְצוּי אֶחָיו bed. nicht: der beliebte unter seinen Brüdern, an dem seine Brüder ihre Freude haben, sondern: der welcher das Wolgefallen des Herrn genießt (רָצָה wie רָצוֹן v. 23 vom göttlichen Wolgefallen) d.i. der vom Herrn besonders Begnadigte. Den Fuß in Oel tauchen deutet auf ein von Oel fließendes (Hi. 29, 6) d.i. überaus fettes Land hin, welches schon Jakob Aser verheißen hatte, s. Gen. 49, 20. Zur Vollendung des Glückes gehört aber Sicherheit und Ruhe für den Genuß der von Gott bescheerten Güter. Diese wird v. 25 Aser verheißen. מִנְעָל *ἅπ. λεγ.* bed. nicht Schuh, sondern von נָעַל riegeln, zuriegeln Jud. 3, 23 u. a., entweder Riegel, wie מָנְעוּל Hohesl. 5, 5, oder Verschluß, poet. für Schloß, Burg. Asers Wohnungen sollen Schlösser, Burgen von Eisen und Erz sein d.h. so fest und uneinnehmbar, als wären sie aus Eisen und Erz erbaut. An Betrieb von Bergbau ist bei diesen Worten nicht zu denken, wenn auch das an den Libanon reichende Gebiet Asers erz- und eisenhaltig sein mochte, vgl. zu 8, 9. *Luther* übersezt dieses Versglied nach LXX u. *Vulg.*: „Eisen und Erz sei an seinen Schuhen" (מִנְעָל = נַעַל Schuh); aber ohne Zweifel unrichtig, weil das Beschlagen der Schuhe oder Sandalen mit Erz oder Eisen den Israeliten unbekant war,

selbst der vom Kopf bis zum Fuß in Erz gepanzerte Goliath wol eherne Beinschienen, aber keine ehernen Sandalen hat, obwol die Kriegsschuhe der alten Römer unten mit Nägeln wolversehen waren. Auch deutet der Context nicht auf Krieg hin, so daß man an ein Niedertreten und Zermalmen der Feinde denken könte. „Wie deine Tage" d. h. solange deine Lebenstage währen sei (daure) deine Ruhe. דֹּבֵא *ἅπ. λεγ.*, nach dem arab. دَبَأَ *quievit,* Ruhe. *Luthers* Uebersetzung: „dein Alter sei wie deine Jugend" nach der *Vulg.* läßt sich nicht rechtfertigen. Wenn auch דֹּבֵא, von דָּאַב dahinschwinden abgeleitet, allenfalls das Alter bedeuten könte, so läßt sich doch יָמֶיךָ deine Lebenstage keinenfalls von der Jugend verstehen.

V. 26—29. Der Schluß des Segens entspricht dem Eingange. Wie Mose von der glorreichen Tatsache der Gründung des Königtums Jehova's in Israel als dem festen Grunde des Heils seines Volkes ausgegangen, so schließt er mit dem Hinweise auf den Herrn, den ewigen Schutz und Hort desselben, und mit der Seligpreisung Israels, das auf einen solchen Gott seine Zuflucht setzen kann. V. 26 f. *Wer ist wie Gott, o Rechtvolk, der im Himmel einherführt zu deiner Hilfe und in seiner Hoheit auf den Wolken. Wohnung ist der Gott der Urzeit und von unten sind ewige Arme, und er vertreibt vor dir den Feind und spricht: vertilge.* Sinn: Kein ander Volk hat einen Gott, der mit allmächtiger Kraft im Himmel waltet und seinem Volke Israel Zuflucht und Hilfe wider alle Feinde ist. יְשֻׁרוּן (s. zu 32,15) ist Vocativ und die Aenderung des בָּאֵל in בְּאֵל „wie der Gott Jeschuruns" nach den alten Verss. schon deshalb verwerflich, weil das unmittelbar folgende בְּעֶזְרֶךָ eine Anrede an Israel voraussezt. רָכַב ist poetisch mit dem *accus.* construirt statt mit עַל oder בְּ des Objects, auf dem Gott einherfährt, vgl. Ps. 68,34. Das Einherfahren auf dem Himmel und den Wolken ist Bild der unbeschränkten Allgewalt, mit der Gott vom Himmel aus die Welt beherscht und seinem Volke Helfer ist. בְּעֶזְרֶךָ in deiner Hilfe d. i. als dein Helfer. גְּאוָּה bed. hier nicht Hochmut, sondern wie גָּאוֹן Hoheit oder Majestät, so auch in v. 29 und in dem auf unserm V. ruhenden Ps. 68,35. Dieser Gott ist Wohnung seinem Volke. מְעוֹנָה gleich dem *masc.* מָעוֹן in Ps. 90,1 und der Lehnstelle Ps. 91,9 bed. Wohnung — ein echt mosaisches Bild, zu dem warscheinlich das obdachlose Umherirren des Volks in der Wüste, welches den ganzen Wert einer Wohnung erkennen ließ, Veranlassung gab (*Hgstb.* zu Ps. 90,1). In dem Bilde liegt nicht blos, daß Gott seinem Volke Schutz und Zuflucht in den Stürmen des Lebens gewährt (Ps. 91,1 f. vgl. Jes. 4,6), sondern auch, daß er den Seinen alles bietet, was eine sichere Wohnung nur bieten kann. אֱלֹהֵי קֶדֶם Gott der Urzeit, der von Anbeginn der Welt an sich als solcher bewährt hat, vgl. Ps. 90,1. Hab. 1,12. Das folgende מִתַּחַת erklärt sich aus dem Gegensatze des Himmels, wo Gott über den Menschen thront. Der im Himmel oben Thronende ist zugleich der Gott der bei seinem Volke unten auf Erden ist und es auf seinen Armen hält und trägt. Ewige Arme sind solche, deren Kraft nie ausgeht. Man braucht zu מִתַּחַת nicht das Suffix „dir" zu ergänzen, der Ausdruck ist in seiner Allgemeinheit zu belassen: unten auf Erden. Die Beziehung auf

Israel ergibt sich aus dem Contexte von selbst. וַיְגָרֶשׁ und וַיֹּאמֶר sind nicht *praeter.*, sondern Aoriste, wie das folgende וַיִּשְׁכֹּן. Das Vertreiben des Feindes vor Israel ist nicht auf die Ausrottung der Cananiter zu beschränken, sondern gilt jedem Feinde der Gemeinde des Herrn. — V. 28. *Und Israel wohnt sicher, allein der Quell Jakobs, in einem Lande voll Getraide und Most, auch träufeln seine Himmel Thau.* Weil der Gott der Urzeit Wohnung und Hilfe Israels ist, so wohnt dasselbe sicher und von den andern Völkern gesondert (בָּדָד wie Num. 23,9) in einem korn- und weinreichen Lande. עֵין יַעֲקֹב ist dem יִשְׂרָאֵל parallel: allein (gesondert) wohnt der Quell Jakobs. So heißt Israel als entsprungen von dem Patriarchen Jakob, in welchem es seinen Quell hat. Aehnlich ist מְקוֹר יִשְׂרָאֵל Ps. 68,27. Die Verbindung des עֵין יַעֲקֹב mit dem Folgenden in dem Sinne: „das Auge Jakobs ist gerichtet auf ein Land" (*Luther* u. A.) zerstört die Symmetrie der Versglieder. Die Construction des יָשַׁב mit אֶל in ein Land hineinwohnen, erklärt sich daraus, daß das Wohnen den Begriff der Ausbreitung über das Land in sich schließt. Zu אֶרֶץ דָּגָן וגו vgl. 8,7 u. 8. אַף ist steigernd: ja sein Himmel d. i. der Himmel dieses Landes träufelt Thau, vgl. Gen. 27,28. Darum ist Israel glücklich zu preisen. V. 29. *Heil dir, Israel! wer ist wie du, ein Volk heilbegabt im Herrn, dem Schilde deiner Hilfe und der das Schwert deiner Hoheit. Verleugnen werden sich deine Feinde dir und du schreitest auf ihren Höhen einher.* נוֹשַׁע nicht blos gerettet aus Nöt und Gefahr, sondern überhaupt: mit Heil begabt, wie Zach. 9,9. Zur Sache vgl. Jes. 45,17. Das Heil Israels ruht im Herrn (בַּיהוָה) als dem Grunde, aus dem es erwächst, von dem es stamt, weil der Herr sein hilfreicher Schild ist, wie er schon Abraham verheißen hat Gen. 15,1, und „das Schwert seiner Hoheit" d. i. das Schwert, welches die Hoheit Israels erkämpft. Weil aber der Herr Israels Schild und Schwert, gleichsam seine Schutz- und Trutzwaffe ist, so leugnen sich ihm seine Feinde d. h. sie heucheln Freundschaft, wagen es nicht offen als Feinde hervorzutreten, vgl. für כָּחַשׁ in der Bed. heucheln, im *pi.* Ps. 18,45. 81,16. Israel aber wird auf ihren Höhen, den Höhen ihres Landes, einherschreiten, d. h. über alle Feinde triumphiren, vgl. zu 32,13.

Cap. XXXIV. Tod und Begräbnis Mose's.

V. 1—8. Nachdem Mose das Volk gesegnet hatte, stieg er dem göttlichen Befehle c. 32,48—51 zufolge auf den Berg Nebo, woselbst der Herr ihm das gelobte Land, in welches er nicht kommen solte, nach seiner ganzen Ausdehnung sehen ließ. Vom Nebo, einem Gipfel des Pisga, der eine sehr weite Fernsicht nach allen Seiten hin gewährt (s. S. 355), sah er das Land Gilead, das Ostjordanland bis Dan d. i. nicht Laisch-Dan an der mittlern Jordanquelle (Jud. 18,27), das nicht zu Gilead gehörte, sondern ein bis jezt noch nicht aufgefundenes Dan im nördlichen Peräa (s. zu Gen. 14,14), und das ganze Westjordanland, das eigentliche Canaan nach seinen einzelnen Landschaften, nämlich „das ganze Naphtali" d. i. das spätere Galiläa im Norden, „das Land Ephraim und Manasse" in der

Mitte und „das ganze Land Juda", den südlichen Teil Canaans, nach seiner ganzen Breite „bis an das hintere (d.i. mittelländische) Meer" (s. 11, 24), ferner „das Südland" (הַנֶּגֶב s. zu Num. 13, 17), das südliche Steppenland nach der arabischen Wüste hin, und „das Jordanthal" (הַכִּכָּר s. Gen. 13, 10) d.i. das Tiefthal von Jericho, der Palmenstadt (so genant nach den Palmen, die dort in der Jordanaue wuchsen Jud. 1, 16. 3, 43. 2 Chr. 28, 15), bis Zoar an der Südspitze des todten Meeres (s. zu Gen. 19, 22). Das Sehen aller Teile des Landes im Osten und Westen war kein ekstatisches, sondern ein Sehen mit leiblichen Augen, deren natürliche Sehkraft Gott wunderbar erhöht hatte, um Mosen wenigstens einen Blick in das herrliche Land, das er nicht betreten solte, zu gewähren, und sein Auge an dem Anblick des seinem Volke beschiedenen Erbteiles sich erfreuen zu lassen. — V. 5 f. Nach dieser ihm gewährten Gunst solte der greise Knecht des Herrn den Tod als Sold der Sünde schmecken. Daselbst d.i. auf dem Berge Nebo starb er עַל־פִּי יְהוָה nach dem Gebote des Herrn (nicht: am Munde, von einem Kusse des Herrn, wie die Rabb. deuten) im Lande Moab, nicht in Canaan (s. zu Num. 27, 12—14). „Und er begrub ihn im Thale im Lande Moab gegenüber Beth-Peor." Das Subject zu וַיִּקְבֹּר ist Jehova. Wenn die *3. pers. sing.* sich grammatisch auch leicht impersonell fassen ließe (ἔθαψαν αὐτόν LXX, man begrub ihn), so wird diese Auffassung doch durch die folgende Angabe: „niemand hat bis auf diesen Tag sein Grab erfahren", ausgeschlossen. Das Thal (חַגַּי), wo der Herr Mose bestattete, ist natürlich nicht das Jordanthal, wie 3, 29, sondern vermutlich das Num. 21, 20 erwähnte „Thal im Felde Moabs auf der Höhe des Pisga", in der Nähe des Nebo (s. S. 303), jedenfalls ein Hochthal unfern der Spitze des Nebo. — Die Kentnis von dem, was v. 1—6 über das Lebensende Mose's berichtet ist, entnahmen die Israeliten aus der nach 3, 27 von Mose ihnen mitgeteilten göttlichen Zusage (32, 49 u. Num. 27, 12 f.) und dem Weggange Mose's auf den Berg Nebo, von dem er nicht wieder zurükkehrte. Beim Hinaufsteigen auf diesen Berg werden ihm die Augen des Volks gewiß gefolgt sein, so weit als sie ihm nur folgen konten. Auch ist es sehr leicht möglich, daß von manchen Stellen des israelitischen Lagers aus die Spitze des Nebo sichtbar war, so daß die Blicke der Seinen ihn nicht nur bis dorthin begleiten, sondern auch sehen konten, wie der Herr, nachdem er ihm das gelobte Land gezeigt hatte, mit ihm in das nächste Thal hinabstieg, wo Mose ihren Augen auf immer entrükt wurde. Davon „daß Gott die Leiche des Moses vom Berge heruntergebracht und im Thale bestattet habe", steht im Texte kein Wort. Diese „allzu abenteuerliche Vorstellung" hat *Kn.* sich ausgedacht, um die geschichtliche Warheit des ihm anstößigen Factums zu verdächtigen. Die Tatsache selbst, daß der Herr seinen Knecht Mose bestattet und kein Mensch sein Grab erfahren habe, steht im Einklange mit der Stellung, die Mose zum Herrn im Leben eingenommen. Mußte er auch wegen seiner Versündigung am Haderwasser den Tod als Strafe erleiden, als ein denkwürdiges Exempel von dem furchtbaren Ernste des heiligen Gottes gegen die Sünde auch an seinem treuen Knechte, so solte er doch, nachdem durch diese Strafe der göttlichen Gerechtigkeit Genüge

geschehen, im Tode noch vor dem ganzen Volke ausgezeichnet und als der im ganzen Hause Gottes bewährt Erfundene, den der Herr von Angesicht zu Angesicht erkant (v. 10), mit dem er Mund zu Mund geredet (Num. 12, 7 f.), verherrlicht werden. Die Bestattung Mose's durch die Hand Jehova's hatte nicht die Absicht, sein Grab zu verbergen, um einer abergläubischen und abgöttischen Verehrung desselben vorzubeugen; denn diese Befürchtung lag den Israeliten bei der Anschauung, daß Todtengebeine und Gräber verunreinigen, durchaus ferne; sondern hatte, wie wir aus der neutestl. Verklärungsgeschichte Jesu Matth. 17 folgern dürfen, ihr Absehen darauf, Mose mit Henoch und Elia in gleiche Kategorie zu stellen, ihm — wie *Kurtz* II S. 537 treffend bemerkt, „nach Leib und Seele einen Zustand zu bereiten, wie er jenen beiden Gottesmännern zu Teil wurde. — Menschen bestatten den Leichnam zur Verwesung; wenn nun Jehova den Leichnam Mose's nicht durch Menschen bestatten ließ, so liegt es nahe, den Grund darin zu suchen, daß Er ihn nicht der Verwesung überlassen wissen wolte, sondern in der Bestattung durch seine eigene Hand eine Kraft dazutat, die ihn der Verwesung entnahm und ihm den Uebergang zu derselben Existenzform bahnte, zu der Henoch und Elias ohne Tod und Begräbnis geführt wurden." — Diese Warheit liegt ohne Zweifel dem im Br. Judä v. 9 erwähnten jüdischen Theologumenon von dem Streite des Erzengels Michael mit dem Teufel über den Leichnam Mose's zu Grunde. — V. 7 f. Im Alter von 120 J. sterbend (s. zu 31, 2) war doch das Auge Mose's nicht stumpf geworden und seine Frische nicht gewichen (לֵחָה ἅπ. λεγ., mit לַח Gen. 30, 37 zusammenhängend, bed. Frische). So hatte der Herr seinem Knechte die volle Lebenskraft bis an seinen Tod bewahrt. — Die Trauer des Volks um ihn währte 30 Tage, wie bei Aaron Num. 20, 29.

V. 9 — 12. An Mose's Stelle trat nun Josua als Führer des Volks, mit dem Geiste der Weisheit (חָכְמָה die praktische, im Handeln sich betätigende Weisheit) erfült, weil Mose ihn durch Handauflegung zu seinem Amte verordnet hatte (Num. 27, 18), und das Volk gehorchte ihm; aber Mosen kam er nicht gleich. „Nicht stand in Israel mehr ein Prophet auf wie Mose, welchen der Herr von Angesicht zu Angesicht erkante", hinsichtlich der Wunder und Zeichen, die Mose vermöge seiner göttlichen Sendung an Pharao, seinen Knechten und seinem Lande getan, und der furchtbaren Machttaten, die er vor den Augen Israels verrichtet hat (v. 11 u. 12 vgl. 26, 8 u. 4, 34). אֲשֶׁר יְדָעוֹ יהוה welchen Jeh. erkante, nicht: welcher ihn, den Herrn, erkante. יָדַע erkennen, wie γινώσκειν 1 Cor. 8, 3, vom göttlichen Erkennen, das nicht nur fürsorgliche Beachtung in sich schließt (2, 7), sondern zugleich ein Sichbekennen Gottes zu dem Menschen, ein Durchdringen desselben mit göttlicher Geisteskraft ist. פָּנִים אֶל פָּנִים wie Ex. 33, 11. In Folge dieses Erkantseins vom Herrn konte Mose Zeichen und Wunder und gewaltige, furchtbare Taten tun, wie kein anderer vor und nach ihm. In dieser Hinsicht stand Josua weit hinter Mose zurück und ist kein Prophet wie Mose mehr in Israel aufgestanden. — Dieses Urteil über Mose sezt nicht das Auftreten und Wirken einer langen Reihe von Propheten in Israel nach Mose voraus. Nach-

dem Josua unter dem mächtigen, auch in Zeichen und Wundern sich manifestirenden Beistande des Herrn die Cananiter geschlagen und ihr Land erobert und an die Söhne Israels verteilt hatte, und dann die einzelnen Stämme in ihren Erbteilen sich niedergelassen hatten, so daß man, wie v. 2 geschieht, die verschiedenen Teile des Landes nach Naphtali, Ephraim, Manasse und Juda zu benennen anfing, da konte schon die Ueberzeugung in Israel sich Bahn brechen, daß kein Prophet mehr aufstehe wie Mose, zu dem der Herr sich mit solchen Zeichen und Wundern vor den Aegyptern und den Augen Israels bekant hatte. Die Stellung, welche Josua als der Fortsetzer des Werkes Mose's zu diesem seinem Vorgänger eingenommen, mußte in Verbindung mit dem, was der Herr über die Erhabenheit Mose's über alle Propheten Num. 12, 6 ff. ausgesprochen, diese Ueberzeugung wecken und befestigen. Mose war Stifter und Mittler des alten Bundes. So lange dieser Bund bestehen solte, konte kein Prophet wie Mose in Israel aufstehen. Nur einer ist größerer Ehre wert denn Mose, der Apostel und Hohepriester unsers Bekentnisses, der als Sohn über das ganze Haus Gottes gesezt ist, in welchem Mose als Diener treu erfunden worden (vgl. Hebr. 3, 2—6 mit Num. 12, 7), Christus Jesus, der Stifter und Mittler des neuen und ewigen Bundes.

SCHLUSSBEMERKUNGEN

über die Composition des Pentateuchs.

Ueberblicken wir am Schlusse der Auslegung nochmals das ganze Werk der fünf Bücher Mose's, so können wir das Ergebnis der Einzelerklärung in Bezug auf die kritischen Ansichten über seine Entstehung in die Worte zusammenfassen, daß wir das Urteil, welches wir in der allgemeinen Einleitung über die innere Einheit und Planmäßigkeit wie über den mosaischen Ursprung der ganzen Thora gefällt, durchgehends bestätigt gefunden haben. Von den lezten Capp. des fünften Buches abgesehen, die durch die Angabe Deut. 31, 24 ff., daß Mose das Gesetzbuch nach seiner Vollendung den Leviten zur Aufbewahrung übergeben habe, deutlich als ein Anhang zur mosaischen Thora von anderer Hand bezeichnet sind, findet sich in sämtlichen fünf Büchern nirgend etwas, das Mose nicht geschrieben haben könte. Nirgends werden geschichtliche Verhältnisse oder Ereignisse, die erst nach Mose eingetreten sind, als schon eingetreten erwähnt oder vorausgesezt. Weder die Erwähnung des Ortes Dan Gen. 14, 14 vgl. Deut. 34, 1, noch die Bemerkung Gen. 36, 31, daß im Lande Edom Könige geherscht haben, bevor den Söhnen Israels ein König regierte, noch die Hinweisung auf die Erhaltung der Denksäule, welche Jakob auf dem Grabe der Rahel errichtet hatte, „bis heute" (עַד הַיּוֹם) Gen. 35, 20, noch auch die Angabe Deut. 3, 14, daß Jair Basan nach seinem Namen Chavvoth Jair bis diesen Tag nante, liefern bestimte und unzweideutige Hinweise auf die nachmosaische Zeit.[1] Und die Aussage Ex. 16, 35, daß die Israeliten das Manna 40 Jahre lang aßen, bis sie an bewohntes Land, an das Ende (קָצֵה) d.i. die äußerste Grenze des Landes Canaan kamen, konte *Bleek* (Einl. S. 204) nur vermöge einer *παρερμηνεία*, der Mißdeutung der W. אֶל־אֶרֶץ נוֹשָׁבֶת durch: „ins Land ihrer Wohnung", als einen deutlichen Beweis dafür geltend machen,

1) Wenn aber auch die Bemerkungen Gen. 35, 20 u. Deut. 3, 14 über die Erhaltung der Denksäule auf dem Grabe der Rahel und der Namen, welche Jair den Städten Basans gegeben, wirklich auf die nachmosaische Zeit führen solten, so wird es doch keiner besonnenen Kritik in den Sinn kommen, auf zwei solche glossenartige Notizen den Beweis für den spätern Ursprung des ganzen Pentateuchs bauen zu wollen; sie wird diese Notizen eben für nichts weiter halten als für Glossen, die von späterer Hand eingeschaltet worden sind. Bei der Denksäule auf Rahels Grabe ist übrigens, wenn dieselbe sich Jahrhunderte lang erhalten haben solte, auch der Fall nicht blos denkbar, sondern sogar nicht unwarscheinlich, daß die von Kades nach Canaan ausgesandten Kundschafter, die das Land von Hebron bis Hamat durchzogen, sie an der Landstraße, wo das Grab lag, gesehen und die Kunde von ihrer Erhaltung Mosen und dem Volke gebracht haben.

„daß dieses erst nach Ankunft der Israeliten im Lande Canaan geschrieben sein könne." Befanden sich denn die Israeliten, als sie in den Steppen Moabs am Jordan gegenüber Jericho lagerten, nicht an der Grenze des Landes Canaan? oder sollen wir glauben, daß die Königreiche Sihons und Ogs mit ihren Städten, welche die Israeliten bereits unter Mose erobert hatten, unbewohntes Land waren?! Die leztgenante Stelle beweist nur so viel, daß wir in den mittlern Büchern des Pentateuchs nicht einfache Tagebücher über die geschichtlichen Ereignisse der mosaischen Zeit vor uns haben, sondern ein nach einem bestimten Plane ausgearbeitetes Werk aus dem lezten Lebensjahre Mose's. Dies ergibt sich auch aus den Bemerkungen über das glänzende Antlitz Mose's Ex. 34, 33—35 und über die Leitung Israels durch die Wolkensäule auf allen seinen Zügen Ex. 40, 38 vgl. Num. 10, 34, so wie überhaupt aus der planmäßigen Ordnung und Verteilung des Stoffs nach bestimten und deutlich hervortretenden sachlichen Gesichtspunkten, wie wir in den Einleitungen zu den einzelnen Büchern und in der Auslegung mehrfach nachzuweisen gesucht haben.

Wenn hienach im Einklange mit den Aussagen Deut. 31, 9 u. 24 die Abfassung der ganzen Thora durch Mose vor seinem Tode feststeht, so folgt daraus doch in keiner Hinsicht, daß Mose das ganze Werk von Gen. 1 bis Deut. 31 erst in seinen lezten Lebenstagen *uno tenore* geschrieben habe. Auch in diesem Falle kann dasselbe successive entstanden sein; und nicht blos die Genesis, auch die drei mittleren Bücher können ganz oder zum größten Teile schon vor den Reden des künftigen Buches verfaßt worden sein, so daß mit der schriftlichen Aufzeichnung des Deuteronomiums nach der Bundeserneuerung Deut. 29 u. 30 das ganze Werk nur vollendet und abgeschlossen wurde. Auch fordern die Aussagen, daß Mose dieses Gesetz geschrieben und das Schreiben der Worte dieses Gesetzes in ein Buch bis zu ihrem Schlusse beendigt habe (Deut. 31, 9 u. 24), keineswegs die Annahme, daß Mose alles eigenhändig geschrieben habe. Die Briefe, welche der Apostel Paulus an verschiedene Christengemeinden erließ, hat er auch in der Regel nicht eigenhändig geschrieben, sondern einem seiner Gehilfen dictirt, ohne daß dadurch ihr paulinischer Ursprung zweifelhaft wird. Eben so kann Mose sich der Hand eines Gehilfen, Priesters oder Schreibers (סֹפֵר), bei Abfassung seines Gesetzbuchs bedient haben, ohne daß dasselbe dadurch aufhört, sein eigenes Werk zu sein. Noch weniger wird die mosaische Abfassung des Pentateuchs dadurch zweifelhaft, daß Mose für die Vorgeschichte schriftliche Urkunden aus der Vorzeit benuzt und der Genesis teilweise unverändert einverleibt, und bei der Geschichte seiner Zeit und der Aufnahme der Gesetze in sein Werk Urkunden, die auf seinen Befehl von den Priestern oder Schoterim angefertigt waren, wie z. B. die Listen über die Volkszählungen Num. 1—3 u. 26, das Verzeichnis der Weihgeschenke der Stammfürsten (Num. 7) und des für die Verteilung des Landes Canaan ernanten Collegiums von Stammhäuptern (Num. 34, 16 ff.) u. dgl. mehr, in die mittleren Bücher in der Form, in welcher sie für den öffentlichen Gebrauch verfaßt waren, aufgenommen hat. Diese Vermutung wird durch den Inhalt und die Form des Pentateuchs sehr nahe gelegt.

Der Pentateuch enthält Geschichtserzählung und Gesetzgebung, dem Charakter der göttlichen Offenbarung entsprechend, die in geschichtlichen Tatsachen besteht und in zeitlicher Entwicklung erfolgt. In jedem dieser beiden Bestandteile lassen sich aber bei näherer Betrachtung wiederum verschiedene Elemente unterscheiden. Der Geschichtsinhalt zerfält in einen annalistisch-monumentalen Bestandteil und in prophetisch historische Berichte. Zu jenem sind die einfachen Erzählungen der wichtigsten Begebenheiten von der Schöpfung der Welt an bis auf den Tod Mose's herab mit ihren genauen chronologischen, ethnographischen und geographischen Angaben und den vielen in die Geschichte eingefügten genealogischen Urkunden zu rechnen, zu diesen die bald kürzeren, bald ausführlicheren Mitteilungan über Gottesoffenbarungen und göttliche Verheißungen, wodurch der Schöpfer Himmels und der Erde von der Urzeit an die Erlösung des in Sünde gefallenen Menschengeschlechts angebahnt und die Gründung des alttestamentlichen Gottesreiches durch die Führungen der Patriarchen und die Erlösung Israels aus der Knechtschaft Aegyptens vorbereitet und mit der Bundschließung und der Gesetzgebung am Sinai ausgeführt hat. Eben so läßt sich in dem legislativen Inhalte des Pent. ein zwiefaches Element unterscheiden. Den Kern der sinaitischen Gesetzgebung bildet der Dekalog mit den sittlichen und rechtlichen Bestimmungen, auf Grund welcher Gott der Herr den Bund mit Israel geschlossen hat. Die religiös ethischen Warheiten und Gebote, die als unbedingte Forderungen der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, Liebe und Barmherzigkeit an den Menschen den wesentlichen Inhalt der waren Religion ausmachen, sind in der alttestamentlichen Bundesöconomie mit religiösen Satzungen und Institutionen umkleidet, die dem Volke Gottes nur für die Zeiten der Unmündigkeit auferlegt waren und die σκιὰ τῶν μελλόντων bilden, welche mit der Erscheinung des σῶμα fallen solte. Zu dieser σκιά gehören alle speciellen theokratischen Ordnungen und Vorschriften des sogen. levitischen Kirchen- Zucht- und Polizeigesetzes, in welchen religiöse und ethische Ideen symbolisch verkörpert waren, so daß sie ewige Warheiten in sich bergen, während ihre irdische Form vergänglich ist. Diese Bundessatzungen sind vermöge ihrer symbolischen Bedeutsamkeit mit den allgemein religiösen Lehren und rein ethischen Geboten so innig verbunden, daß sie sich vielfach gegenseitig durchdringen, die Sittengebote von den Bundessatzungen umschlossen und durchzogen und diese durch jene geheiligt und verklärt werden, so daß die ganze Gesetzgebung sich als ein organisches Ganzes darstelt. — Ein solcher organischer Zusammenhang zeigt sich aber auch zwischen den geschichtlichen und den gesetzlichen Bestandteilen des Pentateuchs. Die Geschichtserzählung liefert nicht blos den Rahmen oder die äußerliche Einfassung für die Bundesgesetzgebung, sondern sie bereitet dieselbe auch vor, so wie Gott selbst die Bundschließung mit Israel durch die Führung des Menschengeschlechts und der Erzväter Israels vorbereitet hat, und durchzieht sie in allen ihren Teilen dergestalt, daß einerseits die geschichtlichen Zustände die Grundlagen für die gesetzlichen Einrichtungen bilden, andrerseits die Bundesordnungen und Gesetze durch

die geschichtlichen Ereignisse beleuchtet werden. Wie Natur und Geist im Welt- und Menschenleben sich gegenseitig durchdringen, und der Geist im Naturleben in die Erscheinung tritt und dasselbe verklärt, so hat auch Gott sein Gnadenreich in die Weltordnung eingepflanzt, um die Natur durch die Gnade zu heiligen. — Troz dieser organischen Verbindung der verschiedenen Bestandteile des Pent. werden aber doch — das liegt in der Natur der Sache — nicht nur an vielen Stellen die geschichtlichen und die gesetzlichen Partien sich deutlich von einander unterscheiden, sondern auch die Unterschiede in diesen beiden Bestandteilen hie und da klar hervortreten.

Nach diesen sachlichen Unterschieden muß sich auch die Form der Darstellung und die Sprache in Phraseologie und Wortvorrath mannigfaltig gestalten. In den geschichtlichen Teilen werden viele Worte und Ausdrücke vorkommen, die in den gesetzlichen Abschnitten fehlen, und umgekehrt. Dieselbe Beobachtung wird sich auch in den unterschiedlichen Teilen der Geschichtserzählung und der Gesetzgebung machen lassen. Daneben dürfen wir aber auch Abschnitte erwarten, in welchen die Ideen und sprachlichen Eigentümlichkeiten der verschiedenen Bestandteile vereinigt erscheinen. — So finden wir es in der Tat. Die Unterschiede treten gleich in den ersten Capp. der Genesis scharf heraus, indem an den Bericht von der Schöpfung der Welt (c. 1,1 — 2,3) sich die Erzählung von dem Paradiese und dem Sündenfalle der ersten Menschen mit der alle künftigen Heilsoffenbarungen Gottes keimartig in sich beschließenden Verheißung von dem Siege des Weibessamens über die Schlange anreiht (c. 2,4 ff.), die in der Form der Darstellung von dem Style des ersten Cap. augenfällig abweicht. Während in c. 1 der Schöpfer Himmels und der Erde einfach *Elohim* genant wird, begegnet uns, um von den übrigen Unterschieden zu schweigen, in der Geschichte des Paradieses und Sündenfalles der zusammengesezte Gottesname *Jehova Elohim*, worauf später die Gottesnamen *Elohim* und *Jehova* mit einander abwechseln, so daß in manchen Capp. nur dieser, in andern nur jener vorkomt, bis zu der Erzählung Exod. 6, daß Gott Mosen erschienen sei und ihn mit der Ausführung des Volkes Israel aus Aegypten beauftragt habe, von der an der Gottesname *Jehova* herschend wird, so daß mit geringen Ausnahmen fortan *Elohim* nur noch in appellativer Bedeutung vorkomt.

Auf diesen Wechsel der Gottesnamen in der Genesis hat die neuere Kritik nach dem Vorgange von *Astruc* Hypothesen über die Composition der Genesis wie des ganzen Pentateuchs aus verschiedenen Urkunden oder durch mehrfache ergänzende Ueberarbeitungen gebaut, indem sie diesen Wechsel äußerlich von verschiedenen Verfassern herleitete, statt ihn aus der verschiedenen Bedeutung dieser Gottesnamen zu erklären, und für ihre Ansicht noch die Warnehmung geltend machte, daß mit den Gottesnamen zugleich gewisse Ideen und Ausdrücke wechseln. Die Tatsache selbst ist nicht zu verkennen. Der Wechsel im Gebrauche der Gottesnamen hängt aber mit der stufenweisen Entwicklung des göttlichen Heilsrathes zusammen, und in den Namen *Elohim* und *Jehova* sind, wie Bd. I

S. 39 ff. schon gezeigt worden, verschiedene Beziehungen Gottes zur Welt und Menschheit ausgeprägt. Da nun Gott sich in der vollen Bedeutung seines *Jehova*namens erst von der Zeit der Ausführung Israels aus Aegypten und der sinaitischen Bundschließung an geoffenbart hat, so können wir es gar nicht anders erwarten, als wie wir es in der Genesis finden, daß nämlich dieser Name vor der Berufung Abrams von dem Verf. der Genesis nur in den Berichten von Tatsachen gebraucht wird, welche die Erwählung Abrams zum Stammvater des Bundesvolks direct vorbereiten, und daß derselbe auch bei der Geschichte der Patriarchen, in der er von Gen. 12 — 16 vorherscht, wieder seltener wird, nachdem einerseits Jehova sich dem Abraham als *El Schaddai* kundgegeben hat, andrerseits durch die fortgehenden Gottesmanifestationen an die Patriarchen andere Gottesbezeichnungen sich bildeten, welche diesen Namen ersetzen konten. Vgl. das Nähere hierüber Bd. I S. 247 ff. Hienach würde es gar nicht befremden, wenn der *Jehova*name in dem Berichte von der Schöpfung der Welt, in den Gencalogien der Patriarchen der Ur- und Vorwelt (Gen. 5 u. 11), in der Völkertafel (Gen. 10), in der Erzählung von dem Handel Abrahams mit den Hethitern über den Ankauf der Höhle Macpela zum Erbbegräbnisse (Gen. 23), in den Nachrichten über Esau und die edomitischen Stammfürsten und Könige (Gen. 36) und andern Erzählungen ähnlichen Inhalts mehr, gar nicht vorkommen solte. Dennoch finden wir ihn in der Genealogie Gen. 5, 29 und in der Völkertafel Gen. 10, 9, wo die Kritik, um ihre Hypothesen durchzuführen, zur Annahme von Glossen oder Ueberarbeitungen ihre Zuflucht genommen. Noch gewaltsamer ist sie mit Gen. 17, 1 umgegangen. Hier erscheint Jehova dem Abram und bezeugt sich ihm als *El Schaddai*, woraus klar erhellt, daß der Name *El Schaddai* nur ein Moment in der Manifestation Jehova's ausdrükt, nur eine Vorstufe für die volle Entfaltung des in dem *Jehova*namen ausgeprägten Wesens des absoluten Gottes bezeichnet. Dies wird durch den Ausspruch Gottes zu Mose Ex. 6, 3: „Ich bin Abraham, Is. u. Jak. als *El Schaddai* erschienen und nach meinem Namen *Jehova* ihnen nicht kundgeworden", außer Zweifel gesezt. Ueber diesen Ausspruch bemerkte sogar schon *Astruc: le passage de l'Exode bien entendu ne prouve point, que le nom de Jehova fut un nom de Dieu inconnu aux Patriarches et revelé à Moyse le premieur, mais prouve seulement que Dieu n'avoit pas fait connoitre aux Patriarches toute l'étendue de la signification de ce nom, au lieu qu'il l'a manifestée à Moyse.* Die neueren Kritiker dagegen haben in Gen. 17, 1 יְהוָה aus dem Texte gestrichen und אֱלֹהִים dafür substituirt und dann *El Schaddai* für gleichbedeutend mit *Elohim* erklärt und Exod. 6, 3 so mißdeutet, daß der Gottesname *Jehova* den Patriarchen ganz unbekant gewesen sei. Durch ähnliche Gewaltstreiche haben sie an sehr vielen andern Stellen den biblischen Text zerstückelt und verstümmelt, um die Scheidung von Elohim- und Jehova-Urkunden durchzusetzen, und doch endlich dem Zugeständnisse sich nicht entziehen können, daß bei verschiedenen Teilen oder Abschnitten der Genesis die Scheidung unmöglich sei.

Wie mit den Gottesnamen, so verhält es sich auch mit den angeblichen

„Lieblingsausdrücken“ der elohimischen und jehovischen Abschnitte. „Den elohimischen Stücken — sagt man, s. *Delitzsch* Genes. S. 37 — sind gewisse Lieblingsausdrücke gemeinsam und sie nennen dieselben Gegenstände zum Teil mit andern Namen als die jehovischen. Solche elohimische Ausdrücke sind אֲחֻזָּה Besitz, אֶרֶץ מְגוּרִים Land des Fremdlingsaufenthalts, לְדֹרוֹתָם (לְדֹרוֹתָיו) לְמִינוֹ (לְמִינָהּ), בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה an ebendemselbigen Tage, פַּדַּן אֲרָם (jehovisch dafür überall [?] אֲרַם נַהֲרַיִם oder blos אֲרָם),[1] פָּרָה וְרָבָה, חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים (בְּרִית כָּרַת); wo der Gottesname אלהים eintritt, da erschienen auch diese Ausdrücke wie seine unzertrennlichen Trabanten.“ Diese Angabe ist zum Teil unrichtig, dem Tatbestande nicht entsprechend; soweit sie aber zutreffend ist, ohne alle Beweiskraft. Unrichtig ist zuvörderst, daß אֲחֻזָּה und אֶרֶץ מְגוּרִים nur in elohimischen Stücken anzutreffen seien. Gleich in der ersten Stelle, wo uns diese W. im Pent. begegnen, Gen. 17,8, ist es nicht *Elohim*, sondern *Jehova*, der als *El Schaddai* Abraham und seinem Samen das Land seiner Pilgrimschaft, das Land Canaan לַאֲחֻזַּת עוֹלָם verheißt. Auf diese Stelle weist dann Gen. 48,4 zurück. Außerdem komt אֲחֻזָּה noch vor Gen. 23,4. 9. 20. 49,30. 50,13 von dem Erbbegräbnisse, das Abraham durch Kauf sich zum Eigentum erworben hatte, in den Gesetzen über Verkauf und Lösung von Grundeigentum (Lev. 25 u. 27 sehr häufig) und über die Austeilung des Landes als Eigentum an die Stämme und Geschlechter Israels (Num. 27,7. 32,5 ff. 35,2. 8) und noch Lev. 25,34 u. Gen. 36,43 gleichfalls vom Eigentum oder festen Landbesitz, wofür die hebr. Sprache gar kein anderes Wort hat, welches in diesen Stellen gebraucht werden konte, ganz abgesehen davon, daß Num. 32,32 von *Stähelin, Kn.* u. A. für jehovistisch erklärt wird. Eben so finden sich חֻקִּים בְּרִית und לְדֹרֹתָם Gen. 17,7 in jehovischer Umgebung, denn nicht *Elohim* ist es, sondern Jehova, der Abram erschienen (s. v. 1) ist und seinen Bund mit ihm und seiner Nachkommenschaft als einen ewigen Bund nach ihren Generationen aufrichten (nicht: schließen) will. Einen Bund aufrichten (d. h. verwirklichen, ausführen) und einen Bund schließen sind aber wol zu unterscheidende Begriffe. Auch פָּרָה וְרָבָה treffen wir in Gen. 47,27 und Lev. 26,9, in zwei als jehovistisch bezeichneten Stücken. Die übrigen drei kommen allerdings in der Genes. nur in Verbindung mit אלהים vor; aber בְּעֶצֶם הוי' kann in jehovistischen Abschnitten gar nicht erwartet werden, aus dem einfachen Grunde, weil die Zeit der Gottesoffenbarungen und göttlichen Verheißungen nicht nach Tag und Stunden berechnet zu werden pflegt. Und לְמִינוֹ (לְמִינָהּ) findet sich im ganzen Pent. nur an 4 Stellen, in der Schöpfungs- und Sindflutsgeschichte (Gen. 1 u. 6 f.) und in den Gesetzen über reine und unreine Thiere Lev. 11 u. Deut. 14, wo allein

1) Richtig ausgedrükt müßte gesagt sein, daß אֲרַם נַהֲרַיִם im Pentateuch nur zweimal vorkomt, nämlich Gen. 24,10 und Deut. 23,5, wofür Num. 23,7 blos אֲרַם steht, welches bekantlich nicht blos Mesopotamien, sondern zugleich Syrien bezeichnet und a. a O. blos poetisch für אֲרַם נַהֲרַיִם gebraucht ist. Dazu sind auch פַּדַּן אֲרָם und אֲרַם נַהֲרַיִם nicht identische Begriffe, sondern das erstere bezeichnet blos einen District von Aram der beiden Flüsse oder Mesopotamien.

von Thierspecies die Rede ist. Kann man also dieses Wort einen elohimischen Lieblingsausdruck nennen, der als unzertrennlicher Trabant überall erscheint, wo der Gottesname אלהים eintritt?? Das Nämliche gilt von andern, als elohimisch bezeichneten Worten und Redeweisen, z. B. תּוֹלְדוֹת (das übrigens als Ueberschrift אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת Gen. 2,4 einen jehovischen Bericht einführt), בְּרִית אָב (בְּרִית אָבוֹת), לְמִשְׁפְּחֹתָם, חָתַם עַל עַצְמוֹ u. a. mehr. Wie solche Ausdrücke in den prophetisch-geschichtlichen Abschnitten nicht zu erwarten sind, weil die durch sie bezeichneten Begriffe auf einem ganz anderen Gebiete liegen, so werden andrerseits eine Menge mit den sichtbaren Gottesoffenbarungen, den patriarchalischen Verheißungen, der Gottesverehrung der Erzväter u. s. w. zusammenhängende Begriffe und Worte in der Genesis nur in Verbindung mit *Jehova* erscheinen, z. B. קָרָא בְּשֵׁם יְהוָה, הֶעֱלָה עוֹלָה (עֹלוֹת), רֵיחַ הַנִּיחֹחַ und ähnliche. Und doch kehren die beiden leztgenanten in den Gesetzen der mittleren Bücher, welche die Kritik dem Elohisten zuschreibt, viel häufiger wieder als eine Menge anderer sogen. elohimischer Ausdrücke und Formeln der Genesis. Diese Erscheinung beweist klar, daß von Lieblingsausdrücken des Elohisten und des Jehovisten nicht die Rede sein kann, vielmehr die Worte allenthalben den Sachen entsprechen. In den Bundessatzungen der mittleren Bücher finden sich elohimische und jehovische Ausdrücke vereinigt, weil die Oeconomie des sinaitischen Bundes einerseits durch die patriarchalischen Gottesoffenbarungen des Bundesgottes Jehova vorbereitet, andrerseits auf den natürlichen Grundlagen des israelitischen Volkstumes errichtet worden ist. Der Bund, welchen Jehova mit dem Volke Israel am Sinai schließt (Ex. 24), ist nur die Aufrichtung und volle Verwirklichung des Bundes, den er mit Abram (Gen. 15) geschlossen und durch die Verheißung eines Sohnes und die Einsetzung der Beschneidung als Bundeszeichen (Gen. 17) mit ihm schon aufzurichten begonnen hatte. Die unerläßliche Bedingung für die Bundesmitgliedschaft ist die Beschneidung, welche Jehova Abram, als er sich ihm als *El Schaddai* zu erkennen gab, geboten hat (Gen. 17), wobei uns zuerst die gesetzlichen Formeln חָקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתָם (חֹק), וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא und entgegentreten, die sich in den Bundessatzungen der mittleren Bücher beständig wiederholen, aber so, daß חָקַּת עוֹלָם nie bei allgemein religiösen Vorschriften und rein ethischen Geboten steht, deren ewige Bedeutung nicht befohlen zu werden brauchte, weil sie aus dem Wesen der unwandelbaren Heiligkeit und Gerechtigkeit des ewigen Gottes sich von selbst ergab, was von den statutarischen Bundesordnungen und Gesetzen nicht ohne weiteres vorausgesezt werden konte. Aber diese Bundesordnungen haben zugleich ihre Wurzeln in den natürlichen Ordnungen des Welt- und Völkerlebens. Das von den 12 Söhnen Jakobs auf dem natürlichen Wege der Zeugung herstammende Volk Israel behielt auch als Bundesvolk und Gemeinde Jehova's seine Stammverfassung. Die Volkszählungen werden stammweise nach den Geschlechtern und Vaterhäusern der einzelnen Stämme vollzogen; das ihnen zum Eigentum verheißene Land Canaan soll an die Stämme mit Rücksicht auf die Zahl und Größe ihrer Geschlechter verteilt werden. Ganz natürlich werden daher auch in den Gesetzen und Berichten über diese

Dinge Worte und Formeln sich wiederholen, die sich schon in der Genesis bei genealogischen Angaben finden.

Die neuere Kritik hält bekantlich die ganze sinaitische Gesetzgebung von Ex. 25 bis Num. 10, 28 mit Ausnahme von Ex. 20—23. Lev. 17—20 u. 26, so wie etlicher Vv. in Lev. 10. 23. 24. u. 25 u. Num. 4 u. 8 für einen Bestandteil der Grundschrift. Da nun in dieser Gesetzgebung eine Menge Gegenstände zur Sprache kommen, die wie der Bau und die Einrichtung der Stiftshütte, die Beschreibung der Priesterkleider, die Opferordnung u. a. m. in den übrigen Teilen des Pent. nicht wiederholt werden, so konte *Kn.* durch Zusammenzählung aller Benennungen dieser Dinge mit leichter Mühe ein viele Seiten langes Register von Ausdrücken der elohimischen Grundschrift anfertigen, die sich weder in den jehovischen Geschichtserzählungen noch in den allgemein religiösen und ethischen Geboten finden. Was ist aber mit solchen Additionen bewiesen? Nichts weiter, als daß der Inhalt des Pent. ein mannigfaltiger ist und dieselben Dinge nicht allenthalben sich wiederholen. Kann in den zehn Geboten oder in den Rechten Israels (Ex. 20—23) oder in den Ehe- und Keuschheitsgesetzen und den sittlichen Geboten (Lev. 17—20) die Erwähnung von Bohlen, Säulen, Decken, Teppichen und Geräthen der Stiftshütte, von Priestergewändern, Opfergegenständen u. dgl. erwartet werden? Für die Ausscheidung der allgemein religiösen und sittlichen Gebote aus der Gesetzgebung der sog. Grundschrift weiß die Kritik außer dem Fehlen vieler in den Bundessatzungen geläufiger Ausdrücke und Formeln nichts weiter geltend zu machen, als das aprioristische Axiom: „der Elohist hatte sein Absehen blos auf das theokratische Gesetz, und Gesetze wie sie Ex. 21—23 für das sittliche und bürgerliche Leben angeführt werden, lagen außer seinem Plane." Das sind Behauptungen, aber keine Beweise. Ein beweiskräftiges Argument für Verschiedenheit der Verfasser würde der Sprachgebrauch des Pentateuchs nur dann liefern, wenn die Behauptung begründet wäre, daß sich für dieselbe Sache in verschiedenen Stükken verschiedene Ausdrücke finden. Aber alles, was hiefür beigebracht worden, reducirt sich auf einige Worte, hauptsächlich in den ersten Capp. der Genesis, wobei noch dazu vorausgesezt wird, daß Gen. 2, 4 ff. einen zweiten Schöpfungsbericht enthalte, während hier nur eine Beschreibung des Paradieses gegeben und die Menschenschöpfung genauer als in Gen. 1 erzählt wird, wobei die Verschiedenheit des Gesichtspunktes andere Worte erheischte.

Hiezu komt endlich noch, daß eine nicht geringe Anzahl von Abschnitten die sprachlichen Eigentümlichkeiten der beiden Urkunden oder Quellenschriften aufweisen, und eine Scheidung ganz unmöglich machen. Die Kritik hat sich daher genötigt gesehen, noch eine dritte oder auch noch eine vierte Quellenschrift anzunehmen, der oder denen sie alles zuweist, was sich in jene beiden nicht unterbringen läßt. Diese Annahme ist ein reines Produkt kritischer Verlegenheit, die Tatsache selbst aber ein Zeugnis dafür, daß dem Pentateuche Einheit des Sprachgebrauches zu Grunde liegt und die hie und da hervortretenden Unterschiede größtenteils durch die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit des sachlichen Inhalts erzeugt sind, und nur in wenigen Fällen daher rühren mögen, daß Mose in der Genesis schriftliche Quellen benuzt und in den mittleren Büchern öffentliche Urkunden unverändert in seine Geschichtsdarstellung aufgenommen hat.

Noch schwächer sind die übrigen Gründe, die man zur Verstärkung des sprachlichen Beweises vorgebracht hat, nämlich die vielfachen *Wiederholungen* derselben Sache und die sachlichen *Widersprüche.* An Wiederholungen ist der Pentateuch allerdings reich. Die größte und längste liefert die Beschreibung der Stiftshütte, in der zuerst Ex. 25—31 die Anfertigung dieses Heiligtums nach allen seinen einzelnen Stücken und Geräthen samt der Priesterkleidung und der Einweihung der Priester und des Altars vorgeschrieben, sodann Ex. 35—39 u. Lev. 8 die Ausführung dieser Vorschriften im Detail, fast durchgängig mit denselben Worten berichtet wird. Vom heiligen Leuchter ist 5 mal die Rede Ex. 25, 31—40. 27, 20 f. 30, 7 f. Lev. 24, 1—4 u. Num. 8, 1—4; das Verbot des Blutgenusses komt sogar 8 mal vor, Gen. 9, 4. Lev. 3, 17. 7, 26 f. 17, 10—14. Deut. 12, 16. 23 f. u. 15, 23, wovon wenigstens die 3 ersten Stellen der sog. Grundschrift angehören. Wenn nun diese Wiederholungen allen Kritikern außer *J. Popper* keinen Anlaß boten, sie als Beweise für Verschiedenheit der Verfasser geltend zu machen, was berechtigt denn dazu, andern ähnlichen Wiederholungen eine solche Bedeutung beizulegen? — Mit den vermeintlichen Widersprüchen im Pentateuche endlich haben sich die Kritiker selbst in einen fast unbegreiflichen Widerspruch verwickelt. Einige, wie *Stähelin* und *Bertheau* halten sie für blos scheinbar, oder doch für so beschaffen, daß sie für den lezten Bearbeiter nicht existirt haben, weil er sie sonst getilgt haben würde; Andere, wie *Kn.* und *Hupfeld,* stellen sie als Hauptbeweise für Verschiedenheit oder Mehrheit der Verfasser in den Vordergrund ihrer Argumentationen, und *Hupf.* insonderheit hat durch warhaft inquisitorisches Zeugenverhör alle Differenzen, selbst die allergeringfügigsten, zu unvereinbaren Widersprüchen zu machen versucht. Dennoch soll der Pent. in seiner gegenwärtigen Gestalt ein einheitliches und planmäßig angelegtes und durchgeführtes Werk bilden, in welchem die einzelnen Stücke „mit verständiger Rücksicht auf Zusammenhang und Einheit oder Planmäßigkeit" so angeordnet und mit einander verbunden, ja „Glied für Glied wie musivisch ineinandergefügt sind, daß sie den Schein eines einheitlichen Ganzen täuschend an sich tragen" (*Hupf.* die Quellen der Genes. S. 196). Der Redactor soll sogar bei Verarbeitung der Quellen „systematische Correcturen der einen nach der andern (Conformation) nicht gescheut", z. B. die Namensformen Abram und Sarai aus der Urschrift auch in die jehovistischen Stücke vor Gen. 17 hineingetragen haben, weil er „hierin keinen Widerspruch zwischen seinen Quellen geduldet hat und freilich auch ohne einen offenen Widerspruch und Verwirrung des Lesers nicht dulden konte" (S. 198). Wie reimt sich nun mit diesem so verständigen Verfahren die Annahme von unvereinbaren Widersprüchen in seinem Werke? Ein mit so viel Einsicht, Verstand und Ueberlegung arbeitender Redactor kann keine wirklichen Widersprüche ungetilgt gelassen haben — und die neuere Kritik hat solche auch nur

herausfinden können, weil sie die biblischen Schriften nach modernen Begriffen beurteilt und bei ihren Operationen von einer mit der biblischen Offenbarung in schroffem Widerspruche stehenden Grundanschauung ausgeht.

Die Kraft der Opposition gegen die Einheit und mosaische Abfassung des Pentateuchs liegt viel weniger in den formellen Eigentümlichkeiten, welche die Kritik in den Vordergrund ihrer Einwendungen gegen dieselbe gestelt hat, als vielmehr in dem Anstoße, den sie an dem Inhalte der BB. Mose's nimt, welcher mit dem Naturalismus der modernen Weltanschauung unvereinbar ist. Den Simmführern der neuern Kritik steht die Unechtheit oder der nachmosaische Ursprung des Pent. nicht nur, sondern auch die allmälige Ausbildung der mosaischen Gesetzgebung auf dem Wege der natürlichen Entwicklung des hebräischen Volks ohne unmittelbares, übernatürliches Einwirken Gottes *a priori* fest, aus dogmatischen Gründen. Dies hat seiner Zeit *de Wette* in den 3 ersten Aufl. seiner Einleitung unverholen ausgesprochen, in welchen er §. 145 die kritische Untersuchung über den Pent. mit der Bemerkung anhebt, „daß so viele Vorgänge den Gesetzen der Natur widersprechen und eine unmittelbar eingreifende Wirksamkeit Gottes voraussetzen", und dann also fortfährt: „Wenn es für den gebildeten Verstand *entschieden* ist, daß solche Wunder nicht wirklich geschehen sind, so fragt sich, ob sie vielleicht den Augenzeugen und Teilnehmern so *erschienen* sind; aber auch dieß muß man verneinen u. s. w. Und *somit* ist schon das Ergebnis gewonnen, daß die Erzählung nicht gleichzeitig, oder aus gleichzeitigen Quellen entnommen ist." Eben so offen hat *Ewald* in s. Geschichte des V. Israel seine naturalistische Anschauung, die von übernatürlicher Heilsoffenbarung Gottes nichts weiß, dargelegt, und von den Principien dieser Grundanschauung aus die successive Bildung des Pentateuchs entwickelt. Aber wie schon *de Wette* in den spätern Ausg. seiner Einl. jenes offene Geständnis viel vorsichtiger und verdeckter ausgedrükt hat, so haben seine Nachfolger mehr und mehr den principiellen naturalistischen Hintergrund ihrer kritischen Operationen zu verdecken gesucht und sich auf Argumente beschränkt, deren Schwäche und Nichtigkeit sie bei kritischen Fragen, in welche die naturalistischen Grundanschauungen nicht hineinspielen, selbst anerkennen. So lange die biblische Kritik im Naturalismus befangen bleibt, kann sie sich zur Anerkennung der Echtheit und innern Einheit des Pentateuchs nicht erheben. Denn sind die in ihm berichteten wunderbaren Taten des lebendigen Gottes nicht war und nicht wirklich geschehen, so können auch die Berichte davon nicht von Augenzeugen herstammen, sondern nur Mythen sein, die sich erst lange nach den Begebenheiten im Volksglauben gebildet haben. Und gibt es kein vom Geiste Gottes gewirktes prophetisches Vorausschauen der Zukunft, so kann auch Mose nicht vor dem Einzuge Israels in Canaan schon die viele Jahrhunderte nachher eintretende Verstoßung und Zerstreuung Israels unter die Heiden vorausverkündigt haben.

Erkent man dagegen die Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung Gottes mit Wundern und Weissagungen an, so steht nicht nur der

Inhalt des Pentateuchs mit der mosaischen Abfassung im Einklange, sondern auch seine formale Beschaffenheit läßt sich begreifen und wissenschaftlich rechtfertigen, wenn wir uns die Entstehung des Werkes folgendermaßen denken:

Als Mose nach der Ausführung der Stämme Israels aus Aegypten und ihrer Annahme zum Volke Jehova's durch die Bundschließung am Sinai aus höherem inneren Antriebe infolge der von Gott ihm befohlenen Aufzeichnung der Bundesrechte (Ex. 24, 4 u. 34, 27) den Entschluß faßte, nicht blos die Gesetze, welche der Herr durch seinen Mittlerdienst dem Volke gab, durch schriftliche Aufzeichnung für die Zukunft vor Aenderungen und Entstellungen zu sichern, sondern auch alles, was der Herr für sein Volk Großes und Herrliches getan hatte, zur Belehrung für die Mit- und Nachwelt in Schrift zu fassen, und sich zur Ausführung dieses Entschlusses anschickte, sammelte er die Ueberlieferungen der Vorzeit, die von den Zeiten der Erzväter her in Israel teils mündlich, teils in Schriften und Urkunden verzeichnet aufbewahrt worden waren, um sie zu einer Vorgeschichte des durch die Bundschließung am Sinai gegründetes Gottesreiches zusammenzustellen. Demgemäß bearbeitete er, warscheinlich während des Aufenthalts am Sinai in den 5 bis 6 Monaten, in welchen die Stiftshütte gebaut wurde, nach dem damals schon vollkommen klar ans Licht getretenen göttlichen Reichsplane d. h. vom theokratischen Gesichtspunkte aus sowol die Genesis als auch die Geschichte der Erlösung Israels aus Aegypten und des Zuges bis zum Sinai Ex. 19, woran der Dekalog mit dem Bundesbuche (Ex. 20—23) sich anreiht. Da er die Bundesrechte auf göttlichen Befehl zum Behufe der Bundschließung in ein Buch geschrieben hatte (Ex. 24, 4), so läßt sich gar nicht zweifeln, daß er auch die sehr detaillirten göttlichen Offenbarungen und Vorschriften über die Structur der Stiftshütte und des Cultusapparates, die er auf dem Berge empfing (Ex. 25—31), so wie alle übrigen Gesetze dem Volke nicht blos mündlich eröffnete, sondern sie entweder selbst, unmittelbar nachdem er sie vom Herrn empfangen, schriftlich aufzeichnete, oder von einem seiner Gehilfen aufschreiben und sammeln ließ, um sie schließlich zu einem Ganzen zusammenzustellen. Das Nämliche dürfen wir von den wichtigsten Ereignissen während des 40jährigen Wüstenzuges annehmen, so daß bei der Ankunft des Lagers in den Steppen Moabs das gesamte historische und legislative Material für die drei mittleren Bücher des Pentateuchs gesammelt vorlag und nur noch zu einem einheitlichen Ganzen zu verbinden und schließlich zu redigiren war. Die Sammlung, Ordnung und schließliche Bearbeitung dieses Materials ließ sich in kurzer Zeit bewerkstelligen, da Mosen hiebei jedenfalls Priester und Schoterim hilfreich zur Seite standen. — Dies alles ist vermutlich vor den lezten Reden Mose's, die das Deuteronomium füllen, geschehen, so daß mit dem Aufschreiben dieser Reden zu den bereits vorhandenen vier Büchern nur noch das fünfte hinzugefügt wurde, und damit das Schreiben „aller Worte dieses Gesetzbuches" beendigt und das ganze Gesetzbuch fertig war und den Priestern zur Aufbewahrung übergeben werden konte, wie Deut. 31, 24 ff. bezeugt wird.

Diesem Schriftwerke Mose's wurde wol gleich nach seiner Niederlegung zur Seite der Bundeslade eine Abschrift des Liedes Mose's beigelegt und nach seinem Tode auch der vor seinem Scheiden über die Stämme gesprochene Segen schriftlich aufgezeichnet. Endlich nach der Besitznahme Canaans wurde, vielleicht bei Gelegenheit der Bundeserneuerung unter Josua, zu diesen beiden lezten Zeugnissen des Mannes Gottes Mose noch ein Bericht über seinen Tod hinzugefügt und mit denselben als Anhang in sein Gesetzbuch aufgenommen.

Druckfehler:

Seite 15 Zeile 14 v. u. lies: auf dem Altare statt: aus d. A.
„ 37 in der Columnenüberschrift l. Lev. II, 14 st. III, 14.
„ 370 Z. 19 v. u. lies: בְּמוֹא לְלַחְמוֹ st. בּוֹא לְמִלְחָמָה

Druck von Ackermann & Glaser in Leipzig.